

KENNETH R. WESTPHAL

*L'ispirazione tragica della dialettica
fenomenologica di Hegel*

Il metodo fenomenologico di Hegel è così insolito che sia esso che le sue origini esigono una spiegazione. Le diverse fonti e problematiche filosofiche rispetto alle quali Hegel lo ha sviluppato aiutano a chiarirne alcuni aspetti importanti, ma non sono tuttavia sufficienti a comprenderne i lineamenti più tipici: quelli che conferiscono alla *Fenomenologia* hegeliana la sua struttura e il suo carattere letterari e che le assicurano una delle sue più rilevanti strategie filosofiche. Il mio contributo sostiene che la fonte di Hegel per questi aspetti centrali del suo metodo fenomenologico sia non filosofica, ma letteraria, e che proprio un testo letterario sia particolarmente illuminante a tale riguardo, vale a dire l'*Antigone* di Sofocle. Il tema viene sviluppato nei paragrafi *B*, *C* e *D*, dopo che, nel primo paragrafo, avrò esaminato alcune fonti filosofiche del metodo fenomenologico; nel paragrafo *E*, infine, da queste considerazioni trarrò delle conclusioni di tipo letterario e filosofico riguardo al metodo hegeliano.

A) Critica interna e dialettica nel metodo fenomenologico di Hegel

La miglior descrizione in un'unica frase del metodo fenomenologico di Hegel è stata proposta da Jonathan Robinson, quando osservava che: "La forza della posizione di Hegel [nella *Fenomenologia*] può essere apprezzata in tutta la sua pienezza, solo quando si comprende che egli sostiene che la cattiva teoria produce la cattiva pratica, e che la cattiva pratica a sua volta mette in luce le difficoltà logiche della teoria"¹.

1. J. ROBINSON, *Duty and Hypocrisy in Hegel's 'Phenomenology of Mind': An Essay in the Real and the Ideal*, Toronto-Buffalo 1977, p. 2, integrazione mia.

Robinson evidenzia il fatto importante che la *Fenomenologia* prende in considerazione problemi filosofici, punti di vista e principi non in astratto, ma in stretta connessione con l'ambito di oggetti cui s'intende applicarli, per poter comprendere sia i fenomeni così designati (*tà phainòmena*, nel senso aristotelico del termine), sia le opinioni della maggioranza e del saggio. È poi da notare che l'affermazione di Robinson sottolinea come il metodo fenomenologico di Hegel valuti criticamente le posizioni filosofiche considerando attentamente i modi e la misura in cui l'uso che s'intende fare di principi filosofici sostanzia, precisa oppure indebolisce quei principi stessi. Tale metodo implica pertanto una giustapposizione dialettica fra i principi e le pratiche effettive che questi affermano esplicitamente di guidare: è un metodo che dispiega e prova, che 'esibisce' quei principi filosofici a nostro vantaggio, nella figura e nelle azioni del loro esponente paradigmatico. Ma che cosa rende 'fenomenologica' questa dialettica?

Un'indicazione importante per chiarire il senso dello stile fenomenologico hegeliano, così peculiare, ci viene dal titolo dell'ultimo capitolo dei kantiani *Primi principi metafisici della scienza della natura*, chiamato per l'appunto *Fenomenologia*: in esso, Kant esamina i principi metafisici che sostengono gli sforzi di Newton per determinare le vere posizioni e i veri moti (orbite) dei pianeti, a partire dai nostri dati osservativi circa le loro posizioni e i loro moti apparenti. In modo analogo, la *Fenomenologia* di Hegel esamina una serie di "configurazioni della coscienza" (*Gestalten des Bewußtseins*), che sono delle figure apparenti di conoscenza. La critica hegeliana, accurata e dettagliata, di queste forme di una conoscenza appunto apparente è progettata per permetterci, alla fine, di cogliere la natura e portata della conoscenza vera, autentica, con la quale l'opera del 1807 si conclude².

Una terza caratteristica importante della dialettica fenomenologica hegeliana deriva dalla sua preoccupazione di evitare i cinque troppi scettici di Agrippa (disac-

2. Hegel, all'inizio della *Fenomenologia*, nelle prime righe della *Einleitung*, definisce in questi termini la conoscenza autentica: "la reale conoscenza di ciò che è in verità" (*das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist*): G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Die Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. W. BONSIEPEN-R. HEEDT, Hamburg 1980, p. 53; trad. it. di E. DE NEGRI, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1976, 2 voll., I, p. 65. Questa espressione specifica il senso proprio in cui Hegel intende il termine "l'assoluto" (*das Absolute*), che compare poco più avanti nella stessa frase. Il resto di questo primo capoverso dell'*Introduzione* (in effetti, tutto il resto della *Fenomenologia*) corrobora tale uso e tale significato.

cordo, regresso all'infinito, relatività, ipotesi e diallelismo)³, risolvendo il 'dilemma del criterio' pirroniano⁴. La risposta hegeliana a tale dilemma implica un'analisi sottile e potente della possibilità di un'autocritica costruttiva: secondo Hegel, infatti, la coscienza umana ha una struttura autocritica, indipendente dal fatto che noi la riconosciamo o la utilizziamo, ed egli dichiara apertamente di esibire la capacità che abbiamo di criticare noi stessi nella struttura e nel comportamento delle "configurazioni della coscienza" esaminate nella sua *Fenomenologia*; quello che egli si propone è di evitare la *petitio principii*, sostenendo le proprie conclusioni filosofiche positive soltanto sulla base di una critica interna di posizioni filosofiche contrapposte⁵.

Ogni configurazione della coscienza è guidata da una coppia base di concezioni: una concezione di se stessa come di una forma di coscienza -cognitiva oppure pratica- e una concezione del suo proprio oggetto/i. Tali concezioni non sono considerate, tuttavia, in astratto, ma nel loro uso mirato a comprendere o ad agire in rapporto agli oggetti o fenomeni che ogni configurazione della coscienza asserisce esistere e che dichiara di intendere in modo adeguato. Guardare all'uso *in concreto* delle concezioni di ogni forma di coscienza permette al metodo fenomenologico di Hegel di prendere in considerazione l'*esperienza* generata da ogni configurazione, esperienza che si produce usando le concezioni fondamentali che la forma di coscienza ha a disposizione per cogliere ed afferrare i suoi oggetti. Poiché l'esperienza generata da ogni forma di coscienza è strutturata *sia* attraverso le sue concezioni guida, *sia* dagli oggetti rispetto ai quali ogni configurazione usa quelle concezioni, se tali concezioni non corrispondono ai loro oggetti, allora neppure questi corrisponderanno all'esperienza che una forma di coscienza ha del suo oggetto, oppure di se stessa. Il punto critico del metodo di Hegel è il fatto di sfruttare queste

3. Cfr. *PH I*: 164-9. Il "disaccordo" riguarda conflitti interminabili (sia tra persone comuni che tra filosofi) a causa dei quali siamo incapaci di scegliere una cosa oppure di rifiutarla, e così si cade nell'*epochè* (cfr. *PH I*: 165). Sull'importanza dei cinque modi di Agrippa all'interno dell'epistemologia contemporanea, si veda K. R. WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism*, Dordrecht 1989 (i capitoli 4 e 5); R. FOGELIN, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford 1994; e ancora WESTPHAL, *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, rev. ed. in J. STEWART (ed.), *The 'Phenomenology of Spirit' Reader: A Collection of Critical and Interpretive Essays*, Albany 1998, pp. 76-91.

4. I punti essenziali della risposta di Hegel a Sesto Empirico sono riassunti in WESTPHAL, *Hegel's Solution* cit.; per maggiori dettagli, si veda WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism* cit.

5. La struttura dell'argomento hegeliano è esposta in WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism* cit., cfr. cap. XI, specialmente le pp. 156-7.

discrepanze per sviluppare la versione più sofisticata possibile di ogni configurazione della coscienza e, alla fine, per determinare se questa sia adeguata, in ultima istanza, all'ambito di oggetti o di particolari che intende.

Poiché la critica hegeliana delle forme di coscienza è interna (in quanto considera solo le concezioni principali di una configurazione e la sua esperienza del proprio campo d'applicazione), la sua presentazione fenomenologica acquista una struttura drammatica che non ha paralleli nella storia della filosofia. Sotto questo profilo letterario, l'opera filosofica che più le si avvicina potrebbe essere *Le confessioni* di Rousseau, in cui ognuna delle tre *dramatis personae* rappresenta, a turno, vari aspetti del confessore stesso, vale a dire appunto Rousseau. Tuttavia, quei tre punti di vista hanno una struttura e uno scopo che sono molto diversi da quelli della *Fenomenologia*; la struttura drammatica dell'opera di Hegel implica infatti la presenza di tre punti di vista coordinati: quello di Hegel stesso come autore e narratore (ruolo particolarmente evidente nei passi introduttivi e riassuntivi); quello dei lettori, che hanno da imparare sulle e dalle configurazioni della coscienza tramite l'*osservazione* di esse; quello rappresentato da ogni specifica forma di coscienza. Perché Hegel usa una struttura narrativa tanto elaborata? Un punto importante è che i contenuti di base delle sue lezioni filosofiche devono essere appresi dai lettori, i "noi" che osservano. Se poi ciascuna particolare forma di coscienza tragga insegnamento da tali lezioni è una questione a parte: spesso ciò in effetti non accade, anche se essa scopre di avere informazioni sufficienti per farlo.

