GIANVITO BRINDISI

Edipo re: una lettura giuridica e politica*

1. *Introduzione*

Capolavoro della drammaturgia, e mito tra i più elaborati della tradizione occidentale, l'*Edipo re* ha visto sedimentarsi attorno a sé una molteplicità di riscritture e interpretazioni che hanno toccato ora la questione aristotelica del tragico come genere letterario e dei suoi effetti estetici, ora il rapporto tra gli uomini e gli dei, o tra volontà, o libertà, e destino[1], o tra realtà e apparenza[2], e ancora le sfere della colpa, della responsabilità, dell'innocenza e della colpevolezza[3], dell'ignoranza e della volontà di sapere, del dolore, del miasma e del capro espiatorio[4], ora infine il problema del desiderio, aspetto, quest'ultimo, sotto il quale il dramma sofocleo è probabilmente quello che più ha interpellato noi moderni, non fosse altro perché ha costituito il

* Il presente lavoro costituisce la prima e sommaria esposizione di una ricerca di più ampio respiro, tuttora in corso, sul paradigma indiziario e giudiziario dell'Edipo sofocleo e sulle sue 'riscritture' moderne e contemporanee, in particolar modo nel romanzo poliziesco.

[1] Cfr. E.R. DODDS, *On Misunderstanding the Oedipus Rex*, in "G&R", 13 1966, pp. 37–49.

[2] Cfr. K. REINHARDT, *Sophokles*, Frankfurt am Main, 1947.

[3] Cfr. E.R. DODDS, *op. cit.*; W. SCHADEWALDT, *Hellas und Hesperien*, Zürich und Stuttgart, 1960.

[4] Cfr. ad esempio di J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico*, Torino 1976; R. GIRARD, *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, Transeuropa, Massa 2009.

mito di fondazione di quel sapere – la psicoanalisi – che si pone come evento decisivo nella storia della soggettività. D'altra parte, non sono mancate neanche letture propriamente politiche della tragedia sofoclea: così, Ehrenberg e Knox – pure stigmatizzati da Marcello Gigante per i loro eccessi di criticismo[5] – hanno identificato Edipo, rispettivamente, nella figura storica di Pericle[6] e nella stessa Atene imperiale, condotta dalla sua *hybris* a un inevitabile scacco[7], mentre Giuseppe Serra ha interpretato la tragedia alla luce di un realismo pessimista, riconoscendo in essa il paradigma della tragicità del politico, vale a dire dell'impossibilità, per l'uomo, di coniugare forza e valore[8]. Ancora, e nonostante il 'divieto' posto da un autorevolissimo interprete qual è stato Gennaro Perrotta, che riteneva «erratissimo vedere, in un uomo pio come il poeta che lo creò, il razionalismo, l'illuminismo ateniese del V secolo, ... e fare, così, dell'Edipo la tragedia del razionalismo sconfitto e punito dagli dei»[9], interpretazioni estremamente interessanti sono quelle che hanno messo in luce il versante epistemologico della tragedia, esaminando lo statuto dei saperi che si incontrano nel dramma. È quanto proposto, ad esempio, da Carlo Diano in relazione al sapere edipico, classificato come anassagoreo, e in relazione a tutti i saperi della tragedia da Mario Vegetti, che esalta Edipo come nuovo soggetto di quel sapere laico di stampo ippocratico che andava af-

[5] Cfr. M. GIGANTE, *Dalla parte di Edipo. Lettura dell'*Edipo re, in "Studi classici e orientali", 37 (1987), pp. 61–96; di Gigante si veda anche *Edipo uomo qualunque?*, in U. TODINI a cura di, *Pasolini e l'antico. I doni della ragione*, Napoli 1995, pp. 69–79.

[6] V. EHRENBERG, *Sofocle e Pericle*, Brescia 1959, pp. 157–162.

[7] Cfr. B.M.W. KNOX, *Oedipus at Thebes*, New Haven, 1957; Id., *The Heroic Temper*, University of California Press, 1966.

[8] Cfr. G. SERRA, *Edipo e la peste. Politica e tragedia nell'Edipo re*, Venezia 2001. Convalidano e approfondiscono questa interpretazione M. STELLA, *Edipo o la verifica dei poteri*, in Sofocle, *Edipo re*, trad. it. di M. Stella, Roma 2010, pp. 9–40, e D. SUSANETTI, *Catastrofi politiche. Sofocle e la tragedia di vivere insieme*, Roma 2011.

[9] G. PERROTTA, *Sofocle*, Messina 1935, p. 194.

fermandosi nel V secolo[10]. Nonostante la giustezza degli assunti di base di Perrotta, infatti, resta pur vero che il lessico di Edipo, di Tiresia e degli altri personaggi del dramma rispecchia effettivamente la gamma dei lessici dell'epoca, così che sia conseguentemente del tutto legittimo leggere la tragedia sofoclea come rappresentazione del rapporto corrente tra quei lessici e quei saperi, sebbene pure le intenzioni sofoclee non si muovessero in tal senso.

E tuttavia, al di là di queste letture, è evidente che l'indagine edipica configura un vero e proprio 'giallo dell'antichità', un «courtroom drama», o anche una «detective story», sebbene tali definizioni[11] risultino sotto certi versi improprie, non sussistendo nell'antico le condizioni sociali di possibilità dell'esperienza del giallo propriamente detto, ed essendo d'altra parte più opportuno, semmai, classificare il giallo come edipico o sofocleo, poiché è il poliziesco a contenere elementi propri della tragedia[12]. Ad ogni modo, l'indagine edipica illustrerebbe un 'giallo' nella misura in cui è proprio e soltanto la versione sofoclea[13] di questo mito a

[10] Cfr. C. DIANO, *Edipo figlio della Tyche*, in "Dioniso", 15 (1952), pp. 56–89; M. VEGETTI, *Forme di sapere nell'*Edipo re, in U. CURI, M. TREU (a cura di), *L'enigma di Edipo*, Padova 1997, pp. 57–70.

[11] Cfr. B.M.W. KNOX, *Oedipus at Thebes*, cit., p. 78; G. GREIFFENHAGEN, *Der Prozeß des Ödipus. Strafrechtliche und strafprozessuale Bemerkungen zur Interpretation des Ödipus Rex des Sophokles*, in "Hermes", 94 (1966), p. 149; W. STAIDELWALT, *Hellas und Esperien*, cit., p. 277.

[12] In un senso simile si veda G. DELEUZE, *Philosophie de la Série Noire*, in Id., *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens*, Paris 2002, pp. 114–119.

[13] Le versioni arcaiche del mito, per molti versi opposte, sono tramandate nella tradizione omerica (cfr. OMERO, *Odissea*, XI, vv. 271–280, e Id., *Iliade*, XXIII, vv. 677–680) e nel ciclo tebano, di cui facevano parte i poemi perduti *Tebaide* ed *Edipodia*. Altre versioni pretragiche sono in PINDARO, *Olimpiche*, II, 38–47. Per le versioni del mito e per un loro confronto si veda M. BETTINI, G. GUIDORIZZI, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2004, in particolare le pp. 56–82. Studi sui nuclei originari del racconto mitico sono quelli di M. MÜLLER, *Mythologie comparée*, Paris 2002; F. DIERMEIER, *Il mito di Edipo* (1964), Genova 1987; M. DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Liège–Paris 1944. Si veda infine L. EDMUNDS, *The cults and legends of Oedipus*, in "Harvard Studies in Classical Philology", 85 (1981), pp. 221–238. Sulla specificità della lettura sofoclea cfr. D. LANZA, *Edipo rivisitato da Sofocle*, in B. GENTILI, R. PRETAGOSTINI (a cura di),

declinarlo secondo tale tonalità, accostando al crimine commesso da un ignoto assassino tutta una serie di complotti, ossessioni, paure, conflitti interiori, confessioni, e soprattutto procedendo a una ricostruzione dei fatti condotta alla luce degli indizi[14]. Tuttavia, nonostante sia di un'indagine e di un processo che si tratti

di un'indagine e di un processo in cui peraltro soggetto e oggetto, com'è noto, coincidono –, letture propriamente giuridiche della tragedia sono rare. Proprio su di esse, dunque, vorremmo concentrare la nostra attenzione, richiamando una serie di autori e di studi ancora troppo poco noti[15], e accostando loro un altro autore, né filologo, né ellenista, né infine giurista, che ha però sempre avuto particolarmente a cuore la tragedia sofoclea, e che in più occasioni ha posto rimedio a questa carenza giuridica

Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno Internazionale Urbino 15–19 novembre 1982, Roma 1986, pp. 27–41.

[14] Non solo nella tradizione arcaica, ma anche in quella tragica questi elementi sono assenti. Come ha sottolineato Giulio Guidorizzi, l'*Edipo* di Eschilo era un dramma di persone accecate dal destino e di colpe ereditarie, mosse da forze esterne, la maledizione e la *hybris*, cui il soggetto non può opporre alcuna resistenza, mentre l'*Edipo* euripideo invece viene accecato dai servi di Laio – probabilmente manovrati da Creonte –, che compiono il gesto esclusivamente per vendicare Laio, senza conoscenza del rapporto incestuoso con Giocasta, che viene scoperto più tardi per il tramite della madre adottiva Merope, e infine assiste alla morte dei figli, mossi esclusivamente dal gioco delle passioni in un mondo in cui Apollo non ha gran parte (cfr. al riguardo EURIPIDE, *Fenicie*, vv. 1455–1459). Ad entrambi mancano il carattere solitario e tormentato nonché l'ansia di verità che hanno fatto grande l'eroe di Sofocle (cfr. al riguardo M. BETTINI, G. GUIDORIZZI, *op. cit.*, pp. 79–81). Quel che ci interessa sottolineare però è che le notizie che si hanno dell'*Edipo* eschileo ed euripideo (cfr. C. ROBERT, *Oidipus*, Berlin 1915) non permettono di sapere in che misura il percorso del riconoscimento fosse connotato giuridicamente come in Sofocle.

[15] Cfr. G. GREIFFENHAGEN, *op. cit.*; R.G. LEWIS, "*The Procedural basis of Sophocles' Oedipus Tyrannus*", in "Greek, Roman and Byzantines Studies", 30 (1989), pp. 41–66; E. CARAWAN, *The Edict of Oedipus. Oedipus Tyrannus 223–251*, in "American Journal of Philology", vol. 120, 2 (1999), pp. 187–222; E.R. O'KELL, *Homicide, Self-Defence and «Hybris» in Sophocles' «Oedipus Tyrannus»*, relazione letta il 2 luglio 2001 in occasione di un convegno in onore di Douglas Maurice MacDowell presso l'University of Glasgow, di cui si dispone di un sunto a cura di L. Gagliardi, *Athenian Law and Life. A Conference in Honour of Professor Douglas Maurice MacDowell*, in "Dike", 4 (2001), p. 296; A. MARTINA, *La prorrhesis di Edipo Soph. Oed. T. 216–275*, in "Paideia. Rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria", 59 (2004), pp. 271–298.

delle letture edipiche attraverso una serie di lavori che integrano la prospettiva politica ed epistemologica con quella più propriamente giuridica: Michel Foucault[16]. E dunque, nonostante sia certo che l'Edipo sofocleo, alla pari di ogni altra tragedia, drammatizza il mito, non appare una forzatura eccessiva sostenere che quella offertaci da Sofocle è una drammatizzazione del diritto al limite tra età arcaica ed età classica: ma è opportuno ricordare che, sebbene non possa rinvenirsi nel pensiero giuridico la «luce capace di chiarire direttamente il testo tragico come se quest'ultimo ne fosse semplicemente un ricalco»[17], è pure

[16] Cfr. M. FOUCAULT, *La volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, inedito di cui restano soltanto sei lezioni, per un totale di 73 pagine dattiloscritte a cura di J. Lagrange e conservate presso gli archivi del Collège de France. Di questo corso sono stati pubblicati i materiali preparatori in Id., *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France, 1970-1971, Paris 2011. Cfr. inoltre Id., *La verità e le forme giuridiche*, a cura di L. d'Alessandro, Napoli 1994 (rist. 2008), anche in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Milano 1997, pp. 83-165; Id., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, inedito conservato nel Fonds Michel Foucault, negli archivi dell'IMEC, a Caen, di cui è disponibile un dattiloscritto comprendente alcune lezioni, cui fanno riferimento le nostre indicazioni di pagina, e che sarà pubblicato a breve per i tipi della Gallimard; Id., *Mal faire dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice*, ciclo di conferenze tenute da Foucault, su invito dell'Ecole de Criminologie, alla Faculté de droit de l'Université Catholique de Louvain nel 1981, conservato nel Fonds Michel Foucault, presso gli archivi dell'IMEC, ed edito recentemente dall'University of Chicago Press e dalle Presses Universitaires de Louvain a cura di F. Brion e B. Harcourt. Didier Éribon ci dà notizia di un seminario americano tenuto da Foucault presso l'Università di Buffalo, negli U.S.A. nel '72, e avente ad oggetto la storia della verità a partire da un'analisi della giustizia in Grecia antica: cfr. D. ÉRIBON, *Michel Foucault*, Paris 1991, p. 334, dove è lecito presumere che Foucault abbia trattato dell'*Edipo re*, ma sfortunatamente non c'è traccia di questo seminario negli archivi. Al di là dei corsi e delle lezioni esplicitamente dedicatigli, Edipo è presente in numerosi altri interventi di Foucault: cfr. Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, 2004, trad. it. di P. Napoli, Milano 2005, p. 98; Id., *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France 1981-1982, 2001, trad. it. di M. Bertani, Milano 2003, p. 397; Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, 2008, ed. it. a cura di M. Galzigna, Milano 2009, pp. 48-52 e 66-77. Per una ricostruzione dell'intera produzione foucaultiana sull'*Edipo re* mi sia consentito rinviare a G. BRINDISI, *Potere e giudizio. Giurisdizione e veridizione nella genealogia di Michel Foucault*, Napoli 2010, pp. 97-209.

[17] Cfr. J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia*..., cit., p. 11.

corretto sostenere l'ipotesi inversa, vale a dire che il testo tragico non è portatore di una luce in grado di chiarire in modo diretto il fenomeno giuridico come se di questo, appunto, fosse un ricalco.

2. *Le interpretazioni giuridiche*

Proprio Foucault, la cui interpretazione giocherà un ruolo certamente predominate in questo saggio, ha definito l'*Edipo re* un «paradiso giudiziario»: definizione, questa, che nessuno degli autori cimentatisi su questo tema esiterebbe d'altronde a far propria, considerato come per tutti loro l'Edipo sofocleo sia sostanzialmente espressione delle pratiche giudiziarie e delle idee generali del diritto attico. Non tutte le interpretazioni giuridiche, però, hanno proceduto nella medesima prospettiva, ciò che impone dunque una prima precisazione. Taluni lavori, innanzitutto, forniscono un'interpretazione complessiva della tragedia da un punto di vista giuridico, separando il momento prettamente procedurale da quello più specificamente drammaturgico: il riferimento è qui a Greiffenhagen, il quale fonda poi il resto della sua interpretazione sull'antropologia gehleniana, in relazione a quella che potrebbe definirsi, come vedremo, *responsabilità istituzionale*, responsabilità che va al di là di ogni colpa soggettiva, fondata com'è sull'ordine oggettivo dell'istituzione, e per cui il sentimento di colpevolezza è insuperabile. Altri lavori inquadrano invece la tragedia alla luce del procedimento giuridico senza separarlo però dal momento drammaturgico — così Foucault —, in ragione del fatto che a partire dall'età classica il diritto intrattiene una stretta relazione con il riconoscimento del soggetto, una relazione drammatica proprio perché concernente il momento in cui un soggetto può riconoscersi in quanto tale[18].

