

Bartosz Wójcik

Antygoną Hegla i nowoczesny podmiot kobięcy¹

Chciałbym opowiedzieć o Heglu i Antygonie, która to bohaterka stanowi moim zdaniem najbardziej wyrazisty podmiot kobięcy w dyskursie Hegla (a w zasadzie jest – być może – jednym momentem, w którym ukazuje się autonomiczna kobieta *działająca* – aktywna i mająca imię, inskrypcję podmiotowości). Dlaczego mieszczańskiego filozofa z przełomu wieków, głęboko zanurzonego w patriarchalnej kulturze swojego czasu, zainteresowała postać kobiety z tragedii Sofoklesa? Co Hegel zobaczył w Antygonie – co go olśniło w jej doskonałości etycznej, a czego się wystraszył w jej bezwzględnej nieustępliwości? Kim była Antygoną Hegla? Na czym polegała jej *wyjatkowość*?

Hegel fascynował się postacią Antygony od młodości – w wieku szesnastu lat dokonał nawet własnego (niestety zaginionego) przekładu tej antycznej tragedii na język niemiecki; źródła jego zainteresowania *Antygoną* oraz ogólnie etycznym wymiarem relacji między bratem i siostrą można poszukiwać w jego bliskim związku z siostrą Christianą. Darzyła ona bowiem swojego brata niezwykle intensywnym uczuciem – była do niego tak przywiązana, że cierpia-

Bartosz Wójcik – asystent w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą filozofii społecznej Geорга Wilhelma Friedricha Hegla.

¹ Tekst ten nie powstałby bez cennych uwag, komentarzy i pomysłów interpretacyjnych dr. Macieja A. Sosnowskiego, który nauczył mnie czytania Hegla.

ła na ataki hysterii po ślubie Hegla z Marie (której z zazdrości nie znosiła). W roku 1820 trafiła nawet na rok do azylu w Zwiefalten. Po tym incydencie Hegel rozważał oddanie jej pod opiekę Philippe'a Pinela, słynnego francuskiego reformatora psychiatrii – filozofa zainteresował dialektyczny charakter terapii polegający na utożsamieniu się przez terapeutę z racjonalnym jądrem pacjenta, przy jednoczesnej próbie przewyciężenia jego jednostronnych, irracjonalnych skłonności. Ostatecznie jednak próby leczenia Christiany zakończyły się niepowodzeniem, ponieważ niecały miesiąc po śmierci Hegla rzuciła się z mostu i utonęła. Biograf Hegla, Terry Pinkard, sugeruje, że właśnie Christiana była dla filozofa egzemplifikacją figury Antygony, gdyż z jednej strony motywacją jej działań miała być czysta miłość do brata², z drugiej zaś, podobnie jak grecka heroina – niezależnie od swoich problemów – była niezależną i inteligentną kobietą o silnej woli (co wielokrotnie podkreślał sam filozof).

Warto pokrótce przypomnieć narrację *Antygony* Sofoklesa, ponieważ Hegel będzie zawsze odnosił się do niej tak, jakby jej treść – kolejność wszystkich zdarzeń – była doskonale znana jego czytelnikom (on sam podobno wszystko cytował z pamięci, my jednak – ludzie później nowoczesności – jesteśmy skazani na korzystanie z protez w postaci tekstu). Historia tragedii opowiada o upadku rodziny Edypa, to jest rodu Labdakidów. Eteokles, syn Edypa, zasiada na tronie w Tebach, jednak jego brat, Polinik, uważa, że władza należy się jemu, dlatego najeżdża miasto, w wyniku czego w bratobójczej walce śmierć ponoszą obaj bracia (o czym w zasadzie traktuje tragedia Ajschylosa *Siedmiu przeciw Tebom*). Tron przejmuje ich wuj od strony matki, Kreon, który zarządza, aby Eteoklesa pochować zgodnie z obowiązującym rytuałem – jako obrońcę miasta. Zakazuje natomiast pochówku ciała Polinika, którego uznał za zdrajcę. Od tego zdarzenia zaczyna się tragedia Sofoklesa. Antygona (córka Edypa, a zatem siostra Polinika

² Zob. T.P. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 317–318.

i Eteoklesa) postanawia sprzeciwić się zakazowi władcy i pochować swojego zmarłego brata. Zostaje jednak przyłapana na gorącym uczynku przez strażnika miasta, a Kreon za jej czyn – złamanie jego prawa – skazuje ją na pogrzebanie żywcem (zamknięcie w grocie skalnej). W rezultacie Antygona popełnia samobójstwo, podobnie jak jej narzeczony i syn Kreona, Hajmon, w ich ślady idzie również żona Kreona (i matka Hajmona) Eurydyka. Kreon zatem stracił całą rodzinę w wyniku swoich działań i stał się ruiną samego siebie. Tyle o treści tragedii.

O wyjątkowej roli Antygony u Hegla mogą świadczyć odwołania do niej w niemal każdym dziele filozofa, na przykład w *Wykładach z historii filozofii* pisze: „boska Antygona, najwspanialsza postać, jaka kiedykolwiek pojawiła się na ziemi”³; natomiast w *Wykładach z filozofii religii* Antygona zostaje nazwana „absolutnym przykładem tragedii, przedstawiającym w plastyczny sposób konflikt najwyższych mocy etycznych”⁴ (czyli podstawowy konflikt antycznego uniwersum greckiego między miłością rodzinną a prawem państwa, to jest między „etycznością naturalną” a „życiem etycznym”). Warto zauważyć, że epitet *plastyczny* jest dla Hegla superlatywem, to egzystencjalny odpowiednik spekulatywności⁵: Grek ze świata tragicznego jest plastyczny, ponieważ z jednej strony wywodzi się od rzeźby przemienionej w działające indywiduum, z drugiej zaś zaciera się w nim granica – staje się *plastyczna* – między subiektywnością samowiedzy i obiektywnością rzeczy, co umożliwia w ogóle winę tragiczną, paradoksalną „winę niezawinioną” (winę za *nieświadomie* popełnioną zbrodnię), której najdoskonalsze *exemplum* stanowił Edyp. Jak jednak zobaczymy, kwestia świadomości właśnie będzie stanowiła o wyjątkowości Antygony, będącej *plastycznym przykładem* tragedii, to znaczy takim, który wykracza

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 619.

⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 139.

⁵ Zob. znakomitą analizę pojęcia plastyczności u Hegla, otwierającą całkowicie nową perspektywę na całość jego projektu filozoficznego: C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, Dialectics*, przeł. L. Doring, Routledge, New York 2004.

poza to, co reprezentuje, przesuwając linię oddzielającą podmiot i przedmiot reprezentacji.