Una ragione filosofica importante che Hegel ha per distinguere fra questi tre punti di vista letterari può essere compresa ricorrendo alla distinzione tra argomento sano e prova: argomento logicamente *valido* è quello la cui conclusione segue dalle premesse, pena la contraddizione; argomento logicamente *sano* è invece quello, logicamente valido, che ha premesse vere. Di per sé, comunque, gli argomenti sani non fanno acquisire conoscenza: perché ciò avvenga, occorre che le premesse di un argomento sano siano *conosciute*. Se ciò avviene, l'argomento in questione è una *prova*: ciò vuol dire che una prova è un argomento sano le cui premesse sono, appunto, *conosciute* come vere.

All'interno delle dispute filosofiche, la distinzione fra argomenti sani e prove pone una questione vitale: un argomento sano infatti assicura conoscenza solo a quanti sanno che le premesse sono vere. In ambiti filosofici controversi, le premesse principali di un argomento sono spesso, tipicamente, messe esse stesse in questione; una parte almeno dei partecipanti al dibattito nega infatti che esse siano vere, e così costoro non ne conoscono la verità. Che cosa si può fare per affrontare que-

sto problema? Che cosa possiamo fare se offriamo a qualcuno una prova genuina, e tuttavia il nostro interlocutore non la ritiene tale, oppure si limita a respingerla?

Kant aveva riconosciuto che non possiamo basare prove filosofiche su verità autoevidenti: qualsiasi verità genuinamente autoevidente appartiene infatti alla logica o alla matematica, sebbene queste discipline non comportino la verità di nessuna conclusione filosofica sostanzialmente rilevante. Neppure le prove trascendentali “apodittiche” dello stesso Kant, relative alle condizioni necessarie per la possibilità di un’esperienza autocosciente unificata, sono basate su verità autoevidenti⁶. Kant basa invece tali prove su un inventario delle nostre umane capacità cognitive di base e delle conseguenti *incapacità*, proponendo di identificarle attraverso una serie di esperimenti mentali insieme originali, stimolanti e pregnanti. Come lettori di Kant, dobbiamo considerarli in modo accurato e ponderato per determinare, nel modo più onesto possibile, se effettivamente possediamo le capacità e le incapacità cognitive che Kant sosteneva di identificare⁷. In questo modo, il metodo impiegato da Kant per stabilire la lista fondamentale delle nostre capacità o incapacità si basa sulla valutazione critica reciproca⁸. La nostra considerazione attenta e ponderata degli illuminanti controesempi kantiani implica una versione generale di ciò che Kant chiama “riflessione trascendentale”⁹.

Hegel, però, è in fondamentale disaccordo con l’idealismo trascendentale kantiano e, di conseguenza, anche con la spiegazione idealistico-trascendentale delle nostre capacità cognitive fondamentali. In alternativa, egli ha sviluppato un insieme molto più elaborato di condizioni sociali e storiche necessarie per il giudizio cognitivo individuale, un insieme che ha inglobato molti dei risultati più importanti rag-

6. Cfr. I. KANT, *Werke*, Akademie Textausgabe, unv. Photom. Abdr. von *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787), Berlin 1968, note 2, p. xxii; trad. it. di G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE, riv. da V. MATHIEU, *Critica della ragion pura*, Bari 1977, 2 voll., I, nota 2, p. 24: “In questa prefazione io presento come una ipotesi il cambiamento di metodo che espongo nella critica, e che è analogo a quella ipotesi: sebbene, nel corso della trattazione, sarà dimostrato, non più ipoteticamente, ma apoditticamente, dalla natura delle nostre rappresentazioni dello spazio e del tempo e dei concetti elementari dell’intelletto: ma egli è solo per far vedere i primi tentativi di una riforma di questo genere, che sono sempre ipotetici (N. d. K.)”.

7. Cfr. WESTPHAL, *Epistemic Reflection and Cognitive Reference in Kant's Transcendental Response to Scepticism*, “Kant-Studien”, 93 (2002), in corso di stampa.

8. O. O’NEILL *Vindicating Reason*, in P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1992, pp. 280–308.

9. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., pp. 316–7; trad. it., I, pp. 261–2. Cfr. WESTPHAL, *Epistemic Reflection* cit.

giunti da Kant. Hegel è stato condotto ad ampliare la nozione kantiana di riflessione trascendentale e ad incorporarla nella sua dialettica fenomenologica dalla complessità di questi problemi, dalle difficoltà che ostacolano una riflessione attenta, onesta e costruttiva sulle nostre capacità cognitive e, in special modo, dalla questione di raggiungere un accordo su quale, tra una miriade di asserzioni circa le nostre capacità cognitive di base, sia in effetti quella vera. In che modo Hegel ha concepito questo tipo di progetto? Come si è formato l'idea che esso potesse aver successo?

Non credo che ci siano modelli filosofici per un aspetto centrale del metodo fenomenologico di Hegel: l'esibizione e l'uso della critica interna di sé in una figura o in un personaggio che sia costruito narrativamente; una forma di autocritica in cui il personaggio narrativo, maschile o femminile che sia, scopre, attraverso e per se stesso, i problemi critici centrali della sua prospettiva. Questi sono rivelati ad opera del personaggio stesso, tramite l'uso e lo sviluppo nella pratica dei suoi propri principi e assunti fondamentali, dove i problemi in seguito derivanti dalla loro applicazione sono sufficienti per confutarli. Alla fine, principi, assunti e conseguenti problemi di fondo, sono mostrati chiaramente, in tutti i loro vividi dettagli, ad un pubblico di osservatori.

Nella *Fenomenologia*, le "figure" centrali sono forme di coscienza "osservate"¹⁰. Hegel potrebbe essersi servito di altre fonti di ispirazione, esterne alla filosofia? La struttura drammatica della *Fenomenologia* non suggerisce forse un modello letterario? Personalmente, sono convinto proprio di questo: che l'*Antigone* di Sofocle sia un antenato diretto del metodo fenomenologico hegeliano. Non saprei dire, né saprei come determinare, se essa costituisca il modello proprio di Hegel, oppure se si limiti ad illustrare tratti fondamentali della sua fenomenologia; sappiamo, comunque, che Hegel aveva una grande ammirazione per la tragedia greca, e per questa in particolare. Cercherò perciò ora di delineare come l'*Antigone* possa fungere da modello per alcuni aspetti essenziali, sia letterari che filosofici, del metodo fenomenologico di Hegel, sperando che i parallelismi principali che metterò in

10. Almeno, nessuna fonte filosofica di tale metodo mi è nota dopo aver compiuto ricerche abbastanza ampie nella storia della filosofia, e nessuna è suggerita *sub voce* "Phänomenologie" in H. J. SANDKÜHLER (hrsg. v.) *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990; J. MITTELSTRAß (hrsg. v.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart/Weimar 2001; oppure J. RITTER-K. GRÜNDER (hrsg. v.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971.

evidenza risultino abbastanza importanti e convincenti da rendere significativamente credibile la mia ipotesi di lavoro¹¹.

B) Il discorso della corona e la "certezza" iniziale di Creonte.

L'*Antigone* presenta un modello di critica interna, fenomenologica, in particolare attraverso la figura di Creonte¹². Questi, nel suo primo discorso, quello della corona, mette in rilievo la serietà e l'esposizione personale che l'attività legislativa e di governo comportano (vv. 175-7), insistendo sul fatto che un governante debba dire e fare ciò che è giusto. Egli, perciò, respinge immediatamente ogni forma di favoritismo ed identifica il bene supremo con la sicurezza della *pòlis*, una *conditio sine qua non* per tutti gli altri beni (vv. 175-91, 209-10). L'identificazione operata da Creonte del bene individuale con quello della *pòlis*, dove quest'ultimo è a sua volta identificato soltanto con la sicurezza della città stessa, costituisce dunque un'innovazione decisiva, di grande rilievo.

Quale diretto corollario del suo proclama, Creonte proibisce, pena la morte (vv. 220-1), di dare sepoltura al cadavere di Polinice (vv. 198-208): in Attica, era invece pratica comune restituire i corpi dei nemici ai loro compatrioti per la sepoltura, e rimuovere i cadaveri dei traditori, pur lasciandoli insepolti, oltre l'area delimitata della *pòlis*¹³. Fuori dal territorio cittadino, infatti, i corpi dei traditori potevano essere raccolti sia dai loro familiari che dai compatrioti, per ricevere la debita sepoltura, anche se privata. Com'è noto, poi, per i Greci gli onori funebri costituivano un

11. La mia ipotesi può facilmente dar luogo a indicazioni alternative, per la segnalazione delle quali sarei molto grato: va notato, comunque, che simili suggerimenti dovrebbero ricostruire il senso della struttura sia letteraria che filosofica della *Fenomenologia* in modo plausibile. Per quanto riguarda la struttura filosofica, rimando a WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism* cit.

12. La mia interpretazione e utilizzazione dell'*Antigone* si richiama a quella di M. C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986 (trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996): raccomando la lettura del capitolo III di questo libro per comprendere lo sfondo della presente discussione. In questa sede non tratterò che incidentalmente del contenuto della tragedia in quanto oggetto dell'interpretazione che ne dà Hegel nella sezione della *Fenomenologia* appositamente dedicata all'analisi dello spirito greco: per tale aspetto, esaminato soprattutto in rapporto al personaggio di Antigone, si veda *infra*, il contributo di Cinzia Ferrini.

13. Cfr. NUSSBAUM, *The Fragility* cit., p. 55; pp. 437-8, nota 14, e *supra*, il saggio di Linda Napolitano, alla sua nota 40.

rito religioso essenziale, necessario per permettere il passaggio del defunto all'Ade. L'editto che li proibisce è dunque una seconda innovazione decisiva da parte di Creonte: egli stesso pare che ne riconosca la portata, in quanto introduce entrambe le novità con particolare gravità e attenzione, nel contesto di un'occasione che già di per sé è solenne¹⁴. È significativo poi che il Coro riconosca che anche la complicità con chiunque disobbedisca all'editto comporterà la condanna a morte (v. 220); è in risposta a tali osservazioni che Creonte fa riferimento alla sua preoccupazione ossessiva per l'insubordinazione e la corruzione (v. 222).