[18] È da ricordare che lo stesso Foucault effettua una partizione tra l'asse della verità soggettiva propria di Edipo e l'asse della verità giuridica enunciata dal coro.

Infine, diversi altri contributi tentano di chiarire l'uso che Sofocle ha fatto del materiale giuridico più o meno recente a sua disposizione, nonché di evidenziare, nella maniera il più possibile aderente alla realtà storica del tempo, le pratiche giudiziarie. Solo nei primi due casi, dunque, ci troviamo di fronte a un tentativo di interpretazione filosofico giuridica in senso stretto. Solo Greiffenhagen e Foucault, cioè, sono riusciti a scorgere, oltre il reperimento degli istituti, la drammatizzazione del diritto offertaci da Sofocle, laddove tutti gli altri hanno 'semplicemente' interpretato il paradiso giudiziario sofocleo in chiave di contestualizzazione dell'azione drammatica, come se il diritto costituisse esclusivamente una cornice giuridica nella quale i cittadini ateniesi potessero identificarsi avendo partecipato almeno una volta ai tribunali popolari ed essendo dunque a conoscenza delle pratiche e delle forme giuridiche.

Ciò che ci proponiamo di svolgere è una ricognizione di queste letture sofoclee, un loro confronto e una loro integrazione, sebbene, considerata la complessità del discorso che andremo a costruire, dovremo necessariamente trascurare taluni aspetti delle singole voci che chiameremo a confrontarsi. Chiaramente, il loro peso specifico risulterà di volta in volta differente, sebbene del tutto peculiare sarà il peso giocato dalla lettura foucaultiana, e ciò non solo perché proprio da essa muoverà il discorso, ma soprattutto per via della sua indubbia maggiore ricchezza di implicazioni. E della lettura foucaultiana saranno presi in considerazione tanto gli elementi invarianti, quanto quelli che, benché divergenti, non istituiscono però una reale contraddittorietà, il tutto al fine di effettuarne una valutazione critica forte di una qualche innovazione interpretativa e sempre pronta a misurarsi con le altre letture sofoclee le cui specificità saranno di volta in volta evidenziate.

Tuttavia, nonostante sostenga di volersi occupare soltanto del secondo, mette costantemente in gioco elementi riguardanti il primo. Cfr. M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*..., cit., II conf., p. 5.

Quello dell'*Edipo re*, per cominciare, è un tema tanto caro alla riflessione foucaultiana quanto poco noto: è un soggetto, più precisamente, affrontato da Foucault, periodicamente e quasi 'ossessivamente', in almeno quattro occasioni nel corso di dieci anni, dal 1971 al 1981, in una serie di lavori nei quali una folta serie di suggestioni è elaborata sempre a partire dai medesimi appunti, ma sotto punti di vista sempre differenti e connessi agli sviluppi maturati dal suo pensiero in quello che si può ben definire il suo 'scavo' della nostra storia morale.

Foucault legge la tragedia come un archivio giudiziario, mettendo cioè a fuoco il testo al fine di rintracciarvi la funzione propria di un certo tipo di discorso all'interno della società, e al fine di comprendere come il discorso determini delle forme di esperienza. Di conseguenza, contro la lettura di Aristotele – che riteneva il testo sofocleo il modello esemplare di tragedia nel suo far coincidere *peripeteia*, rovesciamento della fortuna dell'eroe, e *anagnorisis*, riconoscimento della verità –, Foucault ritiene che, laddove nella maggior parte delle tragedie greche è solitamente la peripezia a consentire il riconoscimento dell'identità e della verità, nell'*Edipo re* è invece il «meccanismo stesso del riconoscimento, ... il cammino del lavoro della verità in sé ... a innescare il rivolgimento della fortuna dei personaggi»[19]. Di qui lo sforzo foucaultiano teso a comprendere la qualità di un siffatto lavoro di riconoscimento, teso dunque a comprendere il «problema della tecnica, delle procedure e dei rituali attraverso i quali si opera effettivamente il riconoscimento in questa tragedia, le procedure della manifestazione della verità»[20]. È in questo problema, che Foucault definisce *veridizione*, che entra in gioco il rilievo giuridico dell'opera sofoclea, il suo valore specificamente procedurale, ciò che ha permesso a Foucault di

[19] Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di D. Lanza, Milano 1987, 50a–50b, e per quanto riguarda l'*Edipo re* cfr. ivi, 52a–52b.

[20] M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, cit., lezione del 16 gennaio 1980, p. 27.

riconoscere proprio nell'*Edipo re*, e non già nelle *Eumenidi* di Eschilo in cui pure i giudici devono fare appello a testimonianze e indizi, o nell'*Antigone* sofoclea, la rappresentazione fondatrice del diritto occidentale, e nonostante la questione giuridica sia nell'*Edipo re* assai più elementare di quella della stessa *Antigone*, trattandosi 'esclusivamente' della ricerca di un colpevole. Foucault stesso, all'inizio della terza conferenza di *Mal faire dire vrai*, sente d'altronde il dovere di giustificarsi non solo per l'ennesima lettura dell'*Edipo re*, ma per la sua volontà di concentrarsi non sulla straordinarietà di Edipo e delle sue gesta, bensì al contrario sul modo regolare e ordinario con cui le gesta di Edipo sono venute alla luce.

D'altronde, Foucault è sempre stato fermamente convinto dell'impossibilità di tracciare una storia della verità e della soggettività in Occidente a prescindere dall'analisi della relazione esistente tra *dire vrai* e *juger* nel processo penale[21]: ebbene, nella maggior parte dei casi in cui ha tentato di tracciare tale relazione, l'*Edipo re* era presente, e la sola ragione di questa presenza può essere rintracciata, a nostro giudizio, nel significato paradigmatico da essa evidentemente rivestito agli occhi di Foucault. Oltre ad averla classificata come un paradiso giudiziario, Foucault ha speso infatti per essa le definizioni di «rappresentazione fondatrice del diritto occidentale», e ancora di «complesso» per l'Occidente. Se la prima di tali qualificazioni ben si spiega alla luce dell'interesse sempre mostrato da Foucault nella messa in luce della rilevanza degli studi aventi a oggetto il teatro, nell'ottica del problema della rappresentazione del diritto, sulla base della convinzione che nella maggior parte delle società indoeuropee la rappresentazione teatrale del diritto sia un elemento costante[22] – elemento oggi preso in carico in particolar

[21] Cfr. al riguardo Id., *Mal faire, dire vrai*..., cit., conf. intr., p. 17.

[22] Id., *Mal faire, dire vrai*..., cit., II conf., p. 2: «Mi sembra che esista tutto un aspetto delle istituzioni teatrali nelle società europee, orientato alla questione della

modo dal cinema . la seconda si giustifica invece in virtù del valore paradigmatico rivestito dal dramma di Sofocle in relazione al rapporto tra potere e sapere e tra diritto, verità e soggettività.

Ma veniamo dunque a un primo confronto metodologico tra l'impianto foucaultiano e quello di Greiffenhagen. Dopo aver stabilito che è il processo il nucleo della tragedia, Greiffenhagen sostiene, in qualche maniera contraddicendosi, che per farlo emergere e analizzarlo bisogna operare nel testo sofocleo una netta separazione tra il momento giuridico e quello drammaturgico. Non che sia assente in Greiffenhagen una valutazione complessiva della tragedia dal punto di vista giuridico, come si vedrà, ma il suo oggetto è non tanto il processo, quanto piuttosto la responsabilità di Edipo. Ad ogni modo, come detto, Greiffenhagen sostiene una netta separazione tra il momento drammaturgico e quello giuridico dell'*Edipo re*. Il primo sarebbe caratterizzato dalla domanda sull'identità di Edipo; il secondo dalla domanda sull'identità dell'assassino o degli assassini di Laio. Com'è noto, se in un primo momento, dopo la peste inviata a Tebe, e dopo che l'oracolo ha denunciato l'esistenza di un omicidio rimasto invendicato, prende avvio formalmente un'indagine che ha come suo oggetto l'autore o gli autori del crimine, successivamente, man mano cioè che emergono indizi relativi alla colpevolezza di Edipo, oggetto dell'indagine diviene l'identità dello stesso soggetto indagatore, l'identità di Edipo.

A fronte di ciò, Foucault effettua invece un movimento contrario, non tanto perché prende in considerazione gli aspetti esclusivamente drammatici della tragedia, ma perché tali effetti drammatici – ossia il riconoscimento di Edipo in quanto soggetto – sono strettamente legati al momento giuridico. Per Foucault è il movimento giuridico a scatenare quello drammaturgico, perché è il diritto stesso a costituire una drammaturgia della ve

fondazione del diritto e del significato di manifestare in un modo o nell'altro i problemi fondamentali del diritto».

rità. Coerentemente al suo postulato che le forme giuridiche implicano forme di esperienza, e dunque processi di soggettivazione, Foucault cerca così di mettere in luce quella che può essere definita una vera e propria drammaturgia processuale, una drammaturgia giudiziaria.

Com'è evidente, tanto Foucault quanto Greiffenhagen riescono a parlare del diritto nell'*Edipo re* solo a partire da un particolare taglio interpretativo: ma sebbene per entrambi la tragedia di Sofocle continui ancora a interpellarci, soltanto Foucault tenta al contempo di offrirne un'interpretazione complessiva che non separi il giuridico e il drammatico, sostenendo anzi l'essere drammatico del giuridico stesso. Ad ogni modo, le differenze tra queste due letture possono già misurarsi nelle loro corrispettive concezioni del passaggio dalla Grecia arcaica a quella classica. Per Greiffenhagen, infatti, la tragedia di Edipo si pone al confine tra l'epoca della vendetta privata e quella del diritto penale pubblico per delitti di omicidio. Su questo sfondo l'*Edipo re* di Sofocle deve essere considerato un documento di primo rango nella storia del diritto penale. Lo dimostrerebbe in particolar modo il discorso iniziale di Edipo, dal quale emerge in maniera lampante l'ancora non maturato superamento della vendetta privata, ma anche il germe dell'estensione del delitto sull'intera *polis*: ciò perché da un lato Edipo deve legittimare la sua posizione di *accusatore* esplicitamente per il tramite della sua parentela dal re presunta acquisita con l'ucciso, ma dall'altro è in questione un delitto che coinvolge l'intera comunità, la quale deve assumere su di sé il dovere di perseguirlo (vv. 255-258)[23].

Anche per Foucault, in verità, l'*Edipo re* si pone sul confine tra età arcaica ed età classica, su un confine che decide però di una partizione e di un cambiamento in corso nei regimi di verità e di potere. Foucault ritiene infatti che l'*Edipo re* rappresenti il

[23] Cfr. G. GREIFFENHAGEN, *op. cit.*, p. 176.

passaggio da una parola di verità che aveva il suo equivalente non verbale nella forza e nelle potenze divine che andavano al di là del soggetto, a una parola di verità che aveva il suo equivalente non verbale nella percezione del soggetto, ciò che traspare, ad esempio, dal confronto tra l'esito della corsa dei carri del XXIII canto dell'*Iliade*, risoltosi appunto con un giuramento anche in presenza di un testimone, e lo stesso *Edipo re*, in cui è in questione, diversamente, un altro meccanismo di verità e di diritto. Ma questo mutamento epistemologico è connesso per Foucault a una serie di trasformazioni maturate dalla società greca tanto nelle pratiche religiose quanto in quelle giuridiche. Ne è un esempio l'inversione delle categorie che costituivano l'esperienza della verità e della purezza nella società omerica, quando cioè la verità era intesa come proveniente in qualche modo dall'esterno rispetto al soggetto parlante, e l'impurità non era un qualcosa di legato al crimine che bisognava lavare via affinché si ristabilisse una purezza originaria. È solo a partire dal VII e dal VI secolo, infatti, che il crimine va a costituire una regione di eterogeneità rispetto al *nomos*: da quando, cioè, la classe popolare perviene a dotare la propria esistenza di un'armatura giuridico religiosa che si pone in netta contrapposizione rispetto a quella della classe aristocratica. A seguito di questi mutamenti, dunque, e a seguito della legge di Dracone, della legislazione soloniana e di altri eventi di cui non vi è modo di discutere in questa sede, le categorie di purezza, di conoscenza e di innocenza vengono a sovrapporsi e a costituire, nella Grecia classica, da un lato delle pratiche giudiziarie che non hanno più nel giuramento, bensì nell'inchiesta e nella testimonianza, il loro nucleo, e dall'altro tutta un'etica della verità che riserva l'accesso al vero a un soggetto puro, innocente e senza legami col potere, un'etica a partire dalla quale, oltretutto, trovano costruzione categorie come quella del *saggio*, del *popolo* e del *tyrannos*. L'impurità diviene così una qualificazione individuale che ha nel crimine il suo principio, e il criminale costitui-

sce in quanto tale un principio di eterogeneità rispetto al *nomos*, e di conseguenza un pericolo per la città intera, la quale ha perciò ora interesse a scoprire se un crimine vi sia stato e chi lo abbia commesso. La verità risulta cioè fondata sull'esclusione dell'impurità: l'indagine, come ricerca degli elementi e degli indizi funzionali alla scoperta del «fatto» che turba l'«ordine del mondo», non si sarebbe sviluppata senza questo costituirsi del crimine come principio di eterogeneità interno allo spazio del *nomos*. Dove vi è impurità, vi è necessità di sapere, e la *polis* ha bisogno di un soggetto che effettui il *partage*. È tutto questo, dunque, a rendere cruciale per Foucault la comprensione delle ragioni e delle modalità attraverso le quali, in un dato momento storico, si è prodotta nel *dire vrai* una trasformazione tale da approdare all'enunciazione della verità a partire dalla prima persona, a un'*aletургia* a partire dall'*autos*, dal se stessi, evento di enorme importanza nella storia della verità in Occidente, nella quale la manifestazione di una verità riconosciuta non ha potuto compiersi che attraverso soggetti capaci di dire 'io'.

3. *L'individuazione della procedura*

Ma veniamo, ora, all'analisi processuale della tragedia. Com'è noto, a Tebe infuria la peste a causa di un'impurità dovuta a un omicidio. Sorge così il problema di individuare il colpevole per rimediare a questa impurità, secondo quanto decretato dall'oracolo delfico. Ebbene, se si è immediatamente e giustamente portati a constatare che la tragedia consiste nello svolgimento di un processo penale, questa evidenza comincia a tingersi però di colori più sfumati allorché si ponga il problema di quale tipo di processo si trovi ad affrontare Edipo.