Najbardziej znana interpretacja sztuki Sofoklesa – spopularyzowana jako kanoniczna Hegłowska wykładnia „konfliktu tragicznego” – została przedstawiona w *Wykładach o estetyce*⁶, które skądinąd są najbardziej konserwatywnym, schematycznym i przez to niedialektycznym dziełem Hegla; cały dramatyczny ruch pojęciowy zostaje zamrożony w kostycznych szablonach, podziałach i etapach (spekulatywny rozmach jest uwięziony w karbach podręcznika). Tam *Antygona* zostaje uznana za modelową tragedię, której treścią jest konflikt dwóch działających indywiduów reprezentujących dwie przeciwstawne i równouprawnione moce etyczne: Antygona czci bóstwa podziemne (naturalne więzy krwi – rodzinę), Kreon zaś – Zeusa (życie publiczne – państwo⁷). Jednostronność postaw obu bohaterów obstających tylko przy swoim prawie nie pozwala im dostrzec własnego uwikłania w czynnik przez nich zwalczany: tak jak Antygona – córka króla – powinna być posłuszna nakazowi władcy, tak Kreon, jako mąż i ojciec, powinien uszanować więzy rodzinnej krwi i pozwolić na rytualny pochówek. Nie uznawszy nawzajem swoich mocy etycznych, oboje doświadczają zagłady – Antygona ponosi śmierć, a Kreon traci rodzinę. A zatem w *Estetyce* Hegel kładzie mocny nacisk na równorzędność, całkowitą ekwiwalencję obu bohaterów, dlatego nie sposób wydobyć z tej interpretacji *wyszczególnienia* roli Antygony jako aktywnego podmiotu. W związku z tym, aby zobaczyć kobietę jako podmiot, należy zwrócić się do *Fenomenologii ducha* i zaprezentowanej tam nie tyle nawet wykładni, ile raczej Hegłowskiej wersji sztuki Sofoklesa, w której rola oraz pozycja Antygony są bardziej

⁶ W *Estetyce* Hegel także nie skrywa swojego zachwyty nad tragedią Sofoklesa: „Z wszystkich najwspanialszych dzieł starożytności i czasów nowszych – a znam mniej więcej wszystkie, i każdy powinien i może się z nimi zapoznać – *Antygona* wydaje mi się z tego punktu widzenia dziełem sztuki najdoskonalszym i przynoszącym największe zadowolenie”. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 656.

⁷ Zresztą sama etymologia imienia Kreon wywodzi się z greckiego *Kreôn*, czyli „władca”.

dwuznaczne i nieoczywiste niż w *Estetyce*, dzięki czemu prowokują rozmaite interpretacje.

Może zastanawiać, dlaczego w ogóle Antygona pojawia się w *Fenomenologii ducha*, i to jeszcze w jednym z najbardziej problematycznych miejsc w strukturze całego dzieła, to znaczy w punkcie przejścia od „Rozumu” do „Ducha” (od perspektywy abstrakcyjnej – wyizolowanej ze swojego kontekstu społecznego – refleksyjnej świadomości naukowej *indywidualisty* do perspektywy historyczno-kulturowo uwarunkowanej świadomości zbiorowej *ducha*)⁸. Duch jest tutaj rozumiany jako świat ludzki, w całej złożoności swoich intersubiektywnych relacji, to znaczy jako dzieło wytworzone przez ludzi w materialnym życiu wspólnoty i jej praktykach, ujęte w horyzoncie historycznym. Duch to nadbudowa, sieć interakcji społeczno-kulturowych, obejmująca działanie członków wspólnoty w określonych ramach czasowo-przestrzennych. Jak pisze Hegel:

Ale substancja ta [duch jako substancja ogólna – BW] jest w równym stopniu ogólnym dziełem [*Werk*], które powstaje dzięki *działalności* każdego i wszystkich jako ich jedność i równość; jest ona bowiem *bytem dla siebie*, jaźnią, działaniem. [...] w której każdy wykonuje swoje własne dzieło, rozrywając jej byt ogólny i biorąc z niego swoją część⁹.

Początkiem tak rozumianego ducha jest świat greckiego antyku („pięknego życia etycznego” jak go nazywa Hegel), w którym etyka-polityka-estetyka tworzą substancjalną i harmonijną jedność. Etyczny świat grecki realizuje ideał totalnego piękna – jego religia jest religią sztuki (*Kunstreligion*), której bogowie zostali stworzeni przez rzeźbiarzy i poetów; a jego *polis* jest „politycznym dziełem sztuki”, w którym etyczność występuje jeszcze w formie przyrodniczej konieczności (woli obiektywnej), a nie subiektywnej moralno-

⁸ Interpretacje relacji obu części *Fenomenologii ducha* w kontekście przejścia od *abstrakcyjnej* analizy rzeczywistego człowieka i jego elementów konstytutywnych do *konkretnej* analizy tegoż człowieka jako istoty społecznej, tj. politycznej i historycznej zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 126.

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, przeł. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 12.

ści¹⁰. Tragedia – *Antygona* – stanowi wewnętrzny wyraz świadomości tego świata, ukazujący jego strukturę i organizację, a przede wszystkim przyczyny jego rozpadu. Tragedia jest opowieścią o tym, dlaczego żywy świat etyczny – tak zachwycający młodego Hegla i całe pokolenie niemieckich grekofilów (z Friedrichem Hölderlinem na czele) – nieuchronnie zmierza do własnej destrukcji, niezdolny do zniesienia trawiących go sprzeczności. O jakie sprzeczności tutaj chodzi?

Otóż prosta substancja etyczna – duch świata greckiego – rozszczepia się na *prawo ludzkie* i *prawo boskie* (czyli prawo ogólności i prawo jednostkowości); obie te moce to dwa skrajne momenty istoty etycznej:

- *Prawo ludzkie* to społeczność (*Gemeinwesen*); naród składający się z obywateli nie będących autonomicznymi jednostkami, tylko integralnymi elementami całości – na poziomie ogólności jest prawem jawnym i obyczajem, na poziomie zaś jednostkowości jest *rządem/tyranem*. Ów rząd jest jedynym czynnikiem sprawczym, jedyną wolą i podmiotem świadomego działania w substancji etycznej – „jego prawdą jest jego jawna, występująca w świetle dziennym *ważność*”¹¹. W konflikcie tragicznym jego przedstawicielem będzie Kreon.
- *Prawo boskie* to istniejący bezpośrednio indywidualny byt (tylko istnieje – po prostu *jest*; pasywny i niedziałający); nie jest jednostką abstrakcyjną (na poziomie ducha bowiem wszystko już jest intersubiektywne), tylko minimalnie uspołecznioną w ramach *rodziny*, to jest naturalnej i bezpośredniej społeczności etycznej. Dlaczego rodzina zostaje utożsamiona z wymiarem boskim? Ponieważ rodziny strzegą penaty – bóstwa opiekuńcze chroniące ognisko domowe. Na czym z kolei polega etyczność naturalnej więzi rodzinnej? Hegel modeluje tutaj swój wywód w taki sposób, aby dostosować go do fabuły *Antygony*, aby przygotować spekulatywną wykładnię jej podstawowych elementów.

