



GIROLAMO COTRONEO

(Università di Messina)

L'AZIONE ETICA.
L'UOMO E LA DONNA, LA COLPA E IL DESTINO

Non si rivela nulla che non sia noto, quando si afferma che il “segreto” della *Fenomenologia dello spirito*, certamente una delle opere più discusse tra quelle prodotte dalla cultura occidentale¹, o almeno di diverse delle sue pagine, è il *Faust* di Wolfgang Goethe². Basta pensare al momento iniziale del cam-

¹ Si veda, ad esempio, M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005.

² Ha scritto il primo importante biografo di Hegel che «nella stessa città che fu culla della *poesia di Goethe* festeggiò la sua nascita anche il *sistema filosofico hegeliano*»: K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966, p.100. Da parte sua, un altro e più recente biografo, Horst Althaus, ha scritto: «La *Fenomenologia dello spirito* è un “libro faustiano”. Era giunta a maturazione nell'ambiente intorno a Goethe, nella ricerca di “ciò che tiene insieme il mondo nel suo intimo nucleo”. Il mondo con l'uomo, lo spirito, la vita e la morte, la libertà, l'aspirazione il tramonto, il lavoro, il servitore e il padrone, l'origine, l'autocoscienza, l'alienazione, la religione, l'arte: il tutto sottoposto all'ordine di un “sistema della scienza”. Nulla di tutto ciò poteva essere trascurato nel secolo che stava allora iniziando». Ma nonostante la “sua” decisiva presenza nella *Fenomenologia*, Goethe «non comprese mai, e lo ammise, quest'opera composta ancora sotto la sua egida di ministro di Weimar e di superiore di Hegel». La cosa tuttavia non è difficile da intendere: «Possiamo benissimo immaginare», scrive ancora Althaus, «l'imbarazzo provato da Goethe di fronte alla *Fenomenologia dello Spirito*, se a lui con la sua fede nell'oggetto, era rimasta incomprensibile questa assunzione della materia nell'astrazione del “concetto», che, si po-

mino della Coscienza, diventata ormai “autocoscienza razionale”, per realizzarsi «mediante se stessa», che nella prima delle tre “doppie figure” che segnano questo primo movimento si presenta sotto la specie del “piacere” e della “necessità”³. Qui infatti sono citati testualmente — cosa tutt’altro che frequente nelle pagine della *Fenomenologia* — alcuni celebri versi del poema goethiano⁴ che Hegel commenta con queste parole:

L’autocoscienza si getta dunque nella vita, e conduce a perfezione quella pura individualità nella quale essa sorge. [...] Le ombre della scienza, delle leggi, dei principi che solo stanno tra lei e la propria effettualità, scompaiono come inerte nebbia incapace di accogliere l’autocoscienza e la certezza della sua realtà⁵.

Non ho citato a caso, o soltanto come esempio, questo passaggio, questo “salto di qualità” — ammesso si possa adoperare, in quello che vuole essere un *continuum* dialettico, questa espressione — che porta, diciamo così, dal pensare all’agire, dal

trebbe dire, è il “segno filosofico” della prima grande opera di Hegel (cfr. H. ALTHAUS, *Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia*, tr. M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 164, 167 e 182).

³ Si tratta delle tre celebri figure dell’“individualità”, denominate: a. Il piacere e la necessità; b. La legge del cuore e il delirio della presunzione; c. La virtù e il corso del mondo. Cfr. *Fenomenologia dello spirito* (= *Fenomenologia*), tr. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960², 2 voll., I, pp. 301-325. Mi permetto rinviare a G. COTRONEO, *Le figure dell’individualità nella Fenomenologia dello Spirito*, «Criterio», II, 1984, 1, pp. 34-45; 2, pp. 10-23; 3, pp. 31-48; 4, pp. 39-52; III, 1985, 1, pp. 23-36; 3, pp. 202-218.

⁴ «Disprezza pure ragione e scienza, suprema potenza dell’uomo, lasciati prendere sempre più dallo spirito di menzogna, in opere di inganno e di incantesimo, allora sarai mio senza condizioni», in W. GOETHE, *Faust e Urfaust*, a cura di G.V. Amoretti, 2 voll., Feltrinelli, Milano 1981⁴, I, p. 91. Vedi in *Fenomenologia*, I, p. 301. La citazione testuale non può non sorprendere, dal momento che la prima edizione, parziale, del *Faust* è del 1808, un anno dopo, quindi, la comparsa della *Fenomenologia*, e Goethe completò l’opera nel 1831, l’anno stesso della morte di Hegel. Avendo però avuto il poema goethiano una lunga gestazione ed elaborazione, è fin troppo facile pensare che Hegel ne conoscesse alcune parti già composte.

⁵ *Fenomenologia*, I, p. 302.

sapere “in sé” all’effettualità. La radice teoretica di questo movimento della Coscienza discende, infatti, dal particolare modo in cui Faust intende e traduce la più famosa espressione, l’*incipit*, del Vangelo di Giovanni: «Sta scritto», dice Faust aprendo un volume,

“In principio era il Verbo”. Son già bell’e fermo. Chi mi aiuta a proseguire? È impossibile ch’io stimi la “parola” in modo così alto. Devo tradurre altrimenti, se lo spirito m’illumina bene. Sta scritto: “In principio era il Pensiero”. Rifletti bene fin dalla prima riga affinché la tua penna non abbia troppa fretta. È forse il pensiero che tutto crea ed in tutto agisce? Allora dovrebbe essere: “In principio era la Forza!”. Ma mentre scrivo questa espressione, già un non so che mi ammonisce che non mi ci fermerò. Lo Spirito mi aiuta! Improvvisamente mi si fa luce dentro: “In principio era l’Azione”⁶.

Se teniamo presenti questi versi, e ripensiamo il “percorso” di Faust nel “vasto mondo”, non è difficile vedere qui, nel viaggio di Faust, appunto, la genesi pratica, la radice di quello che nella *Fenomenologia* si presenta come il movimento della coscienza descritto da Hegel nella sezione dedicata all’“azione etica”, uno dei momenti della cui realizzazione — assieme ad altri di cui pure dirò — è la “colpa”. Le ragioni dell’esistenza di un legame tra l’“azione” come “azione etica”, e la “colpa”; legame che discende dal fatto che l’agire etico trova subito di fronte a sé “due” leggi contrastanti tra loro: quella “divina” e quella “umana”, una sola delle quali può accogliere; delle ragioni di questo legame, dicevo, avrò modo di discutere più avanti. Prima però, vorrei richiamare una figura che nell’opera di Hegel apparirà nel corso dei successivi movimenti della Coscienza: l’“anima bella”, quella figura notissima alla quale, scriveva Hegel, «manca la forza dell’alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l’essere»; che vive «nell’ansia di macchiare con l’azione e con l’esserci la gloria del suo interno; e, per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto dell’effet-

⁶ *Faust e Urfaust*, cit., I, p. 63.

tualità», e che «nella lucida purezza dei suoi momenti [...] arde consumandosi in se stessa e dilegua qual vana caligine che si dissolve nell'aria»⁷.

Che cosa ci fa comprendere questa singolare figura, che dilegua nel nulla, praticamente senza lasciare traccia di sé? La risposta è tutta nelle pagine di Goethe, e nell'interpretazione, o nell'uso, che ne fa Hegel: ed è il passaggio dall'*in sé* al *per sé*, sarebbe a dire nella figura del "Sé come operazione", che nelle pagine della *Fenomenologia* di cui intendo parlare, si manifesta come "azione etica". Veniamo dunque a queste pagine, muovendo dall'inizio della sezione che le contiene, in particolare dai paragrafi dedicati alla "legge umana" e alla "legge divina" che, nel momento in cui entrano, per così dire, in collisione⁸, preludono alla comparsa della duplice, notissima, figura che sta al centro di questa sezione.

Ancora una volta Hegel segnala l'analogia fra il momento originario e i primi movimenti di questa nuova figura, con il

⁷ *Fenomenologia*, II, pp. 183-184. «Hegel», ha scritto Karl Rosenkranz «dà ad alcuni concetti una sfumatura e ad alcune espressioni un altro significato, diverso da quello che possiamo arguire immediatamente. *L'anima bella*, ad esempio, che tanta parte ebbe negli ultimi decenni [del Settecento] e che nelle confessioni di una di esse, da Goethe introdotte nel suo *Wilhelm Meister*, raggiunte la perfezione della figura letteraria, era da Hegel rappresentata come *cattiva*, poiché tenendo lontano da sé la determinatezza dell'agire come una contaminazione con quanto è mondano, essa onora la sua inattività come purezza e bellezza, è cioè vanitosa e si permette di escludere dal circolo della sua vita e di biasimare come impuri coloro che agiscono e che per ciò stesso si abbandonano all'isolamento dei rapporti e alla colpevolezza dei loro mutamenti. Ma alla fine essa stessa deve riconoscere la sua fuga dall'effettualità, la sua paura di fronte all'agire come azione e colpa e separandosi nella sua rigidità da coloro che agiscono e condannandoli come cattivi, riconosce se stessa come cattiva» (K. ROSENKRANZ, *op. cit.*, pp. 225-226).

⁸ «Ciò che fa entrare in collisione tragica queste due leggi», ha scritto Franco Chierighin, «è il fatto che in entrambe si esprime la totalità della vita etica, entrambe quindi accampano l'eguale diritto di valere assolutamente per sé di contro all'altra, rendendo così inevitabile il conflitto. Nel medesimo tempo entrambe hanno dentro di sé il principio che le corrompe e ne decreta la fine ed esso consiste nell'immediatezza con cui viene vissuta la relazione etica sia nella comunità sia nella famiglia» (cfr. F. CHERIGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1994, p. 122).

momento iniziale e i successivi movimenti della Coscienza nel suo primo apparire, quando si definisce come "certezza sensibile", come "immediatezza semplice".

Come la coscienza dell'essere astratto, dell'essere sensibile — scrive Hegel —, passa alla percezione, così anche l'immediata certezza del reale essere etico; e come per la percezione sensibile il semplice essere diviene una cosa dalle molte proprietà, così per la percezione etica il caso dell'agire è un'effettualità dai molti rapporti etici⁹.