A un primo sguardo, l'indagine edipica – svolta in funzione del suo potere e del suo sapere – potrebbe indurre l'impressione di un processo di tipo inquisitorio. Com'è noto, però, nel diritto

attico non esisteva un'accusa pubblica, né un sapere proprio dell'accusatore in termini di indagine. Il processo greco, come ricorda Louis Gernet, è legato all'attività delle parti: spetta a queste sostenere l'accusa e difendersi, di fronte a giudici che non hanno un potere di integrazione. Quello ateniese era infatti fondamentalmente un processo accusatorio *nemo judex sine actore*, e in casi di omicidio era orientato su base privata l'azione corrispondente era la cosiddetta *dike phonou*. E d'altronde, il fatto che Edipo si ritrovi a essere, oltre che soggetto, anche oggetto della sua indagine e del suo processo, e ancora che egli assuma l'indagine in virtù non solo del suo potere, ma della sua cittadinanza e del suo legame matrimoniale con Giocasta, non può che indurci a individuare nel suo personaggio il profilo giuridico di una vera e propria parte. Una delle prime interpretazioni giuridiche dell'*Edipo re*, quella dovuta a Knox, sostiene che l'influenza formale preponderante nell'esposizione della tragedia sia proprio la *dike phonou*, la procedura privata per la persecuzione di un omicidio, vale a dire la procedura con la quale la famiglia della vittima perseguiva l'omicida[24]. E tuttavia altri elementi, tra i quali, ad esempio, la legittimazione di Edipo a svolgere l'indagine anche in forza della sua regalità, potrebbero orientarci verso un'opinione differente, verso l'idea, cioè, che sia qui in questione un embrione del processo inquisitorio, e più precisamente della sua fase istruttoria, ossia della costruzione delle accuse. Esistevano d'altronde delle specifiche commissioni d'inquisitori, che non costituivano un'*arche* nella *polis*, ma che l'assemblea poteva nominare per condurre taluna o tal'altra inchiesta su fatti che mettessero in pericolo l'esistenza della *polis*. È il caso, ad esempio, del ben noto processo del 415 per la mutilazione delle erme e per la

[24] Cfr. B.M.W. KNOX, *Oedipus at Thebes*, cit., pp. 81ss. Knox ha altresì messo in rilievo la presenza di elementi appartenenti al quadro procedurale della *zetesis*, ma ha creduto opportuno lasciarli però in secondo piano.

profanazione parodistica dei misteri eleusini nel quale fu coinvolto Alcibiade.

Ad ogni modo, sono due le procedure del diritto attico sino a oggi individuate come possibili fonti sofoclee: l'*anakrisis* di una *dike phonou* e la *zetesis*. La prima, come è noto, era la fase in cui si raccoglievano gli elementi necessari per il giudizio (giuramenti, testimonianze, confessioni) e si verificava l'ammissibilità dell'accusa, e si sceglieva l'azione legale richiesta dal caso, a seguito della quale aveva inizio la vera e propria procedura principale (*dike*). La seconda, invece, è l'istituto eccezionale cui si è poc'anzi fatto riferimento, vale a dire l'istituzione di una commissione di inquisitori incaricati di indagare su fatti potenzialmente pericolosi per la vita della *polis*. A fronte di ciò, la scelta di interpretare il quadro drammaturgico alla luce dell'una o dell'altra procedura implica ovviamente lo svolgimento di considerazioni differenti in relazione alla qualità e al fine dell'indagine edipica: adottare l'una o l'altra prospettiva farà di Edipo, infatti, in un caso un accusatore, corrispondentemente al suo ruolo di parte, e nell'altro una sorta di pubblico ministero che ha il dovere, in funzione del suo potere pubblico di indagine, di raccogliere informazioni.

Che l'*Edipo re* configuri esclusivamente l'espletazione di un'istruttoria, o di un'indagine preliminare, è stato sottolineato con forza da Greiffenhagen. Contro l'ipotesi di Greiffenhagen, Lewis, al quale si deve l'analisi della tragedia più accurata dal punto di vista giuridico, ha però sollevato delle decisive obiezioni, da un lato evidenziando la scarsezza delle fonti che attestano il funzionamento dell'*anakrisis*, e dall'altro sostenendo la possibilità di riconoscere più correttamente nella *zetesis* il quadro procedurale in cui si svolge la tragedia. Tesi, questa, che sarebbe supportata anche dall'ipotesi, avanzata da più parti, di una datazione della tragedia tra il 413 e il 411[25], vale a dire in

[25] Per la datazione al 413, che supporta il riferimento possibile di Lewis al processo per la profanazione delle erme e dei misteri eleusini, cfr. C. DIANO, *op. cit.*, pp.

seguito al già menzionato processo contro Alcibiade. In particolare, Lewis ha mostrato che sebbene nel testo sofocleo siano presenti molte allusioni alla procedura della *dike phonou*, in realtà diversi strumenti del processo storico sono in esso del tutto assenti. All'inizio della procedura della *dike phonou*, ad esempio, era richiesto ai litiganti di pronunciare dei giuramenti con sacrifici speciali al fine di attestare la veridicità della loro richiesta, e gli stessi testimoni erano chiamati a giurare non solo sulla verità delle loro dichiarazioni, ma anche sulla colpevolezza o l'innocenza dell'accusato. Inoltre, poiché la *dike phonou* storica comprende almeno due discorsi, dell'accusatore e dell'imputato, aventi il diritto di produrre testimoni e di interrogarli, far rientrare l'*Edipo re* in questo schema costituirebbe un'evidente forzatura. Nonostante vi siano insomma buone probabilità che quella illustrata da Sofocle sia una *dike phonou*, Lewis ritiene che non sia il quadro procedurale di quest'ultima a riflettersi precisamente nella tragedia, bensì forse quello della *zetesis*, procedura nuova e più elastica rispetto alla *dike phonou*, e che di questa poteva anche contenere degli elementi senza snaturare con ciò il suo carattere pubblico[26].

E dunque, se Greiffenhagen ritiene che Edipo sia sostanzialmente un accusatore privato, legittimato a esercitare l'accusa in forza del suo legame matrimoniale con Giocasta, Lewis vi riconosce invece un commissario incaricato di svolgere un'indagine – non è chiaro se da solo o insieme ai *coreutai*[27] – al fine di estinguere la contaminazione, individuando la legittimazione di questo ufficio – nel suo essere re, ossia massimo ma

81–82, che in ragione delle accuse rivolte alla mantica e in considerazione della situazione politica sostiene essere l'*Edipo re* posteriore all'*Elena* di Euripide, che è del 412. Alcibiade è presente in entrambe le tragedie, ma nella prima non ha ancora una vera capacità d'influenza sugli affari ateniesi, mentre nella seconda, l'anno trascorso al fianco di Tissaferne gliela consente. Cfr. anche G. MAZZI, *Il mito sulla scena*, Venezia, 2003, pp. 215–216. Ma in questo senso già G. PERROTTA, *Sofocle*, cit., pp. 357–268.

[26] Cfr. al riguardo R.G. LEWIS, *op. cit.*, pp. 42–44.

[27] È l'ipotesi sostenuta da E. O'Kell.

gistrato. Entrambi, tuttavia, escludono categoricamente la possibilità di rintracciare un verdetto nella tragedia, il primo in forza della spaccatura istituita nella trama della tragedia, e tale per cui la sua seconda parte, centrata sul problema dell'identità di Edipo, non avrebbe alcun rilievo processuale, e il secondo in ragione dell'assenza di un qualsivoglia serio indizio di una funzione giudicante svolta dal coro[28].

Quanto a Foucault, la ricerca dell'esatta procedura nella quale possono iscriversi i singoli istituti che figurano nel testo sofocleo non è mai stata tra le sue intenzioni, ritenendo egli sufficiente la comprensione delle funzioni degli istituti che maggiormente lo interessavano. In compenso, però, Foucault è riuscito a mostrare sotto una luce giuridica momenti della tragedia che non sono manifestamente giuridici – quale ad esempio quello del giudizio –, momenti non a caso mai presi in considerazione dagli autori sopra richiamati. Tuttavia, considerando molte delle sue tesi, nonché il suo richiamarsi in un caso al processo del 415, anche se postdatato rispetto alla tragedia sofoclea, potremmo forse attribuire a Foucault una predisposizione in favore dell'ipotesi della *zetesis*.

Ora, premesso che vi sono elementi validi per sostenere legittimamente entrambe le tesi in questione, riteniamo del tutto indecidibile il problema dell'accoglimento dell'una o dell'altra di esse. E ciò poiché Sofocle, crediamo, al fine di effettuare una drammatizzazione delle nuove pratiche giuridiche che andavano allora affermandosi, non può che avere utilizzato un materiale giuridico eterogeneo. Ci appare allora plausibile la tesi di Lewis, volta a risolvere la problematica procedurale a favore della *zetesis* in ragione, come anticipato, del suo carattere di novità e di maggiore elasticità rispetto alla *dike phonou*, e dunque in grado di contenere elementi di quest'ultima senza snaturare il pro

[28] Al contrario, Knox non riconosce alcuna difficoltà teorica nell'attribuire ai coreuti il ruolo di *ephetai*, o di un corpo più ampio di *areopagiti* (cfr. Id., *Oedipus at Thebes*, cit., pp. 85ss.).

prio valore di procedura pubblica. E tuttavia, pur accogliendo questa ipotesi, non escludiamo che Sofocle abbia potuto integrare taluni elementi procedurali della *dike phonou* al fine di conferire una più intensa tonalità drammatica alla sua tragedia, dal momento che Edipo giungerà a scoprirsi davvero figlio di Laio.

Prima di venire al reperimento degli istituti, è bene ricordare comunque che l'interpretazione foucaultiana mette in campo anche un'articolata analisi epistemologica. Innanzitutto, sostiene Foucault, la tragedia è composta da tre *aleturgie*, ed è governata dal meccanismo del *symbolon*, nella misura in cui la verità va disegnandosi secondo delle metà e degli incastri. E tre sono le aleturgie o le coppie simboliche fondamentali: la verità divina, quella dei re, quella dei pastori. È di metà in metà, dunque, che nel dramma di Edipo viene a costituirsi e a complicarsi, oltre al potere, la verità. Ciascuna metà a far emergere la verità tutta intera, che viene ripetuta conseguentemente per tre volte, dapprima dalla coppia Apollo Tiresia, poi dalla coppia Giocasta Edipo, e infine da quella costituita dai due pastori tebano e corinzio. Secondo Foucault inoltre l'ordito dell'*Edipo re* si sviluppa non solo in una serie di strategie verbali finalizzate al raggiungimento della verità, ma in una drammatizzazione di verità multiple. È in gioco cioè tutta una serie di istanze di riconoscimento, di attribuzione di valore, di modi d'essere soggettivi e di maniere differenti di governo e di *dire vrai*. Ogni veridizione è connessa a determinati soggetti, modi enunciativi e di posizione dello sguardo, a determinati saperi. Ciascun locutore ha nel dramma sofocleo un suo statuto definito, e ogni sua enunciazione intrattiene con il tempo e con lo sguardo uno specifico rapporto, come cercheremo in parte di mostrare.

4. *Un sintetico reperimento degli istituti*[29]

L'*Edipo re* ha inizio con una scena che vede anziani, giovani e bambini tebani riunirsi di fronte al palazzo di Edipo e mettere in scena il rito della supplica, deponendo dinanzi al palazzo rami di alloro o di olivo intorno ai quali sono avvolti festoni di lana. Come riconobbe Louis Gernet[30], che la rinviò alle sue origini arcaiche, si tratta di un'invocazione in grado di mettere in moto un'obbligazione per il suo destinatario[31]. Sua conseguenza è infatti l'immediato sentimento di responsabilità maturato nel re: «*Sono pronto a darvi tutto il mio aiuto: sarei un uomo insensibile se non provassi pietà di fronte alle vostre suppliche*» vv. 11-13[32].

Raccolta la disponibilità di Edipo ad ascoltarlo, il sacerdote si lancia in una descrizione dei mali che affliggono la *polis*, e chiede al suo signore di curare il morbo – sottolineando così la *valenza medica* del suo sapere – e di raddrizzare la città impiegando l'espressione *anorthoson polin*, propria del lessico soloniano, ciò che attesta anche la valenza politica attribuita dai tebani alla sua attività. Il morbo che sta mortificando Tebe è ovviamente la peste, che rispetto al mito è da considerare un'invenzione sofoclea, inserita probabilmente al fine di richiamare la peste sofferta da Atene nel 430-429, nel corso della prima fase della guerra del Peloponneso, nonché, come sostenu-

[29] È doveroso sottolineare come in questa sede, per ovvie ragioni di spazio, non potrà procedersi che a evidenziare solo alcuni dei ben più numerosi elementi giudiziari contenuti nella tragedia.

[30] Cfr. L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, pp. 190-191.

[31] Come ha notato Massimo Stella nel suo *Commento*, la risposta di Edipo di fronte a una richiesta a cui non ci si può sottrarre ha il valore di «una confessione attenuata, se non riverenzialmente impaurita» p. 171. Sul rito della supplica si veda M. DELCOURT, *Les suppliants et leurs rameaux au début d'Œdipe roi*, in "Antiquité Classique", 6 (1937), pp. 63-70.

[32] SOFOCLE, *Edipo re*, in Id., *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, a cura di E. Ferrari, Milano 1982. A questa traduzione si farà riferimento nelle pagine che seguono, quando non diversamente segnalato.

to da alcuni interpreti, di realizzare un'identificazione drammaturgica della figura di Edipo con quella di Pericle – al quale d'altronde, come ricorda Tucidide, la popolazione disperata giunse talvolta addirittura a imputare il morbo[33] –, o ancora di manifestare l'intenzione polemica dell'autore, pure devoto di Asclepio, nei confronti di quel sapere medico che «aveva subito ... un crollo di credibilità – Tucidide ne è testimone – durante la cruciale epidemia di Atene»[34].

Ad ogni modo, raccolto l'invito a essere medico della *polis*, *iatros*, Edipo, come ha sottolineato Vegetti[35], afferma subito di aver trovato una possibile cura *euriskon iasin*, v. 68, inviando Creonte a consultare l'oracolo. Al ritorno di Creonte emerge la prima metà dell'aleturgia divina, a sua volta suddivisa in due ulteriori metà: l'oracolo annuncia infatti che la città è colpita da una contaminazione che deve essere espulsa – prima metà, vv. 96-98 –, e allorché Edipo chiede di conoscerne la causa, gli è rivelato che questa è riposta in un assassinio rimasto invendicato – seconda metà, vv. 100-101. Vi è però bisogno di sapere chi sia stato assassinato, e la risposta dell'oracolo individua la vittima in Laio. Perché questa metà possa completarsi, sarebbe necessario risalire all'identità del principio di eterogeneità che ha contaminato lo spazio del *nomos*, ma l'oracolo tace[36].

Ciò che ci interessa in questa fase è l'emergenza di un istituto giuridico in uso nel diritto attico. Nella domanda rivolta dal re a Creonte – «*Ma chi è l'uomo di cui il dio denuncia la*

[33] Cfr. TUCIDIDE, *La Guerra del Peloponneso*, a cura di F. Ferrari, Milano 1998, v 103, 2.

[34] M. VEGETTI, *Forme di sapere*..., cit., p. 61.

[35] *Ivi*, pp. 59-62.

[36] Come ha sottolineato M. STELLA, *Edipo o la verifica dei poteri*, cit., pp. 11-12 e Id., *Commento*, cit., pp. 187-190, sulla scorta di O. LONGO (cfr. *Sofocle. Edipo re*, trad. it. di M. G. Ciani, Venezia 2007, pp. 119-120) e J. BOLLACK (cfr. *L'Œdipe roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations*, I-IV, Lille, p. 59), oltre al fatto che le parole con cui Creonte riporta l'oracolo sono circospette e ambigue, in realtà non è dato sapere se quello riportato da Creonte sia l'oracolo o piuttosto l'interpretazione o l'alterazione creontea dell'oracolo mescolato con la memoria della città.

morte?» il verbo impiegato a indicare l'azione del dio è «*ameryo*», termine tecnico in uso nelle procedure giudiziarie di età classica per introdurre la denuncia di un crimine dinanzi al Consiglio *Boule* o all'Assemblea *Ekklesia*, a seconda che il denunciante fosse un cittadino o uno straniero. La *menysis* era una procedura che poteva essere attivata tramite una semplice denuncia o tramite un'iniziativa pubblica, dell'Assemblea o dell'Areopago, allorché la persona del criminale fosse sconosciuta. Tale denuncia poteva essere effettuata tanto da cittadini quanto da stranieri, o da schiavi, ma il denunciante non ricopriva il ruolo di accusatore. Conseguentemente la *menysis* attivava un processo di tipo 'inquisitorio' e non 'accusatorio', un processo in cui il tribunale aveva le funzioni di una sorta di pubblico ministero, il quale aveva altresì la possibilità di definire l'esecuzione della procedura con una certa dose di arbitrio, senza essere legato a particolari formalità procedurali. La *menysis* apollinea funge così da denuncia pubblica di un omicidio e da motore dell'indagine edipica, e l'ordine di riscattare il paese dalla colpa sanguinaria si configura come uno degli ordini che emanati storicamente da Delfi[37], come sottolineato da Greiffenhagen, «*Ma io farò luce su tutto, ricominciando dal principio*» (v. 132), afferma Edipo, in un'evidente corrispondenza, sostiene Foucault, con l'«episodio giuridicamente ben definito che gli assicura la denuncia del crimine nel momento in cui questa è stata accettata sia dal Consiglio, sia dall'Assemblea»[38]. Secondo Foucault, dunque, Edipo agirebbe come un pubblico ministero incaricato di indagare a partire da una denuncia del Dio, aderendo implicitamente all'ipotesi di un Edipo *zeteta*. E così pure hanno riconosciuto la presenza della *menysis* nella tragedia sofoclea anche Knox, Lewis e Greiffenhagen. Quest'ultimo però, diversamente, ritiene comunque che Edipo agisca come parte, e

[37] Cfr. al riguardo A. GIULIANI, *La città e l'oracolo: i rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001, pp. 139–151.

