

NOTE SU HEGEL E ANTIGONE

Quando si pone mente all'interesse di Hegel per la tragedia greca, sembra di risentire le discussioni che certamente aveva intrattenuto, allo *Stift* di Tubinga, con i condiscipoli Schelling e Hölderlin e di entrare quasi nel suo "laboratorio" filosofico, assistendo alla nascita di temi che lo accompagneranno per tutta la vita ¹. Confidando tuttavia nell'ipotesi che la struttura della tragedia potesse spiegare l'intimo sviluppo del sistema hegeliano, gli "hegelisti" hanno forse un po' trascurato di indagare l'interpretazione di Antigone e la sua funzione nella *Fenomenologia dello spirito*. Queste note si propongono dunque di considerare questo aspetto, dando per acquisito che, nel primo decennio dell'Ottocento, anche Hölderlin, ad esempio, ragioni su questi problemi e che Hegel torni a più riprese a riflettere sulla greicità, proprio servendosi delle opere tragiche. È poi pressoché indiscutibile che Hegel abbia letto ancor giovane la *Poetica* di Aristotele; nella *Fenomenologia dello spirito* non sembra tenerne molto conto. Antigone rappresenta qui il primo momento in cui si configura il soggetto etico: mostra le contraddizioni e i conflitti, primo fra tutti quello tra natura e moralità, da cui prende forma l'esigenza di definizione razionale della realtà.

1. – Introducendo la sezione dello «Spirito» della *Fenomenologia dello spirito*, Hegel avverte che le figure che vi si incontrano non debbono più essere considerate come figure della coscienza ma «effettualità peculiari, [...] figure di un mondo» ²; sembra quindi strano che tratti innanzitutto di personaggi della tragedia e del mito ³, di Antigone soprattutto, per mostrare e comprendere un momento dello

* Si ringrazia per la gentilezza e i cari consigli il prof. Giovanni Benedetto. Un caro ringraziamento alla dott.ssa Elena Gritti.

¹) Cfr. ad esempio K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, trad. it a cura di R. Bodei, Milano 1974², p. 33.

²) G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen - R. Heede, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch - Westphälischen Akademie der Wissenschaften mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Hegel - Archiv Bochum, Hamburg 1968 ss., IX, p. 240 (trad. it. a cura di E. De Negri, Firenze 1973, 2 voll., II, p. 4).

³) Sono stati utili per la stesura di questo articolo i seguenti testi, indicati senza alcuna pretesa di completezza bibliografica: J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia*

sviluppo spirituale. Appare infatti indulgere in un soggetto rappresentativo, non pienamente razionale, ancora condizionato dalla sua individualità. In realtà, egli ritrova nelle opere di Sofocle ⁴, in particolare in *Antigone* ⁵, la rappresentazione dell'agire di individui che, con la loro intenzione pratica, definiscono il mondo storico e politico in cui vivono e costruiscono così razionalmente modelli di civiltà che racchiudono in sé una forma di universalità benché si costituiscano come particolari; Antigone è, cioè, quell'autoscienza che possiede contraddittoriamente la totalità razionale dello spirito ma non ne è consapevole, opponendosi con la sua azione al fine perseguito dagli altri soggetti etici, da Creonte e dai suoi fratelli Eteocle e Polinice. In questo modo, la realtà, il «pensato in sé di ogni autocoscienza» ⁶, diviene, appunto, concreta, nel contrasto tra i doveri che sono compiuti da ciascuno: «Questa sostanza è anche l'opera universale la quale, mediante l'operare di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità ed eguaglianza» ⁷.

Per questo, si può dire che Hegel privilegi, tra le tragedie sofoclee, *Antigone*: la protagonista mostra, come ha scritto Mario Untersteiner, il valore etico della personalità ⁸ che si definisce nel rapporto con Creonte, egli stesso autocoscienza morale; Hegel non è davvero sedotto da *Edipo re*, anche se non mancano i riferimenti ⁹: Edipo sembra subire il destino e non essere soggetto dell'azione etica e, soprattutto, non si propone alcun fine consapevole. Del resto, tra i personaggi di *Antigone*, Hegel troverebbe inconsequente Ismene, poiché rifiuta di agire, adducendo la propria femminilità ¹⁰: nega dunque la propria soggettività morale, relegandosi nella natura e rimanendo prigioniera di una particolarità non storica

dello spirito» di Hegel, a cura di G.A. De Toni, presentaz. di M. Dal Pra, Firenze 1972, in part. p. 425 ss.; K. Düsing, *Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel*, in *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, hrsg. von C. Jamme - O. Pöggeler, Bonn 1988, pp. 55-82; O. Pöggeler, *Hegel e la tragedia greca*, in A. De Cieri (a cura di), *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, presentaz. di V. Verra, Napoli, 1986, pp. 111-134; F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova 1982; F. Menegoni, *La Morale*, in C. Cesa (a cura di), *Hegel*, Roma - Bari 2004², pp. 123-156.