Ove si ripensi al passaggio dalla "certezza sensibile" alla "percezione" che si incontra nelle prime pagine della prima parte della *Fenomenologia*¹⁰, abbiamo qui una nuova conferma del consueto procedere dell'opera, nel corso della quale le "figure" si ripresentano ogni volta a un livello più alto, più lontano dalla sensibilità, più vicino al pensiero "puro". Qui, nel momento in cui lo Spirito emerge come "sostanza semplice", assistiamo subito alla sua "scissione": come il semplice essere diventava "cosa dalle molte proprietà"¹¹, nel mondo dello Spirito, «la molteplicità dei momenti etici diviene la duplice faccia di una legge della singolarità e di una dell'universalità»¹²; una duplicità, tuttavia che si presenta con caratteristiche diverse da quelle incontrate in precedenza, dove la scissione produceva da un lato un "essenziale" e dall'altro un "inessenziale". A tal proposito Pierre-Jean Labarrière ha scritto che

⁹ *Fenomenologia*, II, p. 7. Ha scritto Pierre-Jean Labarrière che «la première dialectique de *L'Esprit vrai* — à savoir "le Monde éthique, la loi humaine et divine, l'homme et la femme" — s'ouvre sur un parallélisme de mouvement qui nous invite à penser la division de "la substance simple de l'Esprit", sur le modèle de la division de la conscience, et évoque le passage de la Certitude sensible à la Perception. [...] Entre les deux situations, il y a des ressemblances et de différences, — celles-ci, d'ailleurs, signifiant moins une opposition qu'un dépassement et un accomplissement» (cfr. P.-J. LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, nouv. éd. Paris 1985, p. 120).

¹⁰ *Fenomenologia*, II, pp. 81-108.

¹¹ *Ivi*, p. 93.

¹² *Ivi*, II, p. 7.

des deux côtés, la division entre la simplicité et la multiplicité, "se concentre dans l'opposition essentielle de la singularité et de l'universalité", mais d'une manière plus fondamentale et plus pure dans le cas de la substance éthique, de sorte que ces deux termes y sont déterminés avec une valeur absolument identique, comme de "lois" égales en dignité, alors que, pour la perception sensible, l'universel valait comme l'essentiel, et le singulier (le percevant et le perçu) comme l'inessentiel¹³.

Avremo modo di osservare più da vicino questo argomento. Qui può essere opportuno ricordare che, secondo Jean Hyppolite, «il problema della pluralità delle autocoscienze è sempre stato il grande inciampo dei filosofi»¹⁴; un inciampo che Hegel riteneva superato nel momento in cui la verità veniva considerata «come la sostanza spirituale, l'opera di tutti e di ciascuno»¹⁵. Ciò che l'autocoscienza universale vuole raggiungere è «la realtà umana come intersoggettività, un Noi che solo è concreto»; e «lo spirito è appunto questo Noi in quanto esso attua in pari tempo l'unità e la separazione dell'io»¹⁶. In questa prospettiva Hegel, avviando il discorso sulla legge "umana" e su quella "divina", dopo aver detto che la «sostanza semplice dello spirito si divide come coscienza», aggiunge che ciascuna delle «masse della sostanza, resta l'intero spirito», si presenta come una totalità; per cui, «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»¹⁷.

Nella scissione alla quale qui assistiamo, che più avanti assumerà una "figura concreta", mutuata da una delle più grandi opere tragiche prodotte dalla cultura greca classica, la

¹³ P.-J. LABARRIÈRE, *op. cit.*, p. 120.

¹⁴ J. HYPPOLITE, *Genesis e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, tr. di G.A. De Toni, Presentaz. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 391.

¹⁵ *Ivi*, p. 393.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Fenomenologia*, II, p. 7.

"singolarità" — la "legge umana" — «ha il significato dell'*autocoscienza* in generale, non quello di una singola coscienza accidentale»; qui pertanto la "sostanza etica" si presenta come

spirito che è *per sé*, — in quanto mantiene sé nel *riflesso degli individui*; — ed è spirito che è *in sé* o sostanza, in quanto li tiene in se stesso. In quanto *sostanza effettuale* esso è *un popolo* o *una nazione*; in quanto *coscienza effettuale*, esso è *cittadino* della nazione. *Questa* coscienza ha la sua *essenza* nello spirito semplice, e ha la certezza di se stessa nell'*effettualità* di questo spirito, in tutto il popolo, ed ha ivi immediatamente la sua *verità*¹⁸.

Ne viene che soltanto nel "popolo", nel suo realizzarsi in esso, che

un tale spirito può venir chiamato legge umana, poiché esso è essenzialmente nella forma dell'*"effettualità consapevole di se stessa"*. Nella forma dell'universalità esso è la legge *nota*, è il costume *dato*; 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; la sua verità è la palese *validità* esposta alla luce del giorno; esistenza la quale per la certezza immediata prende la forma dell'essere messo in libertà¹⁹.

Ma come già sappiamo, «ciascuna delle opposte guise d'essere della sostanza etica la contiene tutta, contiene tutti i momenti del suo contenuto»²⁰; per cui la "potenza etica" che si presenta come "universalità effettuale" nella "legge umana", che sono poi le leggi della città, trova di fronte a sé un'altra "universalità effettuale" che si manifesta come "legge divina", alla quale corrispondono i penati, la famiglia. Ma nonostante quest'ultima «come essere etico immediato [stia] di contro all'eticità che si forma e si mantiene *lavorando* per l'universale», per quello spirito universale al quale «i penati

¹⁸ *Ivi*, p. 8.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 9.

si contrappongono»²¹; nonostante questo, dunque, nonostante sia ognuna “altra” per “l'altra”, risultano tuttavia complementari, e sarà «il loro insieme», come scrive Jean Hyppolite, a costituire nella sua forma “pura”, «la bella totalità, lo spirito vero come totalità o infinità»²².

Prima di proseguire, un chiarimento. Ancora Jean Hyppolite ha scritto che Hegel è «sempre pronto a dare un senso metafisico a tutti i dati concreti»²³; e qui il “dato concreto”, è la famiglia, sede originaria dell'eticità che, dice Hegel,

sembra debba ora venire riposta nel comportamento del *singolo* membro della famiglia verso la famiglia *intera* come sostanza, cosicché l'operare del singolo membro e la sua effettualità hanno per fine e contenuto soltanto la famiglia. Ma — proseguiva — il fine cosciente che l'*operare* di questo intiero si propone, in quanto esso fine mira ad esso intiero, è di nuovo il singolo. L'acquisto e la conservazione di potenza e di ricchezza in parte mirano soltanto al bisogno e appartengono all'appetito; in parte, nella loro determinazione superiore, divengono qualcosa soltanto mediato. Tale determinazione non cade nella famiglia stessa, ma mira all'universale verace, alla comunità; è anzi negativa verso la famiglia e consiste nel por fuori di lei il singolo, nel soggiogare la sua naturalità e singolarità e nell'educarlo alla *virtù*, alla vita nell'universale e per l'universale²⁴.

²¹ *Ibid.*

²² J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 408.

²³ *Ivi*, p. 442.

²⁴ *Fenomenologia*, II, p. 10. Ha scritto Max Horkheimer che «in quanto Hegel assolutizza la società borghese, non può certo sviluppare realmente la dialettica contenuta in quest'antitesi, anche se, dal momento che è il più grande pensatore realista della filosofia, non cerca una sbrigativa riconciliazione colorando la realtà in modo da abbellirla. Benché abbia legato il riconoscimento che l'uomo è reale solo come essere sociale solo all'ipostasi della società attuale, Hegel ha tuttavia parlato del destino dell'individuo in essa come della “lunga successione del suo disperso esserci” e come della “inquietudine della vita accidentale”, mentre nella famiglia è compreso “il singolo nella sua interezza”»; M. HORKHEIMER et al., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Introd. di F. Ferrarotti, tr. di A. Cinato, Utet, Torino 1974, pp. 61-62.

Qui si presenta per la prima volta quel conflitto, quella scissione tra la famiglia e la comunità, dalla quale ha inizio la dissoluzione dell'antica *polis*: una dissoluzione che costituisce il momento centrale della figura, e che la Coscienza, come vedremo, attribuirà alla “colpa” da lei commessa e al “destino”; un destino che ha infranto la “bella totalità” della *polis*, la sua interna armonia nella quale la Coscienza riteneva — come del resto in tutte le precedenti figure — di avere finalmente raggiunto se stessa.

Ma se qui due totalità — la città e la famiglia — si contrappongono, non si presentano però come “particolare” e “universale”, come “essenziale” e “inessenziale”, secondo il comune procedere delle “figure” della *Fenomenologia*: la loro contrapposizione si manifesta questa volta nella distinzione — almeno per ora: più tardi sarà “opposizione” — tra legge “umana” e “divina”, per diventare poi, in maniera affatto inattesa, distinzione — e opposizione — tra natura maschile e femminile, tra uomo e donna²⁵, una distinzione dove il primo rappresenta la legge “umana”, la seconda quella “divina”²⁶.

²⁵ «Quando la *Fenomenologia* hegeliana, nel capitolo sullo Spirito, prende *Antigone* come esempio di formazione fenomenologica, vuole indicare che l'essere umano nella forma più naturale della sua eticità concepisce se stesso come uomo o come donna: da un punto di vista orientato alle vicende pubbliche della *polis* o da un punto di vista orientato alla famiglia quale luogo di nascita e di morte». (O. PÖGGELER, *Arte e destino*, in S. ZECCHI (a cura di), *Estetica 1991*. Sul destino, il Mulino, Bologna 1991, pp. 28-29).

²⁶ «Il mondo etico è costituito [...] dalle comunità in cui l'individuo prende coscienza piena di sé, la famiglia e lo Stato, e dalle leggi su cui si reggono. Al suo interno tuttavia, si determinano opposizioni, non solo fra le due “essenze” etiche, quella della famiglia e del popolo e quella della coscienza individuale, ma anche, in ordine soprattutto alla determinazione dell'azione etica, fra legge divina (rappresentata dai *penati* familiari) e la legge umana. Questa opposizione è storicamente inevitabile (Hegel la vede configurata addirittura nell'opposizione tra il *femminile*, portatore della legge divina, e il *maschile*, portatore della legge umana), non solo perché evidenzia le necessarie *potenze* della vita etica, ma mette la coscienza nella condizione di dover scegliere e determinarsi “nel suo diritto di *individualità singola*”» (N. CAMPAGNA, *Il linguaggio dei filosofi. Kant Fichte Schelling Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998, p. 489).

Vediamo. Hegel inizia il suo discorso sul modo in cui si realizza il "rapporto etico" tra l'uomo e la donna, indicando tre relazioni: tra marito e moglie, genitori e figli, fratelli e sorelle.