[38] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai...*, II conf., p. 3.

ciò in ragione del fatto che, anziché dare subito inizio all'indagine – come avrebbe fatto uno *zeteta*, il quale non aveva bisogno di altra giustificazione al suo agire se non la sua istituzione –, convoca l'Assemblea (v. 144) al fine di legittimarsi di fronte a essa appellandosi tanto al suo matrimonio con Giocasta e alla sua posizione di sofferente in quanto *kyrios* della donna, quanto richiamando la genealogia labdacida. Questa convocazione dell'Assemblea è funzionale a dare alla vicenda giuridica di Edipo uno sfondo di diritto processuale familiare, a legittimare Edipo come accusatore privato, coerentemente al principio della vendetta privata. Ciò che a noi importa, ad ogni modo, è che una denuncia è presente, e che da qui ha propriamente inizio l'indagine.

Edipo chiama a raduno il popolo tebano (il coro), e questo, nella parodo (ai vv. 158–167), invoca le divinità poste a protezione di due dei tribunali giudicanti in materia di omicidio, ossia quelle del *Palladio*, santuario di Atena competente per casi di *phonos akousios* (omicidio involontario), e del *Delfinio*, dedicato ad Apollo e Artemide e competente per il *phonos dikaios* (omicidio legittimo)[39]. Dinanzi all'Assemblea costituita, Edipo emana il suo editto. Ordina, a chiunque sappia chi ha ucciso Laio, di dire la verità, garantisce l'esilio per quanti testimonieranno a loro sfavore (elemento presente nella *menysis*), promette inoltre una ricompensa a tutti coloro che saranno in grado di dimostrare la cittadinanza straniera dell'assassino. Formula dunque una *prorrhesis*, istituto risalente all'epoca di Dracone[40] se non addirittura a un'età anche più alta[41], e consistente nella

[39] Cfr. R.G. LEWIS, *op. cit.*, p. 46.

[40] L. GERNET, *Les Lois et le droit positif*, in PLATON, *Les Lois*, Paris 2006, p. 197.

[41] Come ha sottolineato di recente A. MARTINA, *La prorrhesis di Edipo...*, cit., p. 271, la *prorrhesis* edipica riflette una fase arcaica dell'istituto, e il suo precedente più prossimo si trova nello PSEUDO DEMOSTENE, 47, *Evergus*, 68–73, dove appaiono tutti gli elementi che ne fanno una vera e propria *lex sacra*, appartenente cioè ai *nomima*, per poi evolversi in un istituto giuridico nel tempo laicizzato della *polis* per il tramite delle trasformazioni indotte dalle riforme draconiane.

pubblica denuncia dell'omicidio e nell'interdizione del colpevole dai luoghi pubblici e dai luoghi sacri. L'istituto della *prorrhesis* trovava infatti la sua giustificazione nel concetto di impurità del criminale e nel pericolo di contaminazione *miasma* dell'intera comunità per causa del criminale stesso. A richiamarla è anche Platone, nelle *Leggi*[42], ricordando che nei casi in cui l'autore del delitto fosse sconosciuto, la prassi giudiziaria prevedeva una maledizione. La *prorrhesis* edipica consiste dunque nel lanciare tale maledizione contro l'assassino, consiste nell'ordine di escluderlo dalle pratiche comunitarie, di non offrirgli ospitalità, di non rivolgergli la parola e di non accompagnarsi a lui nei luoghi sacri, cacciandolo dalle proprie case: insomma, esclusione dai *nomima* e dall'*oikos*. Come conseguenza della *prorrhesis*, infatti, chi avesse ospitato volontariamente un impuro poteva essere accusato di *asebeia* empietà [43]: era inoltre possibile per ciascuno accusare di empietà il parente che non avesse intentato causa all'omicida, e ciò con l'azione giuridica della *graphe asebeias*. La maledizione, come ha ricordato Edwin Carawan, si estende a tutti coloro che non siano disposti a collaborare all'indagine che sta per avere inizio, o che magari nascondano informazioni preziose per l'individuazione del colpevole[44]. La *prorrhesis* edipica, insomma, è la formalizzazione giuridica della denuncia dell'oracolo[45].

Anche qui, ci sembra sia difficile stabilire con esattezza l'appartenenza degli istituti all'*anakrisis* o alla *zetesis*. Da un lato, la causa di omicidio *dike phonou* aveva inizio nel diritto attico con la denuncia del delinquente da parte di un accusatore privato, che lanciava la *prorrhesis* in un luogo pubblico. A seguire erano i giuramenti delle parti in cui l'accusatore doveva

[42] Cfr. PLATONE, *Le leggi*, a cura di F. Ferrari, Milano 2005, IX 871a.

[43] Cfr. G. SERRA, *op. cit.*, p. 66, nota 45.

[44] Cfr. E. CARAWAN, *op. cit.*, pp. 201–215.

[45] Cfr. G. GREIFFENHAGEN, *op. cit.*, p. 149. Sui rapporti tra l'oracolo, l'editto e la maledizione cfr. M. DYSON, *Oracle, Edict, and Curse in Oedipus Tyrannus*, in "The Classical Quarterly", New Series, vol. 23, 2 (1973), pp. 202–212.

giurare sulla verità delle sue accuse, di essere un parente dell'ucciso, evocando le Erinni e con esse la rovina sua e della sua casa nell'eventualità che il processo gli avesse dato torto. Ebbene, tutto questo è esattamente ciò che Edipo fa. Da un altro lato, la promessa di una ricompensa per chi avesse apportato delle informazioni, e così pure la garanzia dell'impunità per quanti avessero testimoniato contro loro stessi, erano assenti dalla *dike phonou* e invece presenti nel processo del 415. Il discrimine sta nella prevalenza che si sceglie di attribuire ora all'elemento della promessa delle ricompense e della garanzia di assoluzione per coloro che denunceranno se stessi, ora all'elemento della maledizione. Ci sembra tuttavia interessante l'ipotesi di Lewis allorché sostiene – oltre all'alta probabilità che la maledizione fosse presente anche nella *zetesis*, data l'elasticità di questa procedura – che la maledizione nella tragedia non ha il valore giuridico proprio della *dike phonou*, dal momento che nel diritto attico tale maledizione poteva sì essere lanciata anche contro un assassino sconosciuto – nei confronti del quale poteva essere messa in piedi una variante della *dike phonou* –, ma soltanto a seguito di accurati sforzi per identificarlo, e che a quel punto della tragedia non sono ancora stati messi in campo[46].

[46] Fa bene Lewis a richiamare al riguardo PLATONE, *Le leggi*, cit., IX, 874a e b, dove viene detto che: «Qualora uno sia trovato morto, ma sia sconosciuto l'uccisore e sia introvabile per chi lo cerca con attenzione, le ingiunzioni siano le stesse che negli altri casi, ossia si annunci la morte del colpevole, e chi lo persegue, reclamandolo in tribunale, faccia annunziare nella piazza del mercato all'uccisore del tale e del talaltro che è stato riconosciuto colpevole di omicidio di non metter piede nei templi né nell'intera regione della vittima, poiché, qualora appaia e sia riconosciuto, sarà condannato a morte e gettato insepolto fuori dal paese della vittima. Ecco, nella nostra legislazione, una legge stabilita come valida per l'omicidio», e dove è evidente dunque che la maledizione deve esser lanciata soltanto in seguito ad accurate ricerche per individuare l'assassino. Lo stesso passo platonico è richiamato da M. FOUCAULT, *Mal faire dire vrai*..., cit., III conf., p. 2, per inquadrare il caso di Edipo in termini generali, ma Foucault non nota (cfr. ivi, p. 4) che a quel punto della tragedia non si è ancora indagato, neanche da parte dei Tebani, come si vede ai vv. 120–131.

Ad ogni modo, è questa la risposta del coro all'editto: «*Le tue maledizioni mi obbligano a parlare. Io non ho ucciso quell'uomo e, d'altra parte, non so chi sia stato. Era compito di Apollo dire chi ha compiuto il delitto: è lui che vuole l'indagine zetema*»[47].

E veniamo con ciò alla convocazione dell'indovino Tiresia, chiamato a fare luce con la sua parola sulla vicenda. Knox, Carawan, Greiffenhagen, Lewis, e ovviamente Foucault, concordano nel ritenere che Tiresia venga interrogato nella forma giuridica valevole per il testimone. Alle domande di Edipo Tiresia oppone inizialmente una ritrosia, e in seguito a questa sorge tra i due personaggi un alterco molto violento che rappresenta, secondo Foucault, quanto il *dire vrai* sia essenziale alla macchina giudiziaria: rifiutando di fornire alla città e a Edipo stesso la verità in nome della sua *isegoria* con Edipo, Tiresia rischia infatti di bloccare la macchina giudiziaria, e crea un vero e proprio *impasse* epistemologico dal quale la regalità di Edipo esce umiliata e offesa. Inizialmente riluttante e in seguito platealmente ostile, Tiresia accusa Edipo di essere il colpevole e di non vedere il commercio infame che intrattiene con i suoi cari: quanto a Edipo, il re, come ha sottolineato Lewis, reagisce allo stesso modo in cui reagì Alcibiade di fronte alle accuse mossegli nel 415, vale a dire rifiutando le accuse e controaccusando il suo accusatore di *pseudomartyria*, di falsa testimonianza[48], nonché di aver ordito un complotto per sottrargli il potere e rovesciare l'ordinamento della *polis*: *kataphtheirai polin*, v. 331.

Tiresia legittima il suo rifiuto invocando il suo essere servitore degli dei, non di Edipo: «Egli – afferma Foucault – rifiuta l'autorità politico giudiziaria che potrebbe ... estorcere in modo legittimo una confessione, o una testimonianza o una dichiarazione. A partire dall'ordine giudiziario si è obbligati a parlare. E quando colui che rifiuta di parlare dice: "Io rifiuto di parlare

[47] SOFOCLE, *Edipo re*, trad. it. di M. Stella, cit., vv. 276–279.
[48] Cfr. R.G. LEWIS, *op. cit.*, p. 52.

perché non sono tenuto a obbedirle", la macchina giudiziaria non può funzionare»[49]. Questo scontro giuridico politico è altresì, sottolinea Foucault, uno scontro tra due forme di sapere, quello medico e quello mantico, per il governo della città[50]. Tiresia è colui che nei confronti della città ha il dovere di dire il vero, «di dare consigli affinché la città sia effettivamente ben governata», e che ha altresì i caratteri della regalità, e la sfida lanciatagli da Edipo determina il carattere bellicoso dell'interrogazione: «Tiresia è dunque qualcuno che si interroga, ma che si interroga in modo differente rispetto a Febo. Tiresia lo si interroga da potenza a potenza, da re a re». Il sapere del dio è difatti infallibile, nel dire come nel vedere, poiché ciò che egli dice e vede inevitabilmente viene ad accadere: il dio vede tutto poiché è il suo sguardo a illuminare le cose e a renderle visibili, nella *co naturalità* «tra la luce dello sguardo del dio e la visibilità delle cose»[51]. E lo stesso vale per il suo dire, per la sua parola, sempre vera, essendo a un tempo «potenza che enuncia e potenza che pronuncia», che lega uomini e cose in un legame destinato irrimediabilmente ad avverarsi. È proprio in virtù di ciò che Tiresia può affermare di avere dalla sua parte la forza del vero, avendo ricevuto da Apollo il «diritto di dire la verità», ed essendo, lo ribadiamo, «re come Apollo». Il sapere di Tiresia è il *phronéin*. Tiresia è il doppio del dio, la sua metà umana, il suo complemento. Quanto al rapporto dello sguardo e del dire divini con il tempo, esso si situa, per il dio come per l'indovino, «sull'asse del presente e dell'avvenire, e prende sempre la forma dell'ingiunzione»[52]. Il vedere e il dire divini si rivolgono al futuro in una forma prescrittiva e profetica allorché ingiungono i doveri utili a scacciare l'impurità o gli ordini ai quali

[49] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*..., II conf., p. 8.

[50] Per una lettura tutta politica dello scontro tra Edipo e Tiresia cfr. M. STELLA, *Edipo o la verifica dei poteri*, cit., pp. 13–14 e 198–199.

[51] M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, cit., lezione del 16 gennaio 1980, pp. 39–40.

[52] *Ivi*, p. 44.

bisogna sottomettersi: così ad esempio nell'intimazione rivolta da Tiresia a Edipo affinché questi sottostia al suo stesso decreto: si rivolgono invece al presente nella misura in cui loro oggetto è il cosiddetto *invisibile attuale*, come nel caso della rivelazione del rapporto incestuoso di Edipo fattagli ancora una volta dall'indovino. Nondimeno significativo, infine, è il carattere dell'aleturgia divina al livello delle formule rituali impiegate, poiché la parola divina non si configura come «dire», bensì come «proclamare», «affermare», «decretare» *«phemi»*, a indicare appunto la forza di cui essa si fa latrice.

Ma è il primo stasimo del coro a indicarci la natura prettamente giuridica dello scontro tra Edipo e Tiresia, che sul piano politico rappresenta altresì lo scontro tra le tendenze razionalistiche e quelle tradizionali nell'Atene del V secolo[53]. Vi è da stabilire la veridicità di un'accusa contro Edipo, il convenuto, e il «sintagma *krisis alethes* rimanda al procedimento giudiziario e al confronto tra due parti contendenti»[54]. Tiresia enuncia una verità – che è anche la seconda metà dell'aleturgia divina – che è però priva di una dimensione che la rende inaccettabile a Edipo, dal momento che il re dovrebbe riconoscersi in una parola di verità che ha la forma dell'ingiunzione e che non apporta prove. Quel che però è ancora più importante è che essa è inaccettabile per il coro stesso, il quale ha bisogno della dimensione assente dal sapere del dio, vale a dire della «dimensione del presente, dell'attualità», della «testimonianza di ciò che è realmente accaduto»[55]. Il coro, che rappresenta la dimensione as

[53] Nello scontro tra Edipo e Tiresia, e subito dopo tra Edipo e Creonte, emerge il problema del complotto ordito per sottrarre il potere. Su questa scena come evocatrice del problema dell'accusa di empietà usata politicamente per squalificare l'avversario politico, dunque sulla strumentalizzazione del linguaggio del sacro in un'ottica diffamatoria che apparteneva alla memoria storica della *polis* democratica in momenti di crisi, come nel caso degli Alcmeonidi, o delle accuse contro Alcibiade nel processo per la profanazione dei misteri e la mutilazione delle Erme, cfr. M. STELLA, *Edipo o la verifica dei poteri*, cit., pp. 32-33.