¹⁰ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 49–58.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 19.

Dlatego za etyczne działanie rodziny zostaje uznane *grzebanie zmarłego*: poprzez rytuał pochówku rodzina niejako odzyskuje zmarłego z rąk przyrody i w ten sposób czyni z jego *naturalnej* śmierci *duchową* pracę na rzecz ogółności, a jego samego wprowadza w obręb społeczności (zaślubiny z ziemią chronią zwłoki przed unicestwieniem przez prymitywne siły materii). To, co się dokonało w sposób naturalny i bezpośredni – śmierć – zostaje uczynione dziełem świadomości; już nie przyroda pochłania ciało zmarłego, tylko krewni „biorą na siebie czynność zniszczenia”¹², a śmierć *przydarzona* staje się *uczyniona*. Z tego powodu obowiązek pochówku stanowi „doskonałe *prawo boskie*” – słowem, w interesie rodziny jest to, aby *ta oto* jednostka po śmierci wróciła na łono wspólnoty, to znaczy chowając zmarłego, inicjuje się proces kultywowania pamięci o nim w ramach ogółności-społeczności. W tragedii prawo to reprezentuje *Antygona*.

Wyłania się tutaj z jednej strony przeciwieństwo aktywnego ogólnego rządu (*polis*) i pasywnej jednostkowej rodziny (*oikos*) – czyli antyczna wersja konfliktu publiczne *versus* prywatne; z drugiej jednak strony Hegel, analizując wewnętrzny ruch obu tych praw, zauważa, jak się wzajemnie do siebie odnoszą i zapośredniczają.

Rząd, jako reprezentant *jawnego prawa ludzkiego*, broniąc swojego istnienia, musi czasem za pomocą *wojen* wstrząsnąć izolującymi się ze społeczności grupami i stowarzyszeniami. Gdy oby-

¹² *Ibidem*, s. 23. Warto przyrzeć się dokładnie argumentacji Hegla dotyczącej pogrzebu jako etycznego działania rodziny, ponieważ stanowi ona przykład jego filozoficznej wirtuozerii: „Pokrewieństwo krwi odgrywa tu więc taką rolę, że uzupełnia ten abstrakcyjny ruch naturalny [śmierć jako fakt przyrodniczy – BW] przez to, iż dołącza do niego ruch świadomości, przerywa działalność przyrody i wyrывa krewnego spod władzy zniszczenia, albo lepiej rzecz wyrażając: ponieważ zniszczenie to – przejście zmarłego w czysty byt – jest czymś koniecznym, krewni biorą na siebie czynność zniszczenia. Dzięki temu dochodzi do skutku to, że również *martwy*, ogólny *byt* staje się czymś, co wróciło z powrotem do siebie, jest *bytem dla siebie*, albo inaczej mówiąc: bezsilna, czysto *jednostkowa* jednostkowość zostaje podniesiona do poziomu *ogólnej indywidualności*” (*ibidem*). W przytoczonym fragmencie daje się zaobserwować – fundamentalna dla Hegłowskiej dialektyki – logika retroaktywności: to, co następuje jako świadome działanie *po* przygodnym i naturalnym fakcie (śmierci) zmienia istotę tego *poprzedzającego* je faktu/zdarzenia – śmierć, jako naturalna i przypadkowa, dzięki rytuałowi pochówku zostaje retroaktywnie uczyniona racjonalną pracą na rzecz ogółności; innymi słowy, rytuał ów „z tego, co się *stało*, czyni raczej [swoje własne] *dzieło*, ażeby *byt*, ostatni *byt* [jednostki] uczynić również czymś, czego się chciało, a przez to czymś radosnym”. *Ibidem*, s. 32.

watele z nadto koncentrują się na zaspokajaniu partykularnych potrzeb i ochronie swojej własności, gdy społeczeństwo obywatelskie wyłamuje się spod etyczności, to rząd „musi w nałożonej na nie pracy dać im odczuć ich pana – śmierć”¹³. Prawo ludzkie swą siłę do samozachowania i źródło własnego działania czerpie z rezerwuaru prawa boskiego, z królestwa podziemnego. A zatem rządzenie i czynienie (istota prawa ludzkiego) realizuje się w najgwałtowniejszym z czynów – wojnie – który ukazuje, że brak czynienia (istota prawa boskiego) jest podstawą stanowczości i zdecydowania: „społeczność ma więc swoją prawdę i moc swej potęgi w istocie *prawa boskiego* i w *królestwie podziemnym*”¹⁴.

Z domeną Antygony – *rodziną* – sprawa jest nieco bardziej złożona (na marginesie można zauważyć, że Hegel szczególnie „uprzywilejowuje” swoją ulubioną bohaterkę, poświęcając jej i reprezentowanemu przez nią prawu trzy razy więcej miejsca w tekście *Fenomenologii* niż Kreonowi i jego mocy). Po pierwsze, w analizowanym powyżej przykładzie *rytuału pochówku* jako najważniejszej manifestacji prawa boskiego, tego osobliwego czynu-nie-czynu, chodzi przecież o metamorfozę trupa wydanego na pastwę przyrody w członka społeczności; to jest uspołecznienie go i przemienienie w obywatela, poddanego rządu (zapośredniczenie się obu praw jest wyraźnie widoczne). Po drugie – co istotniejsze – ruch prawa boskiego Hegel ukazuje poprzez trzy stosunki wewnątrz rodziny:

¹³ *Ibidem*, s. 25. Hegel odnosi się tutaj do swojej analizy „tragedii w łonie etyczności” przedstawionej we wczesnej rozprawie *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego...*, w której po raz pierwszy formułuje argument o konieczności wojny dla zachowania etycznej całości narodu (państwa) zagrożonej przez usamodzielniającą się sferę systemu potrzeb i pracy (ekonomii), w której obywatele, zaspokajając swoje prywatne – burżuazyjne – interesy, niejako zapominają o ogólności stanowiącej ich istotę: „Ponieważ zaś wojna stwarza nieskrępowaną możliwość unicestwienia nie tylko poszczególnych określoności, lecz również tej ich całości, jaką jest życie, i to w imię samego absolutu, czyli narodu, przeto podtrzymuje ona etyczne zdrowie narodów, tzn. ich obojętność dla określoności i dla ich utrwalania się mocą przyzwyczajenia; tak samo jako ruch wiatrów, który chroni jeziora przed gniciem, jakie spowodowałyby w nich długotrwała cisza, a do jakiego narody doprowadziłyby długotrwały lub zgoła wieczny pokój”. G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie*, przeł. M. Poręba, w: *idem, Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, wstęp A. Ochocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 76–77.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 26.

maż-żona, rodzicie-dzieci, brat-siostra. Tylko jeden z tych stosunków zasługuje na szczególnie uznanie, czyli relacja brata i siostry interpretowana jako czysty stosunek etyczny, pozbawiony domieszki tego, co naturalne, to znaczy wolny od pożądania (naznaczającego relację męża i żony) oraz równorzędny i symetryczny (w przeciwieństwie do wertrykalnego stosunku rodziców i dzieci). A zatem jest to relacja wzajemnego uznania duchowego między „wolnymi indywidualnościami” – osiągnięta bez żadnej „walki o uznanie”. Dlatego, jak pisze Hegel: „Utrata brata jest dla siostry czymś niepowetowanym, a jej obowiązki wobec niego czymś najwyższym”¹⁵.