Il primo rapporto «è l'immediato riconoscersi dell'una coscienza nell'altra, ed è il riconoscere del reciproco esser-riconosciuto. Poiché si tratta del riconoscersi *naturale* e non di quello etico, esso è solo la *rappresentazione* e l'*immagine* dello spirito, non già lo spirito stesso effettuale»²⁷. Questo perché la «reciproca pietà del marito e della moglie è [...] mista di rapporto naturale e di sensazione, e la loro relazione non ha in lei il suo ritorno in se stessa»²⁸; e la stessa cosa deve dirsi «dell'altra relazione: la *pietà* reciproca tra *genitori e figli*»²⁹:

La pietà dei genitori verso i figli, è appunto affetta dalla commovente peculiarità di avere la coscienza della propria effettualità nell'Altro e di veder divenire in esso l'esser-per sé, senza poterselo riprendere; anzi esso resta un'effettualità che sta a sé; — e, viceversa, la pietà dei figli verso i genitori è affetta dalla peculiarità commovente di avere il divenire di se

²⁷ *Fenomenologia*, II, p. 16. La questione del riconoscimento sta alla base, per così dire, del cammino dell'Autocoscienza, e, come è noto, inaugura la sezione dal titolo "Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù", che inizia con queste parole: «L'autocoscienza è *in e per sé* in quanto e perché essa è *in e per sé* per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto» (*ivi*, I, p. 153 sgg.). Cfr. A. HONNET, *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

²⁸ *Fenomenologia*, II, pp. 15-16. Questa immagine di un rapporto "naturale" che diventa "reciproca pietà" tra marito e moglie, verrà perfezionata da Hegel nelle pagine dell'ultima delle sue opere sistematiche dove, a proposito del "matrimonio", scriveva: «Il matrimonio contiene, inteso come il rapporto etico immediato, in primo luogo il momento della vivezza naturale, e invero come rapporto sostanziale la vivezza nella sua totalità, cioè come realtà del genere e processo di esso. [...] Ma nell'autocoscienza in secondo luogo l'unità dei sessi naturali, soltanto *interiore* o *essente in sé* e appunto perciò soltanto esteriore nella sua esistenza, viene trasformata in unità spirituale, in amore autocoscienze» (*Lineamenti di filosofia del diritto* (= *Lineamenti*), a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1991², p. 141).

²⁹ *Fenomenologia*, II, pp. 15-16.

stessi o lo in-sé in un qualcos'altro che dilegua, e di raggiungere l'esser-per-sé e la propria autocoscienza solo mediante la separazione dall'origine, separazione nella quale il ceppo d'origine si dissecca³⁰.

Anche se queste due relazioni Hegel le riaffronterà, in termini teoreticamente rigorosi, nelle pagine della sua ultima opera sistematica, i *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821, dove tuttavia non si incontra quello che in questa sezione della *Fenomenologia* risulta il momento più importante e decisivo, che prelude al discorso successivo, quello sull'"azione etica", la "colpa" e il "destino": la relazione tra "fratello" e "sorella", che si presenta come "relazione pura". Infatti Hegel, nella *Fenomenologia*, aveva scritto: «Essi sono il medesimo sangue che per altro in essi è giunto alla sua quiete e all'equilibrio. Essi allora non si appetiscono reciprocamente; non hanno dato né ricevuto l'un l'altro questo esser-per-sé, ma sono reciprocamente libera individualità»³¹.

Vediamo adesso in maniera piuttosto evidente quanto

³⁰ *Ivi*, p. 16. Il rapporto genitori-figli e lo "scioglimento etico" della famiglia sono l'oggetto di una sezione dei *Lineamenti*, p. 148 sgg., dove i paragrafi dedicati alla famiglia si presentano assolutamente privi di quel *pathos* che caratterizza le pagine della *Fenomenologia* qui discusse.

³¹ *Ibid.* E poco più avanti: «Ma il fratello è alla sorella la quieta, eguale essenza in generale; il riconoscimento di essa è in lui puro e scevro da rapporto naturale; l'indifferenza della singolarità e l'accidentalità etica di essa medesima non son quindi presenti in questa relazione; anzi qui può affermare il suo diritto di momento del *singolo Sé* riconoscente e riconosciuto, dacché esso è congiunto con l'equilibrio del sangue e col rapporto privo di appetito» (p. 17), privo cioè di quella pressione sessuale che determina il rapporto uomo-donna, e che nell'ultima delle sue opere sistematiche, come abbiamo visto, Hegel risolveva «in una unità spirituale, in amore autocoscienze» (*Lineamenti*, p. 141). Ha scritto Cinzia Ferrini che «l'uso hegeliano dell'esempio di Antigone, e della relazione tra sorella e fratello, è [...] stato visto come una denuncia della vanità di ogni forma di moralità moderna, come "risposta alla famiglia non-etica del suo tempo" (il naturalismo e l'immoralità sessuale del libertinismo illuminista)» (C. FERRINI, *La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicità di Antigone*, in L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti ed eroi*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2002, p. 181 e nota 7. Cfr. P.

prima avevamo accennato, e cioè che alla donna — ma alla donna come “sorella”: e quale sia il “paradigma”, la figura che rappresenterà tutto questo lo si intende facilmente già da ora, — spetta il compito di rappresentare la “legge divina”, i penati, la famiglia. Scrive adesso Hegel:

La differenza della sua eticità da quella dell'uomo, consiste appunto in questo, che la donna nella sua determinazione per la singolarità e nel suo piacere resta immediatamente universale, ed estranea alla singolarità dell'appetito; laddove questi due lati nell'uomo si staccano l'un dall'altro, e, possedendo egli come cittadino l'autocoscienza forza dell'universalità, dell'appetito acquista con ciò il diritto, mantenendosi in pari tempo libero³².

Appare qui il ruolo del fratello, la cui perdita «è insostituibile per la sorella, e il suo dovere verso di lui è quello supremo»³³, come apparirà quando queste due figure avranno un nome. Qui, intanto, Hegel osservava che «l'elemento femminile ha, come sorella, il più alto sentore dell'essenza etica», che però non giunge «alla consapevolezza e all'effettualità» di questa; e ciò accade «perché la legge della famiglia è l'interiore essenza in sé essente, che non risplende alla luce della coscienza, anzi resta sentimento interiore, resta divino elemento sottratto all'effettualità»³⁴.

A differenza di tutto questo, il “fratello” si presenta come

il lato secondo il quale lo spirito della famiglia diventa individualità che si volge verso altro e passa nella coscienza dell'universalità. Il fratello abbandona quell'eticità della famiglia

AMATO, *Antigone e Platone. La “biopolitica” nel pensiero antico*, Mimesis, Milano 2006, pp. 53-66.

³² *Fenomenologia*, II, p. 17.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ivi*, p. 16. E proseguiva: «A questi penati è legato il femminile che in essi intuisce, da una parte, la sua universale sostanza, ma, d'altra parte, la sua singolarità: e tuttavia così che questo rapporto della singolarità non è in pari tempo il rapporto naturale del piacere».

che è immediata ed elementare, e perciò propriamente negativa, per conquistare e produrre l'eticità effettuale consapevole di se stessa. Dalla legge divina, nella cui sfera viveva, egli passa alla umana, [mentre] la sorella diviene, o la moglie rimane, la direttrice della casa e la conservatrice della legge divina³⁵.

Ho detto poc'anzi che la relazione tra fratello e sorella, centrale in questa pagina, non appare in quelle dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicate alla famiglia. Tuttavia in una aggiunta al § 166, dove Hegel rinvia direttamente a quanto da lui detto al proposito nella *Fenomenologia*, si incontra il nome del personaggio di Antigone, che nelle pagine di Hegel fin qui discusse appare soltanto in caligine. Dopo avere detto che l'uomo ha «la sua reale vita sostanziale nello stato, nella scienza e simili, e altrimenti nella lotta e nel lavoro con il mondo esterno e con se stesso», e che «soltanto movendo dalla sua scissione consegue combattendo l'autonoma unitezza con sé, la cui tranquilla intuizione e l'eticità soggettiva vivente nel sentimento egli ha nella famiglia, nella quale la donna ha la sua destinazione sostanziale e in questa pietà la sua disposizione d'animo etica»³⁶; dopo avere detto questo, dunque, Hegel aggiungeva:

La pietà perciò in una delle più sublimi rappresentazioni della medesima, nell'*Antigone* sofoclea, viene enunciata di preferenza come la legge della donna, e come la legge della sostanzialità soggettiva vivente nel sentimento, dell'interiorità che non attinge ancora la sua compiuta realizzazione, come la legge degli antichi dei, del regno sotterraneo, come legge eterna, della quale nessuno sa donde apparve, e rappresentata nell'opposizione contro la legge manifesta, la legge dello stato; — un'opposizione, che è la suprema opposizione etica e pertanto la suprema opposizione tragica, ed è lì stesso individualizzata nella femminilità e nella virilità³⁷.

³⁵ *Ivi*, p. 18.

³⁶ *Lineamenti*, p. 145.

³⁷ *Ibid.* Queste parole riecheggiano quelle di Sofocle che, nella sezione della *Fenomenologia* dal titolo: “La ragione esaminatrice delle leggi”, vengono invece citate direttamente. Qui Hegel, a conclusione della sezione, parlava

Siamo così giunti al momento decisivo: perché quella che qui, nelle pagine dell'opera del 1821, appare quasi una divisione di compiti, nella *Fenomenologia dello spirito* — non a caso Hegel rinviava ad essa — aveva assunto la forma di un conflitto radicale, di un'insanabile contraddizione³⁸. Questa si mostrerà con tutta la sua forza dirompente quando all'interno del "mondo etico" fin qui descritto, apparirà quell'"azione etica", di cui ho detto all'inizio, che si presenta come "fatto", come "Sé effettuale", che «disturba la quieta organizzazione e il quieto movimento del mondo etico». Ciò, infatti, che

nel mondo etico appare come ordine e accordo delle sue due essenze, delle quali l'una convalida e completa l'altra, diventa, per via del fatto, un passaggio di *opposti* nel quale ciascun opposto si mostra piuttosto come la nullità di se stesso e dell'altro, che non come convalida; — diventa il movimento negativo o l'eterna necessità del terribile *destino*; necessità che precipita nell'abisso della sua semplicità la legge umana e la divina e, insieme, entrambe le autocoscienze, — nelle quali tali

della «legge eterna che non ha il suo fondamento *nel volere di questo individuo*; anzi è in sé e per sé; è l'assoluto, *puro volere di tutti* che ha la forma dell'essere immediato»; e poco più avanti, parlando delle «immacolate figure celestiali che, pur nelle loro differenze, conservano l'intatta innocenza e l'armonia della loro essenza», aggiungeva: «Esse *sono*: non altro; ecco ciò che costituisce la coscienza della relazione dell'autocoscienza. Esse valgono all'Antigone sofoclea come diritto degli dèi, *non scritto e infallibile*: "Non oggi né ieri ma sempre / Esso vive, e nessuno sa quando sia apparso". Esse *sono*. Se chiedo del loro nascimento e le limito al punto della loro origine, io son già oltre di loro; ché io sono ormai l'universale, ma esse il condizionato e limitato» (*Fenomenologia*, I, pp. 357-360; cfr. SOFOCLE, *Antigone*, tr. di L. Biondetti, con un saggio di R. ROSSANDA, Feltrinelli, Milano 1987, p. 91) Come vedremo, nelle pagine qui discusse, la Coscienza non è ancora andata "oltre di loro", per cui quelle leggi si presentano soltanto nella loro immediatezza.

