

L'ironia di Antigone nella lettura di Hegel

Francesco Campana

Università di Padova

This article aims to illuminate Hegel's characterization of Antigone as «the eternal irony of the community», which notably appears in his *Phenomenology of Spirit*. Thanks to a comparison with other kinds of irony that are present in Hegel's thought (i.e. Socratic irony, on the one hand, and Romantic irony, on the other), I will identify and describe the particular version of irony that defines Sophocles' character. Antigone's irony, I will argue, certainly belongs to antiquity, in some ways even more than Socratic irony; however, at the same time, Antigone's irony exhibits some elements that place it at the very beginning of the path that culminates in the constitution of modernity.

La precisione nell'utilizzo delle parole in un autore come Hegel lascia sempre intravedere, dietro ad ogni espressione, la possibilità di far emergere dimensioni di significato che non si mostrano a prima vista¹. In questo intervento intendo soffermarmi sulla descrizione di Antigone come «eterna ironia della comunità», presente nella *Fenomenologia dello spirito*, al fine di comprendere, all'interno della lettura hegeliana, che tipo di caratterizzazione implichi per il personaggio di Sofocle.

Le interpretazioni, le riprese e le riscritture della tragedia sofoclea sono numerosissime²; altrettanto vasta è la letteratura critica sulla pro-

¹ Desidero ringraziare V. Bortolami, L. Illetterati e V. Moro per aver discusso, nel complesso o in alcune sue parti, una versione precedente di questo contributo.

² Sulla fortuna della tragedia di Sofocle si veda l'ormai classico George Steiner, *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984 (trad. it. di N. Marini, *Le Antigoni*, Milano, Garzanti, 1995). Si vedano anche J. Bossinade, *Das Beispiel Antigone. Textsemiotische Untersuchungen zur Präsentation der Frauenfigur. Von Sophokles bis Ingeborg Bachmann*, Köln-Wien,

spettiva hegeliana rispetto a questo specifico dramma e al concetto di tragico in generale³. In questa sede, non si tratterà di affrontare il dibattito sulla correttezza o meno della lettura hegeliana di *Antigone*, né di fare un discorso esauriente su tale prospettiva ermeneutica⁴. Quello che si intende fare, invece, è proporre alcune considerazioni che, a partire dalla singolare formula dell'«eterna ironia della comunità», consentano

Böhlaus, 1990 o il più recente S. Fornaro, *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2012. Un'analisi delle diverse prospettive filosofiche che nei secoli XIX e XX hanno affrontato il personaggio sofocleo si trova in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2001.

³ Per delle letture complessive dell'interpretazione hegeliana di Antigone, si vedano, oltre agli interventi citati nel corso del presente articolo: C. Fan, *Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung*, Bonn, Bouvier, 1998; C. Ferrini, *La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicità di Antigone*, in *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi. Etica, linguaggio, dialettica tra tragedia greca e filosofia*, a cura di L.M. Napolitano Valditara, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2002, pp. 179-243; F. Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, Roma, Carocci, 2006, in particolare pp. 27-61; E. Caramelli, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Genova, il melangolo, 2016, pp. 117-149. Gli studi sul concetto generale di tragico in Hegel sono poi numerosissimi, tra gli altri: A.C. Bradley, *Hegel's Theory of Tragedy*, in Id., *Oxford Lectures on Poetry*, London, Macmillan and Co., 1950, pp. 69-95; P. Szondi, *Versuch über das Tragische*, in Id., *Schriften. Band I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011 [1961], pp. 149-260, in particolare pp. 165-174 (trad. it. di G. Garelli, *Saggio sul tragico*, Torino, Einaudi, nello specifico pp. 19-30); O. Pöggeler, *Hegel und die griechische Tragödie*, in *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, hrsg. von H.-G. Gadamer, Bonn, Bouvier, 1964, pp. 285-305 (Hegel-Studien – Beiheft, 1); C. Axelos, *Zu Hegels Interpretation der Tragödie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XIX, 1965, pp. 655-667; K. Düsing, *Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel*, in *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, hrsg. von Ch. Jamme und O. Pöggeler, Bonn, Bouvier, 1988, pp. 55-82; R. Corvi, *La riflessione sul tragico di Hegel*, in *Il tragico. Filosofi a confronto*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 41-107; M. Schulte, *Die »Tragödie im Sittlichen«*. Zur Dramentheorie Hegels, München, Fink, 1992; M.W. Roche, *Grösse und Grenzen von Hegels Theorie der Tragödie*, «Jahrbuch für Hegelforschung», VIII/IX, 2002/2003, pp. 53-81; S. Houlgate, *Hegel's Theory of Tragedy*, in *Hegel and the Arts*, ed. by Id., Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 2007, pp. 146-178; L. Bottani, *Il Tragico e la Filosofia*, Vercelli, Edizioni Mercurio, 2008, pp. 141-160; C. Gentili, G. Garelli, *Il tragico*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 133-143; A.L. Siani, *La tragedia*, in *L'estetica di Hegel*, a cura di M. Farina e A.L. Siani, Bologna, il Mulino, 2014, pp. 181-195; S. Givone, *Hegel, il tragico e la religione*, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, a cura di F. Valagussa, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018, pp. 7-20. Uno studio sul tragico in Hegel in cui il concetto di ironia svolge un ruolo significativo (e uno dei pochi in cui viene approfondita estesamente la caratterizzazione di Antigone come «eterna ironia della comunità») è quello di Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, in particolare pp. 137-201.