Przy okazji roli siostry filozof zwraca uwagę na jeszcze jedną rzecz: „Toteż pierwiastek kobiecy w postaci siostry posiada najwyższe *wyczucie* istoty etycznej”¹⁶. W świecie greckim kobieta,

¹⁵ *Ibidem*, s. 28. Hegel bezpośrednio nawiązuje w tym fragmencie do „kontrowersyjnych” słów Antygony (na tyle problematycznych, że pominiętych w polskim przekładzie tragedii dokonanym przez Kazimierza Morawskiego): „Po zmarłym inny mąż by mi się trafił i dziecko inne, gdyby tego zbrakło. Lecz skoro Hades rodziców pochłonił, nigdy już brat mi nie nastalby nowy” (wersy 906–910 usunięte przez tłumacza z uzasadnieniem: „O ile więc trudno je uznać za nieautentyczne, o tyle jednak nie może ulegać wątpliwości, że usuwając je, wyświadczamy poecie raczej przysługę”).

¹⁶ *Ibidem*, s. 27. Na marginesie warto zauważyć, że właśnie ten uprzywilejowany charakter relacji brata i siostry stanowi *clue* błyskotliwej interpretacji Hegłowskiej Antygony Jacques’a Derridy z *Glas*. Jego zdaniem opisana w ten sposób relacja między bratem i siostrą reprezentuje punkt graniczny dla Hegłowskiego modelu rodziny (rozwinętego w *Zasadach filozofii prawa*, o którym będzie jeszcze mowa), który się rozpada, a wraz z nim cały gmach „życia etycznego” (*Sittlichkeit*). Bezkompromisowy upór Antygony pragnącej pochować brata nie może zostać dialektycznie przyswojony i opanowany, pozostając poza wszelkimi próbami systemowej asymilacji. Dlatego dla Derridy Antygona ucieleśnia kobiecą relację etyczną z innym niewspierającą się na dialektyce wzajemnego uznania; a zatem zajmuje ona „niemożliwe miejsce” w ramach Hegłowskiego systemu etyczności, będąc jego *quasi*-transcendentalnym warunkiem możliwości i niemożliwości jednocześnie (jego *Grund* i *Abgrund*). Funkcjonując jako wyłom czy ślepa plamka w dialektycznej maszynerii, Antygona dla Derridy reprezentuje *kobiecą etykę innego*, która – w przeciwieństwie do *męskiej etyki uznania* – nie traktuje innego/obcego jako przedmiotu poznania (redukowanego do tego samego) tylko jako coś przekraczającego zdolności pojmowania. Zob. J. Derrida, *Glas*, przeł. J.P. Leavey Jr., R. Rand, Lincoln 1986, s. 141–151. Tak rozumiany kobiecy podmiot etyczny przypomina melancholika, niemogącego się pogodzić z utratą obiektu, z którym pozostaje w nierozzerwalnym związku; praca żałoby – w swojej istocie dialektyczna – byłaby przyswojeniem innego (to znaczy opanowaniem jego odmienności, czyli pogodzeniem się z jego utratą), a na to melancholijna etyka, bezwzględnie wierna *inności innego*, pozwolić nie może. W podobnie polemiczny wobec Hegla sposób etyczną istotę Antygony pojmuje Judith Butler. Zob. J. Butler, *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem i śmiercią*, przeł. M. Sugiera, M. Borowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.

jako strażniczka ogniska domowego, ma poczucie istoty etycznej, ale nie jako czegoś jawnego i świadomego, tylko właśnie ukrytego, boskiego – wiecznego i niezmiennego. Dlatego Antygona u Sofoklesa powie o „świętych prawach boskich”: „Które są wieczne i trwają od wieku / Że ich początku nikt zbadać nie może”¹⁷. Różnica seksualna w greckim uniwersum etycznym – modelowym porządku patriarchalnym – polega na tym, że *kobieta* (żona) w swoim przywiązaniu do jednostkowości rodziny jest bezpośrednio ogólna, a *mężczyzna* (mąż) rozdziela ogólność i jednostkowość na dwie sfery: *polis*, w której działa i pożąda jako obywatel, oraz *oikos*, w której po prostu jest jako pan (dla swojej żony, dzieci i niewolników). Co oznacza, że w *polis* zdobywa *prawo do pożądania* – pragnie powszechnego uznania jako obywatel – w *oikos* zaś otrzymuje *wolność od pożądania*, jego pragnienia jako pana są zaspokojone przez pracę niewolników i opiekę żony. Ów podział na męską domenę publiczną i kobiecą domenę prywatną dokonuje się za sprawą wychodzenia rodziny w jej najbardziej etycznym stosunku poza samą siebie – to znaczy: brat przechodzi ze sfery prawa boskiego do prawa ludzkiego (zajmuje się sprawami publicznymi), siostra natomiast staje się żoną i pozostaje panią domu (opiekuje się prawem boskim). Czyli rodzina w postaci brata kieruje się w stronę spraw społecznych, w obrębie których ten odnajduje swoją świadomą istotę, i to jest ów drugi – obok pochówku – moment prawa podziemnego zapośredniczającego się z prawem jawnym.

Różnica płci w obrębie życia etycznego zostaje przez Hegla następująco scharakteryzowana na poziomie pojęciowym:

Obie *ogólne* istoty świata etycznego [prawo ludzkie i prawo boskie – BW] mają swoją określoną *indywidualność* w dwóch *naturalnie* różnych samowiadach, ponieważ duch etyczny stanowi *bezpośrednią* jedność substancji i samowiedzy – *bezpośredniość*, która od strony swej rzeczywistości i różnicy przybiera postać różnicy naturalnej. [...] Teraz mamy już tylko

¹⁷ Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, w. 427–428, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/antygona.html> [dostęp: luty 2018].

określona przeciwstawność dwu płci, których strona naturalna otrzymuje zarazem znaczenie ich etycznego przeznaczenia¹⁸.