³⁸ «Il conflitto tra la famiglia e l'autorità pubblica», ha scritto M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 63, «è stato visto da Hegel nella figura di Antigone, che lotta per il cadavere del fratello. Il rapporto tra fratello e sorella è per lui il vincolo familiare più puro. Se egli avesse scoperto che questo rapporto umano [...] non solo deve adattarsi al presente nel pianto funebre, ma può acquistare in futuro una forma attiva, la sua dialettica avrebbe certamente superato assieme alla chiusa forma idealistica i suoi limiti socialmente condizionati».

potenze hanno la loro esistenza, — e che per noi passa nell'*assoluto esser-per-sé* dell'autocoscienza puramente singola³⁹.

Il "fatto", l'"azione", hanno certamente a loro fondamento il regno dell'eticità, anche se il movimento riguarda l'autocoscienza: la quale

come coscienza *etica*, è la *semplice, pura direzione verso l'essenza etica*, o è il *dovere*. In essa coscienza etica non è arbitrio alcuno né alcuna lotta, alcuna indecisione, giacché il dare o l'esaminar leggi è stato abbandonato; a tale coscienza, anzi, l'essenzialità etica è l'immediato, ciò che non vacilla e che è immune da contraddizione⁴⁰.

Qui non ci troviamo di fronte al «brutto spettacolo di una collisione tra passione e dovere»⁴¹, né a «quello comico [...] di dovere contro dovere»⁴². «La coscienza etica», infatti,

³⁹ *Fenomenologia*, II, pp. 22-23.

⁴⁰ *Ivi*, p. 23. Appare qui in maniera esplicita il richiamo alla "ragione legislatrice", che si "abbassa" a ragione soltanto "esaminatrice delle leggi", apparsa, come ho già avuto modo di dire, come momento immediatamente precedente la nascita dello "spirito" che le annulla entrambe in sé (e cfr. *ivi*, I, pp. 348-361). A questo proposito, P.-J. LABARRIÈRE, *op. cit.*, ha scritto: «Si la Raison législative et la Raison examinante les lois contenaient en germe toutes les décisions arbitraires et tous les conflits possibles (opposition tragique entre le devoir et la passion, opposition comique, dans laquelle l'absolu s'annule lui-même, entre le devoir et le devoir), c'est parce que les moments du concept total (l'universel et le singulier, l'en-soi et le pour-soi) demeuraient encore extraposés sous les formes non pleinement réconciliées de l'objet et du sujet; de sorte que l'opposition essentielle, la contradiction absolue, qui expriment la richesse de l'esprit concret, ne se présentaient pas en elles sous une forme pure; mais voilà qui est possible dorénavant, puisque la conscience singulière, sans plus légiférer ni juger, en vient à s'engager de façon radicale dans l'action qu'elle entreprend, en un mouvement où se jouent le gain plénier ou la perte totale d'elle-même» (pp. 123-124).

⁴¹ L'autocoscienza, ha scritto Hegel, «come coscienza *etica*, è la *semplice, pura direzione verso l'essenza etica*, o è il *dovere*. In essa coscienza etica non è arbitrio alcuno né alcuna lotta, alcuna indecisione, giacché il dare e l'esaminar leggi è stato abbandonato; a tale coscienza, anzi, l'essenzialità etica è l'immediato, ciò che non vacilla e che è immune da contraddizione» (*Fenomenologia*, II, p. 23).

⁴² Scrive ancora Hegel che qui «non si assiste [...] al brutto spettacolo di

sa quel che ha da fare ed è decisa ad appartenere o alla legge divina o alla umana. Questa immediatezza della sua decisione è un *essere-in-sé*, ed ha perciò, in pari tempo, il significato di un essere naturale [...]. La natura, non l'accidentalità delle circostanze o della scelta, assegna l'un sesso all'una, l'altro all'altra legge; — o viceversa, entrambe le potenze etiche stesse si danno nei due sessi la loro esistenza individuale e la loro attuazione⁴³.

L'azione etica — che, come sappiamo, anche quando diventerà "colpa" si muoverà pur sempre nel regno dell'eticità — diventa "decisione" per l'una o per l'altra legge; e per la coscienza, come "coscienza etica", non c'è quindi, «l'eguale *essenza* di entrambe»; e poiché essa

vede il diritto soltanto dalla parte sua e il torto dall'altra, quella delle due coscienze che appartiene alla legge divina scorge nell'altro lato un'umana, accidentale *esplosione di violenza*; mentre quella che è soggetta alla legge umana vede nell'altro lato la caparbieta e la *disubbidienza* dell'interiore *esser-per-sé*; i comandi del governo sono infatti l'universale senso pubblico esposto alla luce del giorno; ma la volontà dell'altra legge è il senso infero racchiuso nel profondo: senso che nel suo esserci appare come volontà della singolarità e che, in contraddizione col primo, è l'empietà⁴⁴.

La "figura" si è definitivamente rivelata; l'antitesi tra "legge divina" e "legge umana" si è, per così dire, incarnata nei

una collisione tra passione e dovere, e nemmeno a quello comico di una collisione di dovere contro dovere, — collisione, quest'ultima che secondo il contenuto equivale alla collisione tra passione e dovere; la passione è infatti suscettibile di venir rappresentata anche come dovere, perché il dovere, non appena la coscienza si ritira in se stessa dall'immediata essenzialità sostanziale del dovere medesimo, diventa un universale formale, cui si adatta egualmente bene ogni contenuto [...]. Ma comica è la collisione dei doveri perché esprime la contraddizione, e precisamente quella di un *opposto Assoluto*; esprime, dunque, l'assoluto e, immediatamente, la nullità di questo così detto assoluto o dovere» (*ibid.*).

⁴³ *Ivi*, pp. 23-24.

⁴⁴ *Ivi*, p. 24.

"personaggi" di Antigone⁴⁵ e Creonte⁴⁶. Ma prima di accostarci

⁴⁵ «Hegel predilige Antigone tra le figure tragiche, in quanto egli la vede afferrare consapevolmente il proprio destino: in Sofocle essa lascia agli dèi di giudicare se sia Creonte o lei stessa a sbagliare; in Hegel essa, soffrendo riconosce anche di avere mancato, accogliendo il divino solo in una individualizzazione parziale» (O. PÖGgeler, *op. cit.*, p. 8). «Scegliere Antigone come immagine essenziale del mondo greco significa per Hegel compiere una riflessione sui limiti del Sé greco. Quel che manca al carattere è la capacità di rinunciare alla propria autosufficienza, alla semplice autocoincidenza basata sul ritenersi unico depositario della legge etica. Antigone non riesce a passare dalla negazione dell'altro al suo riconoscimento, non è in grado di compiere quel "sacrificio" della propria completezza che è insito nel rispecchiamento di un'altra autocoscienza. Legata alla propria identità, rifiuta la differenza e, nel momento in cui coglie la compresenza di proprio ed estraneo, la vive solo come una sua contraddizione e colpa, finendo con l'annullarsi» (P. VINCI, *L'Antigone di Hegel*, in P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, p. 37). Nella *Fenomenologia*, ha scritto George Steiner, «Antigone ci sta davanti agli occhi, presente come non lo era mai stata dopo Sofocle»; e ha aggiunto che «nell'assumere la colpa inevitabile dell'azione, nell'opporre l'ontologico-femminile al politico-maschile, Antigone sta al di sopra di Edipo: il "delitto" di Antigone è pienamente cosciente. È un atto di padronanza di sé, prima ancora di essere un'accettazione del destino» (G. STEINER, *Le Antigoni*, tr. it. di N. Marini, Garzanti, Milano 1990, p. 41 e 46). Da parte sua, Hegel, dopo avere scritto che «va particolarmente messo in rilievo il fatto che se il fondamento vero e proprio delle collisioni è costruito dall'unilateralità del *pathos*, ciò significa qui solo che l'unilateralità è entrata nel vivo agire ed è quindi divenuta *pathos* unico di un individuo determinato. Se l'unilateralità deve essere superata, è dunque questo individuo che, nella misura in cui ha agito come l'unico *pathos*, deve essere soppresso e sacrificato»; detto questo, dunque, prosegue così: «Il genere più compiuto di questo sviluppo è possibile allorché gli individui in conflitto si presentano, secondo la loro concreta esistenza, ognuno in se stesso come totalità, cosicché in se stessi si trovano in potere di ciò che combattono, violando quindi ciò che conformemente alla loro esistenza dovrebbero onorare. [...] Così in entrambi [Antigone e Creonte] è immanente ciò contro cui si ergono rispettivamente, ed essi vengono presi ed infranti da ciò che appartiene alla cerchia stessa della loro esistenza. [...] Di tutti i capolavori del mondo antico e moderno [...] l'*Antigone* mi pare per quest'aspetto come l'opera d'arte più eccellente e soddisfacente» (*Estetica*, tr. di N. Merker e N. Vaccaro, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 1612-1613).

⁴⁶ Può apparire persino strano che Hegel, il "filosofo dello Stato", esalti la figura di Antigone, della "divina Antigone": ma di là di ogni inclinazione, per così dire, soggettiva, non va dimenticato che Hegel è anche (e soprat-



più da vicino ad essi, occorre un chiarimento preliminare: perché, diventando "opera" della Coscienza, l'azione etica diventa tragica? Perché proprio qui compaiono la "colpa" e il "destino"? La risposta — che del resto ho brevemente anticipato — è semplice, almeno per quanto può essere semplice un problema posto da Hegel. Nell'assumere veste "effettuale", nel suo concreto manifestarsi, nel passaggio dall' *in sé* al *per sé*, l'azione etica si scinde in due leggi: e diventa "colpa" perché agisce in conformità ad "una" soltanto di esse, incurante dell'altra: Antigone nega la legge "umana", Creonte quella "divina".