⁴ Sulla peculiarità della lettura hegeliana rispetto all'opera originale, con inoltre un'attenzione specifica alla storia della ricezione, si veda per esempio: M. Donougho, *The Woman in White. On the Reception of Hegel's Antigone*, «The Owl of Minerva», XXI (1), 1989, pp. 65-89.

innanzitutto di cogliere il contesto entro cui essa si inserisce nel quadro del ragionamento hegeliano e da lì provare a intenderne alcune sfumature decisive.

Si cercherà quindi di ripercorrere i luoghi in cui Hegel si serve dell'espressione di «eterna ironia della comunità» (1.), per poi passare in rassegna i caratteri e le differenze delle diverse versioni di ironia che sono presenti all'interno del discorso del filosofo tedesco (2.) e infine determinare la specificità dell'ironia di Antigone (3.). Attraverso l'analisi di questa breve formula, che sembra presentarsi quasi come un epiteto pronunciato in maniera del tutto cursoria, è possibile illuminare alcuni dettagli che pertengono tanto all'interpretazione di Hegel per ciò che riguarda la figura sofoclea quanto alla sua concezione del concetto di ironia.

1. Una formula particolare

I passaggi hegeliani su Antigone sono tra i più famosi e discussi. Hegel, che già a partire dagli anni giovanili ha tenuto in gran considerazione la tragedia sofoclea⁵, affronta *Antigone* nella *Fenomenologia dello spirito* e alcune considerazioni su questo dramma ritornano successivamente nelle lezioni dei corsi berlinesi, soprattutto in quelli sulla filosofia dell'arte⁶. In *Antigone*, che per Hegel rappresenta «una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi»⁷, egli individua la quintessenza di quello che per lui è la tragedia, intesa come il momento in cui due parti in causa si contrappongono con eguale legittimità, avendo

⁵ Rosenkranz afferma che, negli anni della sua formazione, Hegel «si occupò ampiamente dell'*Antigone*, che rappresentava per lui più compiutamente di ogni altra cosa la bellezza e la profondità dello spirito greco» (K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 11; trad. it. di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Milano, Mondadori, 1974, p. 33). Sul concetto di tragico nei primi scritti di Hegel, cfr. M. Moschini, *La tragicità nel pensiero del giovane Hegel*, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, pp. 21-44.

⁶ La questione della tragedia nel quadro del rapporto tra *Fenomenologia* e *Lezioni di estetica* viene affrontata in R. Pietercil, *De la «Phénoménologie de l'Esprit» aux «Leçons d'Esthétique»*. *Continuité et évolution de l'interprétation hégélienne de la tragédie*, «Revue Philosophique de Louvain», XXXIII, 1979, pp. 5-23.

⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, in Id., *Werke*, Bd. 14, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, p. 60 (trad. it. di N. Merker, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1997, p. 522). Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 28,1, hrsg. von N. Hebing, Hamburg, Meiner, 2015, p. 507 (trad. it. di P. D'Angelo, *Lezioni di estetica*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 297).

ognuna unilateralmente ragione e nel contempo torto. Nello specifico, all'interno della *Fenomenologia* la tragedia di Sofocle compare nel capitolo A. *Lo Spirito vero. L'eticità* della sezione VI. *Spirito*, dove il percorso della coscienza assume una dimensione epocale e viene presa in considerazione la storia dell'Occidente. Come noto, il mondo greco si presenta in origine nei termini di una sostanza immediata e ancora indivisa, un tutto armonico che costituisce la totalità dello spirito in quanto comunità che si costituisce come popolo, «un mondo immacolato, non contaminato da alcuna scissione»⁸. All'interno di questo mondo indiviso lo spirito acquisisce esistenza attraverso la «legge umana», che è «nella forma della realtà effettiva consapevole di se stessa»⁹; essa è la legge nota, esposta alla luce del giorno, che costituisce l'*ethos* della comunità ed è propria della *polis*. Ad essa si affianca, ancora senza fratture e in una convivenza complementare, la «legge divina», che costituisce l'«essenza semplice e immediata dell'eticità»¹⁰; è la legge inconscia, interiore, non detta, proveniente dagli inferi tenebrosi e propria della dimensione familiare, dell'*oikos*. Nel momento in cui, al fine di adempiere alla legge divina, Antigone seppellisce degnamente il fratello Polinice, va contro gli ordini di Creonte, che aveva vietato di rendere gli onori funebri a chi aveva combattuto contro il fratello Eteocle (e quindi contro Tebe); così facendo, Antigone reca oltraggio alla legge umana, rompendo l'equilibrio su cui poggiava l'eticità¹¹. Si produce allora una «contraddizione fra quelle potenze»¹², per cui il fatto di corrispondere alla legge divina, avanzando le ragioni di questa, significa allo stesso tempo cadere nel torto di disubbidire alla legge

⁸ Id., *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, p. 250 (trad. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, p. 306).

⁹ Ivi, p. 242 (trad. it. p. 296).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse – Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009, § 166 Anm., p. 149 (trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 145). Scrive Giulio Severino: «[I]a descrizione del mondo etico viene svolta, da Hegel, in due tempi: nel primo dei quali egli presenta questo mondo nell'equilibrio di un quieto ed armonico divenire, nel secondo invece nel rompersi di questo equilibrio a causa del sorgere di un inconciliabile contrasto che lo conduce al tramonto» (G. Severino, *Antigone e il tramonto della 'bella vita etica' nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, «Giornale critico della filosofia italiana», L, 1971, pp. 84-99, p. 89).

¹² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 241 (trad. it. p. 295).

umana, la quale, affermando le proprie ragioni, a sua volta, non rispetta la legge divina, nei confronti della quale si pone come abuso: «ciascuno vede il diritto solamente dalla propria parte e il torto dall'altra, fra le due coscienze, quella che appartiene alla legge divina scorge nell'altro lato un *agire violento* accidentale e umano; invece, quella che sta dalla parte della legge umana scorge nell'altro lato l'ostinazione e la *disobbedienza* dell'essere-per-sé dell'interiorità»¹³.