[54] Cfr. Id., *Commento*, cit., p. 226.

[55] M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 102.

sembleare o tribunalizia della *polis*, si rifiuta di accettare delle accuse non fondate su un *orthon epos*, su una prova certa: «*Ma che un indovino, un uomo, abbia più credito di me, non è vero. Non è un argomento! Perché, se si tratta di sapienza, tutti possiamo essere superati! E mai e poi mai, io, prima di vedere una prova certa (orthon epos) potrei sostenere la parte dell'accusa! Perché un tempo quella vergine alata gli volò contro e lui provò (basano) d'essere saggio e amico della città: e io non penserò mai che è colpevole*»[36]. È questa, ci sembra, la prova di una funzione giudicante del coro, oltre ogni obiezione di Greiffenhagen o Lewis: Edipo ha dato una *prova visibile* del suo sapere e del suo ben volere nei confronti della città, l'ha data sconfiggendo la sfinge e risollevando la città, ragion per cui, di fronte alla luminosità della verità divina, di una parola che si autorizza per il suo legame intimo con il vero, il coro «fa valere il suo diritto a non credere, a non sapere, a essere nell'oscurità»[37]. Chi risponderebbe in questo modo se non chi ha il compito e il dovere, per il bene della *polis*, di effettuare il *partage*? Il coro, come ha sottolineato Marcello Gigante, «vuol vedere con occhio diritto la diritta parola»[38]. La giustificazione della sua presa di posizione è costituita dalla visibilità delle prove di Edipo, ed è la medesima giustificazione che consente al coro di sostenere che dal punto di vista della giustizia la verità divina non può funzionare: gli dei devono giustificare, devono provare la verità della loro parola e del loro sguardo. Nonostante quel che si doveva sapere sia stato enunciato, insomma, il coro non può approvare questa enunciazione, non può procedere a una scelta, e conseguentemente, perché si produca la parola vera, è necessario che l'indagine abbia un seguito.

Al primo stasimo segue un ulteriore scontro che ha tutti i caratteri, a nostro giudizio, di uno scontro giudiziario. Nel corso

[36] SOFOCLE, *Edipo re*, trad. it. di M. Stella, cit., vv. 500–511.
[37] Id., *Mal faire, dire vrai*..., cit., II conf., p. 9.
[38] M. GIGANTE, *Dalla parte di Edipo*..., cit., p. 77.

dell'alterco con Tiresia Edipo lo accusa di far parte di un complotto tramato da Creonte alle sua spalle. Creonte, venuto a conoscenza dall'accusa *kategoria* formale edipica di alto tradimento, lo convoca dinanzi al tribunale cittadino per mostrarne l'infondatezza, innescando immediatamente, come ha sostenuto Giuseppe Serra, una strategia retorica che contrappone il tribunale o l'assemblea cittadina *andres politai* al *tyrannos* irragionevole: egli utilizza inoltre per ben tre volte il verbo *phero* portare, produrre — verbo che appartiene al lessico penale della *polis*, come ha mostrato Louis Gernet[59] — nelle diverse locuzioni di "portare in danno" *eis blaben phero*, "calunniare" *ba xin phero* e "arrecar danno" *zemian phero*. Foucault si sofferma sulla strategia tutta retorica utilizzata da Creonte per mostrare l'inverosimiglianza delle accuse rivoltegli[60]: Edipo sbaglia ad accusarlo, sostiene Creonte, perché il desiderio di assumere il potere non ha ragion d'essere in colui che si ritrova a vivere da re pur senza esserlo davvero, in colui che si trova cioè in una posizione regale e per di più sgravata dalle insidie connesse a un'investitura ufficiale. E tale è appunto la condizione di Creonte, al quale sono largamente offerti doni e richiesti favori, così che egli non abbia motivo di nutrire invidia — tema classico del discorso sul potere — nei riguardi di alcuno. La potenza di Creonte, afferma Foucault, è la sua nascita, garanzia non dell'esercizio del potere, ma dell'autorità. Da questo conflitto discorsivo *stasis glosses*, nelle parole di Giocasta (vv. 634-635), Foucault ricava le differenze politiche ed epistemologiche che contrappongono i due personaggi, i quali rappresentano a loro volta due modelli antagonistici di governo della *polis*[61]. A caratteriz

[59] Cfr. L. GERNET, *Recherches sur la développement de la pensée juridique et morale en Grèce antique*, Paris, 2001, pp. 170-172 e 227-238.

[60] Come ha sottolineato M. STELLA, *Commento*, cit., pp. 229-230. Creonte si appella alla formula del contraddittorio giudiziario, perseguendo una linea difensiva innanzi al tribunale, e riesce a portare Edipo ad un «confronto secondo la legalità».

[61] Sul significato politico di questo scontro cfr. D. SUSANETTI, *op. cit.*, pp. 165-168.

zare la situazione di Creonte non è l'esercizio del potere o del sapere, ma la *dynasteia* v. 593 , ovvero uno statuto conferito gli per nascita e per il cui mantenimento non gli è richiesto l'esercizio di un sapere individuale, bensì la semplice parentela aristocratica. È la *dynasteia* a sostenere quella che Foucault qualifica come una vera e propria *parrhesia* creontea, là dove Creonte si espone alla collera di Edipo[62].

Ad ogni modo, Edipo insiste, e non modifica in nulla il suo intendimento, ciò che induce Creonte a invitarlo a giurare. Foucault ricorda come questo giuramento costituisca a tutti gli effetti un residuo del vecchio sistema delle prove decisorie. Ci sia consentito di aggiungere alcune considerazioni a sostegno di questa tesi. Si tratta infatti di un giuramento che ha il potere di obbligare il ricevente, al punto che tanto il coro quanto Giocasta premono su Edipo affinché rispetti la sacralità di colui che ha giurato, e che per questo è qualificato come *enaghes*, sacro. Ma il meccanismo del giuramento, ed Edipo lo sa bene, comporta che solo uno dei contendenti abbia la vittoria dalla sua. E poiché Creonte affronta in modo formale l'accusa, prima dinanzi al coro e in seguito giurando, va da sé che, qualora Edipo non decidesse di mettere a morte o di esiliare Creonte, l'accusa di diffamazione ricadrebbe su di lui, come si deduce dai vv. 656 659: «Coro: *Tu non devi accusare, non devi infamare un amico sotto giuramento senza elementi certi aphanei logoi* . Edipo: *E allora bada: è me che vuoi morto o in esilio? I uoi questo?*»[63]. Anche qui, come si vede, il coro chiede a Edipo di dimostrare con elementi certi la sua accusa. Crediamo, inoltre, che questo stesso scontro non sia stato sufficientemente analizzato dal punto di vista giuridico, potendosi in esso ben riconoscere il modo in cui parti e logografi si accusavano reciprocamente in tribunale. Riguardo al confronto tra le parti, estrema

[62] Cfr. M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*..., cit., pp. 48–52.

[63] SOFOCLE, *Edipo re*, trad. it. di M. Stella, cit. Su questo scontro cfr. G. SERRA, *Edipo e la peste*..., cit., pp. 22–23.

mente regolato dal diritto attico, fa fede la seguente affermazione di Creonte, che invoca un diritto a controinterrogare: «*Se hai detto questo, vuol dire che nessuno lo sa meglio di te: ma credo di aver diritto a interrogarti proprio come tu fin qui hai fatto con me*» (vv. 574-575), ciò a cui Edipo non può che rispondere: «*Domanda!*» (v. 576). Quanto invece al confronto tra i logografi, esattamente come in taluni casi gli oratori in tribunale presentavano se stessi agli avversari in funzione del sapere (della procedura o dei fatti) da essi posseduto[64], così pure, prima ancora che Creonte cominci a mostrare l'inverosimiglianza delle accuse di Edipo, questi gli ha in qualche modo già dato del sofista: «*Tu sei bravo a parlare, sì. È a me che non riesce tanto bene di starti a sentire. Perché ormai ti ho scoperto: tu sei contro di me. Non mi sopporti, vero?*»[65]. Edipo rincara immediatamente la dose congetturando, come si addice al tipo di sapere che incarna – che come vedremo è l'*euriskein* –, qualcosa di sconosciuto, il complotto ai suoi danni, pur non supportandolo con prove visibili, mentre Creonte, in risposta, sottolinea come visto l'inverosimiglianza delle accuse, e fa ricorso al giuramento in funzione strategica. Sottolineiamo questa funzione strategica perché il giuramento in epoca classica ha perduto gran parte del suo valore probatorio, e Creonte ne fa uso per rendere più persuasive altre prove[66], vale a dire le sue argomentazioni.

Dopo gli scontri con Tiresia e Creonte, entra in scena la regina, Giocasta, che chiede innanzitutto informazioni sullo scontro, e quindi, pur mossa dall'intenzione di rassicurare Edipo in merito alle accuse di Tiresia, finisce per sortire nei fatti l'effetto contrario. Il dialogo tra i due re compone la seconda aleturgia della tragedia. Giocasta è una persona informata sui fatti, e di

[64] P. BUTTI DE LIMA, *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino 1996, p. 38.

[65] SOFOCLE, *Edipo re*, trad. it. di M. Stella, cit., v. 545.

[66] Cfr. P. BUTTI DE LIMA, *op. cit.*, pp. 42-52.

certo può apportare qualche elemento chiarificatore, in particolar modo sulla base di quanto le è stato raccontato in relazione all'assassinio di suo marito Laio. Giocasta mette così in gioco i suoi ricordi, e questi, contro le sue intenzioni, forniscono alla verità umana una prima metà. Innanzitutto la regina taccia di falsità le parole dell'indovino, appellandosi ai limiti connaturati alla sua tecnica divinatoria e sostenendo, come ricorda Foucault, che «la tecnica permette di passare attraverso le trame e i fili che sono stati tesi dagli dei»[67]. Già una volta, infatti, il dio ha predetto che Laio sarebbe stato ucciso da suo figlio – che il re ha invece fatto legare ai piedi e gettare sul Citerone –, mentre diverso – ne è convinta la regina – è stato il suo destino, segnato dai briganti a un trivio, come riferitole dall'unico sopravvissuto all'uccisione di Laio, uno dei suoi servi. Queste parole, apparentemente consolatorie, gettano però Edipo nella disperazione. Anch'egli infatti ha ucciso un uomo all'incrocio di tre strade. Edipo racconta dunque la sua storia, racconta dell'offesa, ricevuta a Corinto durante un banchetto, di essere un bastardo, e della scelta conseguente di consultare l'oracolo, ciò che ha costituito il motivo del suo allontanamento da Corinto: racconta, infine, dell'uccisione, lungo la strada per Tebe, di un uomo e della sua scorta, uccisione motivata però da una legittima difesa di fronte alla volontà degli sconosciuti di spingerlo con violenza fuori dalla strada: tutti elementi, questi, interpretati giustamente da Knox come una deposizione formale[68]. Edipo chiede dunque a Giocasta del luogo dell'incrocio, del tempo trascorso dall'evento e dell'aspetto del re, e Giocasta gli riferisce della Focide, dove si incrociano la strada per Delfi, quella che viene dalla Daulide e quella per Tebe, del breve tempo intercorso tra l'omicidio e la sua venuta a Tebe, e infine della somiglianza tra Laio ed Edipo stesso. La regina racconta inoltre di come l'unico sopravvissuto, tornato a Tebe e visto Edipo sul trono, avesse

[67] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*..., cit., II conf., p. 11.
[68] Cfr. B.M.W. KNOX, *Oedipus at Thebes*, cit., p. 92.

chiesto insistentemente di essere inviato nei campi a fare il pastore, e di come fosse stato su ciò accontentato. Edipo è sconvolto: non deve far altro che aggiungere il ricordo di quanto commesso perché tutto, o quasi, corrisponda, e senta su di sé il peso della sua *prorrhesis*. E tuttavia, questa corrispondenza tra il ricordo di quanto ascoltato da parte di Giocasta e il ricordo di quanto commesso da Edipo si rivela imperfetta, a causa della divergenza relativa al numero degli assassini al trivio – *uno* solo è Edipo, *molti* gli uomini ricordati dalla regina –, nonché della stessa antica profezia, secondo la quale Laio sarebbe stato ucciso da suo figlio, perché manca la prova che Edipo sia suo figlio. Questa aleturgia, insomma, non è autosufficiente, e ciò impedisce tanto alla regina quanto al re di riconoscersi definitivamente nelle loro parole. Ma questa insufficienza, potremmo aggiungere, è dovuta anche al fatto che il pastore superstite – che a detta di Giocasta si è già pronunciato e non modificherà quanto riportato – è ancora vivo. Il diritto greco ammetteva la testimonianza «per sentito dire» *akoe* in casi eccezionali, quando ad esempio il testimone fosse morto, ed altrettanto eccezionalmente consentiva altresì di riferire la testimonianza di una persona assente, a differenza di quanto sembra credere Greiffenhagen[69]. Una testimonianza mediata sarebbe stata insomma accettabile solo se il pastore non fosse stato più in vita, o fosse stato irreperibile: solo in questo caso la parola di Giocasta avrebbe avuto un valore di prova – valore comunque di certo inferiore rispetto alla verità autoptica, perché fondata su di un minor grado di conoscenza [70], ed è per questo che sia il coro sia Edipo insistono nel cercarlo.

Il secondo stasimo del coro, in contrapposizione alla posizione di Giocasta, è tutto un inno alla purezza prescritta dalle leggi generate dagli dei e non dagli uomini, la cui trasgressione genera il tiranno, l'uomo che agisce oltre misura e senza frutti.

[69] Cfr. G. GREIFFENHAGEN, *op. cit.*, p. 162.
[70] Cfr. al riguardo P. BUTTI DE LIMA, *op. cit.*, p. 54.

che arriva al punto più alto e in seguito precipita[71]. Lo stasimo prosegue ricordando la stoltezza di chi non ha paura degli dei e degli oracoli, che nessuno *«può stornare dalla sua vita»*, e infine di non agire con superbia nei confronti della *dike*, pena un destino sinistro. Infine, ciò che è degno di nota, rivendica il bisogno di chiarezza sui fatti (vv. 901-902).

Ebbene, questo secondo stasimo è certamente uno dei brani più problematici della tragedia[72], non essendo affatto chiaro quale sia il suo destinatario. Perrotta ritiene che esso si riferisca non al parricidio e all'incesto, crimini che a questo punto del dramma non sono ancora stati scoperti, bensì alle circostanze nelle quali la città di Atene si ritrovava all'epoca della rappresentazione, presumibilmente nel 411, ossia alla vigilia di una restrizione della libertà democratica, quando la mai sopita paura della tirannide, come sottolineato da Serra, tornò certamente a farsi sentire prepotentemente[73]. Ma è possibile, altresì, che la dismisura richiamata dal coro sia quella di chi, «fidando nel proprio umano sapere osa di più e cede al fascino della apparenze del mondo – i "fenomeni" che Edipo cerca di interpretare –, pecca di "dismisura"»[74]. Secondo Foucault in questo atteggiamento del coro vi è un'attitudine ambigua che lo colloca in una posizione simmetrica e rovesciata rispetto al suo primo intervento. In quell'occasione, pur riconoscendo la potenza degli dei,

[71] Si potrebbe paragonare questa invocazione a quella presente nell'*Antigone* (vv. 456 ss. sui *nomoi*, ma «gli *agrapha nomima* di Zeus e Dike che Antigone invoca sono il codice d'onore di chi fa politica sul filo delle relazioni di sangue contro chi, invece, fa politica sul filo delle pubbliche norme e dell'interesse collettivo. I *nomoi* dell'*Edipo re* sono piuttosto un'immagine mitica e cosmologica. E se mai *Antigone* e *Edipo re* trovano un punto di tangenza è nell'evocazione dei *nomoi* divini come segno forte di un linguaggio della crisi che investe la città» M. STELLA, *Commento*, pp. 256-257). In senso contrario cfr. M. GIGANTE, *op. cit.*, pp. 82-86, che ritiene altresì il secondo stasimo l'«espressione globale della visione della vita da parte dei greci».