L'esplicita e concisa esposizione che egli fa dei suoi principi di governo e delle indicazioni operative che ne derivano corrisponde esattamente alla presentazione introduttiva dei principi fondamentali di una configurazione della coscienza all'inizio di ogni capitolo - e all'inizio di ogni sezione principale entro ciascun capitolo - della *Fenomenologia* di Hegel. Il pubblico di Sofocle può già vedere che Creonte sbaglia, e di tale opinione è in effetti la maggioranza dei Tebani rappresentati nell'*Antigone*; ma Creonte ha già eretto contro il dissenso - anche quello espresso nella forma di una critica rispettosa o costruttiva - una delle sue difese più impenetrabili: appunto il sospetto immediato e l'accusa di corruzione. In più occasioni, questa ritorzione tipica lo rende impermeabile ad ogni consiglio mirante a correggerne l'operato; la domanda allora è: qualcosa può condurre Creonte a riconoscere i propri errori? Può egli arrivare a vederli? Questo è in effetti ciò che nel seguito accade: gli eventi principali rappresentati nell'*Antigone* fungono da critica interna dei principi di governo di Creonte, ma solo se li si considera in connessione con i pensieri e le azioni che tali principi inducono nel momento stesso in cui egli li mette in pratica; i principi, le linee di condotta, le pratiche di Creonte presentano dunque una "configurazione della coscienza" nel senso hegeliano dell'espressione. Alle dichiarazioni iniziali di Creonte segue infatti un'intera serie di tentativi sempre più pressanti, perfino terrificanti, di far breccia nella sua ostinazione facendolo pervenire al riconoscimento dell'errore. Ma il suo tetragono rifiuto di ascoltare fa in modo che le conseguenze piene e terribili dei suoi principi di governo, frutto di mentalità ristretta, siano esplorate e portate alla luce in tutti i loro dettagli atroci, fino a quando egli non troverà un qualche motivo (se non, in un primo momento, la vera ragione) per rinnegare il suo editto disastroso e i principi che lo guidano.

14. NUSSBAUM, *The Fragility* cit., p. 56.

C) *La riproposizione del linguaggio della "certezza"...*

A confermare quest'identificazione del personaggio di Creonte nell'istanza di una "configurazione della coscienza" hegeliana è un parallelismo sorprendente: quando Hegel introduce una forma di coscienza, ne identifica i principi fondamentali con la *certezza* che tale figura possiede; i principi quindi, che articolano ciò di cui essa è *certa*, sono gli aspetti essenziali sia della configurazione stessa che del suo oggetto¹⁵. In modo analogo, l'ottusa fiducia che Creonte nutre nei propri principi e nelle proprie basilari linee di condotta indica, senza possibilità di equivoco, che egli è completamente *certo* che i suoi principi rappresentino tutto ciò in cui può consistere il buon governo di Tebe.

Possiamo dire qualcosa di più su questo importante parallelo. In ogni singolo capitolo della *Fenomenologia*, lo sviluppo di una forma principale di coscienza si svolge, tipicamente, attraverso tre fasi: la certezza iniziale di una figura della coscienza genera, nella prima fase, delle difficoltà; queste la conducono a raffinare, a precisare, e a trasferire i suoi principi più importanti (la sua "certezza") in una seconda fase, sebbene la sua posizione 'rivista' generi a sua volta delle difficoltà. La terza fase dell'esame fenomenologico di Hegel ha per protagonista la versione più sofisticata ed adeguata di questa forma di coscienza, e di nuovo si mostra come si generino delle difficoltà interne: in modo esplicito, queste difficoltà sono così gravi che l'intera configurazione dev'essere rimossa. Ogni configurazione successiva deve preservare le acquisizioni della forma precedente, nel momento in cui ne corregge gli errori (questo è il senso dell'*Aufhebung* hegeliana).

Un tratto sorprendente del comportamento di Creonte nell'*Antigone* è che, nel momento in cui dalle sue dichiarazioni iniziali sorgono problemi gravi, egli rivede e precisa, in modo significativo, le sue opinioni. In effetti, lo fa in due circostanze: ogni volta le sue posizioni si fanno più estreme, ma anche più arroccate su se stesse e meno aperte alla critica, finché, in ultimo, perfino lui è condotto a riconoscere i propri errori e a rinnegare le sue norme e pratiche di governo innovative.

Andiamo adesso ad esaminare più da vicino la forma di coscienza di Creonte: come già ricordato, egli proclama la novità dei suoi principi e delle sue linee di condotta in modo chiaro e preciso -la sua "certezza", in termini hegeliani- nel momen-

15. Cfr. WISTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism* cit., p. 92.

to in cui sale al trono di Tebe. Il re ha occasione, subito dopo, di ribadire la sua "certezza" riguardo alla loro correttezza: quando infatti arriva la Sentinella, con la terribile notizia che a Polinice sono stati tributati gli onori funebri rituali, automaticamente Creonte opera una ritorsione accusando la Sentinella stessa di essersi lasciata corrompere (vv. 293-304, 310-2, 322, 326). Quando invece il Coro, con molta cautela, suggerisce che forse agli dèi tale sepoltura rituale è gradita (vv. 278-9), Creonte reagisce coprendolo di contumelie e negando poi recisamente che gli dèi possano prendersi in qualche modo cura del cadavere di un traditore (vv. 282-3). È significativo che egli suggerisca qui una revisione dei suoi principi di politica governativa, in quanto, in modo obliquo, identifica la sua norma con la giustizia stessa (vv. 289-92). Tale implicazione indiretta è però presto resa esplicita: la Sentinella è il secondo personaggio a suggerire, anche se indirettamente, che la posizione di Creonte sia sconsiderata: "È una gran brutta cosa, quando si parla per opinioni, che l'opinione sia falsa" (v. 323)¹⁶. Naturalmente Creonte non riceverà il messaggio (v. 324).

Per gli spettatori, l'importanza di questi aspetti è subito sottolineata dal Coro che, sul problema generale che viene così sollevato, osserva: "Se rispetterà insieme le leggi e la giustizia dei giuramenti divini, sarà grande nella sua città; ne sarà bandito se per sfrontata audacia accoglie il male accanto a sé. Chi agisce così speriamo di non averlo mai vicino, di non condividere i suoi pensieri" (vv. 369-75). Il destinatario dell'ammonimento del Coro non viene specificato, ma certo questo si adatta al governo di Creonte. Le dichiarazioni e gli editti iniziali del sovrano sono stati un atto di audacia, ma egli ora ha il potere su Tebe e si appresta perciò a riaffermare la sua legge sulla città, respingendo totalmente il rispetto che Antigone mostra per "la giustizia inviolabile degli dèi" (v. 370): pare dunque che il Coro ci stia mettendo in guardia circa le evidenti e incombenti implicazioni della "certezza" innovativa nutrita da Creonte¹⁷.

16. La trad. it. dei versi dell'*Antigone* è quella di G. PADUANO, in SOFOCLE, *Tragedie e frammenti*, Torino 1982, 2 voll.; nella versione originale inglese del saggio era stata usata la trad. di P. WOODRUFF, in SOPHOCLES, *Antigone*, translated with Introduction and Notes by WOODRUFF, Indianapolis 2001. Ogni eventuale discrepanza fra la trad. italiana e quella inglese della tragedia è stata discussa fra Autore e traduttrice del presente contributo, rivista e controllata sull'originale greco dalla curatrice del volume [N. d. T.].

17. In realtà, non è certo che il Coro, con le parole appena citate, si riferisca proprio a Creonte (il soggetto della frase è "l'uomo", la più sconcertante delle cose esistenti); cfr. in merito *supra*, il saggio di Linda Napolitano, le note 13 e 35.

Condotta di fronte al re di Tebe, Antigone ammette la legittimità delle accuse mosse (vv. 443, 449) e tuttavia, quando Creonte le chiede come possa aver avuto l'ardire di violare le sue leggi, la figlia di Edipo fa suo lo stesso punto sottolineato dal Coro (vv. 369-72) - e già prima da esso cautamente sollevato contro l'editto (vv. 278-9)-; lo rende anzi esplicito a Creonte, quando gli ribatte che nessuna legge umana può scavalcare la legge divina. Ella nega infatti che gli editti del re costituiscono atti rispettosi della legge oppure della giustizia: "L'editto non era di Zeus; e la giustizia, che siede accanto agli dèi di sotterra, non ha mai stabilito tra gli uomini delle leggi come queste. Non ho ritenuto che i tuoi decreti avessero tanto potere da far trasgredire a un essere mortale le leggi non scritte, immutabili, fissate dagli dèi. Il loro vigore non è di oggi, né di ieri, ma di sempre. Non potevo, per paura di un uomo, rispondere di questa violazione alle divinità" (vv. 450-60)¹⁸.

È significativo che il Coro commenti così la rigidità di Antigone: ella "non sa cedere alle avversità" (v. 472). Creonte, rivolgendosi al Coro, amplia questo aspetto: "Devi sapere che i più duri orgogli sono quelli che più soccombono; il ferro più potente temprato al fuoco, si rompe, si spezza facilmente; i cavalli impetuosi si domano con un piccolo morso" (vv. 473-8). In questo modo, la tragedia sofoclea rende esplicito il contrasto tra flessibilità e adesione rigida alle norme, condotta questa le cui conseguenze sono da condannare; poco prima, Emone aveva sollevato direttamente la questione, e rivolgendosi proprio *a suo padre*.

