Studia Polityczne 2026, tom 54, nr 3
ISSN 1230-3135
DOI: 10.35757/STP.2026.54.3.02

CC BY NC SA

PAWEŁ DYBEL
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
ORCID: 0000-0002-4757-9991
pawel.dybel@ifispan.edu.pl

POLITYCZNY WYMIAR ŻĄDANIA ANTYGONY. APORIE I WYZWANIA

The Political Dimension of Antigone's Demand: Aporias and Challenges

Abstract

Sophocles' *Antigone* remains a true challenge for the audience to this day, both fascinating and unsettling. This is due to the main character's ambiguous attitude, which is difficult to define and assess, sparks controversy and debate, and compels us to ask ever-new questions. No wonder that within the rich interpretive tradition of this work, various readings coexist side by side, some of which are difficult to reconcile with one another.

In this article, I have focused on tracing that part of this interpretive tradition with which Judith Butler engages in polemic in her book "Antigone's Claim". This tradition consists of three different ways of interpreting the behaviors and utterances of the drama's main character, proposed by Hegel, Lacan, and Irigaray. I aim to demonstrate that although, including Butler's, they differ fundamentally in their premises and conclusions, they are united by the fact that in each of them, the recognition and evaluation of Antigone's behavior is of key importance in relation to the question of how the private and public spheres relate in a democratic state. In this way, these interpretations address, in various ways, the political dimension of Sophocles's play.

K e y w o r d s: public sphere, private sphere, divine law, state law, liberal democracy, totalitarianism

Abstrakt

Antygona Sofoklesa po dziś dzień stanowi dla odbiorców prawdziwe wyzwanie, które jednocześnie fascynuje i niepokoi. Wiąże się to z trudną do jednoznacznego ujęcia i oceny postawą głównej bohaterki tego dramatu, która rodzi spory i dyskusje oraz każe stawiać coraz to nowe pytania. Nic dziwnego, że w bogatej tradycji interpretacyjnej tego dzieła współistnieją obok siebie jego różne odczytania, które niekiedy są trudne do pogodzenia ze sobą.

W artykule skoncentrowałem się na prześledzeniu tego fragmentu tej tradycji interpretacyjnej, z którą podejmuje polemikę Judith Butler w książce *Żądanie Antygony*. Na tę tradycję złożyły się trzy różne sposoby odczytania zachowań i wypowiedzi głównej bohaterki dramatu, zaproponowane przez Hegla, Lacana i Irigaray. Staram się wykazać, że mimo iż łącznie z butlerowskim różnią się one od siebie zasadniczo w swych założeniach i konkluzjach, łączy je to, że w każdym z nich kluczowe znaczenie ma rozpoznanie i ocena zachowania Antygony pod kątem pytania o sposób odniesienia sfery prywatnej i publicznej w państwie demokratycznym. W ten sposób w tych odczytaniach dochodzi na różne sposoby do głosu kwestia politycznego wymiaru sztuki Sofoklesa.

S ł o w a k l u c z o w e: sfera publiczna, sfera prywatna, prawo boskie, prawo państwowe, demokracja liberalna, totalitaryzm

WPROWADZENIE. *ANTYGONA* SOFOKLESA JAKO DRAMAT POLITYCZNY. PROBLEM RELACJI PRAWO PAŃSTWOWE – SFERA PRYWATNIE-RODZINNA

Antygona Sofoklesa należy do tych dramatów, które po dziś dzień stanowią dla odbiorcy prawdziwe wyzwanie: zarówno intrygują i niepokoją, jak i każą stawiać mu coraz to nowe pytania. Świadczą o tym składające się na bogatą historię oddziaływania tego dramatu liczne, konkurujące ze sobą inscenizacje i interpretacje, a także toczące się wokół nich dyskusje i spory. Wynika to z wieloznacznego i wielowymiarowego charakteru konfliktu, wokół którego koncentruje się akcja *Antygony*. Sprawia to, że działania głównej bohaterki nie poddają się prostej i jednoznacznej ocenie. Zarazem konflikt ten nie stracił dzisiaj nic ze swojej aktualności, choć zmienił się historyczny kontekst, z perspektywy którego odczytujemy wydarzenia rozgrywające się na scenie tej sztuki.

Nową postać przybrało podstawowe pytanie, przed którym stawia nas ten dramat: jaki powinien być zakres i granice prawa stanowionego przez państwo w odniesieniu do tego, co zwykło się nazywać sferą prywatno-rodzinną, ze składającymi się na nią obyczajami, rytuałami oraz ich przywiązaniem do określonych symboli religijnych bądź świeckich? Jeśli odczytujemy *Antygonę* pod kątem tego pytania, możemy powiedzieć, że jest to dramat polityczny.

Tak odczytywał dramat Sofoklesa Hegel, twierdząc, że ukazuje on wymownie, do jak tragicznych konsekwencji może doprowadzić sytuacja, w której władza państwowa przekracza granice sfery prywatno-rodzinnej, ignorując obowiązujące w niej, zakorzenione w tradycji wymogi i prawa (Hegel, 1965). W tym wypadku owym przekroczeniem granicy był wydany przez Kreona, króla Teb, zakaz pochówku zabitego w bitwie brata Antygony, Polinejkosa, jego politycznego wroga. Problematyczny charakter tego zakazu przejawiał się na dwóch poziomach. Po pierwsze, naruszał on religijny wymiar rytuału pochówku. Po drugie, Kreon, wydając go, kierował się własnym – fałszywie zresztą pojmowanym – interesem politycznym, a nie interesem państwa. Co więcej, za jego decyzją stała chęć zemsty na politycznym wrogu, a więc czynnik osobisty. Tak jego decyzję odczytuje Antygona, która widzi w niej niczym nieusprawiedliwioną przemoc, co podkreśla Hegel w swojej interpretacji. Za swoją decyzję Kreon zostaje też ukarany przez los, ponieważ jej konsekwencje, w tym samobójcza śmierć Antygony, uderzą również w jego rodzinę.

Z tego typu samowolą władzy, która jeśli uzna to za konieczne, potrafi brutalnie ingerować w sferę prywatno-rodzinną obywateli, a tym samym ją deformować i niszczyć, mamy zazwyczaj do czynienia w państwach despotycznych i totalitarnych. U podstaw takiego zachowania tkwi poczucie wszechmocy rządzących, którzy, podporządkowując sobie instytucje państwowe i kluczowe dziedziny życia społecznego, zyskują poczucie bezkarności w podejmowaniu wszelkich decyzji. Głównym motywem tych działań jest zazwyczaj chęć uderzenia w określone osoby lub grupy społeczne, a nie interes państwa. W rezultacie granica między sferą państwowo-publiczną i prywatno-rodzinną jest w tego typu państwach relatywna i krucha, ponieważ władza w każdej chwili może ją przekroczyć.

W państwach o ustroju liberalno-demokratycznym natomiast wprowadzenie klarownego rozróżnienia na te dwie sfery oraz jego przestrzeganie jest traktowane jako jeden z warunków efektywności panującego w nich porządku politycznego. Z tej racji jednak wytyczenie

takiej granicy między nimi, która zadowalałaby wszystkie grupy narodowościowe i społeczne, uwzględniając ich różne przekonania religijne, obyczaje i poglądy, staje się niekiedy prawdziwym problemem.

Wiąże się to między innymi z fundamentalnym dla porządku politycznego tego typu państw wymogiem zachowania światopoglądowej neutralności istniejących w nich instytucji publicznych oraz przepisów prawnych. Trudność sprostania temu wymogowi wynika z faktu, że w niektórych obszarach życia społecznego sfera państwowo-publiczna i prywatno-rodzinna są ze sobą ściśle splecione. Dlatego zdarza się, że władze polityczne, podejmując decyzje w imię zagwarantowania sferze publicznej ideowej neutralności, naruszają – chociaż zazwyczaj nie robią tego w sposób celowy – obszar sfery prywatno-rodzinnej. Dotyczy to szczególnie decyzji, które odnoszą się do obyczajów i symboli zakorzenionych w kulturowej tradycji i religii danej mniejszościowej grupy społecznej, narodowej czy etnicznej, które z punktu widzenia większości są traktowane jako niedopuszczalne. Naruszają one bowiem uznawane przez tę większość idee i wartości, mające swoje źródło w zupełnie innej tradycji. Podejmowane wtedy przez władze państwowe decyzje zakazujące praktykowania tych zwyczajów i posługiwania się określonymi symbolami w sferze publicznej są przez te grupy traktowane jako przejaw dyskryminacji i rodzą szereg konfliktów.

Powstawanie tego typu aporetycznych sytuacji i problemów z nimi związanych jest jednak w państwach liberalno-demokratycznych nieuniknione, co wiąże się ze wspomnianym splotem obu sfer w pewnych obszarach życia. W rezultacie zmiany dokonywane w obrębie jednej z nich mogą niekiedy prowadzić do nieprzewidzianych skutków na poziomie drugiej i powodować zaostrzenie antagonizmów społecznych na tle religijnym lub politycznym.

ANTYGONA I SPORY W RUCHU FEMINISTYCZNYM WOKÓŁ UJĘCIA RELACJI: SFERA PUBLICZNO-PAŃSTWOWA I PRYWATNO-RODZINNA. PROPOZYCJA SEYLY BENHABIB

Inny problem związany z wytyczaniem przez państwo demokratyczne granic między sferą publiczno-państwową i prywatno-rodzinną wiąże się z tym, że na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat dokonały się – i nadal dokonują – głębokie zmiany świadomościowe we współczesnych społeczeństwach. W ich wyniku w niektórych elementach tej ostatniej sfery zaczęto dostrzegać istotny aspekt publiczny. Wtedy

też pod wpływem różnych grup nacisku, na przykład ruchów feministycznych, władze stają przed koniecznością redefinicji tych granic. Podejście to było nieobecne w klasycznej myśli liberalizmu, w której obu sferom przyznano określone cechy i wartości, a następnie traktowano je jako niezmienne. Tak jest np. w *Liberalizmie politycznym* Johna Rawlsa (Rawls, 1998) czy *Imperium prawa* Ronalda Dworkina (Dworkin, 2022).

Nic dziwnego, że począwszy od lat 70. minionego stulecia tradycja tej myśli stała się przedmiotem krytyki ze strony feministek. Ich zdaniem zaliczanie do sfery prywatnej relacji rodzinnych, w tym prac domowych wykonywanych przez kobiety, wiązało się z ich degradacją. Co więcej, legitymizowało ono dokonującą się w zaciszu domowego ogniska przemoc ze strony mężczyzn, która nie podlegała sankcji prawnej. Rozpatrywana pod tym kątem tradycja myśli liberalnej była przez feministki traktowana jako rzecznik tradycyjnego patriarchalnego porządku w państwie i społeczeństwie.