⁴) Sono stati utili per la stesura di questo articolo i seguenti testi, indicati senza alcuna pretesa di completezza bibliografica: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1907, in part. p. 220 ss.; M. Untersteiner, *Sofocle. Studio critico*, Firenze 1935, 2 voll.; Id., *Interpretazioni sofoclee (II)*, in *Scritti minori. Studi di letteratura e filosofia greca*, Brescia 1971, pp. 322-372; M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Milano 1984²; M.S. Silk - J.P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge 1981, in part. pp. 297-331; M. Untersteiner, *Spiritualità greca e spiritualità umana*, in *Spiritualità greca e spiritualità umana. Saggi sul mondo greco*, Trento 1991, pp. 25-44; Id., *La fisiologia del mito*, Torino 1991²; L. Lehnus, *Appunti di storia degli studi classici*, Milano 2002.

⁵) I riferimenti al testo greco di *Antigone* sono a *Sophoclis Fabulae*, ed. A.C. Pearson, Oxonii 1961², citato in generale nella trad. it. di R. Cantarella, in *Tragici greci*, a cura di R. Cantarella - D. Del Corno, Mondadori 1977, pp. 282-335.

⁶) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 238 (trad. it. cit., II, p. 2).

⁷) *Ibidem*.

⁸) Untersteiner, *Sofocle* cit., I, pp. 589-590, e Id., *La fisiologia del mito* cit., p. 344.

⁹) Cfr. ad esempio *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 255 (trad. it. cit., II, p. 28).

¹⁰) Recita infatti Ismene: «Ma bisogna riflettere su questo, che siamo nate donne sì da non potere lottare contro uomini» (*Antigone* cit., vv. 61-62, p. 293).

o pratica e della legge della città. L'azione degli uomini, che sembra disgregare la realtà spirituale, conduce invece alla sua stessa determinazione e alla comprensione del proprio mondo: «Questa dissoluzione e singolarizzazione dell'essenza è appunto il *momento* dell'operare del Sé di tutti; tale momento è il moto e l'anima della sostanza, ed è l'essenza universale edotta al suo effetto»¹¹.

2. – Queste righe introduttive proseguono indicando come lo spirito sia «l'essere che è stato risolto nel Sé» e non sia «l'essenza morta, anzi è *effettuale e vitale*»¹². In pochi cenni Hegel offre al lettore la definizione della storia e della civiltà: esse consistono nella comprensione dell'essere, che perde la sua datità irriducibile all'uomo e si mostra invece da lui costruito; ciò sembra riecheggiare proprio il primo stasimo di *Antigone*¹³, versi in cui è celebrata, con l'uso ripetuto dell'aggettivo *δαιμός*, l'ambiguità dell'azione umana, destinata alla realizzazione del mondo civile e divisa tra il compimento del bene e del male. Questo fine non è lì dichiarato astrattamente; appare invece oggetto della volontà umana che designa un oggetto da conseguire: i due aspetti, la civiltà e la moralità, sono inscindibili benché sembrino opposti. La determinazione che essi assumono nella legge umana e nella legge divina¹⁴ sono in realtà momenti della stessa vita civile dell'uomo, ascritti però a sfere spirituali diverse, in cui si manifestano l'individualità di Antigone e di Creonte. Sofocle non attua forse, dal punto di vista di Hegel, il passo conclusivo e non afferma la conciliazione di quelle figure spirituali, ha però il merito di notare la loro comune origine, negata dall'azione di Antigone e di Creonte, come rivelano le parole di Emone rivolte al padre: «Dunque non portare in te soltanto questa idea, che è giusto soltanto quello che dici tu e nient'altro»¹⁵.