Affrontiamo allora più da vicino il concetto di "colpa". Nel momento in cui la Coscienza "opera", abbandona

la determinatezza dell'eticità, — di essere la certezza semplice della verità immediata, — e pone la separazione di se stessa in sé come l'attivo e nella contrapposta e per lei negativa effettualità. L'autocoscienza, dunque, per via dell'operazione, diventa *colpa*; questa infatti è l'*operare* dell'autocoscienza, e l'*operare* è la sua più propria essenza; la *colpa* riceve poi anche

tutto) il filosofo dell'«immane potenza del negativo»» (*Fenomenologia*, I, p. 26); e Antigone qui rappresenta la scissione tra la famiglia e la comunità, lo Stato. Antigone, quindi, secondo ha scritto ancora G. STEINER, *op. cit.*, «deve sfidare Creonte, per essere Antigone, perché Creonte sia Creonte. La sua "superiorità etica", dal punto di vista dell'immediatezza del carattere primigenio e della purezza della legge femminile-familiare, deve essere nello stesso tempo resa manifesta e distrutta dalla legge dello stato. Se Antigone dovesse trionfare, se la dimensione privata dei bisogni umani dovesse distruggere quella pubblica non ci sarebbe progresso. Non ci sarebbe semplicemente posto per uno scontro significativo, cioè tragico» (p. 49). Giuliano Pontara, riflettendo sui diversi modi in cui lo scontro tra Antigone e Creonte può venire interpretato, indica anche le ragioni di Creonte, che, alla resa dei conti, potrebbero anche venire accettate a Hegel, il quale in un certo senso "legittima" la "sconfitta" di Antigone: «Ma, in fondo [...] Antigone capisce. In fondo essa non mette in dubbio la concezione della politica da cui muove Creonte. Al contrario, la condivide e si comporta quindi in conformità con il consiglio weberiano per cui chi anela alla salvezza della propria anima, della propria purezza, è meglio si tenga lontano dalla politica. Ma rispetto alle ragioni di questa Antigone, quelle del "realista" Creonte sembrano migliori» (G. PONTARA, *Antigone o Creonte. Etica e politica nell'era atomica*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 32).

il significato di delitto; ché l'autocoscienza, come semplice coscienza etica, si è rivolta all'una legge e ha rinnegato e violato l'altra per via della propria operazione⁴⁷.

Prima di proseguire, va subito chiarito che l'"opposizione" di cui qui Hegel parla è «l'*operazione dell'autocoscienza stessa*», la quale «mentre è appunto come *Sé* e si appresta ad operare, si solleva dall'*immediatezza semplice*, ponendo essa medesima la *scissione*»⁴⁸. Si tratta quindi, come, ad esempio, nel caso della "coscienza infelice", di una scissione all'interno di un "intero", all'interno dell'Autocoscienza stessa, non di una contrapposizione fra due momenti, per così dire, indipendenti, che si presentano come tali almeno all'inizio del "movimento", come nel caso della «*contesa tra autocoscienze opposte*»⁴⁹. Antigone e Creonte sono momenti essenziali, entrambi consapevoli di far parte di quella "totalità" che è l'agire; un

⁴⁷ *Fenomenologia*, II, p. 26.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, I, p. 156. «La relazione di ambedue le autocoscienze è dunque così costituita ch'esse danno prova reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte. — Esse debbono affrontare questa lotta, perché debbono, nell'altro e in se stesse, elevare a verità la certezza loro di *esser per sé*. E soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà prova che all'autocoscienza essenza non è l'*essere*, non il modo *immediato* nel quale l'autocoscienza sorge, non l'*essere* calato in essa nell'espansione della vita; — si prova anzi che nell'autocoscienza niente è per lei presente, che non sia un momento dileguante, e ch'essa è soltanto puro *esser-per-sé*. L'individuo che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venire riconosciuto come persona; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente» (p. 157). Il risultato della contesa è «la risoluzione di quell'unità semplice; mediante questa esperienza son poste un'autocoscienza pura la quale non è pura per se stessa, ma per un altro: vale a dire che è come coscienza nell'*elemento dell'essere* o nella figura della *cosalità*. Entrambi i momenti sono essenziali; poiché da prima essi sono ineguali ed opposti, e la loro riflessione nell'unità non è ancora risultata, essi sono come due opposte figure della coscienza: l'una è la coscienza indipendente alla quale è essenza l'*esser per sé*; l'altra è la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'*esser per un altro*; l'uno è il *signore*, l'altro il *servo*» (pp. 158-159).

“agire” che si presenta in entrambi i casi, per quanto tra di essi contrastanti, come agire “etico”.

Ma torniamo alla “colpa”, la quale, scrive adesso Hegel,

non è l'indifferente, ambigua essenza: che cioè l'operazione, com'essa è *effettivamente* palese alla luce del giorno, possa essere o anche non essere *operare* del suo *Sé*, quasi che all'operare si possa apporre alcunché d'esteriore e d'accidentale che non gli appartiene; dal qual lato l'operare sarebbe dunque innocente. Anzi, l'operare è proprio questa scissione del porre sé per sé, e di contro a questo un'estranea effettualità esteriore; che una tale effettualità esista, appartiene all'operare medesimo, ed è mediante esso. Innocente è quindi soltanto il non-operare, come l'essere non di un fanciullo, ma a dirittura di una pietra⁵⁰.

Che cosa significhi “innocenza” nel contesto della *Fenomenologia dello spirito*, dove, come qui Hegel ha appena detto, “innocenza” non è nemmeno quella del “fanciullo”, è un argomento che richiederebbe una trattazione a parte. Tanto per darne un'idea si potrebbe ricordare il concetto di libertà; di una libertà che non è tale se prima non fa esperienza della schiavitù, se non si realizza come “negazione della negazione”⁵¹, per cui l'innocenza non è tale quando si presenta come qualcosa di “immediato”, ma soltanto come “negazione della colpa”. Comunque sia, da quanto Hegel ha appena detto, discende che

secondo il contenuto, l'azione etica ha in sé il momento del delinquere, giacché non toglie la *naturale* ripartizione delle

⁵⁰ *Ivi*, II, pp. 26-27.

⁵¹ «Se la coscienza non si è temprata alla paura assoluta», scriveva Hegel a conclusione delle pagine dedicate al rapporto padrone/servo, «ma soltanto alla sua particolare ansietà, allora l'essenza negativa le è restata solo qualcosa di esteriore, e la sua sostanza non è intimamente penetrata di tale essenza negativa. Siccome non ogni elemento ond'è riempita la sua coscienza naturale ha cominciato a vacillare, quella coscienza appartiene, *in sé*, ancora all'elemento dell'essere determinato: il senso proprio è pervicacia, libertà ancora irretita dentro la servitù» (*ivi*, I, p. 164).

leggi nei due sessi; anzi, in quanto *indivisa* direzione verso la legge, rimane al di dentro dell'*immediatezza naturale* e, in quanto operare, rende questa unilateralità una colpa: la colpa di cogliere uno solo dei lati dell'essenza e di comportarsi negativamente verso l'altro, ossia vulnerarlo⁵².

A questo punto, il discorso è praticamente completo e il “riferimento” alle “figure” ormai chiaro: lo conferma, ammesso ve ne fosse ancora bisogno, la “naturale ripartizione” della legge “nei due sessi”, e il *vulnus* che l'operare secondo il dettato dell'una infligge all'altra. Ma nonostante l'argomento sembri concluso, Hegel lo rafforza con queste parole, in un certo senso definitive:

L'autocoscienza etica, data che sia alla legge divina o alla umana, sperimenta ora la natura sviluppata dell'agire effettuale. La legge a lei palese è nell'essenza congiunta con la legge opposta; l'essenza è l'unità di entrambe le leggi; ma l'operazione ha realizzato solo l'una di contro all'altra. Ma essendo esse essenzialmente congiunte, il compimento dell'una evoca l'altra, la evoca come essenza violata e ora nemica, gridante vendetta: al che la ridusse l'operazione⁵³.

A questo punto non possono, dopo un breve passaggio in cui appare la figura che sta all'origine di questa avventura della Coscienza, Edipo, dove l'effettualità «non si mostra alla coscienza qual è in sé e per sé, — non mostra al figlio il padre nell'offensore cui egli percuote, — non la madre nella regina ch'egli prende in moglie»⁵⁴; a questo punto, dicevo, non possono non entrare direttamente in scena le due figure contrapposte, la cui contrapposizione non mediabile porterà alla ro-

⁵² *Ivi*, II, p. 27.

⁵³ *Ivi*, pp. 27-28.

⁵⁴ E proseguiva con queste parole: «In agguato contro l'autocoscienza etica si pone così una potenza che ha in orrore la luce, potenza che poi, quando il fatto è accaduto, erompe e coglie l'autocoscienza in flagrante; ché il fatto compiuto è l'opposizione tolta del *Sé* che sa e dell'effettualità a lui contrapposta» (p. 28).

vina la *polis*⁵⁵; figure, come sappiamo, che incarnano l'una — Antigone, la donna — la legge divina, e l'altra — Creonte, l'uomo — la legge umana. Infatti, afferma adesso Hegel, «la coscienza etica è più completa, la sua colpa è più pura quando conosca in precedenza la legge e il potere cui si contrappone, quando la intenda come violenza e come torto, come un' accidentalità etica, e scientemente, al pari di Antigone, commetta il crimine»⁵⁶.

Commettere il crimine non conclude ovviamente il “movimento” della Coscienza, *questo* movimento della Coscienza; o, forse meglio, lo conclude avviandone *contemporaneamente* — è essenziale al procedere del cammino della Coscienza, che nel dileguare, nel dissolversi di una figura, emerga, senza soluzione di continuità, la successiva, ad essa dialetticamente legata — un altro. «Il fatto compiuto», prosegue pertanto Hegel con ormai esplicito riferimento alla “disobbedienza” alla “legge umana” da parte di Antigone,

inverte il punto di vista della coscienza; l'averlo compiuto esprime di per sé che ciò che è *etico* debba essere *effettuale*: poiché l'*effettualità* del fine è il fine dell'agire. L'agire esprime appunto l'*unità* dell'effettualità e della *sostanza*; esprime che l'effettualità non è accidentale all'essenza; ma che, in unione con questa, non viene data a nessun diritto che non sia diritto vero. In forza di questa effettualità e in forza del proprio operare la coscienza etica deve riconoscere il suo opposto come l'effettualità sua; deve riconoscere la sua colpa⁵⁷.

Il riconoscimento della colpa («*Soffrendo riconosciamo d'a-*

⁵⁵ «Ciò che invece manca alla relazione fraterna e che la rinchiude ancora all'interno dell'immediatezza naturalistica è proprio lo sviluppo della singolarità autocosciente. Così quando questa si oppone alla legge della comunità (come accade nel destino di Antigone o nel non sapere che incombe sulla relazione di Edipo alla madre e al padre) la sua lotta non può avere successo, ma ha come risultato la corruzione e la dissoluzione dell'eticità stessa» (F. CHIEREGHIN, *op. cit.*, p. 123).

⁵⁶ *Fenomenologia*, II, p. 29.