Jedne z nich przezwyciężenia tej sytuacji upatrywały w oparciu sfery publicznej na wartościach związanych z typowymi rolami kobiecymi, takimi jak dbałość o rodzinę i wychowanie dzieci, emanacja uczuć i miłości czy intymność. Tego rodzaju poglądy wygłaszały w swoich książkach m.in. takie działaczki feministyczne jak Susan Brownmiller (Brownmiller, 1984) czy wybitna poetka Adrienne Rich (Rich, 2000). W ich ujęciu oznaczało zniesienie podziału na to, co publiczne, i to, co prywatne. Innym rozwiązaniem miało być umożliwienie kobietom pracy w zawodach uznawanych za należące do sfery publicznej, a tym samym prowadzące do harmonijnego współistnienia wartości kojarzonych z męskością i kobiecością. Stanowisko takie zajęła Carole Pateman w swojej książce *The Sexual Contract* (Pateman, 1988).

U podstaw argumentacji tych feministek tkwiło przekonanie, że radykalne zmiany w tej kwestii są niezbędne, ponieważ zmieniła się społeczna rzeczywistość dotycząca pozycji i roli kobiet. Natomiast współczesna myśl liberalna jest, ich zdaniem, niezdolna do uwzględnienia tych zmian, trzymając się kurczowo ustalonych w XIX w. rozróżnień na te dwie sfery i związanych z nimi własności.

Na tym tle wyróżniało się stanowisko Seyly Benhabib. Utrzymywała ona, że dla emancypacyjnych postulatów ruchu istotne znaczenie ma krytyczna teoria działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa. Jej zaletą jest relatywizacja właściwego tradycji myśli liberalnej sztywnego rozróżnienia sfery publicznej i prywatnej oraz dopuszczenie możliwości jej radykalnego przeformułowania w duchu feministycznym.

Wynika to stąd, że proponowany przez Habermasa model dyskursywny sytuuje się w porządku poprzedzającym wszelkie sztywne podziały na sferę publiczną i prywatną. W rezultacie model ten:

> „nie może wykluczyć demokratyzacji norm rodzinnych i norm rządzących podziałem ze względu na płeć. Uznanie tego stanu rzeczy otwiera drogę do rekonceptualizacji rozróżnienia sprawiedliwości i dobrego życia, uogólnianych interesów i kulturowo interpretowanych potrzeb (Benhabib, 2003, s. 87).

Z tej racji feministki zamiast krytykować teorię dyskursu Habermasa powinny zawrzeć z nim „dialektyczne" przymierze. Aby jednak spełniła ona swoją emancypacyjną funkcję w stosunku do ich postulatów, musi zostać w swej proceduralnej postaci „sfeminizowana", umożliwiając:

> zakwestionowanie nieprzemyślanych w kontekście i podtekście płci (*gender*) normatywnych dychotomii, takich jak sprawiedliwość i dobre życie, normy i wartości, interesy i potrzeby (Benhabib, 2003, s. 88).

Atrakcyjność teorii Habermasa w oczach Benhabib, a także Nancy Fraser, która jest szczególnie krytyczna wobec tradycji neoliberalizmu (Fraser, 2014), bierze się zatem stąd, że jest ona otwarta na dokonujące się za pośrednictwem dyskursu zmiany w kształtowaniu sfery publicznej. Wiąże się to z jego projektem państwa liberalno-demokratycznego, w którym władze polityczne liczą się z postulatami różnych środowisk, otwierając się:

> na tematy, wartości, przyczynki i programy, które do nich napływają z pozbawionej politycznej władzy sfery publicznej. Tylko wtedy, gdy dojdzie do owej wspólnej gry między zinstytucjonalizowanym kształtowaniem poglądów i woli z jednej strony, oraz nieformalną jawną komunikacją – z drugiej, obywatelstwo także dzisiaj będzie mogło znaczyć więcej niż tylko zbiór przedpolitycznych jednostkowych interesów i bierne korzystanie z paternalistycznie nadanych praw (Habermas, 2005, s. 345).

Rodzi się naturalnie pytanie, na ile ten projekt jest współcześnie możliwy do urzeczywistnienia. Na ile zaś stanowi idealną projekcję pewnej możliwości, która we współczesnych państwach demokracji liberalnej, gdzie toczy się brutalna gra interesów różnych sił politycznych i firm, nie ma szans na realizację? Takie pytanie postawiłem w jednym z rozdziałów książki *Granice polityczności*, napisanej wspólnie z Szymonem Wróblem (Dybel & Wróbel, 2008). Nie ulega jednak wątpliwości, że świadomość społeczna, zmieniająca się dziś dynamicznie między innymi pod wpływem pojawienia się nowych

form komunikacji przez Internet, wymusza na władzach politycznych ciągłe redefiniowanie relacji między sferą publiczną i prywatną poprzez wprowadzanie nowych regulacji prawnych. Istotnym elementem tych zmian jest z pewnością realizacja szeregu feministycznych postulatów, co jednak nie znaczy, że ma to miejsce we wszystkich państwach tego typu (Polska jest wymownym przykładem negatywnym) ani że są one powszechnie akceptowane. Napotykają one często na silny i rosnący opór ze strony środowisk konserwatywnych i prawicowych.

Doszły do tego postulaty środowisk mniejszości seksualnych, które dotąd były dyskryminowane społecznie i prawnie. Nic dziwnego, że w kontekście toczących się dzisiaj dyskusji i polemik, które stały się istotnym elementem debaty publicznej i mają wymiar polityczny, figura Antygony zyskała szczególne znaczenie.

Z jednej strony dużo miejsca poświęcają jej w swoich pracach takie czołowe postaci ruchu feministycznego jak Luce Irigaray (2010), Adrienne Rich (2000) czy Carole Pateman (1988), a w Polsce Agata Araszkiewicz (2003), Ewa Janiak (2019), Joanna Mizielińska (2006) czy Magda Środa (2003). Z drugiej strony, amerykańska filozofka Judith Butler, walcząca o prawa mniejszości seksualnych, poświęciła postaci Antygony całą książkę (Butler, 2010).

KREON JAKO *DOMINUS* A NIE KRÓL. BUNT ANTYGONY A PODZIAŁ NA SFERĘ PUBLICZNĄ I PRYWATNĄ W GRECKIEJ *POLIS*

Zainteresowanie postacią Antygony w środowiskach feministycznych i mniejszościowych świadczy wymownie o tym, że napisana blisko dwa i pół tysiąca lat temu sztuka Sofoklesa stawia nas w obliczu jak najbardziej aktualnych problemów i pytań. Aby dobrze rozpoznać naturę konfliktu, wokół którego koncentruje się akcja *Antygony*, należałoby najpierw przywołać sposób, w jaki w czasach antycznej Grecji pojmowano relację między sferą publiczną a prywatną. Według Wernera Jaegera kluczowe znaczenie miało powstanie *polis,* czyli miasta-państwa, które:

> umieściło ono człowieka w ramach swego politycznego ładu, dało mu obok życia prywatnego jak gdyby drugą egzystencję, *bios politikos.* Odtąd każdy człowiek należy w pewnym sensie do dwu porządków; to, co prywatne (*idion*) i to, co społeczne (*koinon*) dzieli bardzo wyraźna granica (Jaeger, 1962, s. 138).

Hanna Arendt, nawiązując do tego ujęcia w *Kondycji ludzkiej*, wskazuje na fakt, że w wyniku późniejszych przeobrażeń polegających na relatywizacji różnicy, jaka w rozumieniu starożytnych Greków dzieliła obie te sfery, z wielkim trudem:

> przychodzi nam zrozumienie stanowczego oddzielenia dziedziny publicznej i prywatnej, sfery *polis* i sfery gospodarstwa domowego i rodziny, wreszcie czynności odnoszących się do wspólnego świata i czynności związanych z podtrzymywaniem życia – a jest to podział, na którym opierała się cała starożytna myśl polityczna [...] (Arendt, 2000, s. 24).

I dodaje, że jakkolwiek:

> [...] jest wielce prawdopodobne, że powstanie miasta państwa i dziedziny publicznej dokonało się kosztem prywatnej sfery rodziny i gospodarstwa domowego. Nigdy jednak nie zatracono dawnej świętości ogniska domowego [...] (Arendt, 2000, s. 35)

Innymi słowy, mimo że sfera publiczna wyłoniła się na podłożu sfery prywatno-rodzinnej, obie traktowano jako odrębne względem siebie. Co ciekawe, znajdowało to również wymowny wyraz w przekonaniu, że zupełnie inaczej wygląda władza króla/tyrana w obrębie sfery publicznej niż władza *pater familias* w sferze rodzinno-prywatnej:

> Tymczasem nie tylko w Grecji i *polis,* lecz w całym zachodnim świecie starożytnym było rzeczą samo przez się zrozumiałą, że nawet władza tyrana jest mniejsza, nie tak „doskonała", jak władza, którą *pater familias, dominus,* sprawuje nad swymi domownikami – niewolnikami i rodziną (Arendt, 2000, s. 34).

A było tak, ponieważ:

> Być istotą polityczną, żyć w *polis,* znaczyło, że o wszystkim decydowały słowa i perswazja, a nie siła i przemoc. Dla Greków zmuszanie przez przemoc, rozkazywanie w miejsce perswazji to przedpolityczne sposoby postępowania charakterystyczne dla życia poza *polis,* dla domu i życia rodzinnego, gdzie będący głową gospodarstwa sprawował niekwestionowaną despotyczną władzę [...] (Arendt, 2000, s. 32).

W interpretacji Arendt władza króla/tyrana w *polis* była zatem ograniczona tym, że swoich racji musiał dowodzić w dysputach z innymi. Z tego powodu nie mógł od razu uciekać się do przemocy. Tymczasem Kreon, wydając zakaz grzebania ciała Polinejkesa, zachowuje się jak *dominus*, który sprawuje nieograniczoną władzę nad rodziną

i niewolnikami. Co więcej, jego decyzja oznacza naruszenie sfery prywatno-rodzinnej, która była dla Greków świętością. Zachowanie Kreona można zatem porównać do władców w państwach o modelu despotyczno-autorytarnym, których władza jest nieograniczona, a tym samym umożliwia im również bezkarne ingerowanie w sferę prywatno-rodzinną obywateli.