Oraz, jak później dopowiada:

Przyroda, a nie przypadkowość warunków czy wyboru, przydziela jedną płć jednemu prawu, a drugą drugiemu. Albo inaczej mówiąc: obie moce etyczne nadają sobie w mężczyźnie i kobiecie swoje indywidualne istnienie i swoją rzeczywistość¹⁹.

O co chodzi? Struktura greckiego świata etycznego jest ufundowana na naturalnej i bezpośredniej różnicy dwóch płci – to przyroda determinuje, że biologiczna kobieta będzie realizowała etyczną rolę, los kobiety jako strażniczki ogniska domowego; a mężczyzna zostanie wydelegowany do obywatelskiej sfery spraw publicznych. A zatem jest to porządek, w którym jednostka jako indywidualna jaźń może tylko *istnieć* w ramach rodziny, natomiast *działać* może jedynie jako obywatel, czyli podporządkowany element ogólnego rządu. I właśnie uwikłanie królestwa etyczności w ową naturalną bezpośredniość – tłumiącą indywidualną jednostkowość – będzie przyczyną jej degeneracji i rozpadu: „Przeciwieństwo występujące w królestwie etyczności jest jednak tego rodzaju, że samowiedza nie mogła jeszcze wystąpić w swoim uprawnieniu jako *indywidualność jednostkowa*”²⁰. Zanim jednak duch uświadomi sobie ten nieprzekraczalny antagonizm rodziny i narodu, naturalnej jaźni i działającej indywidualności, oddaje się fantazji o spokojnej równowadze totalności świata etycznego, który jest „w swoim *trwaniu* światem niesplamionym, nieskażonym żadną rozterką”²¹, a przeciwstawne moce cicho przechodzą między siebie nawzajem, bezpośrednio się przenikając.

Duch pogrążony w tym dziwnym, utopijnym obrazie tego, jak mogłaby wyglądać harmonijna jedność świata etycznego (który odzwierciedla być może młodzieńcze projekcje samego Hegla

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 29.

¹⁹ *Ibidem*, s. 35.

²⁰ *Ibidem*, s. 33.

²¹ *Ibidem*, s. 32.

dotyczące greckiej pojednanej *polis* jako remedium na bolączki rozdartej nowoczesności²²) zostaje wybudzony z „dogmatycznej drzemki” przez czyn Antygony – siostry, która nie została żoną i swoją nieustępliwością oraz determinacją, aby pochować brata, zachwiała całym ładem greckiego uniwersum z jego stabilnymi dystynkcjami („Czyn maści spokojną organizację i ruch świata etycznego”²³). Druga część prezentacji spekulatywnej wykładni *Antygony* jest zatytułowana *Działanie etyczne, wiedza boska i ludzka, wina i przeznaczenie*. To w zasadzie dopiero tam analizie zostaje poddana akcja tragedii, ponieważ do tej pory Hegel nakreślił jedynie ramy pojęciowe, kategorie umożliwiające właściwe zrozumienie lekcji z *Antygony*. Dialektyka tragedii zostaje dopiero uruchamiana wraz z działaniem jednostek – dopiero „czyn jest jaźnią rzeczywistością”²⁴. Właśnie *działanie* jest dla Hegla głównym tematem tragedii jako takiej, a dramat *Antygony* to historia o działającej kobiecie; filozofa interesuje przede wszystkim jednostkowa sprawczość w antycznym królestwie etyczności (zresztą już Arystoteles wywodził etymologię „dramatu” od greckiego *dran*, czyli działać; „istotą tragedii jest życie i działanie”)²⁵.

Na scenie dramatu występują dwie jednostki – Kreon i Antygona – które nie są jeszcze osobami, tylko *charakterami*, reprezentującymi ogólne i zewnętrzne wobec nich moce etyczne – to jest prawo ludzkie oraz prawo boskie. Stosunek jednostek do tych ogólnych mocy zostaje przez Hegla nazwany *patosem* – afektywnym uwewnętrznieniem praw zewnętrznych i uniwersalnych. A zatem oba charaktery bezpośrednio – w swoim patosie – utożsamiają się ze swoim prawem, którego urzeczywistnienie poprzez czyn uwa-

²² Wyczerpującą charakterystykę młodzieńczego idealistyczno-utopijnego republikanizmu Hegla inspirowanego greckim antykiem (i jego filozoficznego przezwyciężenia) zob. G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przeł. i wstęp M.J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 33–177.

²³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 34.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ciekawą interpretację Heglowskiej Antygony przez pryzmat pojęć „działania” i „sprawczości” zob. A. Speight, *Hegel. Literature and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 42–68.

zają za swój obowiązek. Słowem, Kreon i Antygona *wiedzą*, co czynić (nie mają żadnych wątpliwości), ale *nie wiedzą*, co czynią – nie znają swojego losu. Dla świadomości etycznej, która zadecydowała się oddać jednemu z praw, nie istnieje kolizja dwóch równorzędnych mocy (składających się na całość istoty etycznej), tylko zderzenie „obowiązku z bezprawną rzeczywistością”. Prawo widzi ona tylko po swojej stronie, po drugiej zaś bezprawie – Antygona w działaniu Kreona dostrzega tylko „przypadkowe *akty przemocy*”, Kreon zaś w czynie Antygony zaledwie „egoizm i niesubordynację”²⁶. Antygona i Kreon nie wiedzą, czemu służą, nie rozumieją, że wcale nie stoją na straży totalności królestwa etycznego, tylko bronią jego partykularnych dziedzin. Nie są gotowi na uznanie komplementarnego Innego jako tego, co stoi po drugiej stronie ich prawa. Są gotowi jedynie na podbój, na pożarcie, na wrogie przejęcie tego, co nie jest ich. Z tego powodu charakter – świadomość etyczna – jest *winna*, podporządkowując się jednemu prawu, odmawia przestrzegania drugiego, gwałcąc je swoim czynem. Jej wina w zasadzie polega na tym, że petryfikuje sztywną separację dwóch praw, które w istocie są ze sobą związane. A nawet więcej – są *jednym prawem*, zatem konflikt tragiczny nie oznacza kolizji dwóch wykluczających się praw, tylko wewnętrzną sprzeczność w *samym prawie*, której nieświadomość u jego rzeczników sprawia, że zrealizowawszy jeden z momentów prawa, sprowadzają na siebie zemstę drugiego momentu²⁷.

*Działanie etyczne zawiera w sobie – jeśli chodzi o treść – moment przestępstwa dlatego, że nie prowadzi do zniesienia naturalnego rozdziału obu praw między obie płci, lecz pozostaje czymś, co w obrębie naturalnej bezpośredniości kieruje się w sposób nierozdwojony w stronę [jednego] prawa i jako działanie staje się winne tej jednostronności [...]*²⁸.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 36.