⁵⁷ *Ibid.*

ver mancato», dice Antigone⁵⁸), consente il superamento della «scissione del *fine* etico e dell'*effettualità*; esprime il ritorno alla *disposizione* etica, la quale sa che nulla vale se non ciò che è giusto»⁵⁹. Ma in che cosa consiste, in che modo si manifesta questo “ritorno”? Anzitutto attraverso il “fallimento” dell'azione compiuta in nome di una legge contrapposta all'altra. Scrive infatti Hegel: «Il movimento delle potenze etiche l'una contro l'altra, e delle individualità che le pongono nella vita e nell'azione, ha raggiunto la sua *vera fine* solo in quanto entrambi i lati vanno incontro al medesimo tramonto»⁶⁰.

Antigone, come sopra abbiamo ricordato, riconosce la propria colpa, sia pure, per così dire, a malincuore. A Creonte è Tiresia, l'indovino cieco, a segnalargliela:

Medita su queste cose, figlio. Poiché è comune a tutti gli uomini sbagliare; ma non è né stolto né infelice l'uomo che, dopo aver sbagliato, non si ostina e, caduto nel male, ne fa ammenda. Presunzione equivale a meschinità. / Cedi dunque al morto, non infierire su chi non è più. Quale prodezza è uccidere un morto per la seconda volta⁶¹?

Creonte, dopo qualche timido tentativo di resistenza, comprende che «vano è accanirsi a combattere col destino»⁶², e ordina — ma, come è noto, è ormai troppo tardi — che Antigone venga liberata; e quando di fronte al cadavere di

⁵⁸ *Ibid.* Cfr. *Antigone*, tr. cit., p. 119. «Questo verso», ha scritto ancora C. FERRINI, *op. cit.*, pp. 184-185 (e nota 20), «è apposto da Hegel a riprova ed esemplificazione dell'avvenuto riconoscimento, da parte della coscienza etica, della propria unilateralità. Si tratta di un *ri-conoscere* attraverso il soffrire che segna il superamento del conflitto tragico in quella che Hegel chiama la *Gesinnung* (la disposizione d'animo) ad accettare la volontà insondabile e superiore degli dèi; ma aggiunge che, secondo alcuni studiosi, «Antigone non ammetterebbe alcuna colpa, non riconoscerebbe mai il suo opposto, come invece intende Hegel» (costretto, aggiungerei io, dalla necessità di far “quadrare” il “sistema”, di conciliare gli opposti).

⁵⁹ *Fenomenologia*, II, p. 29.

⁶⁰ *Ivi*, p. 30.

⁶¹ *Antigone*, tr. cit., p. 125.

⁶² *Ivi*, p. 129.

Antigone e a quello del proprio figlio Emone, promesso sposo di Antigone, che muore con lei, il coro gli ricorda che «gli uomini non hanno alcun mezzo per sfuggire alla sorte che il destino ha fissato», Creonte riconosce che è necessario «non mancare di rispetto nelle cose che riguardano gli dèi»⁶³. E tutto ciò è commentato da Hegel con queste parole:

La vittoria dell'una potenza e del suo carattere nonché il soggiacere dell'altro lato sarebbero dunque la parte e l'opera incompiuta che incessantemente progredisce verso l'equilibrio di ambedue. Solo nell'eguale assoggettamento di entrambi i lati si consuma e compie il diritto assoluto, ed è sorta la sostanza etica come forza negativa che li inghiotte entrambi; è sorta cioè il *destino* onnipotente e giusto⁶⁴.

Prima di riflettere sull'aggettivo "giusto" con cui Hegel qualifica il "destino", ci sembra opportuno ricordare che Jean Hyppolite si è chiesto che cosa sia mai «questo destino che Hegel attinge dalla visione tragica dell'esistenza umana, visione tragica che con Hölderlin e prima di Nietzsche egli percepisce come lo sfondo buio della serenità ellenica»; e ha risposto che per comprenderlo occorre anzitutto distinguere «il Destino in generale», che altro non è se non la «realtà effettuale», sarebbe a dire «quella storia del mondo che diverrà per lui il tribunale del mondo», e «i destini particolari i quali traducono nel reale il pathos originario degli individui e dei popoli». Dal momento, poi, che «nulla di grande si compie

⁶³ *Ivi*, p. 145.

⁶⁴ *Fenomenologia*, II, p. 30. Ha scritto ancora Cinzia Ferrini che alcuni interpreti di Hegel «non individuano il senso che Hegel attribuisce al "crimine" di Antigone (e lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per quello di Creonte) nel fatto che si contravviene unilateralmente alla legge umana, che ci si oppone allo Stato in quanto tale. Semmai, mettono in evidenza che la trasgressione implica il mancato riconoscimento della interrelazione fra legge divina e quella umana. Viene così suggerito che famiglia e Stato, lungi dall'essere in opposizione, sono, secondo *la stessa* visione hegeliana, "molto più simili nella loro natura e compatibili nella loro pratica di quanto suggeriscano le letture che della legge divina e umana danno gli stessi Antigone e Creonte"» (C. FERRINI, *op. cit.*, p. 183 e nota 14).

senza passione [...] ogni operazione umana è inadeguata alla vita infinita», perché «in essa v'è sempre una finitezza che ne è il marchio»; e visto che — come nel caso delle "due" leggi — «l'operazione introduce nel semplice vivere la separazione», essa «fa sorgere davanti all'uomo il suo proprio destino come estraneo»⁶⁵.

La figura del "destino" è quella che "toglie", nel senso hegeliano del termine, le figure particolari, facendo di esse momenti contingenti e necessari a un tempo⁶⁶, e le inserisce in quell'"Intero" che è il "Vero"⁶⁷. Qui occorre fare un passo indietro e tornare a chiedersi come mai Hegel introduca qui il tema del "destino", questa "forza" così presente nella cultura greca, alla quale tutte queste pagine si ispirano⁶⁸. Affatto super-

⁶⁵ J. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 430.

⁶⁶ «Nel suo *sussistere* il regno etico è un mondo non macchiato di scissione alcuna. E similmente il suo movimento è un quieto divenire: l'una potenza di esso regno diviene l'altra, e a ciascuna l'altra è ricevuta e prodotta. Noi le vediamo bensì dividersi nelle due essenze e nell'effettualità di esse; ma la loro opposizione è piuttosto la convalida dell'una essenza mediante l'altra; e il punto nel quale esse toccansi immediatamente come reali, il loro medio e il loro elemento è la compenetrazione immediata» (P. VINCI, *op. cit.*, p. 13).

⁶⁷ «Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso»: (*Fenomenologia*, I, p. 15). Queste parole che si incontrano nella Prefazione della prima opera sistematica di Hegel, appunto, la *Fenomenologia dello spirito*, troveranno mirabile espressione nella Prefazione dell'ultima delle sue opere sistematiche, *Lineamenti di filosofia del diritto*, là dove è scritto che «la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo» (tr. cit., p. 17).

⁶⁸ «Un secondo elemento, che ha condizionato Hegel fin dagli anni di studio», ha scritto Wilhelm Dilthey, «ha sempre conservato eguale influenza sui suoi lavori storico religiosi, è stata la sua venerazione per la greicità. Benché avesse origine nel nuovo umanesimo, essa riposava sull'interiore affinità tra Hegel e lo spirito greco. La vita e la religiosità greche divennero così per lui il metro di cui servirsi per misurare ogni periodo dello sviluppo giudaico-cristiano» (W. DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, tr. e note di G. Cavallo Guzzo e A. Giugliano, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986, p. 101).

fluo, ovviamente, ricordare che per i greci non erano gli uomini a decidere della loro sorte, e nemmeno gli dèi, bensì, appunto, il destino. Basta per tutto il canto XXII dell'*Iliade*, quando nel momento in cui Ettore e Achille sono di fronte per l'ultimo duello, Giove non ne decide l'esito, ma lo affida al destino. Il quale è "giusto" perché toglie il particolare e, per così dire, lo assolve, facendone un momento necessario dell'"Intero". Da questa visione, è ancora Hyppolite a parlare, ne consegue che «il destino non è [...] forza brutale: è interiorità nell'esteriorità, manifestarsi dell'Io all'esterno, e dove l'individuo soccombe al suo destino, lo spirito ritrova la propria libertà oltrepassandolo. Il momento della caduta è anche quello della salvezza (come diceva Hölderlin)»⁶⁹.

Ma sentiamo ancora Hegel, che ci riporta, sia pure in una sezione della *Fenomenologia* dove non lo tratta espressamente⁷⁰, al "Destino" che, superando le opposte potenze — la legge umana e quella divina — provoca «lo spopolamento del cielo»⁷¹. Scriveva:

Il movimento dell'operare prova la sua unità nel reciproco tramonto delle due potenze e dei caratteri autocoscienti. La conciliazione dell'opposizione con sé è il *Lete* del *mondo infero* nella morte o il *Lete* del *mondo supero* come assoluzione, — non già dalla colpa, perché la coscienza, avendo agito, non può negarla, ma dal peccato, — e come suo placarsi nell'espiazione. Ambedue sono l'*oblio*: l'esser-dileguato dell'effettualità e dell'operare delle potenze della sostanza, cioè delle sue individualità, e l'esser-dileguato delle potenze del pensiero astratto del bene e del male; infatti nessuna per sé è l'essenza; anzi l'essenza è la quiete dell'intero entro se stesso, l'immota unità del destino, è il quieto esserci e quindi l'inattività e la non vitalità della famiglia e del governo, e l'eguale onore e quindi l'indiffe-

⁶⁹ J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 432.

⁷⁰ Può essere utile ricordare che il "destino" appare anche nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla "ragione osservativa", dove Hegel scriveva che esso «è soltanto l'apparenza di ciò che l'individualità determinata è *in sé* [...] come originaria determinatezza esteriore» (I, p. 261).

⁷¹ *Ivi*, II, p. 247.

rente ineffettualità di Apollo e dell'Erinni e il ritorno del loro entusiasmo e della loro attività nel semplice Zeus⁷².

In tale contesto, dove la "colpa" viene distinta e separata dal "peccato", si comprende che Antigone e Creonte — qui indicati come la "famiglia" e il "governo"⁷³ — sono «figure eterne, ma svestite della loro esclusività, tolte, *aufgehoben*»⁷⁴. Ma poiché il "particolare", l'"effettualità", l'"azione singola", sono, come più volte abbiamo detto, momenti costitutivi dell'"Intero", anche se concettualmente distinguibili in esso, il ruolo di Antigone e Creonte, della donna e dell'uomo, e delle leggi di cui sono la manifestazione fenomenologica, richiede di essere ripensato all'interno del contesto in cui si presentano, sarebbe a dire la "violazione del diritto", che è poi la causa ultima di tutte le contraddizioni individuate da Hegel in questa sezione.