Podkreślić należy, że swoim zakazem, będącym decyzją polityczną, Kreon po raz pierwszy w historii Teb narusza obszar zakorzenionych w tradycji religijnej rytuałów pogrzebowych. Dotychczasowi władcy tego miasta przestrzegali bowiem odrębności obu sfer. Zachowywali się więc jak królowie, a nie jak *dominus*. Dopiero gdy relacja między tymi sferami zostaje naruszona i nieoczekiwanie pojawia się kobieta, która buntuje się przeciwko decyzji Kreona, konflikt wybucha z ogromną siłą. W rezultacie obie jego strony znajdują się w sytuacji typu „albo–albo": albo ja – władca egzekwujący ustanowione przeze mnie państwowe prawo, albo ona – naruszająca to prawo i tym samym podważająca mój autorytet. Ostatecznie, niezależnie od tego, jakiego wyboru dokona Antygona, konsekwencje będą dla niej tragiczne.

Zwróćmy przy tym uwagę, że już samo złamanie przez nią zakazu Kreona, który, należąc do sfery publicznej, jest aktem politycznym, sprawia, że jej zachowanie staje się siłą rzeczy również działaniem politycznym, mimo że chodzi w nim wyłącznie o spełnienie wymogów nakazanych przez religię. Obie te sfery – państwowo-publiczna i prywatno-rodzinna – splatają się tu nierozerwalnie ze sobą, co ma fatalne konsekwencje dla obu stron.

Ujawniający się w tej konfliktowej sytuacji fenomen polityczności ulega jednak zarazem degradacji. W końcu, jak już wspomniałem, za zakazem Kreona kryje się osobisty motyw zemsty. Zakazując pogrzebania ciała Polinejkesa, odmawia mu, zgodnie z wierzeniami Greków, ludzkiej godności po śmierci. Wyklucza go z ludzkiej pamięci, wydając jego ciało na naturalne procesy gnicia i rozpadu. Jest to więc akt szczególnie okrutny, wręcz nieludzki.

Takie postępowanie Kreona stanowi przeciwieństwo tego, co Arystoteles uznawał za istotę polityczności widząc w niej sztukę rządzenia państwem, której celem jest dobro ogółu (Arystoteles, 2005, s. 114–116). W tym wypadku miejsce tego dobra zajęła subiektywna chęć skrajnego poniżenia politycznego przeciwnika.

ANTYGONA W INTERPRETACJI HEGLA. KONFLIKT „MĘSKIEGO" PRAWA LUDZKIEGO I „KOBIECEGO" PRAWA BOSKIEGO

W niezwykle bogatej tradycji interpretacyjnej, jaka narosła wokół *Antygony* Sofoklesa, wyjątkowe miejsce zajmuje sposób, w jaki ten dramat odczytał Hegel. Jego interpretacja stanie się punktem odniesienia dla niemal wszystkich autorów piszących o *Antygonie,* jakkolwiek zazwyczaj będą to odniesienia krytyczne. Nawiązania do dramatu Sofoklesa pojawiają się w kilku kluczowych dziełach Hegla, ale najbardziej rozbudowana i znacząca jego interpretacja została przedstawiona w *Fenomenologii ducha.* W rozdziale tej książki zatytułowanym *Duch prawdziwy. Etyczność* Hegel dokonuje własnej interpretacji *Antygony* Sofoklesa. Ze względu na specyfikę jego terminologii, komentując tę interpretację, skoncentrowałem się na kluczowych elementach jego wywodu (Hegel, 1965, s. 10–52).

Według Hegla tragiczne wydarzenia dramatu wyznaczają kluczowy moment w procesie przekształceń samowiedzy Ducha – przejście od figury Rozumu do figury Ducha. Jest to moment, w którym prosta substancja etyczna świata greckiego rozszczepia się na prawo boskie i prawo ludzkie, stanowiące jej skrajnie przeciwne bieguny.

Zdaniem Hegla rozszczepienie to jest ściśle powiązane z odmiennymi rolami społeczno-kulturowymi, jakie w świecie greckim przypisywano kobietom i mężczyznom. Uważano bowiem, że kobiety już z racji swej biologicznej natury przeznaczone są do zajmowania się domem i rodziną. Ponieważ zaś rodziny strzegą *penaty*, bóstwa otaczające opieką domowe ognisko, tym samym kobiety reprezentują „prawo boskie". Natomiast mężczyźni powołani są z natury do reprezentowania „prawa ludzkiego". Ich rolą jest polityczne działanie na rzecz wspólnoty obywateli w *polis.* Oni też na poziomie ogólności stanowią obowiązujące wspólnotę jawne prawo i strzegą obyczajów, zaś na poziomie jednostkowym tworzą rząd lub wybierają spośród siebie władcę czy tyrana. Hegel przyjmuje przy tym, że „męskie" prawo ludzkie pozostaje w permanentnym konflikcie z „kobiecym" prawem boskim:

> Prawo ludzkie więc, które w swym ogólnym istnieniu jest społecznością, w swoim działaniu w ogóle pierwiastkiem męskim, w swoim rzeczywistym działaniu rządem – prawo to *istnieje, jest w ruchu i utrzymuje się* dzięki temu, że pochłania odrębność penatów, czyli samoistną jednostkowość rodzin, gdzie króluje pierwiastek kobiecy, i utrzymuje te rodziny jako takie, które rozpłynęły się w płynnej ciągłości prawa ludzkiego (Hegel, 1965, s. 49).

Rozpatrywany na tym tle zakaz wydany przez Kreona może być odczytany jako przejaw dążenia prawa ludzkiego do podporządkowania sobie prawa boskiego. Kiedy zaś Antygona narusza ten zakaz, powołując się na to ostatnie prawo, ujawnia w ten sposób antagonistyczny charakter relacji między oboma prawami. Swoim zachowaniem demonstruje, że określają je niemożliwe do pogodzenia racje. Sprawia to, że żadna ze stron tego konfliktu nie jest w stanie uznać racji drugiej. W oczach Antygony Kreon reprezentuje jedynie brutalną przemoc, ten natomiast widzi w jej postępowaniu jedynie nieposłuszeństwo i krnąbrność.

Uwagę zwraca jednak fakt, że w miarę rozwoju akcji ich wzajemny stosunek do siebie ulega istotnej zmianie. Antygona bowiem zaczyna zdawać sobie sprawę z tego, że za zakazem Kreona stoi zarazem racja o charakterze ogólnym, którą reprezentują mężczyźni działający „z natury" w sferze publicznej. Hegel ujmuje to w ten sposób:

> 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 (Hegel, 1965, s. 42).

Sprawia to, że:

> Świadomość etyczna musi [...] gwoli własnemu działaniu uznać przeciwstawne sobie prawo za swoją własną rzeczywistość, musi uznać swoją winę: *tym że cierpimy, przyznajemy, żeśmy zbłądzili* (Hegel, 1965, s. 42).

To uznanie odmiennej racji Kreona przez Antygonę, jako racji prawa ludzkiego, świadczy wprawdzie o jej większej przenikliwości niż ta, która cechuje jej wroga, jest jednak zarazem dla niej niszczące (Wójcik, 2017, s. 13–31)[1]. W swoim sporze z Kreonem, występując „z natury", a więc jako kobieta, w imię ochrony praw domowego ogniska, zajęła bowiem męską pozycję domagając się ich uznania w sferze publicznej. Wkroczyła tym samym w obszar prawa ludzkiego, które jest domeną mężczyzn. Jej postawa i określające ją roszczenie są więc wewnętrznie sprzeczne. Zajmując taką pozycję, wykroczyła bowiem poza przepisaną jej przez substancję etyczną świata greckiego kobiecą rolę.

[1] Na ten aspekt zachowania Antygony wskazuje Bartosz Wójcik w niezwykle ciekawym eseju na temat heglowskiej interpretacji *Antygony* Sofoklesa. Nieco inaczej jednak rozpoznaję tu różnicę jej postawy w porównaniu z postawą Kreona oraz konsekwencje dla myśli feministycznej. Por. Wójcik, 2017, s. 13–31.

Świadomość tej sprzeczności jest dla niej nie do zniesienia, dlatego jedynym rozwiązaniem w tej sytuacji staje się w jej oczach samobójcza śmierć. Ta ostatnia jest według Hegla równoznaczna ze śmiercią etycznej substancji greckiej *polis*. Jest samozagładą greckiego świata, który trwał do tej pory, gdyż sfera publiczna (*patos* męski) i sfera prywatna (*patos* kobiecy) były od siebie oddzielone i nikt nie przekraczał granicy między nimi. Nikt też nie zaprotestował przeciwko temu tak gwałtownie jak Antygona. Kiedy zaś to nastąpiło, ujawnił się w pełni antagonistyczny charakter wzajemnej relacji obu sfer.

W tym kontekście równie intrygujące jest słynne stwierdzenie Hegla, że element kobiecy jest „odwieczną ironią społeczności" (Hegel, 1965, s. 49). Sugeruje ono, że uzyskana przez Antygonę tragiczna świadomość tego, iż za zakazem Kreona stoi również składająca się na substancję etyczną świata greckiego racja – prawo ludzkie – pozwala jej zdobyć się na dystans wobec roli, jaką narzuca jej kobiecy *patos*. Tyle że ta świadomość jest dla niej destrukcyjna, gdyż czyni problematycznym jej bunt.

Zarazem jednak ten rodzaj krytycznego samopoznania stanowi kluczowy moment w dalszych dziejach Ducha. Otwiera on możliwość przejścia na kolejny etap jego ewolucji, czyli wyłonienie się pojęcia „osoby prawnej" w starożytnym Rzymie, w którym podobna sprzeczność ulega zniesieniu. Do tego też, rozpatrywana w uniwersalnej perspektywie dziejów Ducha, sprowadza się w oczach autora *Fenomenologii ducha* przełomowa rola czynu Antygony. Polega on na tym, że ujawnił on sprzeczność tkwiącą u podstaw etycznej substancji świata Greków i doprowadził do jej upadku.

Uzyskany przez Antygonę w trakcie rozwoju akcji tragedii dystans wobec jej kobiecej roli przypomina – jak twierdzi Hegel – sposób, w jaki odnoszą się do siebie bohaterowie komedii. Jest to dystans ironiczny, który rodzi się na podłożu świadomości utraty siebie, a więc zdania sobie sprawy ze sztuczności tej roli. W ten sposób jednak, paradoksalnie, świadomość ironiczna pozwala bohaterom komedii zachować siebie w nowej postaci, w której stają się wolnymi podmiotami, nieokreślonymi w swym postępowaniu przez biologiczną naturę.

Problem jednak w tym, że Antygona, jako bohaterka działająca w świecie tragedii, nie jest w stanie zdobyć się na ironię. Dystans wobec siebie, pozwalający dostrzec jej wewnętrzną sprzeczność własnego postępowania, zamiast służyć ocaleniu siebie poprzez zajęcie pozycji ironicznego podmiotu, potęguje tylko cierpienie i ból. Sytuacja, w jakiej się znalazła, staje się dla niej niemożliwa do zniesienia, gdyż

w swoim „męskim" działaniu rozsadziła określone przez biologię ramy etycznej substancji greckiego świata. Dlatego przekroczenie świadomości tragicznej ku świadomości komicznej jest dla niej niemożliwe do osiągnięcia. Zarazem jednak, doprowadzając tę pierwszą do końca i składając ofiarę z siebie, otwiera perspektywę pojawienia się świadomości komicznej, w której ironia, uwolniona od biologicznych uwarunkowań, będzie miała moc uwalniającą.