Hegel può però prospettare un superamento dell'opposizione tra legge umana e legge divina perché presuppone che essa cada nell'unità della sostanza dello spirito, che si è formata nel precedente momento della ragione: questa riunificazione è destinata ad accadere e a ripetersi a un livello di superiore determinazione civile, ma in certo qual modo la stessa opposizione era necessario che si verificasse. La sentenza pronunciata dal corifeo alla fine della tragedia: «Non invocare nulla: dalla sventura destinata non esiste scampo per i mortali»¹⁶ costituisce, per così dire, il filo rosso dell'intero capitolo "A" dello «Spirito» hegeliano, comprensibile però solo se ti tiene conto di questa affermazione: «[La sostanza] è l'essenza spirituale *in sé e per sé essente*, la quale non è ancora consapevolezza di se stessa»¹⁷. Lo spirito è tuttavia già formato ed è costituito dall'identità di

¹¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 239 (trad. it. cit., II, pp. 2-3).

¹² *Ivi*, p. 239 (trad. it. cit., II, p. 3).

¹³ *Antigone* cit., vv. 332-383 ss., pp. 302-303.: «Molte sono le cose mirabili, ma nessuna / è più mirabile dell'uomo [...]. Possedendo, di là da ogni speranza, / l'inventiva dell'arte, che è saggezza / talora verso il male, talora verso il bene volge» (trad. modificata).

¹⁴ «Se le leggi della terra v'inserisce / e la giustizia giurata sugli dei, / onorato nella città» (*ivi*, vv. 368-370, p. 302, trad. modificata).

¹⁵ *Ivi*, v. 703, p. 314.

¹⁶ *Ivi*, vv. 1337-1338, p. 334.

¹⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 238 (trad. it. cit., II, p. 2).

ragione e di realtà, dopo che siano state dedotte le categorie razionali e la legge morale, esito che rende possibile la comprensione teoretica dell'essere e la sua finalizzazione pratica; dovrebbero quindi essere tolte le determinazioni opposte e accidentali della coscienza che si riconoscono nello stesso tempo universali e particolari: «Le differenze nell'essenza stessa non sono determinatezze accidentali; anzi in forza dell'unità dell'essenza e dell'autocoscienza [...] esse sono le masse nelle quali l'unità si articola permeandole della propria vita»¹⁸; ma, aggiunge poi Hegel, solo a causa dell'autocoscienza potrebbe sorgere una scissione nell'unità della sostanza, contraddizione, perché quella autocoscienza negherebbe sé stessa e non riconoscerebbe più un'altra autocoscienza come tale, annichilendosi di nuovo. Questo conflitto e questo reciproco annullamento delle autocoscienze avviene tuttavia con il rifiuto dell'universalità dello spirito: sembrano innanzitutto essere autocoscienze singole, ma mostrano il contrasto tra la particolarità e l'universalità, resa evidente dalla decisione pratica: «La molteplicità dei momenti etici diviene la duplice faccia di una legge della singolarità e di una dell'universalità»¹⁹.

Questa distinzione avviene comunque dopo che si sia formata l'identità di ragione e di realtà, grazie alla quale sia possibile ammettere la razionalità delle determinazioni dell'essere. È posto anche il pericolo, ineludibile se si vuol rendere concreta la ragione, dell'irrigidimento della razionalità stessa nelle forme dell'essere. Hegel prosegue dunque la *Fenomenologia dello spirito* per le ulteriori sezioni dello spirito, della religione e del sapere assoluto, nonostante le questioni che ciò comporta per la coerenza con il piano dell'opera, per mostrare come la civiltà umana sia frutto dell'azione razionale ma storica dell'uomo, che rende quell'identità proprio oggetto, appunto in modo progressivamente consapevole. Hegel può così dire: «Lo spirito è la coscienza dalla cui considerazione noi proprio ora veniamo. Se questa ragione, che esso ha, è infine intuita come tale che è ragione, o come la ragione che è in lui *effettuale* e che è il suo mondo, allora esso è nella sua verità; esso è lo spirito, è l'essenza *etica effettuale*»²⁰. Si supera dunque l'immediatezza dell'essere dello spirito grazie all'azione di Creonte e di Antigone: l'iniziale contrapposizione tra legge umana e legge divina sorge dall'intenzione morale di quei soggetti che, spezzando l'unità dello spirito e affermando il proprio dover essere, consumano l'oggettività data dello spirito stesso; riassumendo l'intera sezione dello spirito, Hegel scrive: «Il mondo etico, il mondo lacerato nell'al di qua e nell'al di là e l'intuizione morale del mondo son dunque gli spiriti dei quali si svilupperà il movimento e il ritorno del semplice e per sé essente Sé dello spirito»²¹; ciò avviene già nelle figure della tragedia i cui protagonisti scindono soggettivamente la sostanza dello spirito: «La sostanza come *essenza* universale e come fine si contrappone a sé quale effettualità singolarizzata»²²; Antigone e Creonte sono dunque, nello stesso tempo, individui che cercano di realizzare un fine e di affermare così la propria soggettività etica, che si radicalizza nella

¹⁸) *Ivi*, p. 234 (trad. it. cit., I, p. 358).