²⁷ Jak pisze Hegel: „Istotą jest jedność obu praw; ale czyn zrealizował tylko jedno z nich przeciw drugiemu. Ponieważ prawa te związane są ze sobą istotą, wypełnienie jednego z nich pociąga za sobą wystąpienie drugiego, i to w takiej postaci, jaką nadało mu działanie, tzn. w postaci istoty pogwałconej, wrogiej odtąd i żadnej zemsty”. *Ibidem*, s. 39–40.

²⁸ *Ibidem*, s. 39.

Hegel argumentuje, że czyn bohatera tragicznego jest zdeterminowany naturalną bezpośredniością: nie działa *ta oto* jednostka, tylko charakter – kobieta lub mężczyzna – reprezentujący ogólne prawa i obyczaje. To ogólność działa, uszczegółowiając się w patosie danego indywiduum jako swojego medium. Co oznacza, że w królestwie etyczności nie ma miejsca na jednostkową indywidualność, która działa autonomicznie – realizując swoją wolną wolę, a nie określone przez naturę przeznaczenie etyczne. Dlatego świat ten kończy się wzajemną zagładą obu mocy etycznych – strażników sprzecznych momentów prawa – „żadna bowiem nie ma takiej przewagi nad drugą, aby mogła być *bardziej istotnym* momentem substancji”²⁹. W ten sposób substancja etyczna unicestwia samą siebie, przygotowując miejsce dla samowiedzy rzeczywistej, czyli *tej oto* jednostkowej jaźni stojącej się *bytem w sobie i dla siebie* (która na arenę dziejów wkracza wraz z „osobą prawną” świata rzymskiego – następną formacją ducha).

Opis ten nieco jednak komplikuje sama Hegłowska charakterystyka działania Antygony, którego nie sposób zrównać – mimo formalnej symetrii – z działaniem Kreona. Różnicę i wyjątkowość Antygony można wydobyć wskazując na trzy momenty.

Po pierwsze, Antygona jest bardziej przenikliwa, bardziej samoświadoma niż Kreon³⁰, lepiej rozumie konsekwencje swoich czynów, dlatego ostatecznie uznaje przeciwstawne sobie prawo za własną rzeczywistość i przyznaje się do winy, gdy Hegel przytacza jej kwestię: „tym, że cierpimy, przyznajemy, żeśmy zblądzi”³¹. Przy-

²⁹ *Ibidem*, s. 42.

³⁰ Jedyne miejsce w Hegłowskiej interpretacji dramatu Sofoklesa, w którym zostaje bezpośrednio przywołana Antygona jest fragment dotyczący właśnie jej świadomości: „Świadomość etyczna jest jednak pełniejsza, a jej wina czystsza, kiedy zna *przedtem* prawo i potęgę, przeciwko której występuje, kiedy uważa je za gwałt i niesprawiedliwość, za coś etycznie przypadkowego, i świadomie – jak Antygona – dokonuje przestępstwa. *Ibidem*, s. 41.

³¹ *Weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt* – cytat ten pochodzi być może z zaginionego Hegłowskiego przekładu *Antygony*, ponieważ w żadnej z niemieckich wersji nie pojawia się w takim brzmieniu. Istnieje też możliwość, że Hegel parafrazuje tutaj następujące wersy dramatu: „Lecz jeśli z bogów to zrządzenia płynie, / Trzeba mi winnej znieść w ciszy cierpienia. / Jeśli ci błądzą, niech sięgnie ich w winie / Każą równa z bogów ramienia!” (w. 850–853), Sofokles, *Antygona*...

znanie się do błędu znosi konflikt tragiczny, ale jednostka odrywa się od swojego *charakteru*, zdradza swój patos i dlatego ulega zagładzie – w tragicznym uniwersum etyczności jaźń oderwana od maski (mocy, którą reprezentuje) zatracą się w sobie. Indywidualność jest bezpośrednio tożsama ze swoją substancjalną ogólną istotą – prawem, które reprezentuje – „w niej ma swoją egzystencję i nie jest zdolna przeżyć zagłady tej etycznej mocy”³². Już tutaj widać, że Antygona, rozpoznając swoją winę – to jest zapośredniczenie swojego prawa z prawem mu przeciwstawnym – stała się jednostką przekraczającą porządek świata, w którym się zjawiała; stała się *jaźnią* w świecie, w którym jaźń skrywała się jeszcze pod postacią substancji. W greckim królestwie etyczności kobieta była skazana na zajmowanie się penatami i opiekę nad ogniskiem domowym, a nie na świadome – podmiotowe – działanie, do którego *przeznaczony* był mężczyzna. Dlatego ostatecznie urzeczywistnienie się jej działania jest jednoznaczne z rozpadem całego świata, w którym takie działanie było niemożliwe.

Po drugie, sama struktura czynu Antygony jest dowodem na to, że znosi on naturalnie usankcjonowany porządek etyczny, w którym kobieta służy prawu boskiemu, a mężczyzna prawu ludzkiemu. Na czym polega owo przekroczenie? Antygona pragnie bezrefleksyjnie uczynić to, co jest jej obowiązkiem etycznym – pochować ciało swojego brata – ale pragnie również, aby jej prawo (podziemne prawo boskie) było respektowane wszem i wobec, w świetle dnia (jako ziemskie prawo ludzkie)³³, ale już sama ta chęć zdradza, że chce niemożliwego – wyniesienia tego, co prywatne i jednostkowe na poziom tego, co publiczne i ogólne; wprowadzenia *oikos* do samego serca *polis*. Jak zauważa Ewa Majewska: „Żądając prawa do realizacji swoich postulatów, Antygona przestaje być elementem tego, co rodzinne i staje się częścią porządku państwa”³⁴.

³² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 42.

³³ Jak zauważa Judith Butler, Antygona „przemawia, i do tego jeszcze przemawia publicznie, choć powinna być zamknięta w przestrzeni prywatnej”. J. Butler, *Żądanie Antygony...*, s. 4.

³⁴ E. Majewska, *Rodzina i pokrewieństwo w Heglowskiej koncepcji etyczności. Paradoksy Antygony*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 1 (16), s. 242.

W tym sensie jest kobietą wychodzącą poza swoje przeznaczenie: jest siostrą, która grzebiąc brata wbrew prawu *publicznemu*, wchodzi w *publiczny* konflikt z tym prawem, zatem zajmuje rolę społeczną brata-mężczyzny jako delegowanego do spraw *publicznych*. Ponieważ jednak zajmuje *a priori* niższą pozycję od Kreona, będąc kobietą w patriarchalnym porządku, a ponadto jego poddaną – to swoją podmiotowość może zmanifestować jedynie wybierając śmierć. Samobójstwo Antygony stanowi aktywny czyn śmierci, przeciwstawiony biernemu podporządkowaniu się wyrokowi śmierci, którego treść – pogrzebanie żywcem – tylko podkreśla jego radykalną pasywność.