Świadomość ta zostaje przez Hegla utożsamiona z pozycją kobiecą, ale już nie rozumianą jako efekt tego, co przypisuje kobiecie jej biologiczna natura. Jest to efekt jej poczucia, że rola opiekunki domowego ogniska nie ma nic wspólnego z jej faktyczną podmiotowością, niezależną od tej natury. Kobieta bowiem wie o sobie, że w tej roli traci siebie, swój *patos*. Stąd komizm jej postawy polega na akceptacji przez nią tej wiedzy. Efektem tego jest zajęcie postawy ironicznego dystansu do siebie, który pozwala jej żyć ze świadomością tej utraty. Równocześnie cechuje ją równie ironiczny dystans do prawa stanowionego przez mężczyzn w sferze publicznej, którzy nie są w stanie dostrzec, że ich rola (*patos*) jest równie zewnętrzna wobec ich substancji. Dlatego starają się przykryć utratę siebie w tej roli, identyfikując się z nią ze śmiertelną powagą i zyskując w ten sposób (złudną) pewność siebie. W tym sensie świadomość męska jest według Hegla „świadomością nieszczęśliwą", gdyż „zapomina o swojej wiedzy o sobie jako o utracie siebie" (Wójcik, 2017, s. 29).

KOBIECY CYNIZM CZY IRONIA? DYSKUSJA Z ODCZYTANIEM UJĘCIA HEGLA PRZEZ ŽIŽKA

Do wspomnianej powyżej wypowiedzi Hegla o elemencie kobiecym jako „odwiecznej ironii społeczności" nawiązuje Slawoj Žižek w *Metastazach rozkoszy*, twierdząc, że postawę Antygony określa raczej cynizm niż ironia (Žižek, 2013). Według niego sens tej formuły nie wyczerpuje się w krytycznej konstatacji, że zburzenie szczęścia rodzinnego przez pierwiastek męski, stojący za prawem ludzkim, oraz rozpłynięcie się rodziny w ciągłości prawa ludzkiego czynią z kobiety wroga urządzonego w ten sposób społeczeństwa. Tak bowiem zwykło się w sposób jednostronny odczytywać twierdzenie Hegla, że kobieta:

> [...] przekształca za pomocą intryg ogólny cel władzy rządowej w cel prywatny, ogólną działalność w dzieło tej oto określonej jednostki, a ogólną własność państwa we własność i ozdobę rodziny (Hegel, 1965, s. 49).

Tymczasem, twierdzi Žižek, formuła ta znajduje u Hegla swoją dialektyczną przeciwwagę w stwierdzeniu, że po dokonującym się w ten sposób „zniesieniu" rodziny w rządzonej przez mężczyzn społeczności uniwersalnej, owa rodzina nie tylko nadal istnieje, gdyż jest jej niezbędnym podłożem, na którym ona wyrasta, ale w dodatku:

> negatywna relacja między rodziną a uniwersalną społecznością jeszcze bardziej kieruje się refleksyjnie ku samej rodzinie, pod postacią kobiety [...] (Žižek, 2013, s. 218).

Według Žižka właśnie ten zwrot znajduje swój wyraz w ironicznej postawie kobiecej, która w istocie jest postawą cynika, gdyż

> [...] w nadętych oświadczeniach dotyczących dobra publicznego potrafi dostrzec prywatne motywacje tych, którzy takie oświadczenia wygłaszają (Žižek, 2013, s. 218).

Słoweński filozof jednak przewrotnie przeinacza sens przytoczonej wyżej wypowiedzi Hegla, w której ten sugeruje coś dokładnie przeciwnego: kobieta, nie mając zrozumienia dla ogólnego celu „męskiej" władzy rządowej, sprowadza ją do czysto prywatnych motywacji rządzących, a więc na swój sposób ją degraduje. Stąd równie problematyczna jest konkluzja Žižka o tkwiącym u podstaw tej postawy cynizmie, którego ucieleśnieniem miałaby być Antygona. O tym u Hegla nie ma w ogóle mowy.

Antygona naturalnie dostrzega, że u podstaw decyzji Kreona tkwi jego „prywatna" chęć dokonania okrutnej zemsty na politycznym wrogu, a także to, że aby zachować powagę swojej decyzji, posuwa się wobec niej do aktu brutalnej przemocy. Najciekawsze w postawie Antygony jest jednak uznanie przez nią, że wydany przez Kreona zakaz ma, jako należący do prawa ludzkiego, moc prawną, którą tak czy inaczej powinna uszanować. Stąd jej poczucie winy i związane z tym świadomościowe rozdarcie, które ją wewnętrznie niszczy. Na tym zasadza się przenikliwość Antygony, o której pisze Wójcik, oraz jej intelektualna wyższość nad Kreonem, który w swoim obsesyjnym pragnieniu zemsty nie jest w stanie w podobny sposób uszanować reprezentowanej przez nią racji prawa boskiego.

Žižek, sprowadzając postawę Antygony do cynizmu, nie tylko dopisuje do wywodu Hegla puentę, której w nim w ogóle nie ma, ale zarazem trywializuje postawę tej bohaterki i ją spłaszcza. Cynizm Antygony oznaczałby bowiem jej pogardę dla prawa jako takiego i jego czysto instrumentalne traktowanie. To zaś jest jej właśnie jak najbar-

dziej obce. Ironia natomiast bierze się z poczucia, że to, wobec czego zajmuje się postawę dystansu i co obnaża w jego ograniczeniu – w tym przypadku prawo ludzkie – zarazem na swój sposób się uznaje, a nie całkowicie odrzuca.

ZAGADKA PRAGNIENIA ANTYGONY. INTERPRETACJA LACANA

Hegel poświęcił w *Fenomenologii ducha* tyle uwagi postawie Antygony, gdyż według niego jej bunt przeciw zakazowi Kreona miał dalekosiężne skutki dla świata greckiego. W jego wyniku doszło do załamania się relacji między prawem boskim a ludzkim, składającej się na etyczną substancję tego świata, a zarazem otworzyła się możliwość osiągnięcia przez Ducha nowego poziomu samowiedzy. Konflikt między Antygoną i Kronem ma więc w oczach Hegla znaczenie przede wszystkim jako jeden z etapów w dziejach Ducha. Sytuacja ukazana w dramacie Sofoklesa nie interesuje go natomiast jako tragiczne wydarzenie, które należałoby rozpatrywać przede wszystkim w kontekście szczególnych jednorazowych okoliczności, które się na nie złożyły. Nie interesuje go również jako wydarzenie, w którym intrygująco przedstawia się psychologiczna strona działających w nim bohaterów ani jako wydarzenie, w którym sposób, w jaki dochodzi do głosu konflikt między sferą publiczną i prywatną, każe nam postawić pytania aktualne również dzisiaj.

Odczytanie tego dramatu z perspektywy psychologicznej zaproponował Jacques Lacan w seminarium o etyce psychoanalizy (Lacan, 1986). Widzi on w jego głównych bohaterach nie tyle rzeczników dwóch praw – boskiego i ludzkiego – które popadły ze sobą w konflikt, ile reprezentantów dwóch niemożliwych do pogodzenia ludzkich postaw wobec tego, co należy uznać za dobro dające szczęście. Pierwsza z tych postaw jest:

> antytezą tragicznego bohatera w tragedii, antytezą, która mimo to posiada pewną jakość heroiczną, a jest nią Kreon. Odnosząc się do tego przykładu, mówiłem wam o dbaniu o dobra, które jest stanowiskiem tradycyjnej etyki (Lacan, 1986, s. 314).

Dbałość Kreona o dobra przejawia się w jego kulcie zachowań zgodnych z obyczajami oraz w kulcie tego, co pożyteczne. Sprawia to, że blokuje on w sobie pragnienie nastawione na obiekty niemożliwe do ujęcia w kategoriach zdroworozsądkowych i pragmatycznych.

Zarazem nie jest w stanie zrozumieć pragnienia, które kieruje zachowaniami innych – na przykład pragnienia, które tkwi u podstaw miłości jego syna do Antygony oraz pragnienia tej ostatniej.

Najciekawszą pod względem psychologicznym jest jednak dla Lacana postać Antygony. Intryguje go patos, z jakim wypowiada swoje kwestie i broni swego czynu, kierując się pochłaniającym ją bez reszty miłosnym pragnieniem nakierowanym na Polinejkesa. W jej psychice przekształciło się ono w potężną, destrukcyjną siłę, nad którą nie panuje i która wiedzie ją do samobójstwa. Przybrało bowiem postać dążenia do zjednoczenia się ze zmarłym bratem w sensie dosłownym, a to oznacza śmierć:

> W istocie Antygona od początku twierdziła: jestem martwa i pragnę śmierci (Lacan, 1986, s. 314).

Lacan podziwia niezłomność, z jaką Antygona „idzie za swoim pragnieniem", nazywając jej postawę niesamowitą, a więc sytuującą ją po stronie śmierci za życia. Pragnienie to przybrało postać, która ma w sobie coś z szaleństwa i wewnętrznie ją niszczy. Jej duchowe utożsamienie z martwym Polinejkesem, z jego wydanym na pastwę dzikich zwierząt, rozkładającym się ciałem, jest tak silne, że nie może jej od niego odwieść siostra Ismena, reprezentująca pragmatyczną postawę wobec życia, bliską Kreonowi. Przerażona postawą Antygony uważa, że ma ona w sobie coś nieludzkiego. Dlatego nazywa ją *até*, zaślepionym przez pychę dążeniem do urzeczywistnienia czegoś niemożliwego, które prowadzi do nieszczęścia.

Destrukcyjna moc pragnienia Antygony bierze się stąd, że przeobraziło się ono w swoje przeciwieństwo. Cechuje je pewien nadmiar, który przeprowadza ją na stronę śmierci i wewnętrznie ją niszczy. Jej miłość do „żywego" Polinejkesa, u której podłoża tkwiło jej utrwalenie na nim jako – w terminologii Lacana – wyobrażeniowym *obiekcie małe a*, przybrała postać „niesamowitej" identyfikacji z martwym ciałem brata, które funkcjonuje jako należąca do porządku Realnego Rzecz. To z tym ciałem, jako ciałem trupa, identyfikuje się ona teraz w sensie dosłownym. Przechodzi na jego stronę, wnika w nie i stapia się z nim w jedno. Tak należy rozumieć zacytowane powyżej zagadkowe twierdzenie Lacana, że Antygona swoimi słowami i zachowaniem daje nam do zrozumienia, że jest martwa i pragnie śmierci.