Antigone, all'accusa mossa da Creonte di essere l'unica in città a ritenere giusta la sepoltura di Polinice (v. 508), replica che in realtà tutti i Tebani sono d'accordo con lei, benché Creonte li costringa al silenzio (vv. 504-7, 509); il sovrano naturalmente respinge la sua asserzione, così come aveva rifiutato di accogliere il precedente, analogo suggerimento del Coro (vv. 278-83). Creonte ora rivela la sua seconda strategia difensiva: non accetta di essere "governato da una donna" (vv. 484-5, 525). Quando emette la sentenza di morte per Antigone, Ismene e il Coro gli ricordano che, *prima facie*, dovrebbero prevalere piuttosto altre considerazioni:

18. Questo discorso è una delle prime affermazioni rimasteci della posizione della legge naturale, secondo cui esistono misure normative di giudizio che trascendono le leggi umane, editti, leggi statutarie o patti concordati (cfr. *supra* il saggio di Linda Napolitano, il suo § B, con la nota 43, e M. OTSWALD, *Was there a Concept of 'agraphos nomos' in Classical Greece?*, in E. N. LEE et al. (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen 1973 ("Phronesis" Supp. Vol. 1), pp. 70-104). Tutto questo è importante per la trattazione hegeliana dell'*Antigone* nella *Fenomenologia*: l'idea della legge naturale è, infatti, essenzialmente critica, perché riguarda gli *standards* stessi della legittimità politica. Anche Hegel, del resto, appartiene alla tradizione del diritto naturale (cfr. *infra*, le note 28 e 35).

Antigone infatti è promessa sposa ad Emone (vv. 568-75). Avendo però dedotto dai principi la sua linea di condotta, quale loro diretta conclusione sillogistica, nel momento in cui trova il caso specifico cui applicarla, vale a dire la colpevole Antigone, Creonte respinge immediatamente ogni possibilità che la fanciulla possa essere una sposa adatta per Emone (vv. 650-4): la Nussbaum fa vedere bene quanto questo suo ragionamento manchi di sensibilità¹⁹.

Nel secondo stasimo, il Coro ribadisce il richiamo alla legge tragica di Zeus: "È una legge che vale nel domani, nel futuro, nel passato: nella vita dell'uomo...nulla viene senza disgrazia" (vv. 611-4). Il Coro collega direttamente tale legge a chi, accecato e sconvolto nella mente dagli dèi, scambi il bene stesso per un male (vv. 621-5): il riferimento immediato sembrerebbe perciò essere ad Antigone che ha violato la legge del suo re pensando appunto di far bene, ma in ultimo la tragedia chiarirà che è Creonte stesso ad essere votato a tale forma di follia (vv. 1257-60).

Entra Emone, che si rivolge al padre con premura (vv. 633-5): Creonte reagisce apprezzandone l'atteggiamento rispettoso ed affermando che tutti si augurano di avere figli "che difendano il padre dai nemici e onorino i suoi amici al pari di lui" (vv. 643-4). Questa è una curiosa e sorprendente anticipazione di quanto egli sta per dire riguardo al governo della *pòlis*; dopo aver ribadito la condanna a morte per Antigone, dichiara infatti: "Chi è corretto nei rapporti familiari, sarà giusto anche verso la città" (vv. 661-2).

In questo modo, Creonte richiama il primo motivo del suo discorso della corona, circa la prova pubblica, del potere e delle leggi, a cui i principi guida del suo operato politico e della sua condotta devono sottostare (vv. 175-7), e proprio in quello stesso spirito, ora così continua: "Chi trasgredisce le norme e fa loro violenza, o pensa di imporsi ai suoi superiori, non avrà mai la mia approvazione" (vv. 663-5).

Abbiamo già cominciato a vedere con quanta ampiezza in effetti Creonte distribuisca il suo scherno e disprezzo! Da notare che egli continua ad esporre i suoi principi di governo, ma una volta ancora con uno slittamento significativo. Adesso infatti sostiene: "...colui che è designato dalla città a governarla, deve essere ascoltato nelle piccole e nelle grandi cose, nel giusto e nel suo contrario. Uomini di questo genere ho fiducia che sappiano ben comandare come sanno ben obbedire" (vv. 666-9); e ancora: "...chi si salva, si salva per lo più grazie all'obbedienza. Difendiamo dunque l'ordine costituito" (vv. 675-7).

19. NUSSBAUM, *The Fragility* cit., pp. 57-8, 61.

Nel suo discorso della corona, egli aveva identificato il giusto con la sicurezza della *pòlis* (vv. 184-91): per ristretta che sia, quest'equazione permette in effetti di stabilire un criterio di giustizia per gli editti promulgati dal governante in carica, cioè di stabilire se davvero essi tutelino, e proprio nella misura maggiore, la sicurezza della città. Adesso però il re identifica il giusto con l'obbedienza cieca, perfino nel caso in cui gli ordini di chi detiene il potere siano sbagliati: questo mette brusca fine all'equazione fra il giusto e qualsiasi norma un governante promulghi in un editto, identificando piuttosto l'obbedienza alla giustizia *tout-court* con l'obbedienza al comando. È significativo che l'unica alternativa intravista da Creonte all'obbedienza totale sia l'anarchia (vv. 672-4).

Ogni dibattito, o revisione di posizione, è, per Creonte, del tutto inconcepibile, come, però, lo è la sua stessa rigidità (vale a dire, la sua "certezza"): mantenere l'ordine infatti richiede ora, e in apparenza sopra ogni altra cosa, che non si tolleri "che una donna abbia la meglio" (vv. 678-80). Ci pare importante notare che la frase di Creonte sull'obbedienza incondizionata, giusti o sbagliati che siano i comandi, riflette genuinamente il suo pensiero, in parte perché il re in fondo si limita a seguire un precedente invito del Coro riguardo all'editto, quando esso aveva commentato che dipendeva dal sovrano promulgare qualsiasi legge ritenesse opportuna, per i morti oppure per i vivi (vv. 213-4). La tesi dell'autenticità di questo slittamento di senso, di questa diversa identificazione, di questa novità dunque, viene d'altronde direttamente rinforzata e favorita dal successivo ridimensionamento cui Creonte sottopone i suoi principi.

Il Coro gli riconosce il merito di aver parlato bene (vv. 681-2), sebbene presto affermi lo stesso di Emone, dopo che questi ha implorato il padre (v. 725). Il giovane supplica nel modo più gentile e sottomesso, suggerendo che, se pure Creonte non avesse parlato bene, lui stesso (Emone) certo non avrebbe competenza a stabilirlo: ma nondimeno qualcun altro potrebbe aver anch'egli qualcosa di buono da dire (vv. 683-7). In quanto figlio di Creonte, egli riconosce di essere per natura obbligato a salvaguardarne il benessere e di avere anzi un ruolo speciale da svolgere in questo campo, poiché le persone comuni certo non si arrischierebbero a dire al re di Tebe qualcosa che potrebbe offenderlo (vv. 688-91)²⁰. Subito dopo, Emone

20. Certamente la riluttanza della Sentinella a portare a Creonte la notizia della sepoltura di Polinice in spregio al suo editto (vv. 223-36, 243, 270-7) mostra un'acuta consapevolezza di questo rischio.

conferma l'angoscia dei Tebani per Antigone e per l'ingiustizia del destino toccato-le (vv. 693-700) e mette in guardia Creonte contro i rischi della chiusura mentale (vv. 706-9, cfr. vv. 720-3), suggerendo che "...per quanto un uomo sia saggio, non è vergogna imparare molte cose, ed essere flessibili" (vv. 710-1).

Infine, Emone si richiama a precedenti metafore sul pericolo rappresentato da atteggiamenti troppo rigidi, già impiegate dal Coro (v. 472) e dallo stesso Creonte (vv. 473-8), questa volta utilizzando l'immagine degli alberi fortemente radicati nel terreno che vengono travolti da piene improvvisi (vv. 712-4) e delle barche capovolte per aver tenuto le vele troppo tese (vv. 715-7): egli conclude con il rispettoso consiglio che anche Creonte dovrebbe ammorbidire la propria posizione e riconsiderare tutta la questione. Il Coro fa suoi entrambi i discorsi e raccomanda che padre e figlio imparino l'uno dall'altro (vv. 724-5).

Creonte però è tanto certo dei suoi principi e della sua linea di condotta che respinge *in toto* l'implorazione di Emone, accusandolo di non saper stare al suo posto, un'accusa molto vicina a quella già formulata contro Antigone (v. 730, cfr. v. 510). Nel confronto tra padre e figlio, via via sempre più aspro, Creonte fatalmente rilancia il suo principio di condotta: "Devo governare la mia terra secondo il parere altrui?" (v. 736); "Non è, dunque [la città] di chi tiene il potere? (*toû kratoûntos*)" (v. 738).

Tale principio diverge però drammaticamente dall'identificazione iniziale operata da Creonte fra giustizia e sicurezza della città, in quanto la nuova formula è molto vicina ad implicare che la sicurezza della città sia un bene a vantaggio esclusivo di chi detiene il potere. Fra l'insistenza di Creonte sull'obbedienza sopra ogni altra cosa, e adesso quest'asserzione senza mezzi termini che una città appartiene al suo *padrone* (*toû kratoûntos*, v. 738), non al governante (*hò archon*), penso che ci sia ogni ragione per credere che Creonte debba insistere sull'obbedienza, giusta o sbagliata che sia (vv. 666-7).

Emone vede facilmente la follia di tali principi, e la mette in luce sostenendo che: "Nessuna città appartiene a un uomo solo" (v. 737); "...tu potresti ben governare, da solo, un deserto" (v. 739); "...rispondo ai tuoi vaniloqui" (v. 753); "Se tu non fossi mio padre, direi che sei pazzo" (v. 755)²¹; "Vuoi parlare, parlare, e non sentire mai una risposta?" (v. 757).