Vediamo: il conflitto tra il "divino" e l'"umano", tra l'azione della donna e quella dell'uomo, ha la sua radice in quella che è stata definita «l'esistenza di un elemento inconscio nella sostanza», sarebbe a dire il «non-sapere della coscienza», il cui

⁷² *Ibid.*

⁷³ Molti anni dopo, riprendendo il tema della "famiglia" e del "governo", adesso indicato come "Stato", Hegel scriveva queste parole: «Ma anzitutto va definita l'eticità familiare. La famiglia è solo una persona: i suoi componenti o hanno rinunciato reciprocamente (come i genitori) alla loro personalità, [...] o non sono ancora giunti ad averla (come i figli [...]). Essi vivono con ciò in una unità di sentimento, nell'amore, nella confidenza e nella fiducia reciproca. [...] Lo spirito della famiglia, i Penati, sono un'essenza sostanziale così come nello stato è lo spirito del popolo, e in ambedue l'eticità consiste nel sentimento, nella coscienza, nel volere non concernenti le personalità e gli interessi individuali. Ma nella famiglia questa unità è essenzialmente qualcosa di sentito, che resta nell'ambito della naturalità. [...] Ma lo spirito dello stato è diverso da questa eticità, dallo spirito dei Penati. Esso è lo spirito non nella forma dell'amore e del sentimento, ma in quella della coscienza, del volere e del sapere» (*Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1963, 4 voll., I, pp. 113-115). Superfluo dire che qui le "ragioni" di Creonte prevalgono su quelle di Antigone.

⁷⁴ J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 432.

paradigma è la vicenda — cui ho già fatto cenno — di Edipo⁷⁵. Ma lo scontro, per così chiamarlo, tra le “due” leggi ha origine in un “elemento consapevole”, in una “consapevole” violazione del diritto, di cui si fanno carico Eteocle e Polinice, i fratelli di Antigone. La scissione tra la legge divina e quella umana, scrive infatti Hegel, si rivela

nell'accidentalità di due fratelli i quali con eguale diritto s'impadroniscono della comunità; l'ineguaglianza dell'esser nati prima o dopo, come differenza naturale *per essi* che entrano nell'essenza etica, non ha importanza alcuna. Ma il governo, come l'anima semplice o come il Sé dello spirito nazionale, non sopporta una dualità di individualità; e alla necessità etica di questa unità si contrappone la natura come il caso della pluralità. Per questo i due fratelli non formano più un'anima sola, e la parità del loro diritto al potere li frantuma entrambi, perché hanno egualmente torto⁷⁶.

A questo punto, nel momento in cui ricostruisce la “figura” il cui svolgimento crea la dicotomia tra legge umana e divina, il discorso di Hegel — come, appunto, indica l'ultimo testo citato — si presenta *anche* un problema di natura, per così dire, “po-

⁷⁵ *Ivi*, p. 439.

⁷⁶ *Fenomenologia*, II, p. 31. «Ancora più interessante», scriveva Hegel in altra occasione, «sebbene del tutto calata nel sentire ed agire umano, si presenta la medesima opposizione nell'*Antigone*, una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi. Tutto in questa tragedia è conseguente; la legge pubblica dello Stato è in aperto conflitto con l'intimo amore familiare ed il dovere verso il fratello; l'interesse familiare ha come pathos la donna, Antigone, la salute della comunità Creonte, l'uomo. Polinice, combattendo contro la propria città natale, era caduto di fronte alle porte di Tebe; Creonte, il sovrano, minaccia di morte, con una legge pubblicamente bandita, chiunque dia l'onore della sepoltura a quel nemico della città. Ma di quest'ordine che riguarda solo il bene pubblico dello Stato, Antigone non si cura, e come sorella adempie al sacro dovere della sepoltura, per la pietà del suo amore per il fratello. Ella invoca in tal caso la legge degli dèi; ma gli dèi che onora sono gli dèi inferi dell'Ade [...], quelli interni del sentimento dell'amore, del sangue, non gli dèi della luce, della libera ed autocoscienza vita statale e popolare» (*Estetica*, cit., pp. 611-612).

litica” (anche se il termine non è il più adeguato), dal momento che riguarda la struttura stessa della *polis*. Dopo quanto abbiamo prima sentito a proposito del “governo”, che non sopporta «una dualità di individualità», Hegel osservava che, nello scontro tra Eteocle, il figlio di Edipo che difende la città, e Polinice, il fratello che tenta con la forza di impossessarsi del governo, il “torto” non è ugualmente ripartito: si presenta, infatti, come “peccato” in Polinice, in colui che «*privo del possesso*, assale la comunità», ove invece il fratello, Eteocle, che della comunità era a capo, «può considerare l'altro soltanto come singolo, distaccato dalla comunità», per cui, mettendolo al bando, «ha offeso solo l'individuo come tale, non la comunità, non l'essenza del diritto umano». Così, la «comunità [...] si conserva», mentre «i fratelli trovano entrambi, l'uno mediante l'altro, la reciproca morte»⁷⁷. Ma l'«individualità» che

mette in pericolo l'intero, ha escluso sé dalla comunità e si dissolve in se medesima. Ma la comunità renderà onore a quell'uno che si trovò dalla sua parte; l'altro invece, che già sulle mura pronunciò la sua distruzione, il governo punirà privandolo degli onori estremi; il governo, che è la reinstituata semplicità del Sé della comunità; chi venne a violare il supremo spirito della coscienza, quello della comunità, dev'essere spogliato degli onori spettanti alla sua intera essenza ormai compiutasi, spettante allo spirito che è trapassato⁷⁸.

Ma, come più volte ho detto, è qui, all'interno del “diritto”, che nasce quella scissione che si manifesta nelle “due” leggi uguali e contrarie. Che cosa succede, infatti? Che l'“universale”, il quale ha raggiunto «facilmente la pura vetta della sua piramide riportando vittoria sulla famiglia, ribelle principio della singolarità», in realtà «non ha fatto altro che mettersi in conflitto con la legge divina»⁷⁹; in tale contesto, la legge umana si presenta come «lo spirito cosciente di sé», ove invece

⁷⁷ *Fenomenologia*, II, p. 31.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 31-32.

⁷⁹ *Ivi*, p. 32.

l'altra, quella divina, si presenta come «lo spirito privo di coscienza», che tuttavia presentandosi come «potenza essenziale»⁸⁰ — le già ricordate «leggi non scritte, ma infallibili degli dèi» alle quali si appella Antigone, accusata di avere violato l'editto di Creonte che vietava la sepoltura al cadavere di Polinice — non può essere distrutto, ma soltanto offeso, per cui «contro la legge che dispone della forza in piena luce, non può trovare il suo *effettuale* aiuto che nell'ombra esangue»; e in quanto «legge della debolezza e dell'oscurità soggiace [...] da prima alla legge della luce e della forza; perché quel potere vale sotto la terra non sopra»⁸¹.

Siamo di fronte a pagine di grande potenza e suggestione, che trasfigurano la tragedia di Sofocle, e la “riscrivono” in termini speculativi di altissimo valore e significato, pur senza perderne mai di vista i temi essenziali: basta ripensare alle definizioni della “legge divina” — di cui è portatrice la figura femminile — come “legge della debolezza”, per risentire la voce di Ismene, quando Antigone le comunica di avere deciso di seppellire, nonostante il divieto di Creonte, il fratello Polinice:

Ora, noi due, vedi, sole abbandonate, miseramente periremo se, contro la legge, violiamo l'editto e l'autorità dei capi. Questo bisogna considerare: siamo nate donne, non fatte per batterci contro gli uomini; costrette dai più forti, ci toccherà sentire simili cose e altre ancora più dolorose. Io dunque, pregando quelli che stanno sotto terra di avere indulgenza, poiché vi sono forzata obbedirò a chi sta al potere. / Compiere azioni fuor di misura è insensato⁸².

Antigone trascenderà la “debolezza” che comporta l'esser donna, e invocando le “leggi non scritte” degli dei, violerà l'editto di Creonte: il quale in questo momento sembra essere dalla parte del diritto, perché rappresenta la “comunità” che, offesa, vuole espellere da sé persino il cadavere di colui che

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Antigone*, tr. cit., p. 69.

l'ha offesa. Questa iniziale vittoria della “legge umana”, privando «l'elemento interiore dei suoi onori e della sua potenza, ne ha con ciò consumata l'essenza»; ma si tratta di una “privazione” che non porta la quiete, la ricomposizione della comunità, perché «soltanto nelle acque dell'oblio la *certezza* di un popolo, sicura di sé e rassicurantesi, ha la verità del suo giuramento che tutti in uno congiunge»⁸³. Non essendo accaduto questo, nel permanere della scissione, «lo spirito fa esperienza che il suo supremo diritto è il torto supremo, che la sua vittoria è piuttosto il suo proprio tramonto. Il morto, il cui diritto è stato offeso, sa perciò trovare strumenti alla sua vendetta, i quali dispongono di un'effettualità e di un'efficacia eguale alla potenza che lo ha vulnerato»⁸⁴.

Lo “strumento” di questa “vendetta” è Antigone: Polinice, morto con infamia, attraverso la “negazione” della “legge umana” da parte di Antigone, «riceve ora, come forza della legge divina, un'effettuale universalità autocosciente. Quelle forze nemiche si scatenano e devastano la comunità che ha disonorato e infranto la sua propria forza, cioè la pietà familiare»⁸⁵.

Così, anche se

il movimento della legge umana e di quella divina ha l'espressione della sua necessità in individui, nei quali l'universale appare come un *pathos* e l'attività del movimento come un operare *individuale* [...] riceve un altro aspetto; e il peccato e la distruzione su di esso fondata dell'essenza comune ricevono la forma peculiare del loro esserci⁸⁶.

A questo punto, dopo queste esperienze, la Coscienza si presenta sotto questa ancora contraddittoria figura:

La legge umana [...] nel suo universale esserci, la comunità; nella sua attività in generale, la virilità; nella sua attività ef-

⁸³ *Fenomenologia*, II, p. 32.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 32-33.

⁸⁵ *Ivi*, p. 33.

⁸⁶ *Ibid.*

fettuale, il governo, è, *si muove e si conserva* consumando in se stessa la separazione dei penati, ovvero l'indipendente singolarizzazione in famiglie alle quali presiede la femminilità, e mantenendo risolte queste ultime nella continuità della propria fluidità⁸⁷.

Appare, o meglio riappare qui la contrapposizione iniziale tra l'uomo e la donna, la quale adesso appare come "sorella", per cui il legame con l'uomo, il fratello, è, come ho già avuto occasione di ricordare, ancora più forte perché disinteressato, privo della pressione sessuale; una contrapposizione che viene presentata da Hegel in questi termini:

Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nella autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico. Il femminile, eterna ironia della comunità, cambia con i suoi intrighi il fine universale del governo in fine privato, trasforma la sua attività universale in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia⁸⁸.