¹⁹) *Ivi*, p. 241 (trad. it. cit., II, p. 7).

²⁰) *Ivi*, p. 239 (trad. it. cit., II, p. 4, trad. lievemente modificata).

²¹) *Ivi*, p. 240 (trad. it. cit., II, pp. 4-5).

²²) *Ivi*, p. 241 (trad. it. cit., II, p. 6).

loro intenzionalità; essa è, a sua volta, singola ma aspira a imporsi come assoluta, richiamandosi a forme di universalità etica che appaiono opposte ma che sono, in realtà, la diversa espressione della stessa sostanzialità dello spirito si richiamano all'universalità razionale e reale dello spirito; nelle parole di Creonte²³ essa diviene la formalità del diritto della città e, in quelle di Antigone²⁴, la concretezza della legge religiosa, mediata dalla famiglia: «Se nella percezione sensibile le cose non hanno alcun'altra sostanza che le due determinazioni della singolarità e dell'universalità, qui entrambe le determinazioni esprimono soltanto l'opposizione superficiale di entrambi i lati l'un verso l'altro»²⁵.

Creonte sembra però allontanarsi dalla moralità di Antigone: vuole infatti adempiere le leggi dello Stato, legando la propria azione a una realtà oggettiva e razionale; al contrario, Antigone risponde soltanto alla propria soggettività, benché si richiami anch'ella a una realtà oggettiva. Hegel avverte tuttavia: «Questi momenti sono una relazione negativa verso la sostanza o verso la reale essenza spirituale; ovvero in esse forme la sostanza non ha ancora la sua realtà; anzi la sostanza è soltanto un *volere* e *sapere* di questo individuo o è il *dovere* di un comando non effettuale»²⁶. Sono quindi soggetti che vantano una reciproca estraneità ma che agiscono spinti dall'affermazione della propria individualità, che nega la loro unità essenziale: da questa negazione si determinano l'ossequio alla legge civile e alla legge divina. Appaiono però come l'in sé di ogni cittadino e come la sua negazione: sono accomunati dalla loro esistenza immediata²⁷; è tolta dunque quando diventa oggetto della volontà delle autocoscienze stesse.

Hegel ha ribadito, con la consueta fine ricchezza e pignoleria, che la storia si dipana secondo ragione, con la definizione teoretica e pratica della realtà e dell'uomo in essa. Non gli basta: nello «Spirito», per così dire, rilancia e spiega che la ragione e la fede, incarnate da Creonte e da Antigone, si stagliano nella stessa sostanza spirituale e sono pertanto due moventi apparentemente diversi per giustificare l'azione di quei soggetti; ciò significa però che la storia della civiltà dell'uomo procede per opposizioni che tuttavia sono sempre da esso prodotte e che la religione non è altro che un modo della sua formazione: anche quando sembra del tutto estranea alla ragione, proprio perché esprime l'intenzionalità morale del soggetto, non può essere del tutto irrazionale e concorre quindi alla comprensione della realtà; pensieri espressi, ad esempio, in queste parole hegeliane: «Lo spirito è la *sostanza* e l'essenza universale, eguale a sé stessa, permanente, – il granitico e indissoluto *fondamento* e *punto di partenza* dell'operare di tutti, – è il loro fine e la loro *meta* come il pensato *in sé* di ogni autocoscienza»²⁸. Ma proprio perché gli oggetti dell'azione razionale e fideistica cadono comunque nella sostanza dello spirito, si deve giungere al riconoscimento della loro unità e all'eliminazione di quanto di particolare, di rappresentativo e di irrazionale si dà nella fede: esito di

²³) Cfr. ad esempio *Antigone* cit., vv. 639-640, pp. 312-313.

²⁴) Cfr. *ivi*, vv. 450-460, p. 305.

²⁵) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 242 (trad. it. cit., II, p. 7).

²⁶) *Ivi*, p. 235 (trad. it. cit., I, p. 358).

²⁷) Cfr. *ivi*, pp. 235-236 (trad. it. cit., I, pp. 358-359).

²⁸) *Ivi*, p. 239 (trad. it. cit., II, p. 2).

questa lotta continua è, appunto, la civiltà umana, che inizia con il superamento della naturalità presente nei moventi delle azioni delle autocoscienze rappresentate da Creonte e da Antigone.