Po trzecie, Antygona, będąc idealną bohaterką tragiczną, doprowadza swoim czynem tragedię do jej samo-zniesienia w komedii (w Hegłowskiej analizie *Duchowego dzieła sztuki* w kolejnej części *Fenomenologii*, komedia następuje po tragedii³⁵). Ten komediowy wymiar Antygony wyraża słynne sformułowanie Hegla: „Pierwiastek kobiecy – odwieczna ironia społeczności”³⁶. Tragedia byłaby patetycznym męskim światem, w którym jaźń skrywa się pod maską ogólnego – i zewnętrznego wobec niej – *charakteru*, działa jako rzecznik substancji etycznej (obywatel jako przedstawiciel *polis*). Inaczej rzecz się ma w komedii, w której substancjalność zostaje zredukowana tylko do maski, przywdziewanej przez konkretne indywidua – role społeczne, czyli *charaktery*, są w niej tylko odgrywane, a nie naturalnie ufundowane. Sama zaś „jaźń jest absolutną istotą”³⁷ i jedyną rzeczywistością „albo inaczej mówiąc: świadomość ta jest całkowitą *eksterioryzacją substancji*”³⁸. W tym sensie świadomość komiczna – reprezentowana przez kobietę – jest paradoksalna, ponieważ zachowuje siebie jako świadomość w obliczu swojego zanikania: jest świadomością tego, że substancja, wyzbywając się siebie, siebie ocala w tym ruchu eksterioryzacji, stając

³⁵ Zob, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 282-286.

³⁶ *Ibidem*, s. 46.

³⁷ *Ibidem*, s. 287.

³⁸ *Ibidem*, s. 289.

się podmiotem. To odróżnia ją od tragicznej, męskiej „świadomości nieszczęśliwej”, która „jest świadomością utraty wszelkiej istotności w tej pewności samej siebie oraz świadomością utraty tej właśnie wiedzy o sobie – utraty zarówno substancji, jak i jaźni”³⁹. Kobięcy podmiot komiczny *wie o sobie, że jest utratą siebie* (jego pewność siebie jest komiczną akceptacją własnej nie-pewności); natomiast męski podmiot tragiczny – którego wcieleniem jest „świadomość nieszczęśliwa” – *zapomina o swojej wiedzy o sobie jako o utracie siebie*. Antygona wie, że jest utratą siebie, ale nie może się zachować w swojej utracie – jest zatem kobietą na pozycji męskiego podmiotu tragicznego, która swoim czynem antycypuje nadejście kobiecego podmiotu komicznego, jakim nie mogła się jeszcze stać w uniwersum tragicznym.

W rezultacie tej dialektyki kobieta jako „odwieczna ironia” stanowi właśnie komediowe odwrócenie tragicznego przeznaczenia, obnażając tym samym jego fałszywą ogólność⁴⁰. Fałszywą, ponieważ *bezpośrednią*, uwikłaną w element naturalnej różnicy płci, który to element przyczynia się do zagłady świata etycznego. Zacytuje konkluzje Hegla:

Zagłada substancji etycznej i jej przejście w inną postać jest następstwem tego, że świadomość etyczna istotnie rzecz biorąc, odnosi się do swojego prawa w sposób *bezpośredni*; ta jej bezpośredniość jest przyczyną tego,

³⁹ *Ibidem*, s. 289–290.

⁴⁰ Slavoj Žižek „wieczną ironię społeczności” odczytuje nie tyle jako *kobięcy podmiot komiczny*, ile jako *kobięcy podmiot cyniczny*, z innej strony wykazując ukryty, emancypacyjny potencjał tego Hegłowskiego sformułowania. Jego zdaniem: „Kobieta to cynik, który w nadętych oświadczeniach dotyczących dobra publicznego potrafi dostrzec prywatne motywacje tych, którzy takie oświadczenia wygłaszają. S. Žižek, *Metastazy rozkoszy. Sześć esejów o kobietach i przyczynowości*, przeł. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 218. Nie oznacza to bynajmniej, że kobieta zajmuje pozycję Hegłowskiego kamerdynera, który w każdym uniwersalnym celu (działaniu bohatera) dostrzega jedynie realizację prywatnych interesów, ponieważ niezdolny jest do myślenia w horyzoncie ogólności. Kobieta jako „wewnętrzny wróg” społeczności państwa może obnażyć jego fałszywą ogólność, stojąc na straży prawdziwej etycznej uniwersalności – jej *cynizm* wobec pseudoogólności (uzurpacji władzy państwowej) jest *etycznym* aktem autentycznej ogólności. Taką kobietą jest dla Žižka Antygona. Jej czyn, sprzeciw wobec władzy Kreona, stanowi rozerwanie porządku symbolicznego (prawa publicznego) i tym samym otwiera możliwości jego radykalnej zmiany – w kierunku rzeczywistej uniwersalności (znoszącej opozycje obu praw, rodziny i państwa). Innymi słowy, *prawo jednostkowe* występuje przeciwko *prawu ogólnemu* w imię *ogólności bez prawa*.

że do działania etyczności przedostaje się w ogóle czynnik naturalny [...]. Z racji tego czynnika naturalnego jest *ten oto* naród etyczny w ogóle indywidualnością określoną przez przyrodę, a przeto indywidualnością ograniczoną, która zostaje tym samym zniesiona przez inną⁴¹.

Tą inną jest komiczna indywidualność już zapośredniczona ze swoim przeciwieństwem, która w porządku historycznym pojawi się dopiero wraz ze światem nowoczesnym, ale której przedwczesną formą była właśnie Antygona. Innymi słowy, królestwo etyczności unicestwiło istotowe powiązanie płci biologicznej z jej rolą etyczną!

Jaka lekcja płynie zatem z tej interpretacji *Antygony* dla Heglowskiego myślenia o różnicy seksualnej oraz o kwestii płci w ogóle? Problem ten powraca w ostatnim dziele Hegla z 1821 roku – *Zasadach filozofii prawa*, szczególnie umiłowanym przez konserwatywnych czytelników filozofa. Hegel bowiem reprodukuje tam tradycyjny model mieszczańskiej patriarchalnej rodziny, będący raczej odzwierciedleniem realiów społecznych, w których żył, niż wyrazem jego prywatnych idiosynkrazji. Mężczyzna występuje w tym schemacie jako głowa rodziny reprezentująca ją na zewnątrz w przestrzeni publicznej, której naczelnym zadaniem jest „zdobywanie na zewnątrz środków dla rodziny, troska o jej potrzeby oraz dysponowanie i zarządzanie jej majątkiem”⁴². Kobieta natomiast „jest nadal w jedni pozostającą duchowością, jako wiedza i wola tego co substancjalne – jest duchowością w formie konkretnej *jednostkowości* i konkretnego *uczucia*. [...] czynnikiem pasywnym i subiektywnym”⁴³. Dalej Hegel pisze – podobnie jak w omawianym fragmencie *Fenomenologii ducha* – o aktywnym rozdwojeniu mężczyzny: z jednej strony podejmującym pracę i walkę w świecie zewnętrznym (kształtująca jego samoświadomość społeczną), z drugiej zaś – spokojnie kontemplującym uczuciową etyczność żony, co miałyby stanowić jego udział w substancji rodziny. Kobiecie

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 48.