21. Abbiamo qui la prima diretta avvisaglia che la follia precedentemente configurata dal Coro (vv. 611-4) possa essere destinata a Creonte. Su tale nodo, cfr. *supra*, il saggio di Linda Napolitano, il suo § E.

Rispondendo all'accusa di Creonte, secondo cui egli sarebbe un figlio che attacca il proprio padre, Emone replica: "Io vedo che tu violi la giustizia" (v. 743); e ancora: "Non puoi rispettarli [i tuoi poteri], nel momento in cui calpesti quegli degli dèi" (v. 745). In questo modo, egli riprende l'argomento sia di Antigone sia del Coro circa l'importanza cruciale della legge divina (vv. 369-75, v. 455): ma tutto ciò che Creonte sa vedere nel suo discorso è insubordinazione e parteggiamento per le ragioni di una donna (vv. 725-6, 730, 734, 740, 742, 744, 746, 748, 752, 756). La prima, e molto debole, indicazione che Creonte dà di poter riconsiderare qualcosa è il suo accordo con il Coro sul fatto che Ismene non vada punita (vv. 770-1).

Quando Antigone è condotta nella grotta, il Coro pare confermare la gloria, se non la piena giustizia, della sua causa (cfr. vv. 854-5, 872-5)²²; i Corifei mettono a confronto la propria mortalità con quella di Antigone, dicendo di lei: "...Ma per chi muore, non è cosa da poco aver fama di un destino che nella vita e oltre la vita è stato pari a quello degli dèi" (vv. 836-8; cfr. 817-22).

Creonte però rifiuta ancora di vedere quest'aspetto della situazione; successivamente, è Tiresia che riesce a renderglielo evidente, indicando nell'editto ciò che ha fatto abbattere su Tebe la piaga della contaminazione degli altari (vv. 1014-22). L'indovino sottolinea ed amplia l'argomento di Emone sui pericoli dell'atteggiamento rigido: "Sbagliare è destino comune di tutti gli uomini. Ma una volta com-

22. Anticipiamo qui alcuni contenuti che verranno discussi più avanti; sebbene Antigone respinga il commento del Coro, ritenendolo frutto di ironia sarcastica (vv. 839-43), va notato che esso in realtà si accorda perfettamente: con l'originaria insistenza di Antigone che l'intera Tebe condivida il suo atto pietoso verso il fratello (vv. 504-7, 509); con l'originario suggerimento del Coro che la sepoltura di Polinice possa essere gradita agli dèi (270-9); con Emone, quando egli riporta l'opinione dei Tebani (vv. 692-700, 731-3) e sostiene che Creonte non possa guadagnarsi rispetto infrangendo le leggi divine (v. 745, cfr. v. 743); con la raccomandazione urgente fatta dal Coro a Creonte, non appena questi dà segno di voler ascoltare (vv. 1098-107); con la profezia e il consiglio di Tiresia (vv. 1014-22, 1029-31, 1065-83); con il fatto che il Coro sottolinei l'infallibilità dei vaticini di Tiresia, riconosciuta anche da Creonte (vv. 1092-5); con la condanna di Euridice (vv. 1305, 1313); e infine con il discorso conclusivo del Coro (vv. 1348-53) che in realtà è un commento diretto alla condotta di Creonte (vv. 1338-47; cfr. vv. 1257-69). Dati tutti questi elementi a favore del tema principale, il fatto che il Coro onori l'atto di Antigone, di seppellire ritualmente il fratello malgrado il divieto del re, mostra quindi che, in realtà, non si tratta di un commento ironico, e che l'afflizione mostrata dalla protagonista è frutto di un serio fraintendimento delle intenzioni del Coro: ci pare interessante notare che l'errore è commesso nell'ignoranza di ciascuno di quei chiari indicatori di quanto fosse effettivamente giusta l'originaria insistenza di Antigone. Quest'ultimo aspetto, di un'Antigone 'nesciente' delle conferme umane e divine della correttezza del suo agire, è rilevato e inserito nel contesto dell'interpretazione hegeliana del v. 926 dal contributo *infra* di Cinzia Ferrini, nel suo § E; cfr. in merito anche Linda Napolitano, § G del suo saggio, con la nota 84, e in generale, per il valore del non detto o del non noto in Sofocle, quello, *supra*, di Andrea Rodighiero.

messo l'errore, saggio e felice è l'uomo che non rimane fermo, ma rimedia al male compiuto. La peggiore sciocchezza è l'ostinazione" (vv. 1024-8). Tiresia pertanto dà immediatamente a Creonte il consiglio di "cedere al diritto del morto" (v. 1029), vale a dire di consegnare Polinice all'Ade permettendone la sepoltura.

Prima di udire il vaticinio di Tiresia, Creonte loda il valore supremo delle sue parole (vv. 993, 995), ma in seguito, reagendo alla profezia, ritorna alla sua difesa usuale, accusando tutti gli indovini di essere solo avidi di ricchezze ed onori (vv. 1035-8, 1046-8, 1055, 1061-3)²³. Tiresia naturalmente si accorge che tale ritorsione del suo re implica per lui l'accusa d'ingannare deliberatamente sugli eventi futuri (v. 1054), ed osserva: "La saggezza è il bene più grande" (v. 1050). Creonte si mostra d'accordo, e aggiunge: "E altrettanto, io credo, la follia è il più grande dei mali" (v. 1051). Tiresia a sua volta replica: "Questo è proprio il male di cui tu soffri" (v. 1052).

L'indovino restituisce al suo interlocutore l'accusa di cupidigia e –finalmente!– identifica in modo esplicito la tirannia della sua condotta (v. 1056: "la razza dei tiranni è avida di vittorie infamanti"). Creonte per parte sua insiste ancora sul fatto che è con il re che egli sta parlando (v. 1057) e rifiuta apertamente di cambiare parere (v. 1063: "me non mi venderai, sappilo bene"). A questo punto, provocato all'estremo, Tiresia svela la sua più terrificante visione profetica, la quale richiama un'osservazione di Emone al padre, secondo cui la morte di Antigone avrebbe provocato un'altra morte (v. 751). Tiresia infatti ora predice che, poiché l'editto è stato una "violenza contro" Polinice, Antigone e gli dèi (vv. 1068-73), passerà meno di un giorno che l'ultimo figlio rimasto a Creonte perirà (vv. 1066-7) e il re stesso, a sua volta, cadrà vittima della rete dei propri crimini (v. 1076). Tiresia conferma così la giustizia dell'atto di Antigone: le osservazioni con le quali si congeda sono proprio un commento sulla condotta di Creonte: "È bene che [egli]... impari ad avere parola più mite e pensiero migliore di quelli che dimostra ora" (vv. 1089-90).

Il Coro sottolinea l'infallibilità dei precedenti vaticinii di Tiresia, infallibilità che anche Creonte ammette (vv. 1092-5): alla fine, perciò, la mente del sovrano è "turbata" (v. 1095) ed egli riconosce che entrambe le opzioni per lui possibili –cioè cedere oppure persistere– ispirano pari sgomento (*deinòn*, vv. 1096-7).

Il Coro sottolinea un punto fondamentale del discorso di Tiresia (v. 1050), che era in effetti anche uno degli argomenti avanzati da Emone (vv. 702-3): ora "...è il momento di essere saggi" (v. 1098).

23. Anche questo aspetto corrobora, seppur indirettamente, il principio affermato da Creonte, dell'obbedienza, giusta o sbagliata che sia (vv. 666-7).

D) ...e la sua sconfessione.

Per la prima volta, Creonte si mostra disponibile a seguire un consiglio altrui, pur restando ignaro di quanto dovrebbe ormai apparire ovvio: "Che fare?", egli si chiede infatti, "Parlate, vi darò retta" (v. 1099).

Ora che è concesso loro di parlare, gli Anziani gli dicono ciò che è, appunto, ovvio e che essi hanno cercato di prospettargli sin dall'inizio: che Antigone dovrebbe essere liberata e Polinice sepolto (vv. 1100-1). Creonte è stupito (v. 1102) e ciò indica che è difficile che abbia davvero cambiato il proprio punto di vista: "È duro, ma devo rinunciare ai miei propositi. Non si può lottare contro il destino" (vv. 1105-6).

Sostenendo però che la sua posizione è finalmente mutata, egli si affretta dunque a liberare Antigone (vv. 1111-2). Soltanto ora il re di Tebe si lascia andare a fare una concessione cruciale, che rinnega esplicitamente le innovazioni introdotte con il discorso della corona: "Temo che la scelta migliore sia quella di osservare le leggi consacrate, per tutto il corso della propria esistenza" (vv. 1113-4).

Senza prestarle veramente credito, Creonte quindi alla fine si risolve a considerare giusta la posizione originaria di Antigone in favore dell'eterna legge non scritta ammessa dal costume, *non meno che dagli dèi*. In modo implicito, dunque, il sovrano ammette di non poter promulgare qualsiasi legge e gli ritenga opportuna (cfr. v. 214). Tale concessione, tuttavia, viene precisata: la disposizione mentale di Creonte è, sì, cambiata, ma per necessità (com'egli stesso dice), non per intima convinzione²⁴. Ora il re si limita semplicemente a seguire indicazioni altrui, facendo ciò che gli Anziani gli suggeriscono di fare: sfortunatamente, però, è troppo tardi, il fato ha preso il sopravvento ed è inevitabile, ormai, il terribile incalzare degli eventi.

A questo punto ci pare importante notare come, nelle scene conclusive, siano messe in luce le lezioni essenziali da trarsi dai principi che guidano la condotta di Creonte. La guardia che annuncia alla corte la terribile notizia della morte di Emone conclude il suo rendiconto alla regina dicendo che tutto questo testimonia agli uomini che: "...il male più orribile è la perdita della ragione" (vv. 1242-3).