Czymś nieludzkim w przeobrażonym w ten sposób pragnieniu Antygony jest to, że chce ona stworzyć z ukochanym bratem niemożliwą z perspektywy życia więź w śmierci. Przeobrażonym w ten sposób

jej pragnieniem rządzi Tanatos – regresywny ruch w stronę zanegowania siebie, pogrążenia się w nicości. Wskazanie przez Lacana na kształtującą się w ten sposób dwoistą ekonomię pragnienia Antygony sprawia, że ma on wyraźny problem z oceną jej zachowania. Jego wywód bowiem, jak słusznie zauważa Maria Balaska:

> otwiera miejscami przestrzeń dla pewnej dwuznaczności odnośnie tego czy widzi on w Antygonie kogoś, kto urzeczywistnia swoje pragnienie czy też zdradza pragnienie jako takie (Balaska, 2018, s. 319).

Czy w takim razie Lacan w swojej błyskotliwej interpretacji dramatu Sofoklesa nie pokazuje w istocie, że pragnienie Antygony stało się swoją odrażającą karykaturą? Czy w ten sposób nie odsłania całkiem nowego wymiaru tego dramatu, który do tej pory był pomijany przez piszących o nim? Czy zatem właśnie ta dwuznaczność jego psychoanalitycznej interpretacji nie jest tym, co w niej najbardziej intrygujące?

BUNT ANTYGONY W OCZACH FEMINISTEK. STANOWISKO IRIGARAY

W najnowszej tradycji interpretacyjnej dzieła Sofoklesa, nowe spojrzenie na zachowanie Antygony przyniosła krytyka feministyczna. Jej przedstawicielki, jak już o tym pisałem, zwróciły uwagę na to, że Antygona jest w zachowanej tradycji greckiego dramatu jedyną kobietą stanowiącą działający podmiot polityczny. W sposobie, w jaki przemawia, oraz w swoim postępowaniu wykracza ona poza rolę przypisywaną kobietom w jej epoce, sprowadzającą się do zajmowania się sprawami domowymi i rodziną.

Ten wymiar działania Antygony został – ich zdaniem – pominięty przez dotychczasowe odczytania dramatu Sofoklesa, od Goethego i Hegla poczynając, a na Lacanie kończąc. Czołowe przedstawicielki tego nurtu różnią się jednak w sposobie, w jaki oceniają polityczny wymiar działań Antygony. Poniżej ograniczę się do przedstawienia stanowiska Luce Irigaray, bez wątpienia najbardziej znaczącego w obrębie nurtu (Irigaray, 2019), aby na koniec szerzej zająć się interpretacją Judith Butler, która podejmuje z tym stanowiskiem polemikę.

Według Irigaray Antygona w swoich działaniach przeciwstawia się panującemu w starożytnej Grecji systemowi patrylinearnemu, na którym został zbudowany patriarchalny model kultury europejskiej,

a zarazem jest jego ofiarą. Jest ona w jej oczach symbolem kobiecego oporu wobec władzy państwowej, dążącej do zdominowania sfery wartości rodzinnych, które stanowią nieświadomość prawa publicznego, warunkując jego pojawienie się. Występując w imieniu tej sfery, Antygona reprezentuje ją zatem jako warunek możliwości prawa publicznego, a nie jako pozostającą z nim w konflikcie i zagrażającą mu.

Irigaray swoje stanowisko wobec postawy Antygony zarysowała w dwóch pracach. Pierwsza z nich to artykuł *Between Myth and History: The Tragedy of Antigone*, opublikowany w pracy zbiorowej *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* (Irigaray, 2010) oraz esej *Rynek kobiet* (Irigaray, 2003). W oczach autorki *Speculum* wyjątkowe znaczenie sztuki Sofoklesa zasadza się na tym, że dotyczy ona wydarzeń, które doprowadziły do ustanowienia patriarchalnego modelu kultury, w którym dominującą rolę odgrywają mężczyźni i figura ojca. Dlatego sztuka ta:

> Uczy nas tego, w jaki sposób wartości świata bardziej kobiecego – pełnego szacunku do życia, jego rozwoju i różnicy płciowej – wypierane były przez wartości właściwe patriarchatowi i fallokracji. Bez kultury różnic nie ma demokracji. Wartości te zostały narzucone przemocą abstrakcyjnego prawa i dyskursów, których celem było zerwanie więzi z poprzedzającą je kulturą po to, by móc ustanowić nową władzę. Antygona została złożona w ofierze, ponieważ nie przestawała przestrzegać niepisanych praw tradycji matriarchalnej (Irigaray, 2019, s. 32–33).

To odczytanie postawy Antygony jest polemiczne w stosunku do wspomnianej powyżej formuły Hegla, że kobiecość z jej kultem wartości rodzinnych jest „odwieczną ironią społeczności" skierowaną przeciwko państwowemu prawu. W oczach Irigaray formuła ta stanowi kwintesencję dominującej w patriarchalizmie wrogiej postawy wobec kobiet. Przeciwstawia jej przyszłościowy model „kultury różnic", w którym istotne polityczne znaczenie przyznane zostałoby wartościom związanym z kobiecością, takim jak miłość, płodność czy ciągłość. O konieczności budowania tego alternatywnego modelu kultury przekonuje ją dzisiaj bunt Antygony, która występuje w imię związanych z tradycją matriarchatu praw rodziny, reprezentowanych przez kobiety. Jest to w istocie bunt przeciwko patriarchatowi państwa, w którym wyłączną władzę sprawują mężczyźni, oraz przeciwko brutalnemu światu ich wartości. Dlatego:

> Antygona zachęca nas do tego, byśmy nie wyrzekali się świata, jaki poprzedzał nasz obecny świat – czyli byśmy nauczyli się koegzystować i dzielić w po-

> szanowaniu różnicy wynikającej z naszej naturalnej przynależności i wartości, jakie ona reprezentuje. Gest ten musimy wykonać najpierw w stosunku do naszych matczynych początków, by potem mógł on zmaterializować się pomiędzy nami jako kobietą i mężczyzną, kobietami i mężczyznami. Jedynie uszanowawszy wartości świata żywego przekazane Antygonie przez jej matkę, miałaby Antygona szansę dzielić pożądanie i miłość z innym, z mężczyzną, bez zaprzeczania swojej własnej tożsamości, własnym wartościom lub ideałom (Irigaray, 2019, s. 33).

Wynika stąd, że proponowana przez Irigaray zmiana modelu kultury wymaga nadania istotnej wartości więziom, jakie łączą kobiety z ich matkami i które w okresie matriarchatu miały być żywe i dominujące. W ramach tego modelu Antygona mogłaby przezwyciężyć swoje bolesne zawieszenie między światem kobiecych wartości, w imię których występuje, a męskim światem publicznego prawa oraz stać się zdolną do miłości i zawarcia związku z innym mężczyzną. Odnowiona więź z matką i jej rehabilitacja w sferze kultury pełniłyby wówczas swoistą funkcję terapeutyczną.

Wypada odnotować, że sceptycznie do tej koncepcji Irigaray odnosi się Magdalena Środa. Twierdzi ona, że bunt Antygony jest w całości określony przez system patrylinearny i jego wartości (Środa, 2003). Przebiega on w jego ramach i tym samym nie otwiera perspektywy budowania matrylinearnego systemu społeczno-kulturowego. Przeciwnie, na swój sposób wspiera „męski" porządek, w który bohaterka sztuki jest uwikłana. Dlatego bunt i ofiara, jaką składa ona z siebie, ma wyłącznie znaczenie negatywne. Są protestem kobiety, który ma miejsce w ramach patriarchatu, a nie jest próbą jego podważenia.

Naturalnie odczytanie postawy Antygony przez Irigaray może rodzić wątpliwości, ale z pewnością nie można mu zarzucić, że jest nie dość radykalne. Pojawia się pytanie, na czym w takim razie owo wyłamanie się Antygony z „męskiego" porządku miałoby polegać. Nie znajduję na to przekonującej odpowiedzi w eseju Środy.

PROPOZYCJA INTERPRETACYJNA BUTLER: ANTYGONA JAKO ODMIENIEC

Z takim odczytaniem buntu Antygony polemizuje Butler, która twierdzi, że ta:

> [...] nie reprezentuje normatywnych zasad związków rodzinnych, gdyż sama zaplątała się z kretesem w sieć kazirodczego dziedzictwa, które jednocześnie wyznacza jej wykluczające się wzajemnie pozycje w rodzinie (Butler, 2010, s. 12).

Według amerykańskiej filozofki postawa Antygony nie ma zatem nic wspólnego z obroną przez nią związków rodzinnych przed nieuprawnioną ingerencją patriarchalnego państwa. Zamiast tego:

> O wiele ważniejsze okazuje się to, że reprezentując określony model polityki, wskazuje ona zarazem gdzie indziej, wcale nie w stronę polityki jako kwestii reprezentacji. Ona wskazuje ku temu politycznemu potencjałowi, który posiada gest ujawnienia granic reprezentacji i reprezentacyjności (Butler, 2010, s. 12).

Butler dostrzega w Antygonie podmiot działający politycznie. Zwraca uwagę na to, że wyrażając swój bunt wobec decyzji Kreona, używa ona „męskiego" języka polityki, a tym samym wkracza w zastrzeżoną dla mężczyzn sferę publiczną.

Polityczny wymiar działania Antygony został jednak zapoznany również przez innych interpretatorów dzieła Sofoklesa. A to dlatego, ponieważ:

> [...] nie traktowali bohaterki Sofoklesa jako postaci, której wypowiedzi mają jakiekolwiek konsekwencje polityczne. Była ona dla nich przede wszystkim kimś, kto wyraża przedpolityczny opór wobec polityki, a zarazem pokazuje, że rodzina to miejsce, które wprawdzie warunkuje możliwości polityki, lecz zarazem znajduje się poza sferą jej wpływów (Butler, 2010, s. 130).

Butler buduje swoje stanowisko interpretacyjne z jednej strony na krytycznej ocenie odczytania zachowania Antygony przez Irigaray i inne feministki, które widzą w niej jedynie wcielenie kobiecego oporu wobec „męskiego" autorytetu władzy państwowej. Z drugiej strony przeciwstawia się odczytaniom Hegla i Lacana, które – jej zdaniem – są określone przez przesądy patriarchalizmu. W oczach pierwszego z nich Antygona występuje w imieniu prawa boskiego, sprawującego pieczę nad rodziną, i przeciwstawia się prawu ludzkiemu reprezentowanemu przez Kreona. To ostatnie, konkluduje Hegel, w ostatecznym rozrachunku okazuje się zwycięskie z racji swego uniwersalnego charakteru. Określa ono dalszy pochód dziejowego Ducha, podporządkowując sobie sferę rodziny.