In questa situazione, Antigone diviene colpevole non tanto perché commette un affronto nei confronti del potere della *polis*, ma per il fatto stesso di agire e produrre, tramite la propria azione, una frattura all'interno della totalità armonica della bella eticità¹⁴. È il suo stesso agire, prima ancora di dare luogo a una tragedia, ad essere intrinsecamente tragico¹⁵. La condizione per cui «*questo singolo vale solamente in quanto ombra priva di realtà effettiva*», in cui Antigone si trova prima di seppellire il fratello come componente del nucleo familiare e privato, si trasforma, attraverso la stessa azione, nell'affermazione di una soggettività presente nella realtà, «è appunto l'atto a costituire il *Sé effettivo*»¹⁶. In questo suo porsi di fronte alla legge umana e contro di essa, ella si fa portavoce della legge divina e, attraverso la propria singolarità, che effettivamente agisce in contrasto all'altro universale proposto da Creonte, si presenta «come un individuo *sui generis*, che assume come compito del proprio agire unicamente l'universale, una legge coincidente con la dimensione essenziale

¹³ Ivi, p. 252 (trad. it. p. 308). Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion*, in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 4, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985, pp. 557-558 (trad. it. a cura di R. Garaventa e S. Achella, *Lezioni di filosofia della religione II. Parte II. La religione determinata*, Napoli, Guida, 2008, p. 505).

¹⁴ «Innocente è, pertanto, solamente il non-fare, come l'essere di una pietra; ma già quello d'un bambino non è tale» (Id., *Phänomenologie des Geistes*, p. 254; trad. it. p. 310). Commenta Vinci: «quella di Antigone è una colpa necessaria e nello stesso tempo innocente, una colpa ontologica che esibisce un tratto strutturale dell'azione umana» (P. Vinci, *L'Antigone di Hegel*, in *Antigone e la filosofia*, pp. 31-46, p. 44). La paradossale condizione di innocenza e, allo stesso tempo, di colpevolezza per il fatto di essersi posta in quanto singolarità all'interno della totalità è affrontata in Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, pp. 36-39; cfr. anche Ead., *Wenn der Feind auch der Bruder ist. Die unschuldige Schuld von Hegels Antigone*, «Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaft/Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Sciences», XIII, 2009, pp. 120-134.

¹⁵ Sulla struttura dell'agire in Hegel, sul carattere tragico di essa e sull'eredità aristotelica della prospettiva hegeliana, si veda F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993, pp. 147-154.

¹⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 251 (trad. it. p. 307).

della famiglia e dei legami di sangue»¹⁷.

In questo contesto, descrivendo la dialettica che si viene a produrre, Hegel indica il principio femminile che opera in questa dinamica con l'espressione che interessa analizzare in questa sede:

La comunità, mentre si dà sussistenza solamente distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza singola in quella universale, genera il proprio nemico interno in ciò che essa opprime e che pure, nel contempo, le è essenziale: nella femminilità in generale. Quest'ultima, che è l'eterna ironia della comunità [*die ewige Ironie des Gemeinwesens*], con i suoi intrighi trasforma lo scopo universale del governo in uno scopo privato; muta il suo fare universale in un'opera di questo individuo determinato, e inverte la proprietà generale dello stato in un possesso e in un lustro della famiglia¹⁸.

Il principio femminile, incarnato da Antigone¹⁹, opponendosi al prin-

¹⁷ Vinci, *L'Antigone di Hegel*, p. 35. Menke individua tre stadi di questo processo di individualizzazione: il primo conduce dalla comprensione tradizionale della dimensione privata dei bisogni necessari e del corrispettivo spazio pubblico della comunità al riferimento alla singolarità ancora astratta ed elementare della sepoltura e del culto dei morti; il secondo porta dalla prospettiva esteriore rispetto al singolo al singolo come sé che agisce in quanto quel particolare sé sia nello spazio pubblico che, separatamente, in quello privato; nel terzo livello, infine, l'individuo privato rivendica la propria priorità rispetto alla comunità (Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, p. 160). Sul processo di individualizzazione di un universale nella tragedia, si veda anche M. Donà, *Hegel, il tragico e l'intrascendibilità dell'opposizione*, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, pp. 59-75, p. 67.

¹⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 258-259 (trad. it. p. 316), corsivo mio.

¹⁹ C'è da notare che la formula dell'«eterna ironia della comunità» non è attribuita direttamente ad Antigone, ma alla «femminilità in generale [*Weiblichkeit überhaupt*]». Per questo motivo e per la caratterizzazione che emerge in questi passaggi, Shklar ha percepito degli elementi aristofanei e segnalato che il riferimento non sarebbe ad *Antigone*, ma alle commedie *Lisistrata* e *Le donne all'assemblea* (J.N. Shklar, *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge-London-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1976, pp. 80-81). Successivamente, il passaggio dalla tragedia alla commedia è stato sottolineato anche da Sembou, che ha attribuito l'espressione di «eterna ironia della comunità» a *Lisistrata* e alle sue compagne (E. Sembou, *Antigone and Lysistrata in G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, «Jahrbuch für Hegelforschung», VIII/IX, 2002/2003, pp. 31-52), e da De Boer, che invece ha proposto *Le donne all'assemblea* come riferimento principale (K. De Boer, *The Eternal Irony of the Community: Aristophanian Echoes in Hegel's Phenomenology of Spirit*, «Inquiry», LII (4), 2009, pp. 311-334). Sempre per ciò che riguarda i possibili riferimenti impliciti nell'attribuzione della formula dell'«eterna ironia della comunità» al principio femminile, Chiereghin individua un rimando alla descrizione del passaggio dal governo timocratico a quello oligarchico del libro VIII della *Repubblica* di Platone (F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2006, p. 123).