Nel ritornare poi con il corpo di Emone tra le braccia, Creonte stesso non si risparmia le critiche più aspre: "Ahimé, l'errore della mente sconvolta" (v. 1261);

24. Sul possibile ruolo svolto da questo specifico momento del percorso di Creonte nel chiarire un aspetto controverso dell'interpretazione hegeliana dell'*Antigone*, cfr. *infra*, il saggio di Cinzia Ferrini, il suo § E.

“O i miei sciagurati propositi!” (v. 1265); e ancora: “Te ne sei andato [Emone], morto non per la tua, ma per la mia follia” (vv. 1268-9). Il Coro conferma: “Troppo tardi tu vedi la giustizia” (v. 1270). Ed egli a sua volta ammette: “Ahimé, l’ho imparato, infelice!” (vv. 1271-2).

Adesso Creonte afferma con ragione -e con altrettanta ragione gli altri gli prestano fede- di aver imparato la lezione, attraverso la comprensione razionale e la convinzione interiore. Successivamente, egli apprende anche il suicidio del moglie: come nota la Nussbaum, il nome della regina, Euridice, significa, letteralmente, “ampia giustizia”²⁵. Il suicidio di lei sancisce il fatto che la rigidità di Creonte *costituisca* la fine dell’“ampia giustizia”, cioè della giustizia stessa in senso lato. In punto di morte, infatti, tale ‘ampia giustizia’ condanna anch’essa Creonte, accusandolo: “un’imprecazione su te, uccisore dei figli” (v. 1305). E il Coro ribadisce: “È la morte che ti dà la responsabilità delle sventure, di questa e di quell’altra” (vv. 1312-3).

Distrutto, travolto (vv. 1311, 1343), Creonte confessa ora i propri crimini (vv. 1339-42) ed ammette: “Non sono nessuno” (v. 1325). E questo da un uomo che era appena salito, in modo tanto sicuro, sul trono di Tebe. Il Coro conclude: “Essere saggi (*phronèin*) è condizione prima della felicità (*eudaimonia*). Nostro dovere è non disprezzare gli dèi; le grandi parole degli orgogliosi richiamano grandi colpe sopra di loro e insegnano in vecchiaia la saggezza” (vv. 1348-53).

Creonte dunque era salito al potere nel momento in cui Tebe celebrava la sua vittoria sull’esercito invasore guidato da Polinice, nell’esultanza della città per le proprie ritrovate salvezza e sicurezza: egli aveva introdotto alcune innovazioni importanti dirette in via esclusiva alla salvaguardia di quei beni fondamentali. Per quanto dettati da buone intenzioni, i cambiamenti introdotti avevano invece condotto Tebe sull’orlo di un disastro ben maggiore della sconfitta militare che era stata appena evitata: poiché violavano la legge divina, i nuovi principi e le nuove pratiche avevano portato infatti non alla sicurezza della *pòlis*, ma quasi alla sua distruzione. Tuttavia, è stato attraverso la loro massiccia e pervicace messa in atto che i principi di Creonte sono giunti a sconfessare la loro propria validità: nessuno dei tentativi da lui fatti per rivederli o per ridimensionarli è bastato infatti a mettere la sua certezza in merito al riparo dalla valutazione critica o dall’autoconfutazione.

All’inizio, Creonte fa coincidere il bene con la sicurezza della città (vv. 175-91, 209-10) e, come corollario, nega ogni onore ai traditori come Polinice (vv. 198-

25. NUSSBAUM, *The Fragility* cit., p. 62.

208). Di fronte alle crescenti difficoltà, egli sostiene poi che la giustizia consista nell'obbedire a chi detiene il potere, giusti o sbagliati che siano i suoi comandi (vv. 666-9, cfr. 289-92). Quando anche tale ridimensionamento dà luogo ad ulteriori difficoltà, il sovrano insiste che una città appartenga al suo padrone e che costui sia legittimato a governarla secondo le norme che ritiene opportune (vv. 736, 738).

Tali principi naufragano di fronte al fatto che il bene della città è qualcosa di complesso, per cui governare in vista del bene della *pòlis* richiede che si tenga conto appunto di questa complessità dell'insieme dei beni civili²⁶. Creonte trascura di far questo, perché in fondo è interessato più ad affermare una visione *personale* del governare che a governare 'bene', anche se il 'buon governo' è nozione limitata alla garanzia della sola salvezza della città. I suoi principi riflettono dunque delle priorità distorte e una profonda incapacità di giudizio, che portano quasi alla rovina della città, ad una rovina così totale che Creonte -il cui nome significa "colui che governa"- non avrebbe in realtà più nulla da governare, a conferma dell'amaro suggerimento di Emone al padre, che egli, da solo, potrebbe ben governare un deserto (cfr. v. 739). Governare solo tramite editti, infatti, non può essere giustificato, certamente non nei termini di visione personale nei quali Creonte concepisce la cosa: se questa pratica ha successo, ciò avviene infatti soltanto perché tali decreti sono stati inseriti in un contesto più ampio di considerazioni sul diritto a legiferare secondo le norme che il sovrano ritiene opportune.

In questo modo ed entro questi termini, l'*Antigone* di Sofocle presenta quindi una critica interna devastante ad ogni complesso di risoluzioni rigide poste al servizio del diritto supremo di un singolo detentore del potere a governare semplicemente e soltanto come a lui piaccia, anche nel caso in cui egli faccia questo in vista della sicurezza della *pòlis*. Da notare che tale critica interna è condotta proprio da chi ha proposto i principi poi confutati, vale a dire proprio dallo stesso Creonte, data l'inefficacia dei molti tentativi fatti dagli altri personaggi per indurlo a riconsiderarli. La non plausibilità di tali norme di governo è evidente sin dall'inizio, nella sincerità, ma anche nell'angustia delle novità ch'egli introduce: e tuttavia, il modo preciso nel quale tali novità sono drastiche e disastrose è ben lontano dall'esser ovvio perfino al pubblico, e meno che mai a Creonte. La sua stessa ostinazione è funzionale allora a derivare queste conseguenze in tutto il loro significato specifi-

26. Sul più ampio complesso dei beni della *pòlis*, si veda l'*Orazione funebre* di Pericle, riportata da THUC. II, 35-46; cfr. II, 59-64.

co, il quale alla fine è così terribile che Creonte non si limita a seguire le indicazioni del Coro per la sepoltura di Polinice e la liberazione di Antigone (vv. 1100-11), ma riconosce anche e denuncia espressamente l'errore insito nei suoi principi originari di governo (vv. 1261-72). Il sovrano perviene a tale visione interiore radicalmente critica solo perché ha tenacemente portato avanti i suoi principi, fino all'amara conclusione dell'autoconfutazione, non smettendo mai, qualsiasi circostanza si presentasse, di farsi guidare da essi nel pensare e nell'agire. Il pubblico di Sofocle arriva a comprendere l'ampiezza e la profondità di tali questioni in quanto spettatore-testimone del loro completo dispiegamento da parte di chi principalmente le porta sulla scena: Creonte²⁷.

E) La 'lezione' della tragedia.

Aver selezionato, fra gli altri, un tema e un aspetto pur centrale dell'opera, per giunta sintetizzandolo in questo modo, rischia di far perdere di vista un tratto distintivo della tragedia di Sofocle: l'*Antigone* abbonda infatti di termini relativi al giudizio e di discussioni su di esso, ed Aristotele stesso riconosceva la pregnanza della trattazione sofoclea di un modello di giudizio ragionato che "segue delle norme"²⁸.

27. Alcune brevi considerazioni sono qui opportune sul contenuto della tragedia sofoclea e sulla sua importanza per Hegel nell'analisi ch'egli fa dell'*Antigone* nella *Fenomenologia*. Il tentativo di Creonte di governare attraverso decreti mostra proprio il difetto principale denunciato ripetutamente da Hegel a proposito dell'intuizionismo, il convenzionalismo, la coscienza, l'autoevidenza, e la "positività" pura - l'idea che qualcosa possa essere semplicemente posta e data così per scontata senza alcuna ulteriore giustificazione. Il punto più importante di Hegel su punti di vista come questi è che essi siano in grado di distinguere - e neppure possano fornire un qualche metodo o criterio per distinguere - tra ciò che è giustificato e ciò che semplicemente si crede che lo sia. Di conseguenza, queste prospettive sono incapaci di distinguere verità da falsità, o le asserzioni giustificate dalle ingiustificate, e quindi non possono né fornire giustificazione di queste né darne conto. Sebbene non possa qui discutere la questione, basti accennare al fatto che Hegel ritiene che lo stesso difetto macchi anche gli appelli diretti alla legge naturale, come ad esempio quelli cui ricorre Antigone (si vedano *supra* la nota 18, e *infra* la nota 34). Per una discussione della critica di Hegel a questo tipo di prospettive si veda WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism* cit., pp. 32-4; ID., *Hegel's Attitude Toward Jacobi in the 'Third Attitude of Thought Toward Objectivity'*, "The Southern Journal of Philosophy", 27 (1989), pp. 135-56; ID., *The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right*, in F. C. BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1993, pp. 234-69.

28. Per questo aspetto, rimando, oltre che alla Nussbaum, al saggio *supra* di Linda Napolitano, soprattutto ai suoi §§ C e F.

Il modello dominante di giudizio ragionato prevede che giudicare un caso particolare implichi semplicemente il sussumerlo sotto il relativo principio, dal quale poi derivare conseguenze dirette attraverso l'inferenza sillogistica (*modus ponens ponendo*): un modello simile di giudizio ragionato in termini di sussunzione, o, analogamente, di deduzione assiomatica, sebbene estremamente diffuso, è però profondamente fallace²⁹. La Nussbaum mette in rilievo come l'opera di Sofocle promuova invece l'attenzione accurata ai particolari, alle molte metafore relative al giudizio e alle strategie educative, ai molti livelli presenti in ogni episodio centrale e alle loro interconnessioni: ella fa poi notare come il modello aristotelico di ragionamento pratico si basi proprio su questo tipo di giudizio attentamente riflessivo, radicato nell'esame accurato e nell'apprezzamento di tutti i dettagli significativi.