Lacan z kolei uważa, że Antygona:

> [...] podąża za pragnieniem, które zaprowadzić ją może wyłącznie do śmierci, gdyż usiłuje sprzeciwić się symbolicznym normom (Butler, 2010, s. 31).

Dlatego według autora *Ecrits* Antygona znajduje się „na progu" porządku symbolicznego, opatrując go znakiem zapytania swoim za-

chowaniem. Jej mająca kazirodcze podłoże miłość do brata stanowi bowiem naruszenie symbolicznych reguł określających w kulturze antycznej Grecji charakter związków między kobietami i mężczyznami. To spojrzenie na zachowanie Antygony opiera się jednak na założeniu, które według Butler jest problematyczne:

> Jeśli, jak twierdzi Lacan, Antygona reprezentuje taki rodzaj myślenia, który opiera się porządkowi symbolicznemu, a więc i życiu, to może dzieje się tak dlatego, że to samo Symboliczne ustanawia warunki bycia żywym, a właśnie przeciwko niemu Antygona wysuwa swoje żądanie. Jej żądanie nie zostaje jednak sformułowane poza porządkiem symbolicznym , czy też poza sferą publiczną, lecz w jego ramach, stając się niemożliwą do przewidzenia i zawłaszczenia perwersją jego własnego mandatu (Butler, 2010, s. 69–70).

Antygona żądając uznania swojego aktu miłosierdzia wobec ciała brata, żąda zarazem uznania swojej „występnej" miłości do niego, które miałoby nastąpić w sferze publicznej. Na tym zasadza się polityczna wymowa tego żądania, niemożliwego do zaakceptowania nie tylko przez Kreona, ale również przez społeczność Teb. Tego zaś Lacan, podobnie jak Hegel, nie dostrzega, uznając za obowiązujący sposób, w jaki to, co symboliczne, ujmował Claude Lévi-Strauss w *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* (Lévi-Strauss, 2012). W tym ujęciu związki kazirodcze traktowane były jako naruszenie tkwiących u podstaw jedności społecznej struktur pokrewieństwa, które określały w sposób ścisły zasady wymiany kobiet. Były więc aktem skierowanym przeciwko temu, co konstytuuje społeczeństwo jako tego rodzaju jedność.

Dlatego w ramach przyjętej przez Lacana perspektywy interpretacyjnej, żądanie Antygony aby jej miłość do brata została publicznie uznana, mieściło się poza porządkiem symbolicznym. Było ono niemożliwe do zaakceptowania nie tylko przez Kreona, ale również przez społeczność Teb. Formułując je w kategoryczny sposób, Antygona skazywała siebie na powszechne potępienie i wykluczała się ze społeczeństwa. W tej sytuacji jedynym możliwym rozwiązaniem stała się dla niej samobójcza śmierć, a więc negacja siebie jako tej, która nie może dla siebie znaleźć miejsca w porządku społecznym.

Położenie przez Butler nacisku na polityczny wymiar działania i sposobu mówienia Antygony każe jej stwierdzić, że współcześni musieli odczytywać jej zachowanie równocześnie jako wykroczenie poza kobiecą rolę i zajęcie przez nią pozycji męskiej. Co ciekawsze, filozofka wskazuje też na to, że również w napisanym przez Sofoklesa kilka lat

później *Edypie w Kolonie* jej ojciec, rozczarowany zachowaniem Polinejkesa i Eteoklesa, nazywa ją swoim synem[2]. Tym samym w sposób dwuznaczny przedstawia się w dramacie kwestia jej płci.

Butler zwraca również uwagę na istotne znaczenie powikłanej genealogii rodzinnej Antygony, która jest dzieckiem kazirodczego związku Edypa i Jokasty. Stanowi to o tym, że ma ona w oczach społeczności Teb status osoby wyklętej. Równocześnie sprawia, że jej rodzinne więzi pokrewieństwa są skomplikowane i z punktu widzenia zdrowego rozsądku absurdalne. Jest wszak równocześnie córką i siostrą Edypa, który jest – analogicznie – jej ojcem i bratem. W podobnie powikłanej relacji do Edypa znajdują się też dwaj jej bracia, będąc równocześnie jego synami i braćmi. W dodatku, ponieważ sam Edyp rzuca na swoje dzieci, będące owocem kazirodczego związku z Jokastą, klątwę, tym samym spotyka je z jego strony wykluczenie.

W tym kontekście bunt Antygony przeciw zakazowi Kreona i ogłoszenie go publicznie nabiera szczególnego znaczenia. Wyróżniona pozycja Polinejkesa w jej oczach i siła jej miłosnego pragnienia do niego bierze się bowiem również stąd, że podobnie jak ona, podlega on społecznemu wykluczeniu. Tym samym nie tylko grzebie jego ciało jako ciało wroga państwa, lecz również jako ciało będące owocem kazirodczego związku Edypa. Te okoliczności tłumaczą szczególnie żarliwy, irracjonalny upór, z jakim Antygona broni swego uczynku, co w oczach jej siostry Ismeny ma w sobie coś nieludzkiego, jest *até*. Zwrócił na to również uwagę Lacan w swojej interpretacji, wskazując na podobną ocenę zachowania Antygony przez Ismenę (Lacan, 1986, s. 97–100). Butler podkreśla fakt, że kazirodztwo stanowiło w oczach społeczności Teb jaskrawe odstępstwo od uznawanych za normę więzi pokrewieństwa. Tym samym Antygona w tym społeczeństwie – podobnie jak jej ojciec, siostra i bracia – była osobą wykluczoną. Musiało to mieć wpływ na „ekonomię" pragnienia Antygony, które za swój wyróżniony obiekt obrało Polinejkesa. Zakaz jego pochówku, wydany przez Kreona, był bowiem dodatkowym poświadczeniem tego wykluczenia, chociaż jej ojciec (i zarazem brat) Edyp oraz Eteokles doczekali się pochówku.

Można zaryzykować hipotezę, że gotowość Antygony do poświęcenia całej siebie, swojego życia, w imię miłości do Polinejkesa bierze się stąd, że zarazem chce – nieświadomie – uczcić ciało brata jako narodzonego, podobnie jak ona, z kazirodczego związku. Jest to więc

[2] Butler powołuje się tu na inną sztukę Sofoklesa należącą do tzw. trylogii tebańskiej czyli na *Edypa w Kolonie* (1916).

ciało szczególne, wymagające szczególnego uhonorowania. Tym bardziej, że w oczach tebańskiej społeczności poczęcie ich obojga – podobnie zresztą jak Eteoklesa i Ismeny – było wynikiem naruszenia zasad małżeńskich. Stąd utożsamienie Antygony z bratem jest tak silne, wręcz irracjonalne i w konsekwencji autodestrukcyjne. Tym można by tłumaczyć jej „nieludzką", pełną niezłomności postawę. W końcu była ona, tak jak brat, umarła już w chwili poczęcia; jej istnienie było od początku swego rodzaju „nieporozumieniem". Tak działa jednak klątwa rzucona na ród Lajosa i Edypa. Los Antygony i Polinejkosa to trzeci krąg działania tej klątwy, krąg zamknięty, bez wyjścia.

Z tej racji nawet pochowanie Polinejkesa przez Antygonę jako napiętnowanego kazirodztwem rodziców nie było w stanie dopełnić jej żałoby. Nawet po dokonaniu tego aktu trawił ją konflikt wewnętrzny, który psychicznie ją paraliżował i niszczył. Dlatego w jej zachowaniach i w tym, co mówi, dochodzi do głosu melancholia, która doprowadzi ją do samobójstwa. Ta specyficzna więź uczuciowa, która łączy ją z Polinejkesem, tłumaczy też jej obojętność uczuciową wobec syna Kreona, który ma być jej przyszłym mężem.

Podobne odczytanie pozycji Antygony w dramacie Sofoklesa prowadzi Butler do wniosku, że nie można – jak sugerują Irigaray i inne feministki – widzieć w niej symbolu kobiecego buntu wobec patriarchatu. Jej pozycja społeczna jest przede wszystkim pozycją osoby wykluczonej z racji jej rodzinnej genealogii. Dlatego bunt Antygony dotyczy nie tylko zakazu wydanego przez Kreona, ale również jej społecznego wykluczenia i odmówienia jej prawa do żałoby po bracie. Występuje ona nie tylko w swoim imieniu jako kobieta, ale w równej mierze w imieniu mężczyzn, z którymi jest spokrewniona:

> Fakt, że bohaterka Sofoklesa nalega na publiczną żałobę, oddala ją od kobiecego *gender* w stronę *hybris,* czyli typowo męskiego ekscesu. To właśnie on sprawia, że strażnicy, chór i Kreon, zastanawiają się: Jaki mężczyzna za tym stoi? Zdają się przeczuwać istnienie jakichś widmowych mężczyzn, których pozycję Antygona zamieszkuje, istnienie braci, których miejsce ona zajęła i przekształciła, zagarniając je dla siebie (Butler, 2010, s. 99).

Pozycja męska Antygony wiąże się zatem z poczuciem przymierza z mężczyznami, z którymi dzieli los wyklętego „odmieńca", pozbawionego ludzkiej godności i praw, niczym agambenowski *homo sacer*. Dlatego bunt Antygony przeciwko decyzji Kreona i jej żądanie uznania prawa do publicznej żałoby zyskują dzisiaj szczególną aktualność w kontekście politycznej walki różnych grup społecznych dyskryminowanych

prawnie w państwach demokratycznych, w tym w szczególności środowisk imigranckich oraz środowisk LGBT, które w nich są pozbawiane pełni praw obywatelskich.

Nieprzypadkowo amerykańska filozofka dokonuje w swojej książce krytyki, jej zdaniem, zbyt uproszczonego ujęcia rozróżnienia między sferą prywatną i publiczną przez Arendt, dla której jego pierwowzorem miała być mocno wyidealizowana grecka *polis*. Według niej Arendt:

> dość problematycznie oddzieliła sferę publiczną od prywatnej dowodząc, że w starożytnej Grecji tylko ta pierwsza była sferą polityczną, druga natomiast musiała pozostać niema, naznaczona przemocą i wydana despotycznej przemocy patriarchy. Nie wyjaśniła jednak jak mógł istnieć ten przedpolityczny despotyzm czy też jak należy rozszerzyć znaczenie terminu „polityczny", by opisał on status populacji tych, którzy są czymś mniej niż ludźmi, tych, którzy nie zostali dopuszczeni do udziału w dialogu na scenie sfery politycznej, gdzie człowiek ustanawia się przez słowa i czyny, a najbardziej w chwili, kiedy jego słowa stają się czynami. […] Nie wyjaśniła także, jak związki rodzinne służą powiązaniu sfery publicznej z prywatną (Butler, 2010, s. 103).