cipio universale del governo della *polis*, che corrisponde al principio maschile, si erge in tutta la propria singolarità e, attraverso il proprio agire, porta avanti le istanze dell'*oikos*, che sono altrettanto universali, in quanto proprie della legge divina, quella degli inferi²⁰. In questo suo irrompere all'interno della vita della comunità, che la conduce a trasformarsi in una nemica interna alla stessa comunità per il fatto di aver sollevato una con-

²⁰ Garelli sottolinea con efficacia come la distinzione tra 'maschile' e 'femminile' vada intesa in senso dialettico e non in modo regressivamente naturalistico e unilateralmente sostanzialistico (G. Garelli, *Tragico e seconda natura nella Fenomenologia dello spirito*, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, pp. 45-57). Le attribuzioni hegeliane della sfera privata e familiare all'elemento femminile, da una parte, e di quella pubblica del governo della *polis* al maschile, dall'altra, hanno prodotto negli ultimi decenni riletture particolarmente incisive della figura sofoclea in ambito femminista. Tra queste, Irigaray, che, nel segno della differenza sessuale, individua in Antigone il principio della ribellione contro l'autoritarismo patriarcale di un potere ingiusto (L. Irigaray, *...l'éternelle ironie de la communauté...*, in Ead., *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, pp. 266-281; trad. it. di L. Muraro, *...l'eterna ironia della comunità...*, in Ead., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 199-209) e Butler, che vede in Antigone una figura capace di mettere in discussione i rapporti di genere e i legami normativi di parentela (J. Butler, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000; trad. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016). Le due posizioni sono state recentemente discusse nel capitolo *Feminists on Hegel and Antigone*. Irigaray, Butler, (Derrida), presente in M.A.R. Habib, *Hegel and the Foundations of Literary Theory*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2019, pp. 275-289. Cfr. Anche E. Virgili, *Antigone, il femminile come eterna ironia della comunità*, in G.W.H. Hegel, *Antigone*, a cura di E. Virgili, Milano, AlboVersorio, 2013, pp. 37-68. Sempre da una prospettiva femminista, Benhabib si concentra sull'espressione dell'«eterna ironia della comunità», leggendola come la descrizione di un breve momento storico in cui lo spirito è caduto in una dimensione ironica, prima che la serietà della ragione tornasse a disciplinare il mondo e la dimensione femminile (S. Benhabib, *Hegel, die Frauen und die Ironie*, in *Denken der Geschlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der feministischen Philosophie*, hrsg. von H. Nagl-Docekal und H. Pauer-Studer, Wien, Wiener Frauenverlag, 1990, pp. 19-39, in particolare p. 38; ora anche come *On Hegel, Women, and Irony*, in *Feminist Interpretation of G.W.F. Hegel*, ed. by P. Jagentowicz Mills, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 25-43, in particolare pp. 40-41). Sulla concezione hegeliana del femminile nel periodo jense, anche in riferimento all'espressione di «eterna ironia della comunità», si veda F. Kuster, „Durch die List ist der Willen zum Weiblichen geworden“. *Bemerkungen zu einer Stelle aus Hegels Jenaer Systementwürfen*, «Cahiers d'Études Germaniques», LXVIII, 2015, pp. 165-176. La pluralità delle figure femminili nella filosofia hegeliana è indagata in F. Iannelli, *Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life*, in *The Owl's Flight – Hegel's Legacy in Contemporary Philosophy*, ed. by S. Achella, F. Iannelli et al., Berlin-New York, De Gruyter (di prossima pubblicazione). Infine, per una complessiva ricognizione sul rapporto tra pensiero femminista e filosofia hegeliana, si vedano i saggi raccolti in K. Hutchings and T. Pulkkinen (eds.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

tradizione profonda, Antigone è descritta come ironia che eternamente si muove dentro questa totalità che è la *polis*²¹. Il suo movimento è eterno tanto perché deriva dall'universale divino, quanto perché si individualizza in una pietà umana che non si dà tregua. Una simile ironia provoca una lacerazione in seno alla comunità; l'armonia che caratterizza il mondo greco sperimenta, tramite essa, una frattura che si rivelerà decisiva per la propria prosecuzione. In questo modo, anche attraverso un riferimento al concetto di ironia, il ragionamento su Antigone costituisce il punto culminante della considerazione del mondo greco e il crinale attraversato il quale prende avvio la dissoluzione di esso e il passaggio al mondo successivo dello Stato giuridico della romanità²². Quello che bisogna comprendere è cosa intenda Hegel di preciso con il concetto di ironia e, soprattutto, quali siano gli elementi specifici che caratterizzano l'ironia attribuita alla figura sofoclea.

2. Fenomenologia dell'ironia

All'interno della prospettiva hegeliana il concetto di ironia occupa un posto particolare. In primo luogo, esso compare come segno distintivo del pensiero, dell'attività e, si potrebbe dire, dello stesso modo di vivere degli intellettuali della *Frühromantik*, ovvero di quel circolo di pensatori e scrittori, dai fratelli Schlegel a Novalis, che gravitano attorno alla rivista «Athenaeum» nella Jena del periodo a cavallo del 1800²³. La *Frühromantik* aveva infatti individuato nell'ironia un elemento chiave della propria poetica e della propria visione del mondo e Hegel, al di là della correttezza o meno della sua interpretazione che è stata oggetto di un lungo e articolato dibattito²⁴, ne coglie la centralità. Quello di Hegel nei confronti degli

²¹ Cfr. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, pp. 174-176.