[72] Cfr. K. SIDWELL, *The argument of the second stasimon of Oedipus tyrannus*, in "Journal of Hellenic Studies", CXII (1992), pp. 106-122.

[73] Cfr. G. SERRA, *op. cit.*, p. 27.

[74] *Ivi*, p. 123.

esso reclamava infatti una prova visibile: ora, pur non riconoscendosi nella veridizione di Edipo e Giocasta – che d'altro canto non vi si riconoscono a loro volta –, richiede comunque che si faccia luce sulla vicenda, ma cessa di prendere partito a favore del suo re, forse perché, presagendo le turpitudini commesse da Edipo, comincia ad aver paura, sentendosi in qualche modo corresponsabile a causa della possibilità, a quest'altezza quanto mai concreta, di aver coabitato con un impuro. Quanto al destinatario del richiamo alla dismisura, Foucault è convinto di poterlo riconoscere in Edipo e nella sua ostinazione a sottrarsi ai decreti degli dei per mezzo della sua *techne*, della sua arte del governo, come si vedrà in seguito. È un'interpretazione, questa, che collima con la lettura foucaultiana di un Sofocle critico nei confronti della sofistica, nella misura in cui vi è *hybris* laddove il sapere viene portato all'eccesso, e laddove sapere e potere sono congiunti[75].

Non resta, dunque, che proseguire l'indagine, e si manda a chiamare *o paron*, colui che *era presente* in prima persona. Ma nel frattempo giunge da Corinto un messaggero che porta a Edipo la notizia della morte di suo padre Polibio e gli annuncia la volontà del popolo corinzio di averlo come suo signore. La notizia è accolta da Edipo con grande consolazione, come un sollievo dai suoi tormenti, e come un'ulteriore prova dello statuto fallimentare degli oracoli, ciò accanto a cui Giocasta sottolinea l'impossibilità di prevedere sul serio alcunché, e l'opportunità di vivere alla giornata, elementi caratteristici del razionalismo della regina. Ma Edipo ha ancora paura, e teme ancora, pur essendo morto Polibio, di potersi trovare in futuro – come secondo l'oracolo che lo portò a fuggire da Corinto – a giacere con sua madre Merope, che è ancora viva. Un ulteriore intervento del messaggero rivela però l'infondatezza di questo timore, non essendo in realtà Polibio e Merope i suoi veri geni-

[75] Cfr. M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 98.

tori: Edipo fu infatti consegnato loro da lui stesso, dopo che da infante gli era stato affidato sul Citerone da un servo di Laio.

È questa la prima metà della verità umana. Giocasta intravede la fine, implora Edipo di non dare ascolto a queste parole, di fermarsi, di non proseguire nell'indagine. Edipo, dal suo canto, teme che la sua regina possa soffrire per le sue non nobili origini, e si dichiara figlio della *tyche*, affermando che ciò non lo renderà *atimos*, ossia privo dei diritti civili e politici, né gli impedirà di esercitare il governo, al quale è legittimato in virtù dei suoi meriti.

Nel frattempo giunge sulla scena il servo di Laio. Ha inizio allora l'interrogatorio che costituisce la seconda metà della terza aleturgia, vale a dire dell'aleturgia definitiva, quella dei pastori, dove si produce una confessione dall'incontestabile valore di verità. Normalmente nel diritto attico donne, bambini e schiavi non potevano testimoniare, salvo che in processi per delitti di sangue, caso nel quale per gli ultimi doveva farsi ricorso alla tortura *basanos* [76]. La deposizione dello schiavo doveva avvenire cioè fuori dal processo, ed era la tortura a conferire rilevanza giuridica alle sue dichiarazioni. L'interrogatorio del pastore tebano, come hanno notato i commentatori della scena, riproduce la procedura in auge nell'Atene classica: Edipo chiede conferma della sua identità, chiede di riconoscere chi gli è di fronte – ossia il pastore corinzio, dopo che quest'ultimo aveva riconosciuto il suo vecchio amico tebano –, chiede di ripresentare il passato, ciò che ha visto e fatto, ma il pastore si rifiuta di rispondere. Edipo ordina allora di torcergli le mani *banamos*, e

[76] Nei tribunali ateniesi potevano essere ammesse le confessioni e le testimonianze degli schiavi solo se sottoposti a tortura, e solo se confessione e testimonianza fossero raccolte in un memoriale scritto. Benché in termini strettamente giuridici sia stringente la notazione che la relativa prova nella tragedia sofoclea non ha luogo in una *dike*, come ha sottolineato Lewis – cfr. R.G. LEWIS, *op. cit.*, pp. 42-43 –, questa tesi è forse eccessivamente pedante e, sebbene rimanga un'irregolarità, va inserita e giustificata sul terreno dell'economia drammatica. Questo ci consente di analizzare effetti strettamente giuridici come quelli di una *dike* anche se una *dike* propriamente detta non viene messa in scena.

lo minaccia di morte affinché non nasconda nulla di quel che sa. Ed è allora che il pastore confessa. Confessa di aver avuto il bambino da Giocasta con l'ordine di ucciderlo a seguito di un oracolo ricevuto da Laio, e di aver disobbedito all'ordine per pietà verso il piccolo (vv. 1118-1185). Non vi è bisogno di altro. L'*orthon epos* si è prodotto. Edipo ha ucciso suo padre e ha giaciuto con sua madre, ha generato figli di cui è fratello, ha sconvolto l'ordine delle generazioni.

Merita a questo punto un qualche rilievo il legame dei pastori con la verità, legame costituito da quella che Foucault definisce legge della presenza, che è ben altra cosa rispetto a un rapporto di co-naturalità con il vero stesso: «Tutto il rapporto del vedere e del dire qui si articola intorno alla presenza dei personaggi, dell'identità del testimone, del fatto che è lui stesso "*autos*", che vede e che parla: è lui nella sua identità che costituisce l'autentificazione della parola»[77]. Il dire e lo sguardo dei pastori sono essenzialmente rivolti al passato: solo nella forma del ricordo i pastori possono svolgere un discorso di verità, poiché, al contrario di quello degli dei, «il *dire vrai* degli uomini non può fare nient'altro che piegarsi a un'altra legge, non la legge che fa accadere le cose, ma la legge della memoria e del ricordo». Il loro discorso si configura perciò come un «riconoscere», un «confessare» «*omologheo*», così che tra il dio e il pastore l'uno «proclama e decreta, l'altro confessa»[78]. Ma proprio questo carattere fa sì che la parola del pastore sia una parola interamente vera, poiché colui che la pronuncia può dire: "Sì, ho fatto questo, sono stato io, l'ho visto". Questa identificazione del *dire vrai* con l'aver visto il vero, questa identificazione di colui che parla con l'origine, con la radice della verità, ha rappresentato un processo multiplo e complesso di importanza capitale per la storia della verità nella nostra società. Ed esso, secondo

[77] M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, cit., lezione del 16 gennaio 1980, p. 42.

[78] Ivi, pp. 43-44.

Foucault, costituisce una delle grandi novità di cui ci parla l'*Edipo re*. Nella Grecia arcaica il *dire vrai* si autorizzava infatti a partire da un potere esteriore o anteriore a colui che parlava, che non era colui che deteneva la verità: se il capo che si alza per dare la sua opinione, al fine di autorizzarsi e di autentificare il suo *dire vrai*, alza il bastone, che è a un tempo il segno della sua potenza e della verità di ciò che dice, il poeta non comincia mai senza invocare una divinità: ma anche nel caso del sogno, il sogno dice il vero proprio perché non è il soggetto a parlare. La verità in questi casi era garantita dal fatto stesso di provenire da altrove rispetto al soggetto parlante. Ma qui, nella tragedia di Sofocle, è con questa confessione, con questa parola che passa attraverso le labbra di uno schiavo minacciato di morte[79] che Edipo può riconoscersi in quel che è e in quel che ha fatto. In realtà, e più precisamente, Foucault sostiene che il ruolo determinante nella scoperta di sé da parte di Edipo è giocato dal coro, nella misura in cui quello che si può definire il polo della manifestazione soggettiva della verità non è che «l'altra faccia della produzione legittima di verità che è giuridicamente accettabile e che è effettivamente accettata dal coro»[80]. Il coro accetta la confessione, e Edipo si riconosce a partire da essa e può 'confessare' a sua volta di essere nato da chi non lo doveva genera

[79] Il diritto greco ammetteva la tortura nei soli confronti degli schiavi, e sempre dietro consenso dei loro padroni. In un sistema in cui vige la testimonianza come fonte di prova, la tortura rappresenta secondo Foucault un retaggio dell'ordalia. I supplizi sono minacciati agli schiavi al fine di estorcere da essi una verità autoptica e apofantica, non altrimenti rilevabile, in merito alla condotta dei loro padroni: in tali circostanze la tortura avrebbe esposto coloro che le fossero stati sottoposti ai medesimi rischi gravanti sui soggetti dotati della facoltà di giurare, rimediando all'impossibilità della parte giuridicamente 'debole' di prestare giuramento – giuramento perciò a sua volta interpretabile come un'ordalia tra uomini ugualmente collocati sul piano giuridico-sociale –, e funzionando come una sorta di equivalente ordalico della verità apofantica. D'altra parte, l'esercizio da parte del padrone della possibilità, legalmente riconosciutagli, di impedire che tale tortura avesse luogo, pur non comportando alcuna sentenza di colpevolezza, insinuava il dubbio che dietro di esso si celasse la volontà di impedire allo schiavo di dire il vero, equivalendo *in toto* a un rifiuto del giuramento.

[80] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*..., cit., II conf., pp. 18-19.

re, di essersi congiunto con chi avrebbe dovuto fuggire, di aver ucciso chi non doveva uccidere.

Nella sua funzione giudicante, il coro rappresenta l'asse dello stabilimento della verità in termini di validità e di legittimità giuridica. È solo la valutazione del coro circa la correttezza del discorso dei pastori a sanzionare l'*orthon epos* e a far sì che l'enunciazione produca degli effetti drammatici di riconoscimento. Solo così, a seguito di una confessione e di una sua convalida, si produce l'effetto drammatico della procedura: solo così Edipo può dire 'io'.

Il coro è dunque in questa tragedia un personaggio fondamentale, e rappresenta il polo del riconoscimento al quale Edipo indirizza la sua indagine e al quale al contempo è rivolta la confessione – per essere convalidata. È il suo sguardo a produrre la partizione tra vero e falso, giusto e ingiusto. E «dal punto di vista della fondazione del diritto» la tragedia insegna che «la veridizione ottenuta attraverso la procedura corretta», benché non passi attraverso la parola del dio, non può comunque dispensarsene, o meglio, non può che corrisponderle e confermarla: «Il dramma di Edipo è stato che, pur essendo una procedura di giurisdizione, ha voluto proprio attraverso di essa sfuggire alla parola profetica degli dei. E quando la veridizione è ottenuta attraverso la procedura corretta, quando effettivamente la macchina giudiziaria funziona talmente bene che giunge a estrarre la verità più essenziale dalle labbra più inessenziali»[81], allora, conclude Foucault, la procedura umana ma «conforme alla legge» che ha prodotto la verità riconduce alla parola divina, e non alla dismisura del *tyrannos*.

Ebbene, in questa evidente prevalenza accordata da Sofocle alla verità testimoniale e al giudizio del coro cominciano a intravedersi le conclusioni di Foucault in relazione al sapere di Edipo e al suo statuto di *tyrannos*, problema, quest'ultimo, a dire il

[81] Id., *Mal faire, dire vrai*..., cit., II conf., p. 20.

vero non del tutto pacifico. Consideriamo, innanzitutto, l'elemento della mancata punizione di Edipo, sufficiente a invalidare l'ipotesi, pure tante volte sostenuta (Vernant, Girard, etc.), di un Edipo capro espiatorio. Dobbiamo ricordare, a questo punto, che nel delitto edipico si è sempre riconosciuta una responsabilità oggettiva, ma non una colpa soggettiva. Edipo stesso, nell'*Edipo a Colono*, si riconoscerà innocente davanti alla legge avendo ucciso senza sapere (vv. 546-548) e senza colpa, nonché involontariamente (vv. 962-964) e ancora legittimamente, ossia per legittima difesa (*phonos dikaios*[82]: già nell'*Edipo re*, oltretutto, questa evidenza del delitto involontario risulta presente, in quanto è il coro stesso, nell'ultimo stasimo, a qualificare Edipo come un attore «inconsapevole» (*akouthi*) che il tempo che tutto vede ha scoperto (vv. 1214)[83]. Anche in caso di omicidio involontario o di legittima difesa era tuttavia neces

[82] Bisogna ricordare che esisteva una legge che stabiliva che il *phonos dikaios* si concretizzava, tra l'altro, allorché venisse ucciso un brigante in caso di assalto per strada (Cfr. DEMOSTENE, *Contro Aristocrate*). Certo, il re Laio e la sua scorta non formavano una banda di briganti, ma hanno cercato di impedire il passaggio a Edipo con una certa violenza, stando a quanto racconta Edipo stesso (vv. 798-809). Se Edipo è comunque vittima di un'aggressione allora il suo gesto è qualificabile come *phonos dikaios*, e avrebbe dovuto essere giudicato dal Delfinio, che aveva il compito di «giudicare sulla esistenza o meno, nella specie, delle circostanze che rendevano l'omicidio legittimo, e il processo avrebbe quindi potuto concludersi tanto con una assoluzione quanto con una condanna» (E. CANTARELLA, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976, p. 137). Mettendo invece l'accento sull'involontarietà e classificando il delitto di Edipo come *phonos akousios*, il tribunale competente sarebbe stato il Palladio.

[83] Utilizziamo la traduzione di Massimo Stella, che ha altresì sottolineato che *akouthi* si riferisce «al fatto che Edipo ha commesso omicidio e incesto, ma al di fuori della sua volontà. Intendere con "suo malgrado", sarebbe contraddittorio rispetto allo svolgimento dell'azione perché Edipo ha di fatto collaborato alla ricerca dell'assassino di Laio» (*Commento*, cit., p. 286). Sulla resa di *akouthi* con «suo malgrado» si basi ad esempio Lewis, il quale ritiene che *akouthi* non sia un riferimento a *phonos akousios*, bensì al rimorso di Edipo dovuto alla scoperta o probabilmente alla sua lunga battaglia contro questa nel tentativo di cercare qualche via di fuga. Sostenendo che Edipo sia colpevole in modo manifesto alla pari di un criminale colto in flagrante, Lewis sostiene che nel v. 1213 il composto *epheure* può essere inteso come a indicare la scoperta di un criminale colto sul fatto.

sario che l'omicida si purificasse con un sacrificio[84]. Edipo ha commesso un omicidio volontariamente, benché per legittima difesa (vv. 800-833) e, per una serie di ragioni, non è accusato da nessuno: l'unico testimone racconta che ad aver ucciso Laio è stata una banda di briganti; nessuno ne rivendica l'uccisione; Edipo stesso non fa mai menzione di quella vicenda. Ma il fatto che Edipo sbagli involontariamente non toglie che egli sia impuro (vv. 1183-1185), che abbia contaminato la *polis* e che la maledizione che egli stesso ha lanciato in qualità di indagatore possa coglierlo come indagato e come meritevole di punizione.