3. – Lo spirito assume la forma immediata della vita di un popolo: la classicità greca si caratterizza dunque per il fatto che vi è un legame certo tra razionalità e realtà; in essa si staglia un'evidente contrapposizione tra autocoscienze diverse che pensano di essere interpreti assolute di un'universalità etica. L'intenzione con cui agiscono si definisce dapprima in relazione a quell'universalità: Antigone decide di rispettare il comando divino di seppellire Polinice, pensando che prevalga così il rispetto per una moralità profonda, che precede addirittura la nascita della stessa civiltà; ma, come s'è detto, Hegel insistendo sull'unità dei moventi delle azioni di Creonte e di Antigone, ha già indicato la natura razionale e civile degli stessi precetti religiosi; sottolinea ora come Antigone rimanga prigioniera della contraddizione di considerarsi soggetto pratico autonomo e di far dipendere tuttavia il suo proposito dalla sua natura femminile, che la destina a essere custode della vita familiare. Quando Hegel scrive: «L'elemento etico è infatti in sé *universale* e questo comportamento di natura è anch'esso essenzialmente uno spirito, ed è etico solamente come essenza spirituale»²⁹, sembra indicare la meta da raggiungere in queste pagine: la liberazione del soggetto etico dalla costrizione naturale, che è anch'essa in qualche modo, seppur larvamente, etica: lo garantisce il fatto che l'azione trae alimento dalla famiglia che è una prima determinazione concreta e naturale dell'eticità; non sarebbe del resto possibile altrimenti: la percezione di un compito etico non può avvenire che all'interno di una formazione civile; anche se, quindi, è condizionato dalla natura, può divenire oggetto della volontà se si ammette una soggettività morale. Perché si dia, ammonisce Hegel, l'agire deve essere inteso come «un'effettualità dai molti rapporti etici»³⁰; l'azione di Antigone è retta da un'universalità etica che impegna non solo i rapporti familiari ma anche quelli politici: ubbidendo all'ordine divino, Antigone sovverte la legge umana e nega la sua natura, che la vorrebbe estranea al governo della città. Ella stessa condivide l'invettiva di Creonte «A me finché vivo non comanderà una donna»³¹; ha, nello stesso tempo, «in sé il momento dell'autocoscienza»³², come sembrano testimoniare questi versi: «Sapevo: e come potevo non saperlo? Era chiaro»³³; ed è quindi consapevole di dar luogo a un'azione complessa, etica e razionale, particolare e universale, benché sia relegata nella sua immediata individualità, legata alla sua natura.

Le osservazioni fin qui fatte per Antigone potrebbero valere anche per Creonte³⁴: anch'egli infatti intende agire eticamente, richiamandosi all'universalità

²⁹) *Ivi*, p. 243 (trad. it. cit., II, p. 9).

³⁰) *Ivi*, p. 242 (trad. it. cit., II, p. 7).

³¹) *Antigone* cit., v. 525 s., p. 308.

³²) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 243 (trad. it. cit., II, p. 9).

³³) *Antigone* cit., v. 448, p. 305 (trad. modificata).

³⁴) Per Eteocle e Polinice, a cui Hegel riserva alcune glosse: cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 242 (trad. it. cit., II, p. 7).

della legge civile, di cui è strenuamente consapevole. Sembra quindi allontanarsi dalla sua mascolinità³⁵, che lo destina al governo politico: l'adesione alla legge umana lo eleva al di sopra di quella condizione e lo rende autocoscienza universale, mantenendo la sua individualità: «Esso è nella forma dell'*effettualità consapevole di se stessa*. [...] nella forma della singolarità esso è la certezza effettuale di se stesso nell'*individuo* in genere; e la certezza di sé come *individualità semplice* esso è come governo»³⁶. La sua funzione politica nasce dunque nella sostanza etica e nella famiglia da cui si distacca per assumere uffici pubblici, contrapponendosi alla donna: vige dunque la stessa contraddizione tra naturalità ed eticità che si è vista operare in Antigone, così riassunta da Hegel: «I due sessi sorpassano la loro essenza naturale e si presentano nel loro significato etico quali diversità che si spartiscono fra loro le differenze che la sostanza etica si dà»³⁷. Creonte sembra tuttavia libero dagli impedimenti naturali perché lega la propria azione a leggi reali, indipendenti dalla latenza della legge divina: non è condizionato da un dato di fatto inesplicabile come la legge divina; al contrario, la legge umana, benché sembri data, è da lui costituita e, volendola, vincola a essa la propria libertà, e, uddidendole, ne fa il proprio dovere³⁸.