²² Cfr. Vinci, *L'Antigone di Hegel*, p. 38.

²³ Anche il dibattito sull'ironia romantica e sull'interpretazione hegeliana di essa è molto ampio. Uno degli studi di riferimento per la concezione hegeliana dell'ironia del primo romanticismo è O. Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, München, Fink, 1999; per uno studio complessivo più recente, si veda J. Reid, *L'anti-romantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Québec, Les Presse de l'Université Laval, 2007. Sul concetto di ironia nella *Frühromantik*, due testi che forniscono una trattazione generale del tema sono B. Alleman, *Ironie und Poesie*, Stuttgart, Neske, 1969, nello specifico pp. 55-82 (trad. it. di G. Voghera, *Ironia e poesia*, Milano, Mursia, 1971, in particolare pp. 55-83) e I. Strohschneider-Kohrs, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen, Niemeyer, 1977.

²⁴ Si è arrivati a parlare persino di un vero e proprio «fraitendimento» da parte di Hegel dell'ironia romantica (K.H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie*

autori del primo romanticismo è un atteggiamento fortemente critico e la «cosiddetta *ironia*»²⁵ di questi si configura come un elemento estremamente negativo. Nell'*Introduzione alle Lezioni di estetica*, ad esempio, Hegel presenta questo tipo di ironia come quel concetto che descrive, in una torsione radicalizzata e fuorviante della proposta fichtiana, una soggettività che si ritiene assoluta e che si illude di poter assoggettare al proprio arbitrio tutto ciò che la circonda, di credersi «il signore e padrone di tutto», e, d'altro canto, di credere che ogni essere nel mondo sia «semplice *parvenza* ad opera dell'Io ed in piena balia del suo potere e arbitrio»²⁶. La conseguenza inevitabile del prodursi di una soggettività del genere è che, per questo Io, tutto ciò che si presenta nel mondo diventa una vuota nullità; ciò che esso si trova di fronte è solo «la *vanità* di ogni cosa concreta, di ogni eticità, di ogni cosa avente un contenuto in sé, la nullità di ogni oggettivo e di ciò che è valido in sé e per sé». Allo stesso tempo, tuttavia, non essendo in realtà effettivamente in grado di produrre e dominare il mondo come crede invece di poter fare, una simile soggettività non può che cadere vittima di se stessa, diventare essa stessa vuota e vana e vedere sorgere in sé «lo struggimento e la malattia dell'anima bella»²⁷.

Nella maggior parte dei passaggi hegeliani sul tema²⁸, l'ironia della

gegen die literarische Moderne, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, pp. 25-38). Cfr. P. D'Angelo, *Ipotesi sull'ironia romantica*, in Id., *Attraverso la storia dell'estetica. Vol. I: dal Settecento al Romanticismo*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 243-261, nello specifico pp. 243-246.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in Id., *Werke*, Bd. 13, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, p. 93 (trad. it. di N. Merker, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1997, p. 76).

²⁶ Ivi, p. 94 (trad. it. p. 76). Cfr. Id., *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1986*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004, p. 62; Id., *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov unter Mitarbeit von F. Iannelli und K. Berr, München, Fink, 2004, p. 20; Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst II. Nachschriften zum Kolleg des Jahres 1826*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 28,2, hrsg. von N. Hebing und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2018, pp. 544-545. Rebentisch sostiene che, per Hegel, l'ironia di Schlegel sia «una sorta di macchina divoratrice [*Zersetzungsmachine*], per cui nulla rimane sacro, ad eccezione del soggetto ironico che esercita la sua arbitrarietà» (J. Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin, Suhrkamp, 2012, pp. 116; trad. it. parziale di F. Pitillo, *La moralità dell'ironia. Hegel e la modernità*, Roma, InSchibboleth, 2019, pp. 75-76).

²⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 96 (trad. it. p. 78). Cfr. Id., *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1986*, p. 63; Id., *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*, p. 22; Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst II*, pp. 546-547.

²⁸ Sottolineando come questo sia valido per gran parte dell'opera hegeliana, altrove ho cercato di mostrare come nel corso sulla filosofia dell'arte del semestre invernale 1828-29 Hegel arrivi a distinguere esplicitamente un'ironia 'pratica' e un'ironia 'artistica',

Frühromantik è un'ironia che riguarda tanto il livello estetico, quanto e soprattutto il livello pratico. Anzi, si può probabilmente affermare che la critica alla dimensione pratica dell'ironia è quella che determina la linea generale hegeliana anche per ciò che concerne gli altri ambiti. Inoltre – e questo è particolarmente rilevante in questa sede – l'ironia del primo romanticismo rappresenta una distorsione possibile del concetto di modernità. Se, nella lettura di Hegel, caratteristico della modernità è l'emergere di una soggettività autocosciente e libera, infatti, quello che il circolo di «Athenaeum» ha individuato come suo punto di riferimento è un fraintendimento del concetto di soggettività, che arriva ad identificarsi con una cieca arbitrarietà, e perciò una mancata comprensione della stessa modernità, un modo di intenderla ed attuarla che non coincide con la realizzazione della vera libertà.