Arendt zatem w swoim podejściu do rozróżnienia prywatne–publiczne postępuje dość schematycznie, trzymając się kurczowo sposobu, w jaki było ono przeprowadzone w greckiej *polis*. Dlatego nie zadaje pytania o genealogię patriarchalnej władzy *dominusa* w sferze prywatnej, traktując to jako oczywistość. Operuje też właściwym kulturze starożytnej Grecji wąskim rozumieniem terminu „polityczny", które wykluczało ze sfery publicznej kobiety oraz niewolników, traktowanych jako „mniej niż ludzie". W rezultacie nie stawia pytania o to, jak należałoby poszerzyć to rozumienie, aby włączyć te grupy społeczne w obszar tego, co polityczne. Na koniec wreszcie pomija kwestię tego, jak dalece pewne czynności związane z funkcjonowaniem rodziny, jak np. wychowanie dzieci czy podział ról w małżeństwie, mogą stać się elementem sfery publicznej, a tym samym zyskać również pewien wymiar polityczny.

Naturalnie, na obronę Arendt można by powiedzieć, że pisząc *Ludzką kondycję*, zamierzała przede wszystkim oddać to, jak relacja prywatne–publiczne przedstawiała się w greckiej *polis*, a nie zakreślić projekt, jak ma ona wyglądać dzisiaj. Chociaż bez wątpienia urządzenie owej *polis* traktowała jako wyjściowy model do refleksji nad tym rozróżnieniem. Należy też zauważyć, że uwaga filozofów polityki, w czasach, kiedy pisała tę książkę, koncentrowała się na zupełnie innego rodzaju kwestiach, na przykład na tym, jak należy określić relację prywatne–publiczne w państwach demokracji liberalnej oraz

jakim wypaczeniom ulegała ona w reżimach totalitarnych. Zarzucać Arendt tego rodzaju zaniedbania to trochę tak, jakby zarzucać Platonowi i Arystotelesowi, że akceptowali niewolnictwo. Zarazem jednak tego rodzaju zarzuty wskazują wymownie, jak zmieniło się w międzyczasie podejście do tych kwestii i jak wpływa to na odmienny sposób, w jaki odczytany być może dzisiaj tak „klasyczny" w rozumieniu gadamerowskim dramat jakim jest *Antygona.*

HEGLA, LACANA, IRIGARAY I BUTLER INTERPRETACJE *ANTYGONY* JAKO ELEMENT HISTORII ODDZIAŁYWAŃ. KOMPLEMENTARNOŚĆ CZY „KONFLIKT INTERPRETACJI"?

W artykule tym skoncentrowałem się na wydobyciu głębokich różnic w sposobie, w jaki bunt Antygony w tragedii Sofoklesa odczytali Hegel, Lacan, Irigaray i Butler, którzy w swoich pracach zaproponowali cztery zasadniczo różniące się od siebie ujęcia. Te cztery odczytania stanowią dzisiaj istotną część niezwykle bogatej i różnorodnej historii oddziaływań tej tragedii, która na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat doczekała się wielu interpretacji i inscenizacji. Należy ona bez wątpienia do dzieł „klasycznych" w rozumieniu Hansa-Georga Gadamera. Według niego cechuje je to, że złożona i wieloznaczna postać tego, co mają do powiedzenia, sprawia, że kolejne pokolenia badaczy odkrywają je niejako na nowo, zwracając uwagę na ich pomijane wcześniej aspekty. Dlatego też inaczej odczytują zawarte w nich przesłanie (Gadamer, 1993, s. 272–277).

Cztery omówione powyżej propozycje interpretacyjne dzieła Sofoklesa różni przede wszystkim to, że wskazuje się w nich na całkiem inne motywy, które stoją za zachowaniem Antygony. Nie jest jednak tak, że interpretacje te wzajemnie się wykluczają. Nawet jeśli w niektórych aspektach są nie do pogodzenia – na przykład sposób, w jaki rozpoznaje te motywy Hegel, określając pozycję Antygony jako kobiety w sposób naznaczony przesądami patriarchalizmu, pozostaje w konflikcie z ujęciami feministycznymi – to w innych można je traktować jako komplementarne. Nie jest więc tak, że twierdzenie Lacana, iż za „nieludzkim" zachowaniem i sposobem mówienia Antygony stoi jej pragnienie, które przeobraziło się w potężną, destrukcyjną siłę prowadzącą ją do samobójczej śmierci, wyklucza pozostałe trzy interpretacje. Ani też tak, że krytyczne wobec interpretacji Hegla, Lacana i Irigaray podejście Butler, w którym akcentuje ona *genderową*

dwuznaczność postawy Antygony oraz jej społeczne wykluczenie, opatruje te interpretacje w całości znakiem zapytania. W istocie wskazuje ona jedynie na inne motywy jej postępowania jako dominujące, podczas gdy te wskazane przez wspomnianą trójkę możemy z powodzeniem uznać za obecne w zachowaniu Antygony – tyle że pozbawione swojej kluczowej roli.

Czytelnik może naturalnie uznać jedną z tych propozycji interpretacyjnych za bardziej przekonującą niż pozostałe. Byłoby jednak dużym uproszczeniem rozpatrywanie ich wzajemnych relacji w kategoriach „albo–albo", polegające na akceptowaniu jednych i odrzucaniu innych. Efektem takiego podejścia byłaby niwelacja istotnych elementów dotychczasowej tradycji historii oddziaływań dzieła Sofoklesa, które stały się w międzyczasie jej immanentną częścią. Współokreślają one dzisiaj jego funkcjonowanie w naszej kulturze oraz sposób, w jaki je rozumiemy, nawet jeśli nie zawsze jesteśmy tego do końca świadomi.

W ogóle fakt, że dzieło Sofoklesa na przestrzeni dwóch i pół tysiąca lat doczekało się wielu różnych interpretacji, w których wskazywano na jego coraz to nowe wymiary i aspekty, wynika ze złożoności i wielowymiarowości ukazanego w nim konfliktu. Ale też z tego, że buntownicza postawa jego głównej bohaterki wymyka się prostym i jednoznacznym rozpoznaniom oraz ocenom. Właśnie to sprawia, że po dziś dzień *Antygona* intryguje kolejne pokolenia badaczy, którzy wraz ze zmieniającym się kontekstem kulturowo-historycznym odkrywają to dzieło poniekąd ciągle na nowo.

Nie ulega więc dla mnie wątpliwości, że *Antygona* jest w jakimś istotnym wymiarze dramatem o konflikcie „prawa ludzkiego" reprezentowanego przez państwo, i chroniącego rodzinę „prawa boskiego", nad którym w tradycji greckiej *polis* czuwały kobiety. Z niezwykłą przenikliwością ukazuje to Hegel. Ani też, że w uporze Antygony, która, powołując się na prawo boskie, grzebie ciało Polinejkesa, tkwi coś nieludzkiego, co fascynuje i przeraża zarazem – co z kolei wymownie demonstruje Lacan. Ani też, że jest to dramat, w którym bohaterka w swoim działaniu wykracza poza przepisaną jej przez patriarchalny porządek greckiej *polis* kobiecą rolę i wkracza w obręb sfery publicznej, będącej sprawą mężczyzn. Co dobitnie pokazują na różne sposoby feministki na czele z Irigaray. Ani wreszcie, że w swoich buntowniczych działaniach i słowach Antygona zajmuje pozycję męską i protestuje przeciwko społecznemu wykluczeniu z racji swej kazirodczej genealogii. Do czego niezwykle sugestywnie przekonuje Butler w swojej książce.

Zarazem jednak sądzę, że *Antygona* odczytywana z dzisiejszej perspektywy jest dramatem o czymś zasadniczo więcej niż tylko o konflikcie, który wybuchł w wyniku naruszenia przez Kreona swoim zakazem „prawa boskiego". Jest też czymś więcej niż dramatem o kobiecie, której pragnienie w obliczu skrajnego poniżenia martwego ciała ukochanego brata przybrało postać autodestrukcyjnego dążenia do utożsamienia się z tym ciałem. Jak również czymś więcej niż dramatem o zbuntowanej przeciwko patriarchalnemu porządkowi panującemu w greckim państwie kobiecie. Na koniec wreszcie jest czymś zasadniczo więcej niż dramatem o osobie – a zarazem dramatem tej osoby – której tożsamość płciowa jest dwuznaczna i nie wpisuje się w ramy klasycznego heteroseksualnego schematu oraz która z racji swej kazirodczej genealogii jest traktowana przez społeczność jako zagrożenie dla jej poczucia jedności.

Owo „coś więcej" mieści się w pytaniach, do których postawienia nakłania nas dzisiaj ten dramat i które dotyczą jednej z kluczowych kwestii współczesnej myśli politycznej. Są to pytania o sposób, w jaki we współczesnym państwie demokratycznym ma zostać określona relacja między prywatno-rodzinną sferą życia obywateli a sferą państwowo-publiczną.

Starożytni Grecy nazywali tę pierwszą sferę obszarem rodziny i domu, który pozostawał pod opieką bogów, drugą natomiast – obszarem życia publicznego, zarządzanym przez władzę stojącą na czele państwa. Hegel określił tę relację jako konflikt między strzeżonym przez kobiety „prawem boskim", w imię którego występuje Antygona, a reprezentowanym przez mężczyzn „prawem ludzkim", reprezentowanym przez Kreona. Możemy się zgadzać z tą interpretacją lub nie, niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że bunt Antygony, spowodowany przekroczeniem przez Kreona granicy między tymi sferami, oraz ciąg tragicznych zdarzeń, które za tym idą, stanowią oś, wokół której toczy się akcja tego dramatu. Niezależnie więc od tego, czy w Antygonie będziemy widzieli kobietę oszalałą z miłości do brata, kobietę buntującą się przeciwko patriarchalnemu porządkowi państwa greckiego czy kobietę-odmieńca, która jako wykluczona ze społeczeństwa zajęła pozycję męską i której *gender* nie poddaje się jednoznacznej definicji, każda z tych przypisanych jej postaci i ról stanowi efekt tego przekroczenia ze strony władcy Teb. W tym sensie owo przekroczenie ma tu znaczenie kluczowe, zaś interpretacja Hegla wyznacza niezbywalne tło i punkt odniesienia dla wszystkich późniejszych interpretacji dramatu Sofoklesa. Żaden poważny badacz podejmujący się dzisiaj

interpretacji tego dramatu nie może tego odczytania Hegla po prostu zignorować.