L'azione umana si configura come collisione dei doveri, che si determinano innanzitutto come caratteri naturali: se ne distaccano per la consapevolezza che in ogni autocoscienza si forma un ulteriore contrasto, a cui corrisponde un'opposizione delle diverse determinazioni della realtà: «Con questo processo sorge nella coscienza l'opposizione del *saputo* e del *non-saputo*, e nella sostanza quella del *consocio* e dell'*inconscio*»³⁹. Non mette conto seguire nel dettaglio l'acuta analisi hegeliana: occorre però notare come la collisione dei doveri e la scissione delle autocoscienze dalla realtà conducano già verso un superamento della natura, intesa come movente naturale dell'azione, e porti all'affermazione della personalità dei soggetti etici, che caratterizza Creonte e Antigone e critica la rigida separazione di compiti sociali tra uomo e donna. Conclude quindi Hegel, riassumendo il risultato di questa prima fase dello «Spirito»: «In questa determinazione dell'immediatezza è implicito che la natura in generale entri nell'azione dell'eticità. [...] L'immediatezza ha infatti il significato contraddittorio di essere l'inconsapevole tranquillità della natura e l'autocosciente, inquieta tranquillità dello spirito»⁴⁰. Ma questa immediatezza, a ben vedere, è ricca di complessità e di mediazioni: ne sono causa i soggetti etici, che hanno fatto propria l'universalità della legge morale e lottano per investire la realtà.

4. – Queste brevi note su Hegel e Antigone hanno reso evidente che Hegel non si è limitato a mettere in evidenza, in *Antigone*, il conflitto tra legge umana e legge

³⁵ Scrive Hegel: «La natura [...] assegna l'un sesso all'una, l'altro all'altra legge» (*ivi*, p. 252; trad. it. cit., II, p. 23).

³⁶ *Ivi*, p. 242 (trad. it. cit., II, p. 8).

³⁷ *Ivi*, p. 248 (trad. it. cit., II, p. 18).

³⁸ «Essa individualità vale solo come *volontà universale*» (*ivi*, p. 251; trad. it. cit., II, p. 22).

³⁹ *Ivi*, p. 252 (trad. it. cit., II, p. 24).

⁴⁰ *Ivi*, p. 260 (trad. it. cit., II, pp. 36-37).

divina⁴¹; ha invece di mira mostrare i primi passi della civiltà occidentale, divisa tra ragione e fede, tra dovere civile e religioso; ma se l'intera *Fenomenologia dello spirito* ha come «meta e risultato [...] l'autocoscienza effettuale dello spirito assoluto»⁴², essa si impone grazie alla comprensione filosofica della fondamentale unità delle due autocoscienze, inizialmente rappresentate da Creonte e da Antigone: nello svolgimento dei momenti dello spirito è avvenuta la formazione dell'uomo, che ha ricondotto a razionalità le sue diverse espressioni. Hegel può così concludere: «Ciò che noi qui abbiamo aggiunto è soltanto, da una parte, la raccolta dei momenti singoli, dei quali ciascuno rappresenta la vita dell'intero spirito; dall'altra, il tener fermo il concetto nella forma del concetto»⁴³. Mario Untersteiner coglie, ancora una volta, la profondità del rapporto di Hegel con la tragedia, con *Antigone* in particolare, ma, paradossalmente, non quando lo critica per aver ricondotto a conciliazione le contraddizioni dell'essere e dei soggetti⁴⁴; quando invece afferma che «l'uomo greco [...] di fronte all'ostilità del fato ha eretto la barriera della propria coscienza e conoscenza»⁴⁵: Hegel ha tradito lo spirito della tragedia, o forse l'ha completato, mostrando come l'intenzione etica, presente soprattutto nelle opere sofoclee, renda possibile emanciparsi dall'oppressione dell'essere dato e mediarlo razionalmente.

ENRICO COLOMBO
enricoachillecolombo@libero.it

⁴¹) Cfr. A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, Milano 2005², 3 voll., I, p. 314.

⁴²) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 241 (trad. it. cit., II, p. 5).

⁴³) *Ivi*, p. 427 (trad. it. cit., II, p. 295).

⁴⁴) Cfr. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico* cit., pp. 339-340.

⁴⁵) Untersteiner, *Spiritualità greca e spiritualità umana* cit., p. 40.