Se l'ironia moderna della *Frühromantik* è quella più discussa all'interno del ragionamento hegeliano, c'è da sottolineare che però essa non è l'unico tipo di ironia: Hegel cita spesso l'ironia classica, quella di tipo socratico. Schlegel e gli altri avrebbero mutuato dall'antichità il nome di 'ironia', rendendo quest'ultima tuttavia «una nozione completamente diversa»²⁹. Rispetto all'ironia moderna, quella di Socrate – dice Hegel – possiede «un significato più limitato», che non pertiene direttamente all'ambito dell'azione, ma investe soltanto la dimensione discorsiva: essa si risolve cioè nella tecnica maieutica del sapere di non sapere propria di Socrate, «è una maniera di discutere, è solo un'attitudine negativa rispetto al sapere»³⁰. In questo senso, pur condividendo un certo formalismo astratto che si rivela nella produzione argomentativa di concetti universali³¹, l'ironia del filosofo greco si presenterebbe come chiaramente di-

continuando a criticare aspramente la prima, ma assumendo addirittura la seconda all'interno della propria concezione di ideale dell'arte (F. Campana, *La concezione hegeliana dell'ironia e il corso berlinese del 1828-29*, «Studi di estetica», XVI (1), 2020, pp. 129-145).

²⁹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2. Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker*, in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 7, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, p. 136 (trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia. Tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 200).

³⁰ Ivi, p. 137 (trad. it. p. 201). Menke, descrivendo la varietà dei significati che Hegel attribuisce all'ironia e presentandola al fondo come uno stravolgimento valoriale del rapporto tra individuo e comunità, identifica, da una parte, un'ironia intesa come «parolaccia [*Schimpfwort*]», propria più dell'ironia individuata nel primo romanticismo, e, dall'altra, un'ironia come figura retorica, più vicina a quella del mondo antico (Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, pp. 143-150).

³¹ Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 141 (trad. it. p. 205).

stinta dalle pretese velleitarie della *Frühromantik*, che avevano delle ricadute estetiche, ma anche pratiche e più in generale nel modo di concepire sé e il mondo attorno a sé³².

Se tuttavia, per un verso, la distinzione tra ironia antica e ironia moderna è presentata in modo netto, per un altro non si può non notare che la figura di Socrate condivide alcuni dei tratti che emergono dalla concezione ironica del primo romanticismo, in un modo per così dire originario e probabilmente non ancora così radicalmente distorto. Anche Socrate, infatti, rappresenta l'emergere di una coscienza che comprende sé in modo autonomo. In generale, infatti, egli «riconduce la verità di ciò che è alla coscienza, al pensare del soggetto»³³ in un processo riflessivo che lo porta a presentarsi come soggettività che si oppone alla *polis* fino a giungere al processo e alla morte³⁴.

Questo ergersi come soggettività tuttavia non è posto come un atto di superbia, di irragionevole arbitrio, ma è un sollevare un'opposizione che è sostenuta da motivazioni che, seppur unilateralmente, sono legittime. Tanto la *polis* quanto Socrate sono convinti di aver ragione e, allo stesso tempo, si trovano nel torto, nel senso che entrambi sostengono un'istanza che ha uguale ragion d'essere – una all'interno del diritto della comunità, l'altra come rivendicazione del singolo – e vedono, nell'istanza contrapposta, qualcosa di sbagliato. In questo modo, la figura di Socra-

³² Hegel espone la differenza tra i due tipi di ironia in più luoghi, ma probabilmente il passaggio più chiaro e affidabile, dal momento che deriva dalla diretta penna hegeliana, è quello della lunga annotazione al § 140 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «[l]a più alta forma infine, nella quale questa soggettività esprime e apprende completamente sé, è la figura che è stata denominata *ironia*, con un nome mutuato da *Platone*; – poiché soltanto il nome è preso da *Platone*, il quale lo usava in un'accezione di *Socrate*, che questi applicava in una personale conversazione contro l'immaginazione della coscienza incolta e di quella sofistica a profitto dell'idea della verità e della giustizia, ma trattava ironicamente soltanto quella coscienza, non l'idea stessa. L'ironia riguarda soltanto un comportamento del discorso di fronte a *persone*; senza la direzione personale il movimento essenziale del pensiero è la dialettica, e *Platone* era tanto lontano dal prendere l'elemento dialettico di per sé o addirittura l'ironia per la cosa ultima e per l'idea stessa, che egli al contrario terminò e sommerse, nella sostanzialità dell'idea, l'andare e venire del pensiero e più ancora di un'opinione soggettiva» (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 140 Anm., p. 132; trad. it. pp. 128-129).

³³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 127 (trad. it. p. 193).

³⁴ Individuando nell'ironia socratica l'inizio della moralità, Rebenitsch sostiene che, secondo Hegel, «Socrate intraprende l'opera di separazione fra universalità etica e libertà riflessiva, facendo valere casi particolari che contraddicono l'assunzione pre-critica di una validità universale di leggi e norme ritenute valide finora» (Rebenitsch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, p. 95; trad. it. p. 35).

te condivide non con la *Früromantik*, ma in questo caso con Antigone una determinazione fondamentale del proprio rappresentarsi: essa, come quella del personaggio del ciclo tebano, è una figura eminentemente tragica e anzi, per Hegel, tale da rappresentare la tragedia del mondo greco nel suo complesso³⁵.

La soggettività che inizia a emergere, inoltre, descrive il momento più alto della filosofia antica e, assieme, l'inizio dell'addio al mondo greco. Il principio socratico «esprime un rilevante punto di svolta nella coscienza del mondo»³⁶; in esso è presentato, sia pure in modo germinale, ancora tutto da svolgersi e da compiersi, il principio del moderno³⁷. Di conseguenza, la parabola, che si conclude con l'affermazione della soggettività moderna e che ha come appendice ulteriore e distorta il fraintendimento della soggettività libera da parte della *Frühromantik*, trova in Socrate il proprio punto di avvio. In un certo senso, perciò, l'ironia si pone all'inizio e alla fine di un percorso: se l'ironia antica partecipa alla costituzione degli elementi del moderno, l'ironia del primo romanticismo ne segnala la definitiva affermazione che, a sua volta, è passibile addirittura di radicalizzazioni distorcenti³⁸.