⁴² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 179.

⁴³ *Ibidem*, s. 176.

zaś zostaje w gruncie rzeczy przypisana pasywna rola strażniczki ogniska domowego, to jest gwaranta pogodzonej ze sobą i pojednanej egzystencji „miłości rodzinnej” (której najwznioślejszą ekspozycją jest oczywiście substancjalne prawo kobiece w *Antygonie*). Hegłowska rodzina opiera się w całości na naturalnie określonej różnicy seksualnej, która to naturalność właśnie zgładziła greckie uniwersum etyczności. Czy oznacza to, że dojrzały Hegel porzucił młodzieńcze poglądy i całkowicie uległ seksistowskiemu duchowi swojej epoki – akceptując ostatecznie biologiczne zdeterminowanie ról płciowych w rodzinie?

Nasuwa się tutaj jednak jeszcze inna interpretacja – wierna raczej dialektycznemu i radykalnemu *duchowi* Hegłowskiej myśli niżli jego spetryfikowanej i konserwatywnej *literze*. Co za tym idzie, wbrew subiektywnym uprzedzeniom Hegla – a przede wszystkim uprzedzeniom jego studentów, którzy sporządzali notatki z wykładów⁴⁴ – obiektywny ruch jego myśli jest jasny. To znaczy, że dla komicznej dialektyki pracującej w dyskursie Hegla, nieznającej żadnych substancjalnych i trwale określonych różnic, możliwa jest następująca konstatacja (będąca w istocie antycypacją późnowoczesnego konstruktywizmu genderowego)⁴⁵: z perspektywy

⁴⁴ W owych notatkach do wykładów sporządzonych przez Heinricha Hotho i Karla G.J. von Griesheima padają skandaliczne i skrajnie seksistowskie słowa (nawet jeśli zważymy na ich kontekst historyczny) o tym, że „Kobiety mogą wprawdzie być wykształcone, ale nie zostały one stworzone do uprawiania nauk wyższych, filozofii oraz pewnych dziedzin artystycznej twórczości – takich, co wymagają tego, co ogólne. Kobiety mogą mieć pomysły, smak, grację – ale pierwiastka idealnego w sobie nie posiadają. Różnica między mężczyzną a kobietą jest taka sama jak między zwierzęciem a rośliną. Zwierzę jest czymś bardziej zgodnym z charakterem mężczyzny, roślina – czymś bardziej zgodnym z charakterem kobiety, ponieważ kobieta to raczej spokojne [podobne do rośliny] rozwijanie się, którego zasadą jest pewna bardziej nieokreślona jednia uczucia”. *Ibidem*, s. 393. Przytoczony fragment nie pochodzi z podstawowej treści *Zasad filozofii prawa*, tylko z *Uzupełnień* dołączonych do tekstu przez Eduarda Gansa w wydaniu z lat 1832–1840, rzekomo opartych na komentarzach Hegla z wykładów, które z kolei były rekonstruowane na podstawie notatek słuchaczy – przede wszystkim Hotho i Griesheima. O wątpliwej wiarygodności tego źródła może świadczyć choćby fakt, że Johannes Hoffmeister, niemiecki wydawca Hegla z 1955 roku, zrezygnował z ich dołączenia do oryginalnego tekstu *Zasad filozofii prawa* (skądinąd wydanych pierwotnie przez Hegla w 1821 roku pod tytułem *Prawo naturalne i nauka o państwie w zarzysie*).

⁴⁵ Do interpretacji tej zainspirowała mnie uwaga na marginesie tekstu Andrew Hassa o pojęciu zagrożenia u Hegla. Zob. A. Hass, *On Threat*, w: *Hegel(s) Today*, „Crisis & Critique” 2017, t. 4, nr 1, s. 127.

zewewnętrznej, *nach ausen*, różnice genderowe (tradycyjne role kobiece i męskie) w obecnym momencie dziejów powszechnych – to znaczy w epoce Hegla – odpowiadają różnicy seksualnej (płeć kulturowa jest zdeterminowana biologicznie). Jednak z perspektywy wewnętrznej (duchowej), *nach innen*, rzeczy mają się inaczej: strukturalnie rodzina potrzebuje jedynie strony zewnętrznej i wewnętrznej (jej forma wymaga, żeby jeden z jej momentów – podmiotów – kierował się do jej wnętrza, do „ogniska domowego”; drugi natomiast wychodził w stronę innego, do przyjaciół i społeczeństwa obywatelskiego), ale nie zostaje określone, że dana rola, wewnętrzna bądź zewnętrzna, *a priori* przynależy tej czy innej płci – a nawet więcej, role te mogą się wzajemnie krzyżować i wymieniać w czasie. Biologiczny mężczyzna może lokalnie i tymczasowo odgrywać role kobiece, i *vice versa*: kobieta może bywać „mężczyzną”. W perspektywie dialektycznej: rodzina, zamiast być stabilną i nieruchomą substancją, jest raczej dynamicznym ruchem konstytuujących ją podmiotów. Role społeczne w jej ramach muszą być *formalnie* zapełnione, ale ich *treściowa* realizacja jest całkowicie dowolna. Bo dialektyka ostatecznie – to zapis trajektorii ruchu form.

Hegel's Antigone and modern feminine subjectivity

The article contains an analysis of George Wilhelm Friedrich Hegel's interpretation of *Antigone* by Sophocles contained in *The Phenomenology of Spirit*. The philosopher develops his concept of a tragic conflict occurring in the world of the Greek antiquity – a conflict between man's law (a state representing generality) and underground law (a family representing individuality). The laws are embodied by Kreon and Antigone, respectively. Hegel's interpretation indicates the privileged position of Antigone. The author argues that the heroine of the tragedy is the anticipation of modern subjectivity: Antigone is killed because there is no place for an acting woman in ancient ethics. Hegel's fascination with Antigone as a manifestation of feminine subjectivity therefore undermines stereotypical allegations about the philosopher's sexism and patriarchalism.

Keywords: George Wilhelm Friedrich, Hegel, woman, modernity, Antigone, dialectics, sex.