Martha Nussbaum trova tutto questo già elaborato nella struttura vera e propria della poesia di Sofocle: "Le liriche ci mostrano e producono in noi un processo di riflessione e di (auto)scoperta che si realizza attraverso una costante attenzione e (re)interpretazione delle parole, delle immagini, degli eventi concreti. Riflettendo su un evento, non lo sussumiamo entro una regola generale, né assimiliamo le sue caratteristiche ai termini di un elegante procedimento scientifico, ma scendiamo nella profondità del particolare, troviamo immagini e rinvii che ci permettono di vederlo meglio e di descriverlo con maggiore ricchezza; poi combiniamo questo lavoro di scavo con il disegno di connessioni orizzontali, così che ogni nesso orizzontale contribuisce ad approfondire la nostra visione del particolare ed ogni nuovo approfondimento crea nuovi nessi in superficie... La concezione dell'apprendimento espressa da questo stile, come la concezione della lettura da esso implicata, sottolinea la sensibilità e l'attenzione per la complessità; scoraggia la ricerca della semplicità e, soprattutto, della riduzione. Ci suggerisce che il mondo della scelta pratica, come il testo, viene articolato, ma mai esaurito dalla lettura; che la lettura deve riflettere e non oscurare questa condizione mostrando che il particolare (o il testo) rimane incausto, arbitro finale della correttezza della nostra visione; che la scelta corretta (o la buona interpretazione) dipende, innanzitutto e soprattutto, dall'acume e dalla flessibilità della percezione e non dalla conformità ad un insieme di principi semplificatori... Infine il coro ci ricorda che, per reagire correttamente ad un caso pratico (o ad un testo) che ci stia davanti, è necessaria non soltanto la valutazione del-

29. Si veda in proposito F. L. WILL, *Pragmatism and Realism*, Lanham, Md. 1997; e, già prima, ID., *Beyond Deduction: Ampliative Aspects of Philosophical Reflection*, London 1988.

l'intelletto, ma anche un'appropriata risposta emozionale ...anche questi anziani si permettono non solo di 'considerare da tutti i lati', ma anche di provare profonde emozioni. Essi intrecciano quei legami con il loro mondo che sono la base per la paura, per l'amore, il dolore profondo"³⁰.

A proposito di tutti questi aspetti, la Nussbaum ha sicuramente ragione; ella indirizza le riflessioni che conduce sul ragionamento pratico ai filosofi, come ai lettori comuni: le sue osservazioni illuminano la riflessione filosofica, non solo riguardo a problemi o a ragionamenti pratici, ma anche rispetto ad ambiti più ampi. E tuttavia ella è così presa da tale riflessione, che i suoi commenti tendono a lasciare in ombra il fatto che queste strategie di ragionamento costituiscono la base per formare e raggiungere delle conclusioni, come per esempio accade per l'accordo finale degli Anziani sia con Emone che con Antigone (vv. 802-6)³¹. Per essere più espliciti: solo un esame del genere e solo un tale apprezzamento dei dettagli possono consentirci di valutare ogni passaggio del ragionamento in cui ci impegnamo, e di stabilire davvero i "primi principi" o le "premesse prime" di cui facciamo uso nel nostro pensiero e nel giudizio che formuliamo.

Sfortunatamente, la Nussbaum fraintende Hegel, poiché sostiene che questi sarebbe alla ricerca di una qualche "sintesi", facile e stabile, atta a riconciliare (ottimisticamente) i due lati opposti (rappresentati da Antigone e Creonte) e ad evitarne e risolverne il conflitto una volta per tutte³². Questa lettura però è del tutto errata, ed in aperto contrasto con il fallibilismo hegeliano³³: il metodo fenomenologico di

30. NUSSBAUM, *The Fragility* cit., pp. 69-70 [la citazione per esteso è tratta dalla trad. it. cit. del lavoro della Nussbaum, pp. 159-61. L'espressione "considerare da tutti i lati" ("think on both sides" nell'originale) è la traduzione del v. 376 dell'*Antigone*. N. d. T.].

31. NUSSBAUM, *The Fragility* cit., p. 70.

32. Cfr. *ivi*, pp. 52, 67, 68.

33. Dato il rilievo che la Nussbaum dà alla lettura attenta e dettagliata, c'è un aspetto ironico nel fatto che il suo errore risulti dal non comprendere la filosofia di Hegel per quel tanto da interpretare il passo che cita nel contesto della teoria hegeliana della giustificazione, oppure nel contesto della sua teoria sociale (che Hegel non aveva ancora sviluppato al tempo in cui scriveva la *Fenomenologia*). Poiché non identifica correttamente il problema principale che Hegel ritiene sia rappresentato da Antigone e Creonte, la Nussbaum non può individuare quale tipo di "sintesi" si presume che Hegel cerchi. Tale "sintesi", anticipata nella *Fenomenologia*, è tra la giustizia implicata nella legge naturale (rappresentata da Antigone) e la giustizia implicata nella legge positiva (rappresentata da Creonte): in nessun luogo però Hegel dice, o pensa, che, circa tale sintesi, ci sia qualcosa di automatico o di inherentemente stabile. Piuttosto, si tratta di una sintesi che deve essere raggiunta e mantenuta oltre il tempo storico (cfr. WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism* cit., pp. 174-8; ID., *The Basic Context* cit.; Nussbaum, *The Fragility* cit., p. 81). La Nussbaum conclude citando le convenzioni come

Hegel è progettato per promuovere e facilitare nel pubblico degli osservatori precisamente questo tipo di apprezzamento e di riflessione attenta sul dettaglio pertinente nelle concezioni principali di una figura della coscienza, nell'uso che essa fa di tali concezioni, e nei particolari concernenti gli oggetti o i fenomeni significativi che siano resi manifesti da quest'uso. Tutto questo è al centro della spiegazione hegeliana, fallibilista, pragmatica, della giustificazione filosofica, incluso il suo metodo fenomenologico³⁴.

Che riguardi il conoscere o l'agire, ogni teoria filosofica sostanzialmente rilevante richiede almeno alcune premesse filosofiche sostanzialmente rilevanti; le verità 'autoevidenti' non bastano. Da qui sorge la domanda cruciale: quali premesse sostanzialmente rilevanti sono vere? Quali possono essere giustificate? Possono esserlo evitando di incorrere nei cinque modi di Agrippa o nel dilemma del criterio? Lo possono, se la riflessione autocritica è possibile, e se noi siamo disponibili ad impegnarci in essa, in modo serio e non superficiale. In modo analogo a quanto avviene nella lirica corale della tragedia attica, il metodo fenomenologico di Hegel è finalizzato a promuovere, indurre e incoraggiare lo sviluppo della nostra auto-comprensione, che è fondamentale per comprendere, fissare e determinare i principi guida del nostro pensiero e della nostra azione, nonché l'uso che ne facciamo, il contesto in cui agiamo e pensiamo, il modo nel quale possiamo integrare e di fatto integriamo considerazioni importanti che sono complementari e in competizione fra loro.

Nella *Fenomenologia*, l'autocomprensione in questione riguarda sia il conoscere sia l'agire, in quanto (sostiene Hegel) ciò che l'uomo sa si radica in ultima istanza in ciò che egli fa. Solo attraverso una riflessione autocritica, attenta, onesta e completa, siamo in grado di distinguere fra prove apparenti e prove genuine; solo attraverso questo tipo di riflessione possiamo discriminare tra forme di conoscenza apparente e forme di conoscenza genuina, come esse sono presentate, sviluppate e

guida ad un equilibrio morale adeguato fra considerazioni rivali, senza osservare che l'inadeguatezza del richiamo irreflessivo ai costumi o all'editto è precisamente il tema messo in rilievo nell'*Antigone*, tema che costituisce l'obiettivo centrale del riesame di quest'opera fatto da Hegel nella *Fenomenologia*, allo scopo di evidenziare il difetto chiave dello spirito "immediato": vale a dire, l'incapacità sia di Creonte che di Antigone di giustificare razionalmente le proprie conclusioni (cfr. *supra*, le note 18 e 28).

34. La spiegazione fallibilista, pragmatica che Hegel fornisce della giustificazione, è riassunta in WESTPHAL, *Hegel's Solution* cit. e in ID., *The Many Facets of Hegel's Response to Skepticism in the 'Phenomenology of Spirit'*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 103 (2003), in corso di stampa.

valutate criticamente nel corso della *Fenomenologia dello spirito*. Per quanto sia ostinato, Creonte arriva a riconoscere l'errore insito nei suoi principi e nelle pratiche che a questi conseguono: dato però che solo raramente l'errore filosofico ha effetti tanto immediatamente sconvolgenti sulla vita, in generale i filosofi non si trovano a dover affrontare dei controesempi autogenerati così tragici alle loro teorie. Può accadere tuttavia che vengano loro esibite prove genuine, perfino interne, di difetti cruciali nelle loro tesi, e che essi manchino di riconoscere o di accettare la forza critica di quelle controdimostrazioni. È questa una ragione in base alla quale Hegel distingue fra il punto di vista di una configurazione qualsiasi della coscienza e il punto di vista dei lettori, che 'osservano'. Talvolta le figure della coscienza riconoscono il 'crollo' della loro 'certezza', perfino nella sua forma più sofisticata, qualche volta non lo fanno: esse esperiscono le difficoltà importanti, ma mancano di riconoscere che queste forniscono (e il modo nel quale forniscono) basi sufficienti per indurre a respingere i loro principi e per adottarne di più raffinati. Specialmente nel caso di simili snodi del testo, una riflessione autocritica, attenta e completa, da parte nostra e su noi stessi (come lettori), nonché sulla figura della coscienza in questione, è della massima importanza per riconoscere e valutare il significato dei problemi che sorgono di fronte ad una forma di coscienza. Tali difficoltà costituiscono, a quanto sembra, una base sufficiente per introdurre una posizione più complessa, rappresentata appunto da una configurazione più sofisticata della coscienza³⁵.