³⁵ Spiega Hegel nelle lezioni, ricalcando il concetto di tragico delineato nella *Fenomenologia*: «[i]l suo destino [di Socrate] fa tutt'uno con i suoi principi ed è davvero assai tragico. È tragico non nel senso superficiale della parola, come quando si definisce tragica una qualche disgrazia, ad esempio se uno muore o viene giustiziato; queste sono cose tristi, ma non tragiche; talora si parla di tragico se una disgrazia, la morte violenta, colpisce un uomo dabbene, cosicché egli soffra seppur incolpevole e si consumi un'ingiustizia a suo danno; allo stesso modo, di Socrate si dice che egli sarebbe stato condannato a morte senza colpa e che questo sarebbe tragico. Ma se un individuo soffre senza colpa, questo non è un male razionale. Il male è razionale solo se è il frutto della volontà del soggetto, solo se deriva dalla sua libertà. Solo così il soggetto è libero. [...] Se si parla del tragico in senso stretto, debbono esservi forze giustificate sul piano morale da entrambi i lati che entrano in conflitto; ecco perché il destino di Socrate è davvero tragico. Con Socrate diventa evidente e viene rappresentata la tragedia della Grecia intera e non solo la sua personale» (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, pp. 129-130; trad. it. pp. 195-196). Cfr. J. Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, pp. 98-99 (trad. it. pp. 41-42).

³⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 127 (trad. it. p. 193).

³⁷ Con riferimento soprattutto alla trattazione dell'ironia nei *Lineamenti*, Rebentisch sostiene che un'«interpretazione possibile è che Hegel collochi l'ironia sulla soglia fra moralità ed eticità, perché la concezione della libertà a essa corrispondente è costitutiva per l'eticità moderna» (Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, p. 91; trad. it. pp. 25-26).

³⁸ Come nota Düsing, Hegel non contrappone in modo netto l'arte e la filosofia classiche alla modernità, «scorge piuttosto nella religione dell'arte classica proprio come nella filosofia greca classica forme preparatorie o addirittura prime figure di autocoscienza e

In questo contesto, non resta che capire quale posto occupi l'ironia di Antigone.

3. L'ironia di Antigone

L'ironia di Antigone ha ovviamente a che fare con quella antica e il rapporto tra Antigone e Socrate, per quanto non così esplicitamente istituito, è fortemente suggerito da Hegel. Se si leggono per esempio le pagine delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, nell'introdurre la figura di Socrate e poco prima di delinearne il carattere tragico, Hegel fa un esplicito riferimento ad Antigone³⁹. In quella sede, Antigone viene presentata come la portatrice di una morale ancora immediata, la morale naturale, che si contrappone alla consapevolezza che sorge con Socrate:

La morale naturale, la religione naturale, il diritto naturale esistono. Sofocle fa dire ad Antigone che le leggi eterne esistono e che nessuno sa da dove siano venute (*Antigone*, vv. 453-457). Questa è la moralità naturale: vi sono leggi ed esse sono vere, sono giuste. Ora però subentra la coscienza che ciò che è vero è mediato per mezzo del pensare. [...] Con Socrate s'è schiusa la consapevolezza che il vero viene posto da noi, dal pensare⁴⁰.

Una simile caratterizzazione è totalmente coerente con le pagine fenomenologiche e con la contrapposizione della legge che segue Antigone, come legge interiore e inconscia, rispetto a quella di Creonte, che costituisce la legge sotto la luce del sole. Tuttavia, il fatto che il principio femminile incarnato da Antigone sia descritto come «eterna ironia della comunità» indica il sorgere se non di una coscienza compiuta come quella della modernità, almeno di un'individualità che, agendo, incarna in modo libero e autonomo il *pathos* sostanziale che in essa viene veicolato e crea una lacerazione tra i due principi universali, tra le due potenze, che componevano la totalità immediata dell'eticità⁴¹. In questo senso, l'ironia

soggettività» (K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, Napoli, La città del sole, 2001, p. 97).

³⁹ D'altra parte, verso la fine del capitolo VII. *Religione*, nella sezione dedicata alla religione artistica, proprio dopo il superamento della tragedia, oltre alla commedia, emerge anche «il pensiero razionale dell'universale», in cui si può riconoscere lo stesso Socrate (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 398-399; trad. it. pp. 487-489). Sul rapporto tra Socrate e Antigone, si veda M. Schulte, *Die »Tragödie im Sittlichen«*. *Zur Dramentheorie Hegels*, pp. 222-230.

⁴⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 128 (trad. it. p. 194).

⁴¹ Spiega bene Menegoni, dicendo che nell'azione tragica: «[q]ueste potenze sono

di Antigone sembra venire prima e prefigurare quella di Socrate, probabilmente a un livello ancora più originale e primigenio.