La donna non si lascia — o non vorrebbe lasciarsi — "riasorbire" nella "comunità"; per essa, quindi la famiglia rappresenta il "singolare", opposto all'"universale", alla comunità, la quale «può mantenersi soltanto opprimendo questo spirito della singolarità; e, poiché esso è momento essenziale, la comunità lo produce bensì e precisamente con l'atteggiamento oppressivo verso di lui, come se fosse in principio ostile», e questo perché «la comunità è un popolo; è essa stessa individualità, è essenzialmente per sé solo così, che *altre individualità* sono per essa, e che essa le *esclude* da sé e si sa da loro indipendenti»⁸⁹.

Il popolo, dunque, esiste *per sé*, non attraverso le singole

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ivi*, p. 34.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 34-35.

componenti — prima tra tutte la famiglia — che lo costituiscono, e operano, negativamente, in esso. Così, la simultanea presenza di singoli popoli e la negatività che lo spirito femminile, i Penati, mette in opera presso ciascuno di essi, rendono la "guerra" necessaria al "governo", per fare sentire la "forza del negativo" «ai *singoli* sistemi della proprietà e dell'indipendenza personale, nonché alla singola personalità stessa»⁹⁰. Ma quell'«essenza negativa si eleva» anche

come elemento conservatore dell'intero; il giovane valoroso del quale la femminilità si compiace, nel quale reprimesi il principio del corrompimento, viene alla luce ed è quello che conta. Ora è la forza naturale e ciò che appare come caso fortuito, quel che decide sopra l'esserci dell'essenza etica e sopra la necessità spirituale; dacché dalla forza e dalla fortuna dipende l'esserci dell'essenza etica, è *già deciso* ch'essa è andata a fondo⁹¹.

⁹⁰ *Ivi*, p. 35. Ha scritto J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 443, che all'interno di questa figura «la guerra ha una duplice funzione: da un lato è necessaria al governo per lottare contro l'azione separatistica dei penati, contro l'individualizzarsi in famiglie (*gentes*) sotto la direzione del principio della singolarità, ossia la femminilità; dall'altro mette in luce la particolare accidentalità di ogni città».

⁹¹ *Fenomenologia*, II, p. 35. Ha notato F. CHIAREGHIN, *op. cit.*, p. 123, che «Hegel assegna al principio femminile, custode della legge degli inferi, la figura di "eterna ironia della comunità" [...] con evidente riferimento alla stupenda descrizione del passaggio dallo stato timocratico a quello oligarchico contenuta nella Repubblica di Platone». Vale la pena ricordare che per Platone l'uomo "oligarchico" diventa tale a causa del ruolo "diseducativo" della madre; ciò accade «quando presta orecchio ai discorsi di sua madre, la quale si lagna che il marito non occupa posti direttivi per cui fra le altre donne è tenuta in minor considerazione, e poi perché ella vede il marito poco o nulla preoccupato di far soldi, né pronto a rintuzzare chi lo insolentisca, sia privatamente in tribunale, sia nell'assemblea dei cittadini, quasi insensibile ad ogni oltraggio del genere, [...] quando la madre si lamenti di tutto questo e dica al figlio che suo padre non è un uomo, che a tutto è indifferente, e lanci contro di lui altre accuse del genere, quante e quali le donne amano cantare in casi simili»; e quando raccomanda «al figlio che quando sarà grande [...] si dimostri più uomo di suo padre», finisce con il costruire un uomo che «alla parte intermedia dell'anima, prepotente e ambiziosa, affida il governo di se stesso, facendo di sé un uomo arrogante e

A questo punto, una forma dello spirito ha esaurito la sua esperienza, ha concluso, così come ha voluto il "destino", il suo corso. E mentre fino a questo momento nello "spirito nazionale" andavano a fondo soltanto i Penati, la famiglia, adesso «vanno a fondo i *vitali* spiriti nazionali in una comunità *universale*, la cui *universalità semplice* è priva di spirito e morta, e la cui vitalità è il *singolo* individuo come singolo»⁹². Qui allora una «figura della vita etica è invecchiata», e il «grigio su grigio» dipinto dalla filosofia, non la può «ringiovanire», ma soltanto «conoscere»⁹³.

Ha scritto Jean Hyppolite che per Hegel, «che ha conosciuto l'universalismo settecentesco e l'Impero napoleonico, lo spirito può vivere incarnato in popoli diversi, in realtà storiche concrete. Altrimenti la sostanza dello spirito perde la sua individualità e diviene un'universalità *morta*»⁹⁴.

Quest'"universalità" si manifesta con la fine delle *polis* greche, quando appaiono «la contraddizione e il germe del corrompimento, di cui sono affetti la bella armonia del consenso e il quieto equilibrio dello spirito etico proprio in questa stessa quiete e bellezza»⁹⁵. Questa "fine" la Coscienza la at-

desideroso di onori» (PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1953, Libro VIII, pp. 463-464: 549d-550b).

⁹² *Fenomenologia*, II, p. 35.

⁹³ *Lineamenti*, cit., p. 17.

⁹⁴ Cfr. J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 443, che prosegue: «Ma tale pluralità di popoli nella storia non si può porre come un fine: c'è un divenire che spinge a volta a volta gli uni o gli altri sulla scena della storia». Come è noto, questa immagine del succedersi dei popoli sulla "scena della storia" ritornerà molti anni dopo, quando Hegel scriverà queste parole: «Lo spirito particolare di un popolo soggiace alla transitorietà, tramonta, perde la sua importanza per la storia del mondo, cessa di essere il portatore del concetto supremo che lo spirito ha conquistato di sé. Il popolo del momento, il dominatore è infatti di volta in volta quello che ha concepito il più alto concetto dello spirito. Può avvenire che popoli, portatori di concetti non così alti, continuino ad esistere: nella storia del mondo vengono messi in disparte»: *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 55.

⁹⁵ *Fenomenologia* II, pp. 36-37. «La quieta organizzazione del mondo etico», è stato detto, «vedrà nascere una contraddizione che la porterà al tramonto proprio attraverso un agire singolare. Hegel gioca quindi su un

tribuisce al "destino", protagonista assoluto e discreto di questa sua avventura, perché è su di esso che la Coscienza fa ricadere le sue contraddizioni e le sue lacerazioni: «La sorte delle Città» — ha scritto Jean Hyppolite, e con queste sue parole riteniamo di poter concludere il nostro discorso —

è sospesa al principio che essa reprime, e per ciò l'ordine etico si dissolve. Le due leggi han perduto la loro individualità nell'unità della sostanza. Questa stessa sostanza, staccata dalla naturalità, è divenuta il destino negativo e semplice, ma nello stesso tempo il Sé è diventato effettivamente reale. Al regime cittadino-municipale è succeduto l'imperialismo: il Sé esclusivo si è fatto realtà effettuale⁹⁶.

duplice aspetto della singolarità: da un lato essa non ha autonomia e indipendenza, perché è completamente sussunta all'interno della "volontà universale", dall'altro è comunque il motore dello sviluppo, in quanto soggetto dell'azione e quindi, attraverso l'atto compiuto, causa della nascita dell'opposizione. L'armonia della *polis* è raggiunta a prezzo della morte e del presentarsi del Sé singolare come ombra. L'individuo è completamente ricompreso nell'universalità delle leggi manifeste a tutti, dei costumi, delle tradizioni» (P. VINCI, *op. cit.*, p. 34).

⁹⁶ J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 444. A conferma del fatto che ognuna delle "figure" della *Fenomenologia*, corrisponde a una concreta realtà storica, di cui altro non è che la "traduzione" metafisica, ha aggiunto (*ivi*, pp. 445-446) che «se il mondo etico corrispondeva al regime municipale della Città greca, questa *attuazione* del Sé corrisponde, nello spirito del mondo, alla scomparsa di quel regime e allo sviluppo dell'impero romano». Quando, alcuni anni dopo, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel affronterà il problema dello "Stato moderno", dopo averlo definito «la realtà dell'idea etica», così indicava — riprendendo argomenti e figure che abbiamo qui incontrato — i momenti particolari di quello "spirito etico" di cui è manifestazione: «I Penati sono gli dei interni, *inferi*, lo *spirito del popolo* (Atena) il divino che *sa e vuole sé; la pietà* è il sentimento e l'eticità moventesi nel sentimento — la *virtù politica* la volizione del fine pensato, del fine essente in sé e per sé» (tr. cit., p. 195).

Volume pubblicato con il contributo MIUR "PRIN 2005"

Proprietà letteraria riservata

ISBN 978-88-7088-560-6

Copyright © 2008

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, Via Arancio Ruiz 83

<http://www.bibliopolis.it>

e-mail: info@bibliopolis.it

INDICE

Prefazione p. 9

PARTE PRIMA

Le riflessioni sull'opera

ROSSELLA BONITO OLIVA: Ideale e condizioni della libertà nel romanzo della coscienza » 15

FORTUNATO MARIA CACCIATORE: Fede e sapere. Un dissidio ritornato attuale » 29

CLEMENTINA CANTILLO: Scenari della modernità nella *Phänomenologie des Geistes* » 45

GIUSEPPE CANTILLO: Osservazioni sulla coscienza religiosa in Hegel » 63

GIROLAMO COTRONEO: L'azione etica. L'uomo e la donna, la colpa e il destino » 85

SANTI DI BELLA: Aspetti della psicologia della volontà nella *Fenomenologia* di Hegel » 121

ROSELLA FARAONE: *Erfahrung* e *Bildung* nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel » 147

CINZIA FERRINI: Le contraddizioni della ragione fenomenologica e l'osservazione della natura » 193

GIUSEPPE GEMBILO: Hegel e il 1807 come punto di svolta nella Filosofia e nelle Scienze fisiche e matematiche » 225

CETTINA GINEBRI: La "scissione" scettica » 259

- GIUSEPPE GIORDANO: Dimostrazione filosofica e dimostrazione matematica nella "Prefazione" alla *Fenomenologia* p. 281
- LUIGI RUGGIU: Il tempo nella *Fenomenologia dello spirito* » 311
- PAOLO VINCIERI: Sulla nozione di "cammino" in Hegel e in Heidegger » 367

PARTE SECONDA

Le "grandi" interpretazioni

- ANDREA BELLANTONE: L'idea di una Fenomenologia dello Spirito nella filosofia francese dell'Ottocento » 423
- ROSA MARIA MARAFIOTTI: La *Fenomenologia dello spirito* come compimento e inizio storico. La «rammemorazione» dell'essere nel confronto di Heidegger con Hegel » 453
- GIULIA MERLINO: Aporie della Fine. A proposito dell'interpretazione di A. Kojève » 511
- EMILIA SCARCELLA: Bertrando Spaventa e il «vero significato» della *Fenomenologia dello spirito* » 543
- ANTONINO SPINELLI: Eugen Fink: la radice greca dell'ontologia hegeliana nella *Fenomenologia dello spirito* » 583