Il significato di quest'aspetto può essere sottolineato osservando un'altra interessante convergenza fra il metodo hegeliano e la tragedia attica. Recentemente, alcuni studiosi hanno sviluppato una spiegazione convincente della visione aristotelica della catarsi tragica, che la lega a importanti tratti caratteristici della teoria morale di Aristotele, in particolare al suo interesse per lo sviluppo delle virtù etiche e per il loro ruolo nel conseguimento della *phrònesis*³⁶. Le virtù del carattere comportano infatti che si giunga a provare il tipo e il grado adeguati di emozione in risposta a circostanze appropriate. La capacità di avere simili reazioni emotive contribuisce sia all'azione giusta sia, in ultimo, alla *phrònesis* stessa. Sotto questo profilo, la tragedia ci offrirebbe un'opportunità per imparare quali siano le circostanze

35. Cfr. WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism* cit., pp. 125-8, 132-9.

36. L'interpretazione della catarsi che qui riprendo è ben riassunta da R. JANKO, nella sua *Introduction* ad ARISTOTILE, *Poetics*, edited by JANKO, Indianapolis 1987, pp. ix-xxvi; cfr. pp. xvi-xx, con ampia bibliografia.

giuste per sentire una grande pietà o una forte paura, salvaguardando le nostre vite personali dall'affrontare prove devastanti per appropriarci dello stesso insegnamento. Un simile apprendimento comporta sia che si provino effettivamente le emozioni in questione, sia che si riconoscano le situazioni adeguate a suscitare. L'esperienza di assistere come spettatori ad una tragedia teatrale potrebbe allora aiutarci in quest'acquisizione di elementi, alla stesso tempo affettivi e intellettuali, importanti per la moralità³⁷. Inoltre, il fatto che si diano risposte affettive ed intellettuali appropriate è parte di una comprensione anch'essa adeguata del significato degli aspetti toccati da una tragedia. I poeti attici, infatti, usavano commentare gli affari correnti e giudicare favorevolmente, oppure criticare, eventi o sviluppi recenti. In ultimo, nell'*Antigone*, anche Creonte, quando per la prima volta recede dalla sua precedente idea di governo, riafferma un aspetto profondo della forma di vita attica: "Temo che la scelta migliore sia quella di osservare le leggi consacrate, per tutto il corso della propria esistenza" (vv. 1113-4).

Gli spettatori della tragedia sofoclea avrebbero dunque potuto essere intimamente d'accordo con l'autoconfutazione della rigidità di Creonte, non in quanto si sarebbe trattato dell'affermazione di un principio astratto, dimostrato filosoficamente, ma per il fatto che si trattava di un principio di vita, riaffermato a livello profondo in base allo stesso doloroso tentativo che il personaggio fa per negarlo. Il pubblico avrebbe potuto così riaffermarlo, non solo intellettualmente, ma anche grazie al coinvolgimento della propria affettività, del proprio atteggiamento e modo di agire, fin nelle viscere della viva pratica: questa è una forma profonda di autocomprensione.

Una simile comprensione completa di sé, insieme affettiva e cognitiva, emotiva ed intellettuale, questo tipo di saggezza, è del resto ciò che Hegel precisamente si propone d'incoraggiare, facilitare e sviluppare nei suoi lettori, attraverso la critica fenomenologica interna delle varie configurazioni della coscienza considerate nella *Fenomenologia*. Naturalmente, egli raggiunge anche molti risultati che possono essere formulati come conclusioni di argomenti filosofici astratti; tuttavia, trattare tali conclusioni solo ad un livello teoretico significherebbe considerarle come verità astratte su qualcuno o qualcun altro, che solo incidentalmente riguardano il proprio sé. Quest'atteggiamento disconoscerebbe il problema più importante a cui s'indi-

37. ARISTOT. *Pol.* VIII 5, 1339 a 25, 1340 a 14-25, 1341 b 32-1342 a 16; *On Poets*, fr. *4.7 (cfr. ARISTOTLE, *Poetics*, ed. by JANKO cit., p. 61).

rizza il metodo hegeliano: le conclusioni cui esso giunge sostengono di essere delle verità importanti relative a *chi ognuno di noi è come essere umano*. Hegel sviluppa le sue conclusioni riconoscendo che soltanto se ognuno di noi, a sua volta, riconosce davvero ciò che è, solo se comprendiamo veramente e in profondità noi stessi, in modo sia intellettuale che emotivo, solo allora possiamo pensare, oppure agire, correttamente. Ugualmente, a livello teorico, solo se raggiungiamo questo tipo di autocomprensione profonda possiamo distinguere, in modo giusto e giustificabile, il garantito da ciò che non lo è, il vero da premesse e principi di base che siano inaccurati o chiaramente falsi, e che riguardano la conoscenza oppure l'azione. Sotto quest'aspetto, e se la spiegazione aristotelica della catarsi è effettivamente cogente, lo scopo della *Fenomenologia* è quello di raggiungere una forma profonda di autocomprensione, in un modo che non è né meno efficace, né diverso, da quello proprio della tragedia attica³⁸.

La *Fenomenologia* si propone infatti di accertare il carattere e la legittimità della conoscenza umana, sia teoretica che pratica e far questo comporta un'ampia componente di autocomprensione, cioè di comprensione di sé come agenti cognitivi. Quest'aspetto e le strutture grossolane del mondo in cui viviamo impongono un complesso di vincoli al materiale dell'indagine fenomenologica di Hegel; un altro complesso di vincoli nasce dalla risposta critica che egli dà al dilemma del criterio, vale a dire, dalla spiegazione hegeliana della possibilità di un'autocritica costruttiva. Ora, tali vincoli forniscono una struttura considerevole alle riflessioni che Hegel cerca di promuovere e di facilitare con il suo metodo fenomenologico; questi vin-

38. Attribuire questa concezione ad Hegel sorprenderà certamente quelle studiosse femministe (anglo-americane in particolare) che vedono in lui null'altro che un patriarca che denigra le donne e sconfessa l'affettività; queste letture non possono qui venir prese in considerazione (su questo tipo di studi critici, specie in rapporto all'interpretazione hegeliana della coscienza femminile greca in generale, e di Antigone in particolare, si veda *infra*, la *Premessa* del saggio di Cinzia Ferrini). Hegel in effetti aveva una concezione patriarcale, ma tali interpretazioni si basano su una visione caricaturale di lui, quella di un filosofo in preda a follia razionalista, visione che non è di alcun aiuto per comprendere la spiegazione hegeliana della giustificazione oppure dell'azione. Non ho difficoltà ad ammettere che Hegel non discute segnatamente ed in modo esplicito affetti od emozioni in rapporto al suo metodo, un metodo presentato, nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*, così brevemente da richiedere una spiegazione lunga e complessa (cfr. WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism* cit.); comunque sia, ritengo che per comprendere gli scopi ed il significato del suo metodo occorra prendere in considerazione la doppia dimensione intellettuale ed emotiva qui evidenziata: si vedano *infra*, i §§ B e C del contributo di Cinzia Ferrini per i rapporti fra interiorità/esteriorità, intuizione/con-sapevolezza nella *Fenomenologia* e fra mondo senziente dell'antropologia e mondo coscientiate della fenomenologia nella *Filosofia dello spirito* hegeliana.

coli forniscono inoltre un insieme di criteri determinati per la nostra valutazione delle forme della coscienza, e, ancor più significativamente, per l'autovalutazione di esse³⁹.

Tali vincoli provengono dall'agenda filosofica di Hegel e non sono spiegabili sulla base di fonti letterarie: e tuttavia, le sue fonti filosofiche non sono sufficienti a spiegare la struttura drammatica e narrativa della *Fenomenologia*, radicata nella critica di sé autogenerata di figure della coscienza, protagoniste delle visioni e principi in questione, e neppure le ricche riflessioni autocritiche richieste ai suoi lettori. Questi tratti distintivi cruciali del metodo fenomenologico sono spiegabili invece prendendo in considerazione la struttura drammatica fondamentale di una ben nota tragedia, molto ammirata da Hegel: l'*Antigone* di Sofocle⁴⁰.

(Traduzione di Cinzia Ferrini)

39. Su questi vincoli, si veda WESTPHAL, *Hegel's Solution* cit., § III, o ID., *Hegel's Epistemological Realism* cit., pp. 102-12.

40. Una versione rielaborata di questo saggio apparirà, in lingua inglese, in WESTPHAL, *Hegel's Epistemology. An Introduction to the 'Phenomenology of Spirit'*, Indianapolis-Cambridge 2003, attualmente in corso di stampa per la Hackett Publishing Co. Desidero esprimere tutta la mia gratitudine: a Linda Napolitano per avermi invitato a contribuire al volume da lei curato, e per le sue importanti e costruttive osservazioni critiche ad una prima stesura del mio saggio; a Robert C. Scharff, per aver con sollecitudine espresso un commento generoso sulle mie tesi; a Robert Stern, per le sue cortesi osservazioni, che mi hanno indotto a chiarire alcuni punti; a Paul Woodruff, che gentilmente mi ha aiutato a rintracciare alcuni luoghi importanti nelle citazioni; e, infine, a Cinzia Ferrini, per la sua accurata traduzione.