O tym, jak dalece wspomniane pytania są kluczowe dla naszych dzisiejszych dylematów związanych z kryzysem demokratycznego państwa, świadczy wymownie znamienna ewolucja myśli liberalnej, w której jednym z głównych nurtów stały się próby zerwania z dogmatycznym, nieuznającym świadomościowych przemian w społeczeństwie, rozumieniem relacji między sferą publiczną i prywatną. Tę ewolucję myśli liberalnej przedstawiłem w książce *Dylematy demokracji. Kontekst polski* (Dybel, 2015).

W sposób szczególnie interesujący i otwarty podjął tę kwestię Habermas w swoim fundamentalnym dziele *Faktyczność i obowiązywanie* (Habermas, 2005). Znamienne jest też, że – jak już wspomniałem – znalazło ono uznanie wśród niektórych filozofek feministycznych, takich jak Benhabib. Problem określenia relacji między sferą prywatno-rodzinną i państwowo-publiczną miał również kluczowe znaczenie w myśli politycznej Arendt, która uważała, że sposób, w jaki była ona ujmowana w greckiej *polis*, może stanowić dla nas dzisiaj istotny punkt odniesienia. Dała temu m.in. wymowny wyraz w *Kondycji ludzkiej* (Arendt, 2000).

TRAGICZNY SPLOT DWÓCH NARUSZEŃ PRAWA W *ANTYGONIE*

Ciąg tragicznych zdarzeń w dramacie Sofoklesa prowadzi do wydania przez Kreona zakazu pogrzebania ciała Polinejkesa, a następnie jego złamania przez Antygonę, która obwieszcza to publicznie. Chciałbym zwrócić uwagę na to, że w istocie mamy tu do czynienia nie z jednym, lecz z dwoma powiązanymi ze sobą naruszeniami prawa, które, jakkolwiek przybierają odmienną postać, tworzą razem tragiczny splot. Z jednej strony Kreon, wydając zakaz, brutalnie wkracza w obręb strzeżonych przez bogów wartości rodzinnych, naruszając niepisany zwyczaj zachowania ich odrębności. Z drugiej strony Antygona łamie swoim uczynkiem ustanowione przez niego państwowe prawo, uderzając tym samym w podstawy jego władzy. Powiązanie obu tych naruszeń, z których drugie jest konsekwencją pierwszego, sprawia, że tworzą one tragiczny węzeł – koło bez wyjścia, matnię, w którą beznadziejnie uwikłani zostają zarówno Kreon, jak i Antygona.

Siłę powstałego w ten sposób konfliktu potęguje dodatkowo niewspółmierny charakter obu naruszonych przez tę dwójkę porządków.

Z jednej strony jest to porządek stanowionego przez władze państwowe prawa, które rości sobie pretensję do uniwersalności i ma obowiązywać wszystkich obywateli. Z drugiej strony jest to porządek prywatno-rodzinny, określony przez idee, wyobrażenia i przekonania zakorzenione w tradycji religijnej i świeckiej, obejmujący wymóg spełniania określonych rytuałów, zachowywania się zgodnie z określonymi obyczajami, posługiwania się określoną symboliką itd. Nie jest on wprawdzie sankcjonowany przez państwo, jednak państwo powinno respektować jego odrębność.

Te dwa porządki są również niewspółmierne pod względem sposobu ich legitymacji. W przypadku pierwszego jego legitymację stanowi państwowa władza polityczna, która – jak twierdził Arystoteles – w stanowieniu prawa ma kierować się dobrem ogólnym i zasadami sprawiedliwości. W przypadku drugiego legitymację stanowi określona tradycja religijna i świecka, z którą wiążą się określone dziedziczone z pokolenia na pokolenie zwyczaje, wierzenia i poglądy, a także określony światopogląd. Jego przestrzeganie wiąże się z ugruntowanym kulturowo wymogiem dochowania wierności tej tradycji.

ANTYGONA I PYTANIE O FENOMEN POLITYCZNOŚCI. KONKLUZJA

Powtórzmy tę banalną konstatację: konflikt między sferą publiczną i prywatną w *Antygonie* wybuchł dlatego, że Kreon, nadając swojemu zakazowi grzebania ciała Polinejkesa rangę państwowego prawa, naruszył niepisane prawa obyczaju i religijnej tradycji. Ale równie dobrze możemy sobie wyobrazić odwrotną sytuację, kiedy konflikt rodzi się wówczas, gdy obyczajom i wierzeniom związanym z partykularną tradycją religijną, a także poglądom wyrosłym na podłożu określonego światopoglądu czy ideologii, władza nadaje uniwersalną rangę państwowego prawa. Prowadzi to wówczas do dyskryminacji czy marginalizacji tych grup społecznych, które nie identyfikują się z daną tradycją religijną, światopoglądem czy ideologią.

Nierozwiązywalny, aporetyczny charakter tego drugiego typu konfliktu wynika stąd, że państwowemu prawu, zgłaszającemu roszczenie do uniwersalności, zostają podporządkowane przekonania i wierzenia, które ze względu na swój partykularny charakter oraz ugruntowanie w kulturowo-religijnej tradycji są z tym prawem ontologicznie niewspółmierne. Tymczasem nadanie tym wierzeniom i przekonaniom

rangi uniwersalnego prawa państwowego oznacza nadanie im zupełnie innego, obcego ich źródłowej postaci, statusu ontologicznego. Na swój sposób zostają więc wypaczone: stawia się je bowiem w obcej im pierwotnie roli, którą zgodnie z politycznymi planami władzy mają odegrać.

Stąd zakazy i ograniczenia, które nakłada na obywateli ufundowane na określonych przekonaniach i wierzeniach religijnych państwowe prawo, przybierają w oczach grup społecznych, narodowościowych czy religijnych, które się z nimi nie identyfikują, opresyjny charakter. Sytuacja ta również, podobnie jak w przypadku buntu Antygony wobec zakazu Kreona, może prowadzić do wybuchu ostrego konfliktu, w którym jedna lub obie strony, nie widząc innej możliwości jego rozwiązania, uciekają się do przemocy.

W państwach demokratycznych, ale też i w greckiej *polis*, polityczna strategia władzy polega na tym, aby poprzez przestrzeganie, względnie elastyczne podejście do rozróżnienia publiczne–prywatne nie doprowadzać do powstawania tego rodzaju sytuacji konfliktowych. Kreon, mając mentalność tyrana/*dominusa*, nie był w stanie prowadzić tego rodzaju gry. Powstałe w wyniku jego decyzji i buntu Antygony zapętlenie tego, co jako państwowe prawo zgłasza roszczenie do uniwersalności, z tym, co partykularnie religijne, ujawniło się wówczas w całej swej toksyczności i destrukcyjności. Buntownicza postawa Antygony jest niczym krzywe lustro, w którym z całą ostrością dostrzegamy tragiczne konsekwencje każdej sytuacji, w której dochodzi do splotu państwowego prawa ze sferą religijnych obyczajów i wierzeń. I każe nam to postawić jeszcze jedno pytanie o fenomen polityczności jako taki.

BIBLIOGRAFIA

Araszkiewicz, A. (2003). Poza zakazem kazirodztwa. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, *1*(3), 111–118.

Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka* (A. Łagodzka, Tłum.). Fundacja Aletheia.

Arystoteles. (2005). *Polityka* (L. Piotrowicz, Tłum.). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Balaska, M. (2018). Can There Be Happiness in Psychoanalysis: Creon and Antigone in Lacan's Seminar VII. *College Literature*, *45*(2), 308–329.

Benhabib, S. (2003). Trzy modele sfery publicznej. *Krytyka Polityczna*, (3).

Brownmiller, S. (1984). *Femininity*. Linden Press/Simon & Schuster.

Butler, J. (2010). *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią* (M. Borowski & M. Sugiera, Tłum.). Universitas.

Dworkin, R. (2022). *Imperium prawa* (J. Winczorek, Tłum.). Wolters Kluwer.

Dybel, P., & Wróbel, S. (2008). *Granice polityczności.* Fundacja Aletheia.

Dybel, P. (2015). *Dylematy demokracji. Kontekst polski.* Universitas.

Fraser, N. (2014). *Drogi feminizmu. Od kapitalizmu państwowego do neoliberalnego kryzysu* (H. Gill-Piątek, Tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Gadamer, H.-G. (1993). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* (B. Baran, Tłum.). Inter Esse.

Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie* (A. Romaniuk & R. Marszałek, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Hegel, G. W. F. (1965). *Fenomenologia ducha* (T. 2; A. Landman, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Hegel, G. W. F. (1967). *Wykłady o estetyce* (T. 3; J. Grabowski & A. Landman, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Irigaray, L. (2010). Between Myth and History: The Tragedy of Antigone. W S. E. Wilmer & A. Žukauskaitė (Red.), *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* (s. 197–211). Oxford University Press.

Irigaray, L. (2019). Bez kultury różnic nie ma demokracji (K. Szopa, Tłum.). *Śląskie Studia Polonistyczne*, *13*(1), 21–34. https://doi.org/10.31261/SSP.2019.13.02.

Jaeger, W. (1962). *Paideia* (T. 1; M. Plezi, Tłum.). Instytut Wydawniczy PAX.

Janiak, E. (2019). Kim (według feministek) jest Antygona? *DYSKURS: Pismo Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu*, *27*, 230–244.

Lacan, J. (1986). *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (J.-A. Miller, Oprac.). Éditions du Seuil.

Lévi-Strauss, C. (2012). *Elementarne struktury pokrewieństwa* (M. Falski, Tłum.). Oficyna Wydawnicza Volumen.

Mizielińska, J. (2006). Kim jest Antygona? Rozważania o pokrewieństwie. W J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer* (s. 308–336). Universitas.

Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract.* Polity Press.

Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny* (A. Romaniuk, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Rich, A. (2000). *Zrodzone z kobiety: macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* (J. Mizielińska, Tłum.). Sic!

Sofokles. (1999). *Antygona* (K. Morawski, Tłum.). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Sofokles. (1916), *Edyp w Kolonie* (K. Morawski, Tłum.). Akademia Umiejętności.

Środa, M. (2003). *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Fundacja Aletheia.

Wójcik, B. (2017). Antygona Hegla i nowoczesny podmiot kobiecy. *Civitas. Studia z filozofii polityki*, (21), 13–31. https://doi.org/10.35757/CIV.2017.21.02.

Žižek, S. (2013). *Metastazy rozkoszy. Sześć esejów o kobietach i przyczynowości* (M. J. Mosakowski, Tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Paweł Dybel – filozof i literaturoznawca, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Autor artykułów i książek poświęconych współczesnej myśli filozoficznej oraz polskiej literaturze XX w.

Paweł Dybel – philosopher and literary scholar, professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. Author of articles and books on contemporary philosophical thought and 20th-century Polish literature.