Accantonando il problema dell'autoaccecamento di Edipo, che non riveste una funzione giuridica o processuale nella trama della tragedia, si deve riconoscere che Edipo non viene messo a morte, né esiliato: soluzione, quest'ultima, che sarebbe stata la sola giuridicamente accettabile, come ha mostrato Greiffenhagen[85]. Bisogna ricordare infatti che se l'oracolo delfico aveva richiesto l'esilio o la morte dell'assassino, tanto nel corso della tragedia, quanto dopo il riconoscimento della verità, Edipo contempla esclusivamente la prima di tali possibilità, facendone espressa richiesta. E la ragione della sua richiesta risiede nell'elemento processuale da cui è governata la trama della tragedia sofoclea, vale a dire nell'esigenza di leggere il comportamento di Edipo a partire dal suo editto e dalla sua maledizione, mediante i quali lui stesso ha trasformato la volontà oracolare in ufficio giuridico[86]. Edipo chiede il proprio esilio perché questa è la punizione prevista dall'editto nel caso di autodenuncia dell'assassinio, e ancora perché questa era la pena legale per l'omicidio non intenzionale *phonos akousios*, la sola dunque che avrebbe richiesto un atto esecutivo ufficiale che ripristinasse l'ordine violato dal delitto.

[84] Cfr. G. SERRA, *op. cit.*, p. 123.
[85] Cfr. G. GREIFFENHAGEN, *op. cit.*, p. 163.
[86] Si vedano ad es. i vv. 819-820, 1291, 1381.

Quanto invece alla questione dell'impurità e della responsabilità di Edipo. Greiffenhagen ci consegna una lettura che merita di essere richiamata, rintracciando essa nell'impurità di Edipo nient'altro che una responsabilità senza colpa dovuta alla rottura di un ordine oggettivo. Un tipo di responsabilità oggettiva che va al di là di ogni colpa soggettiva ed è fondata sull'ordine oggettivo dell'istituzione, per la rottura del quale il sentimento di colpevolezza è insuperabile come nell'ipotesi della responsabilità di un padre che senza dolo, e senza possibilità di agire altrimenti, causi la morte di un figlio, responsabilità riposante sul suo ruolo simbolico e in ultima analisi sull'istituzione della famiglia, e la punibilità prescinde dall'intenzionalità. Richiamandosi all'antropologia gehleniana, Greiffenhagen parla di una *responsabilità istituzionale*, ossia di un tratto antropologico invariante in forza del quale anche un moderno non può che sentirsi interpellato dalla tragedia sofoclea. La responsabilità senza colpa richiede cioè una *comprensione istituzionale* nella misura in cui l'uomo, gehlenianamente, in quanto difettivo, ha bisogno delle istituzioni a garanzia della sua sicurezza anche nei confronti di se stesso, di una consuetudine degli orientamenti, della regolarità dei comportamenti. E tuttavia, col loro essere implicite e scontate, le istituzioni assumono anche un carattere obbligatorio, fondato non moralmente, ma antropologicamente, così che la responsabilità di un'azione sussiste anche in assenza di requisiti soggettivi di moralità intenzionalità, volontarietà, etc.. In questo senso la responsabilità di Edipo è fondata sull'istituzione del matrimonio, della famiglia e della *polis*[87]. E al di là dell'accecamento, dunque, solo l'esilio, e con esso la fedeltà all'istituzione, potrebbe fargli sopportare la sua fine.

Per Foucault la questione si pone in termini differenti. È vero che Edipo non viene punito, ma egli resta nondimeno un impuro, ciò che ci obbliga a tentare di capire perché Sofocle

[87] Cfr. al riguardo G. GREIFFENHAGEN, *op. cit.*, p. 172.

l'abbia voluto rappresentare in questa maniera, considerato che in Omero, ad esempio, Edipo resta sul suo trono anche dopo l'uccisione e l'incesto, e dopo la sua morte sono addirittura tributati giochi funebri in suo onore[88]. Come si è detto, che il responsabile dei mali di Tebe avrebbe dovuto essere punito è quanto enunciato dall'oracolo e ribadito da Edipo stesso all'inizio e alla fine della sua vicenda. Ma Edipo non sarà né messo a morte, né bandito dalla città, dove anzi permarrà sino alla fine del dramma rientrando nel palazzo reale, nel suo luogo più sacro. Ciò nonostante Tebe è liberata, il che significa, come sottolineato da Foucault, che tale liberazione non passa obbligatoriamente per l'esecuzione del decreto del dio circa la punizione dell'assassino[89], né tantomeno, aggiungeremmo, per l'esecuzione dell'editto con cui Edipo ha conferito al primo consistenza giuridica. Non è necessario, cioè, procedere, secondo lo schema classico del capro espiatorio, all'espulsione dell'impuro: «condizione necessaria e sufficiente è che la verità venga alla luce», ovvero che sia enunciata in un modo giuridicamente legittimo, divenendo così visibile e permettendo un effetto di riconoscimento. Per queste ragioni Foucault può affermare che la storia della liberazione di Tebe è «solo un effetto di luce, e niente di più»[90]: basta che la verità sia enunciata perché il male scompaia. Non è però sufficiente una verità qualsiasi, perché nello scontro fra i saperi la verità che prevale è quella che dà prove, è una verità elaborata e supportata da elementi che la giustificano, è un discorso giusto, un *orthon epos*. È la funzione del discorso, quindi, a raddrizzare la città. È il ruolo della verità che ha effetti di purificazione, di salvezza e di liberazione. Ed è qui che può rin

[88] Sull'Edipo omerico cfr. M. BETTINI, G. GUIDORIZZI, *op. cit.*, pp. 66–74.

[89] Anche Di Benedetto sostiene che il paradigma del capro espiatorio non funziona in questo caso, sebbene ritenga che l'ingresso di Edipo nel palazzo esprima un «senso di ripiegamento su se stesso, in una dimensione di carattere familiare, intima, su cui Sofocle insiste». V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, Firenze 1983, pp. 302–303.

[90] M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, cit., lezione del 30 gennaio 1980.

tracciarsi una prima conclusione foucaultiana: la verità non è funzionale al fatto che, una volta individuato il colpevole, lo si possa punire. La verità non ha una funzione utilitaria rispetto all'esercizio del potere, ma ha piuttosto una funzione eccedente l'utilità, e in questo caso specifico, ottenuta con la procedura corretta, essa ha un valore purificatore e di liberazione, per tutti e per ciascuno, ciò che diverrà una costante della storia occidentale.

4. *Considerazioni politiche ed epistemologiche*

Come già detto, la procedura umana ma «conforme alla legge» che ha prodotto la verità riconduce alla parola divina, e non alla dismisura del *tyrannos*. Di contro all'*orthon epos* convalidato dal coro si pongono perciò gli altri due elementi della lettura foucaultiana che riteniamo di dover discutere: il sapere edipico, che è poi quello che conduce alla corrispondenza tra verità oracolare e verità dei pastori, e la regalità di Edipo, ciò che, secondo Foucault, Sofocle intendeva espellere.

Edipo è un *tyrannos*, e Foucault non lo dimentica, dandone altresì un'interpretazione interessante: la tirannide — che nel V secolo, si ricordi, non sopravviveva che in Persia, in Tessaglia e in Macedonia, e di cui ad Atene, a questa stessa altezza cronologica, non si esaltava oramai che il lato negativo, degenerato e patologico — rappresenta la matrice del pensiero politico greco, un modello costante e ambiguo, giocando essa nel pensiero greco un ruolo assai simile a quello giocato dalla rivoluzione nel pensiero politico moderno, vale a dire come ciò in rapporto a cui bisogna prendere posizione, e che è da pensare a un tempo come passaggio, condizione, fondazione o rovesciamento[91]. Foucault sa benissimo che la tirannide storicamente è l'orizzonte a

[91] M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, cit., lezione del 23 gennaio 1980.

partire dal quale si è costituita la democrazia ateniese, e che Edipo rappresenta le avventure esistenziali dei tiranni: alternanza del destino e ascesa al potere, loro riferimento al modello eroico, i loro caratteri storici: i tiranni sono scelti e dotati di un potere straordinario al fine di riformare la città; e psicologici: irascibilità e totale identificazione con la città. A ciò aggiunge, tra l'altro, la sostituzione della loro volontà alle leggi, come ben si vede nello scontro tra Edipo e Creonte, a seguito del quale il coro invoca la *hybris* che genera i tiranni, nonché il loro sapere, un sapere autocratico che rifiuta di ascoltare gli altri e si crede autonomo, come nello scontro tra Edipo e Tiresia, laddove questi afferma la propria *isegoria* di fronte al re. Insomma, un sapere e un potere che hanno il loro fondamento nel *tyrannos* stesso e non nel *nomos*.

Ora, tradizionalmente Edipo è colui che non sa, è l'attore inconsapevole della volontà divina, l'uomo del non sapere, l'uomo dell'inconscio: ma Edipo, come pure è stato sostenuto, rappresenta anche il modello di un sapere nuovo, di stampo anassagoreo, ippocratico, o matematico[92], nel quale è possibile riconoscere un carattere fondamentale dell'episteme greca. Ed è di certo su questa seconda scia che si pone Foucault, che distingue il sapere edipico dal *phronein* di Tiresia e dal *sophronein* di Creonte. Per caratterizzarlo, Foucault richiama l'invocazione pronunciata da Edipo al momento dello scontro con Tiresia ai vv. 380-382: «*O ricchezza! O potere! Arte che ogni arte vinci nelle rivalità dell'esistenza! Quanta invidia si cova a causa vostra*» «*O plute kai tyranni kai techne technes yperpheru sa.to polyzelo bio...*». La caratterizzazione edipica del suo status di re si compone di tre elementi di diseguale complessità. Canonici i primi due – ricchezza «*plutos*» e potere regale «*tyrannis*» –, la cui unione ripete la classica coppia spesso associata

[92] Cfr., rispettivamente, C. DIANO, *Edipo figlio della Tyche*, cit., M. VEGETTI, *Forme di sapere nell'Edipo re*, cit., B.M.W. KNOX, *Oedipus at Thebes*, cit., pp. 61–98.

alla regalità[93]: diverso è invece il caso del terzo attributo della sovranità edipica, la «*techne ypertherusa technes*». «l'arte che supera l'arte»[94], ossia l'arte, afferma Foucault, di dirigere gli uomini, l'arte del governo[95]. Mai in passato, afferma Foucault, prima del VI e del V secolo il potere è stato caratterizzato come una *techne*, come un arte. In questo senso l'*Edipo re* si inserisce nel «cuore stesso delle discussioni politico filosofiche o delle discussioni sulla teoria della politica, sulla pratica della politica, nel V secolo». Sofocle sembra cioè soffermarsi su «uno dei temi assolutamente fondamentali di tutta la discussione politica e filosofica del V e del IV secolo, quello di sapere in quale misura l'esercizio del potere politico richieda in più un qualcosa come una *techne*, come un sapere, come un sapere tecnico che permetterebbe un tirocinio, un'iniziazione, un perfezionamento dei modi del governo ». Si tratta di un'espressione che diventerà capitale nella storia giuridica e politica, in quanto espressione tradizionale per designare il governo, e non solo al livello politico e collettivo, ma anche individuale, ossia di un uomo da parte di

[93] Sebbene l'associazione di potere e ricchezza ricorra spesso nella letteratura greca di età arcaica, a essa mai si accompagna, osserva Foucault, la nozione di *techne*, centrale invece nelle speculazioni filosofiche di età classica, dove la tecnica di governo è analizzata soprattutto nel suo legame con l'esercizio del potere e in relazione alla sua trasmissibilità, al suo insegnamento: cfr. al riguardo M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, cit., lezione del 23 gennaio 1980.

[94] Fatto salvo che è «*techne ypertherusa technes*» la forma originale del lemma sofocleo al quale Foucault assegna la caratterizzazione del sapere edipico, vi è da prendere atto che il nostro autore fa sempre uso, in luogo di essa, della forma «*techne technes*» intesa come «*techne technon*», «art des artes», «arte delle arti», locuzione che sarà successivamente impiegata nei manuali cristiani in relazione al governo delle anime. È bene ricordare come la locuzione *techne technes* si trovi anche nel *Filottete*, ai vv. 1138ss. Sul *Filottete* si veda G. AVEZZÙ, *Il ferimento e il rito. La storia di Filottete sulla scena attica*, Bari 1988.

[95] Così anche O. LONGO nel suo *Commento al testo* in Sofocle, *Edipo re*, a cura di O. Longo, Venezia 2007, p. 159, il quale nota altresì come i concetti di *ricchezza*, *potere* e *arte del governo* siano sintetizzati nei versi successivi nel termine *arche*: cfr. vv. 381–384: "E quanta invidia avete accumulato verso di me se per questo *potere* che non ho chiesto io, che mi è stato donato dalla città...", nella traduzione di M.G. Ciani . Cfr. al riguardo anche G. SERRA, *op. cit.*, p. 125, nonché M. STELLA, *Commento*, cit., pp. 213–214.

un altro uomo. *L'arte delle arti* sarà infatti l'espressione impiegata nella pastorale cristiana per designare la tecnica atta a governare le anime e a condurle alla salvezza.

Ma qual è la specificità di questa *technè*? È l'*euriskein* – trovare, scoprire, etc. –, l'arte che permette di muovere dal presente al passato, di scoprire attraverso dei segni, delle tracce, di mettere in luce ciò che è attualmente sconosciuto, di volgere l'ignoranza in conoscenza[96]. È un'arte che consiste nel *tekmairesthai*[97], nell'interpretazione e nella valutazione degli indizi – *tekmeria* – al fine di giungere al vero. Ma *tekmerion* è anche 'sin

[96] Foucault sottolinea esplicitamente il legame esistente tra questa *technè* edipica come sapere dell'*euriskein* e le discussioni filosofiche sull'arte di governo, ossia su di un sapere che pertiene all'esercizio del potere. Cfr. Id., *Du gouvernement des vivants*, lezione del 30 gennaio 1980, nonché Id., *Mal faire, dire vrai...*, cit., II conf., p. 13.