Inoltre, rispetto all'ironia socratica, quella di Antigone è un'ironia che, nelle parole di Hegel, non si limita ad identificarsi in una tecnica discorsiva che è strumento di una prospettiva filosofica, ma ne descrive in primo luogo l'agire e, più in generale, il ruolo e la figura all'interno della comunità⁴². Da questo punto di vista, sembra quindi avere qualche tratto in comune con il successivo concetto di ironia, quello della *Frühromantik*, che si presenta come una descrizione globale di un modo di stare al mondo. Tuttavia, a differenza del primo romanticismo, la singolarità che emerge non corrisponde alla vuota e arbitraria soggettività, ma incarna in modo immediato un contenuto universale determinato, che è quello della legge divina, e si scaglia contro un contenuto universale altrettanto determinato, che corrisponde al divieto di Creonte. Essa esprime un *pathos* interiore che è diverso, ad esempio, rispetto alla passione cieca che priva l'essere umano della sua libertà, ma è già «quel contenuto essenziale della razionalità e della volontà libera, che costituisce ciò che sta in connessione essenziale con l'agire dell'uomo e che si manifesta nel 'carattere'»⁴³. Quella di Antigone è un'ironia originaria, nel complesso pre-coscienziale, ma tale da contenere in potenza, come loro prefigurazione, tanto la svolta socratica così decisiva per il mondo greco, quanto lo svolgimento successivo del principio specificatamente moderno della soggettività e, quindi, anche le sue distorsioni⁴⁴.

immanenti alla soggettività degli uomini e se anche nella rappresentazione artistica si individualizzano in entità estranee ad essi [...] non ne rivelano altro che i più intimi e segreti desideri: la decisione ultima dell'azione e il portarla a compimento appartengono sempre al soggetto agente» (Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, p. 144). Inoltre, se per Hegel è proprio del teatro moderno il fatto di accogliere fin dall'inizio il principio della soggettività, questo «non vuol dire che i personaggi delle tragedie greche non agiscano in base alla loro individualità, ma questa individualità è per così dire qualcosa di sostanziale, tutta concentrata com'è in un unico *pathos*» (ivi, p. 153). Cfr. Caramelli, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, p. 121.

⁴² Cfr. Severino, *Antigone e il tramonto della 'bella vita etica' nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, p. 94.

⁴³ Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, pp. 144-145.

⁴⁴ Vinci scrive: «[n]el momento in cui agisce, l'autocoscienza greca, incarnata da Antigone, va al di là del suo semplice essere 'ombra ineffettuale' e può venire considerata il punto di partenza di quel processo che si concluderà con la Rivoluzione francese» (Vinci, *L'Antigone di Hegel*, p. 38). Iannelli descrive questa parabola come «l'oltre di Antigone» (Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, pp. 19-20): Antigone è ancora «un mero riflesso della legge del sangue che ispira e vivifica i suoi gesti sacri e criminali allo stesso tempo», non di una vera

4. Conclusioni

Dopo aver ripercorso i passaggi della *Fenomenologia dello spirito* dove compare la caratterizzazione del principio femminile e di Antigone come «eterna ironia della comunità», in questo contributo l'ironia del personaggio sofocleo è stata messa a confronto con altri due tipi di ironia presenti nelle pagine hegeliane, l'ironia di Socrate e l'ironia della *Frühromantik*. Se la prima segna l'avvio del processo di costituzione della soggettività cosciente, la seconda ne rappresenta l'esito ultimo, quello che, dopo il compimento nella libertà del soggetto moderno, ne mostra l'alterazione in chiave negativa.

Nel confronto con queste due versioni dell'ironia, quella di Antigone si articola in un modo del tutto peculiare. Essa si colloca a monte rispetto all'ironia socratica, poiché descrive un'individualità che rappresenta ancora un universale, la legge divina, e che non sviluppa una coscienza piena, che può emergere solo con il tramonto del mondo greco. Antigone, come scrive Zambrana, è «una figura dell'aurora della coscienza» e, nella prospettiva di Hegel, la sua ironia lo rivela⁴⁵. Allo stesso tempo, indicando una dimensione più vasta di quella di una tecnica argomentativa e toccando soprattutto la sfera pratica, l'ironia di Antigone mostra di avere in sé potenzialmente il successivo sviluppo, quello della soggettività che si afferma nella modernità, fino allo stadio ultimo rappresentato dalle distorsioni del primo romanticismo. Se però l'ironia di Antigone descrive una soggettività che accoglie ancora in sé un universale e che, proprio a partire dallo scontro tra principi universali, viene investita da una dimensione eminentemente tragica, l'ironia della *Frühromantik* assolutizza una soggettività che, nella sua particolarizzazione estrema, ormai ha frantumato qualsiasi possibilità di universale e, con questo, ha probabilmente fatto venir meno la possibilità di una condizione autenticamente tragica.

e propria istanza soggettiva e personale; dopo l'antefatto socratico, la vera soggettività sorgerà invece con il Cristianesimo e si concretizzerà sempre di più con la Riforma e la Rivoluzione francese (ivi, p. 81).

⁴⁵ M. Zambrana, *La tumba de Antígona*, in Ead., *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 139-236, p. 152 (trad. it. di C. Ferrucci, *La tomba di Antigone*, Milano, SE, 2014, p. 14). Rispetto alla lettura di Hegel, tuttavia, nella riscrittura di Zambrana l'Antigone che non è ancora entrata nella tomba non ha compiuto la torsione riflessiva che le permette di fare uso, come invece può fare Socrate, dell'ironia e la dimensione coscienziale è emersa in modo ancora meno significativo («[e]lla entrò nella sua tomba come se non si fosse mai guardata in nessuno specchio. Aveva tutto il suo essere, con sé», ivi, p. 164; trad. it. pp. 24-25).

In questo senso, dal momento che nella concezione hegeliana il percorso dell'ironia, in tutte le sue articolazioni, si interseca e per certi tratti corrisponde al percorso della costituzione del moderno, si potrebbe arrivare a dire che la figura di Antigone si presenta come il nucleo primigenio da cui la parabola della modernità prende il suo avvio e, nel contempo, come l'alternativa più esplicita a questo tipo di sviluppo. L'ironia di Antigone preannuncia cioè le evoluzioni successive dell'ironia e della soggettività e, così facendo, si pone tanto come l'origine più profonda della modernità quanto come una sua critica radicale, segnalandone fin dall'inizio i limiti e la possibilità di crisi.