[97] Foucault richiama al riguardo alcuni versi del medico-filosofo Alcmeone di Crotone, là dove questi afferma: «delle cose invisibili e delle cose visibili soltanto gli dèi hanno conoscenza certa; gli uomini possono soltanto congetturare *tekmairesthai*» Diog. Laert. VIII 83 = A 1.1, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, 1975, p. 243. Un principio simile, ha sottolineato G. SERRA (cfr. *Edipo e la peste...*, cit., p. 38), è espresso anche da Anassagora (fr. 21 Diels-Krantz: *opsis ton adelon ta phainomena*, che rimanda, come sottolineato da Carlo Diano, al «*teknmairestai o eikazein*, e cioè congetturare le cose invisibili dalle visibili» C. DIANO, *Edipo figlio della Tyche*, cit., pp. 56-89). Anche ERODOTO, *Storie*, II, 33, 2-3, utilizza *teknmairestai* in questo senso: «*toisi emphanesi ta me ghinoskomena teknmairomenos*» congetturando lo sconosciuto da ciò che è conosciuto, così come TUCIDIDE, *La Guerra del Peloponneso*, cit., I, 1-2. Non sarà inutile sottolineare come l'uso sofocleo di *tekmerion*, termine generalmente utilizzato nel linguaggio della dimostrazione scientifica, sembri ancora sovrapporlo e quasi confonderlo con *semeion* (cfr. ad esempio SOFOCLE, *Edipo re*, cit., v. 1059), dal quale esso sarà distinto nettamente solo ad opera di Aristotele, che del *tekmerion* farà il segno indubitabile, la prova decisiva, e del *semeion* il segno probabile e verosimile (cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, a cura di M. Zanetta, Torino 2006, 1357b 4; sulla concezione aristotelica di *tekmerion* e di *semeion* in relazione alla prova giudiziaria cfr. P. BUTTI DE LIMA, *op. cit.*, pp. 66-68). Prima della sistematizzazione aristotelica *semeion* e *tekmerion* risultano impiegati, con sfumature non sempre definite e univoche, sia in campo medico che in campo giudiziario e storiografico. Ad ogni modo nel *Corpus Hippocraticum*, dove entrambi i termini compaiono congiuntamente nella loro prima attestazione significativa, *tekmerion* è più spesso riferito a una condizione nascosta che è causa di qualcosa: cfr. al riguardo J. HANKINSON, «*Semeion*» e «*tekmerion*». *L'evoluzione del vocabolario di segni e indicazioni nella Grecia classica*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società 2. Una storia greca II. Definizione*, Torino 1997, pp. 1169-1187.

tomo' nel lessico della medicina, ciò che non è senza valore quando si pensi alla frequente ricorrenza di metafore mediche nell'intero dramma sofocleo e alla vera e propria *implicazione tra diritto e medicina* che lo attraversa, implicazione destinata a divenire costante, secondo Foucault, lungo tutto il corso della storia occidentale. Quella di Edipo sarebbe quindi anche una pratica medica, che vede il buon re impegnarsi per scovare i sintomi dai quali risalire all'origine della malattia[98]. E sono frequentissimi nella tragedia di Edipo vocaboli propri del lessico ippocratico, come "*anekeston*", da "*akeo*", guarire, curare, "*nosos*", da "*nosos*", malattia, infermità, "*nosei*", da "*noseo*", essere colpito da malattia, essere malato. Edipo, come ha mostrato Vegetti, porta in sé un sapere «indiziario, indagatore, metodico» che lo immerge pienamente nella cultura tecnica medica, fisica e storica del V secolo, condensando «i motivi e le forme di una cultura politico giudiziaria tutta inscritta nell'orizzonte profano dell'ideologia della città, dei saperi tecnici che vi emergono e vi si consolidano»[99]. Ma dunque, se Edipo è il campione del sapere laico, il problema è cercare di comprendere perché alla fine egli si ritrovi abbandonato dagli dei, figlio di genitori impuri, impuro egli stesso, in commercio infame con i propri cari: perché egli si ritrovi, da primo che era, ultimo tra gli uomini, da re che era, mostro, mostro politico e mostro epistemologico. Se, com'è stato sottolineato, riconoscere in Edipo il rappresentante della razionalità dei saperi laici della *polis* costringe altresì a «riconoscerne il fallimento, attribuendo allora a Sofocle la volontà di rappresentare la "crisi delle strutture intellettuali" della *polis*» oppure ad asserire «che lo scacco di Edipo si giustifica nella violenza del conflitto istituito dalla tragedia tra saperi e poteri»[100], per Fou

[98] Cfr. al riguardo F.M. DE SANCTIS, *Luoghi e tempi del pensiero giuridico*, Napoli 2010, in particolare pp. 35–63.

[99] M. VEGETTI, *op. cit.*, p. 59.

[100] M. STELLA, *Commento*, cit., p. 216. I riferimenti di Stella sono a V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, cit., e a M. VEGETTI, *Forme di sapere nell'Edipo re*, cit.

cault, rappresentando un Edipo che riuniva «il suo sapere e il suo potere in modo condannabile». Sofocle avrebbe inteso espellere dalla storia esattamente questa unione di potere e sapere[101], questo *euriskein*, arte condannabile perché in opposizione diretta al sapere degli dei, alla luce del dio, la cui profezia tende a stornare.

Le decisioni assunte da Edipo per il bene della città non hanno fondamento che in lui, e non in un ordine, in una legge o nel *nomos*. Non è una legge universale a regolare la sua condotta, poiché Edipo ordina il suo potere alla necessità del governo, alla *tyche*, e non al *nomos*. E così pure non bisogna dimenticare che nel corso della sua attività indagatrice, e nonostante essa sia ordinata dall'oracolo, Edipo non usa mai gli oracoli come indizi, così che tutta la sua ricerca sia rivolta a stornare da sé i responsi oracolari, come ha opportunamente sottolineato Diego Lanza[102]. Edipo rappresenta dunque il sapere proprio dell'esercizio del potere politico, che non ha bisogno di appoggiarsi al sapere degli dei o degli indovini. Ma come visto, quando la tecnica viene usata per opporsi ai decreti degli dei, essa finisce col concretizzare un abuso di potere. È quindi per questo che Edipo doveva cadere. Edipo è il soggetto di un sapere che non ha più bisogno, per autorizzarsi e garantirsi, di rinviare ad altro, e qui ricorre un ulteriore elemento decisivo nelle forme della veridizione, poiché per la prima volta il *dire*

[101] M. FOUCAULT, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 105.

[102] Cfr. D. LANZA, *La paura di Edipo*, in "aut aut", 184-185 (1981), pp. 25-33. Lanza sostiene che Edipo, nonostante abbia richiesto il responso oracolare, ha un atteggiamento competitivo nei loro confronti: da un lato, e innanzitutto, tenta di vanificare e di «disambiguare il vaticinio delfico in un precetto: cancella ogni dubbio e si mantiene lontano da Corinto», e dall'altro «non usa mai il vaticinio divino come oggetto della propria conoscenza, non lo assume a indizio della propria indagine» (ivi, pp. 30-31). Insomma nei confronti dell'oracolo Edipo non assume un atteggiamento conoscitivo, ma cerca di sfuggirlo per la paura che gli incute: «Di tale paura vive il personaggio Edipo, e anche il suo farsi tiranno è effetto della paura. Egli si muove sul sottile crinale tra paura e conoscenza: rassicurante riconoscibilità di una realtà che è possibile indagare e descrivere a attesa di un futuro che si tenta vanamente di frustrare» (*ivi*, p. 31).

vrai si autorizza, è garantito dalla soggettività e dal suo *tek mairestai*, e si fonda anch'esso, come il sapere del testimone, sulla prima persona, sull'*autos*. In fondo lo stesso *euriskein* di Edipo – che è un agire attraverso il quale risalire a ciò cui non si è stati presenti, a partire da cui colui che non era presente, che non sa nulla, può sapere – obbedisce alla legge della presenza e dello sguardo di chi è presente. Edipo resta sempre l'operatore della verità. Ma il suo sapere e quello del testimone non si equivalgono, e Sofocle mostra di privilegiare il secondo. Lo fa presentando Edipo come un *tyrannos* che fonda il proprio potere sulla sua intelligenza e non sul *nomos*. Edipo, che è l'operatore dell'*euriskein*, e si costituisce da sé come il *maître de vérité*, finirà col rovesciarsi e col ritrovarsi oggetto della sua stessa ricerca.

Del sapere edipico, Sofocle condanna la parte che vuole sfuggire al sapere degli dei, ma non quell'altra parte, la *gnome*, di cui Edipo si è servito per sconfiggere la sfinge, e rispetto alla quale non dice *eureka*. Il sapere privilegiato è dunque un sapere che si autorizza in forza della presenza, è il sapere del testimone, che non fa altro che confermare il sapere degli dei, ma è anche una *gnome*, vale a dire il giudizio espresso dal cittadino nell'assemblea o nel tribunale al termine della spiegazione fornita dagli oratori, dopo cioè che in un processo sono state esposte le tesi di una causa e mostrati i *tekmeria*. Se, conseguentemente, è solo la verità ottenuta tramite la procedura corretta a scacciare la peste, allora la procedura giuridica regolata e regolare non dipende dal potere tirannico, ma dalle leggi cui faceva riferimento il secondo stasimo del coro[103]. Dunque, Edipo si rivela un doppio giuridico politico, un 'mostro' giuridico politico, e su un duplice versante, poiché da un lato si intende sostenere un modo di esercitare il potere politico che deve essere innocenza, conoscenza del *nomos* e purezza, e dunque anche governo di sé

[103] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*..., cit., II conf., p. 20.

e della propria identità, potere che non deve essere eccedente rispetto al sapere degli dei, e da un altro si sostiene un modo di esercitare il sapere giuridico, quello di riconoscere l'*orthon epos* quando questo si produce, che non può far altro che confermare il sapere degli dei, mentre il sapere di Edipo serviva a sfuggire e voleva costituirsi in assoluta autonomia rispetto al sapere oracolare. La parola dei pastori è interamente vera, in quanto verità autoptica, mentre il sapere di Edipo è duplice. Un ultimo sguardo su tale duplicità ci porta a considerare che Edipo, lo si è visto, non è un *pharmakos*, bensì un *pharmakon*, e ciò nella misura in cui egli non raddrizza la città senza poi contaminarla con la sua impurità. Ed è sempre Edipo a salvarla nuovamente con la sua indagine, nonché infine, spingendo ancora oltre il nostro discorso, ad avvelenarla ancora, come è vero che la fine del suo potere segna l'inizio delle lotte fratricide che affliggeranno Tebe.

Siamo arrivati dunque a sostenere il valore purificatore della verità enunciata a partire dalla procedura corretta, a sostenere il riconoscimento del soggetto a partire dalla validazione di questa verità da parte dell'istanza giudiziaria, e a mostrare come nell'*Edipo re* si costituisca un nesso che per l'Occidente ha valore di fondamento, vale a dire il *nesso diritto medicina* nelle procedure di verità, e dunque il nesso tra giurisdizione, veridizione e medicalizzazione. A questo punto vorremmo tentare di impostare qualche spunto di riflessione a partire da alcune conclusioni foucaultiane non sufficientemente sviluppate.

Gran parte dell'interesse di Foucault è rivolto al legame tra *techne technon* e manifestazione della verità, vale a dire alla comprensione della misura in cui l'esercizio del governo ha bisogno non di una manifestazione di verità in generale, ma di un'*autoalethurgia*, di una forma di manifestazione della verità che ruota intorno alla prima persona. E soprattutto, il suo interesse è rivolto all'origine, in Occidente, di un potere che non chiede ai soggetti di obbedire, ma di mettere in discorso la pro

pria verità. Ebbene, ci chiediamo se sia possibile convalidare, con tutte le cautele del caso, un preciso e problematico aspetto della soggettività edipica sottolineato da Foucault, se sia cioè possibile affermare che l'*Edipo re* rappresenti una delle prime occorrenze di una soggettività che prende coscienza di sé nella forma della confessione. Foucault ha infatti affermato che Edipo è il primo soggetto di una verità di cui non detiene le chiavi né la significazione, e che ha bisogno di indirizzarsi a un altro per sapere chi egli è, preannunciando in qualche modo la confessione cristiana. Tesi, questa, che per non risultare ingenua, oltre che scorretta, va ovviamente intesa in relazione non alle modalità delle pratiche confessionali o a una loro continuità, bensì al legame strutturale corrente tra esercizio del potere e verità della soggettività, che dalla Grecia in poi costituisce senz'altro una costante nella storia politica, giuridica e morale dell'Occidente. Tesi che inoltre, crediamo, può indurci opportunamente a riflettere sul perché Sofocle abbia rappresentato un 'giallo' in cui la verità del fatto si realizza nella verità del soggetto[105], un 'giallo' in cui per la prima volta l'*Io* diventa un *Ultro*. Nell'*Edipo re* è infatti la ricerca della nascita a validare il fatto, a permettere a Edipo il riconoscimento di sé in quanto criminale ed eterogeneo rispetto al *nomos*, e non un riconoscimento formale del testimone da parte di Edipo o viceversa. Benché il superstite fosse stato convocato esclusivamente in quanto testimone oculare, nel momento in cui questi si presenta tanto Edipo che il coro si mostrano interessati solo a scoprire l'identità di Edipo. La tragedia sofoclea rappresenta dunque il luogo in cui verità del fatto e verità del soggetto si sono unite per la prima volta, e in cui

[105] Invocare delle ragioni esclusivamente drammatiche vorrebbe dire ignorare l'esistenza, in Grecia, di un asse del pensiero etico indirizzato alla conoscenza di sé come qualcosa da scoprire (pure in assenza di pratiche confessionali direttamente accostabili a quelle cristiane), e di un pensiero politico volto, come nei dialoghi platonici, a padroneggiare la propria anima e i propri desideri nella prospettiva del buon governo. Nel risolvere l'enigma della sfinge, d'altronde, Edipo è ispirato da Apollo, il cui tempio a Delfi recava scritto il monito: «*gnothi seauton*».

per la prima volta la verità del fatto è stata cercata nella verità del soggetto – sebbene indirettamente –. In questo senso – pure di certo storicamente forzato –, come primo esempio di unione tra soggetto di verità e soggetto di diritto, Edipo 'preannuncia' il Cristianesimo, nel quale la domanda sul soggetto diventerà una domanda su ciò che gli sfugge e che il soggetto deve mettere in discorso per accedere alla sua verità. Foucault ha avuto modo di sostenere che l'intera storia della soggettività occidentale, e l'intera storia del diritto occidentale, da cui la prima è inseparabile, sono permeate da un attrito costante tra i due poli presenti nelle pratiche confessionali del primo Cristianesimo – polo della fede e polo della verità del sé –, da cui l'esistenza di due tipi di soggettività – soggetto della fede e soggetto della verità –, e di due ermeneutiche – ermeneutica del testo ed ermeneutica del soggetto. L'Occidente ha assistito poi a una serie perpetua di compromessi tra queste due istanze, la quale è sfociata, a seguito delle ricodificazioni psichiatriche delle pratiche confessionali cristiane, nel compromesso contraddittorio, realizzatosi nel processo penale, tra soggetto di diritto autore di un fatto e *homo criminalis*. Ebbene, se è così, è allora possibile affermare che la matrice di questo attrito può essere retrodatata a Sofocle, e sostenere che Edipo non preannuncia la cura di sé come padronanza di sé, ma il bisogno, per il diritto, di conoscere il soggetto e per il soggetto di sapere chi egli è, nonché per il potere infine di chiedere al soggetto non atti di obbedienza ma di verità. È lo stesso Foucault a confermare questa lettura allorché sostiene che il bisogno di mettere in discorso il proprio sé non è più, oggi, proprio della regalità, essendo noi tutti un pò Edipo. A differenza dell'eroe sofocleo, il soggetto moderno non avrà più bisogno di «essere re» per conoscere la propria verità, poiché sarà tutto il sistema culturale, sociale, giuridico e istituzionale a richieder

gli di mettere in discorso la sua soggettività per poter accedere alla sua stessa verità[105].

In conclusione, Foucault ritiene che l'Edipo non sia l'espressione eterna del nostro desiderio, ma l'espressione di un rapporto, quello tra il soggetto e la sua verità, che sarà permanente, anche se ovviamente articolato in modi sempre differenti, nel corso della storia occidentale. Se Freud poteva affermare che Edipo scuote l'uomo moderno per via del fatto che quest'ultimo sente in sé la forza coattiva del destino edipico con riferimento ai suoi desideri inconsci, Foucault sostiene che se l'uomo moderno si riconosce nell'*Edipo re*, è perché tutto il sistema di verità della nostra società ha invitato il soggetto a mettere in discorso il proprio sé per accedere alla propria verità. Edipo non ci interpella perché, come voleva Freud, il suo destino sarebbe potuto diventare anche il nostro, ma perché è il paradigma delle relazioni tra soggetto, diritto e verità che ancora oggi ci scuote attraverso tutti i suoi attriti.

[105] Id., *Du gouvernement des vivants*, cit., lezione del 26 marzo 1980.