

PARADOKS HEGLOVE FASCINACIJE NAD ANTIGONO

Sara Svati Sharan

UVOD

Problem razmerja med duhom in naravo med drugim vključuje tudi samoumevnost ter »naravnost« same distinkcije med duhom in naravo. Samoumevnost »naravnega« je namreč pogosto krinka nadaljnje perpetuacije stereotipov; stereotipi pa se ne pojavljajo zgolj v vulgarnosti vsakdanjega izražanja, ampak tudi v teoretskem diskurzu. Oziroma, obe ravni se pravzaprav druga iz druge napajata; implikacije, ki se zarisujejo v metafiziki, imajo posledice v praksi in obratno.

Osrednja tema pričujočega prispevka bo distinkcija med naravo in duhom v tisti točki, ko eden izmed najbolj poznanih predstavnikov filozofskega kanona – Georg Wilhelm Friedrich Hegel – enači naravo z žensko in duha z moškim. Ženska je zvedena na partikularnost tradicionalne spolne vloge znotraj družinske sfere, v nasprotju z moškim, ki je aktiven v državi ter znanosti. Družina zapolnjuje polje partikularnosti, država pa univerzalnosti; družino preči božji zakon, državo človeški zakon – slednje naj bi rezultiralo tudi v konfliktu med žensko in moškim. Obravnavala bom predvsem specifični položaj ženske, kakor jo v svojo filozofsko misel umesti Hegel. V kontekstu položaja žensk ima pri Heglu precej intrigantno vlogo lik Antigone. Vprašati se moramo, zakaj se Hegel sploh sklicuje na Antigono ob poskusu ustoličevanja dihotomij moško/žensko, aktivno/pasivno, država/družina, če pa se Antigona, Sofoklov tragični dramski lik, tovrstnim predalčkanjem pravzaprav izmika.

Antigona se pri Heglu sicer pojavi v treh delih: Fenomenologiji duha, Orisu filozofije pravice in Predavanjih o estetiki. Obravnavali bomo zgolj Fenomenologijo duha in Oris filozofije pravice, saj v Predavanjih o estetiki Antigona služi večinoma zgolj za razlago tragedije kot literarne forme. V preostalih dveh delih pa Antigona, kakor jo razume oziroma želi razumeti Hegel, ves čas pretendira onkraj Sofoklovega dramskega lika: Antigona je obenem glasnica spora med dvema zakonoma, ki sta oba legitimna, čeprav je zgolj en legalen – in obenem glasnica ženskosti kot take, ki naj bi bila vedno tesno povezana z družino. Njena najvišja etična dolžnost je namreč pokop brata, zato da lahko njegovi duši omogoči prehod v posmrtni Had. S tem, ko postavi svojo družino na prvo mesto, pa prekrši obče veljavne zakone v državi, saj se zoperstavi kraljevi prepovedi

pokopa. Hegel Antigonino odločitev razume tako, kot da bo ženska kot taka vsakič, ko mora izbirati med dvema odločitvama, vedno izbrala družino, četudi na račun destrukcije države. In obenem bo tudi izbrala sfero zasebnosti namesto javnega, saj je sama takointako vpeta zgolj v polje zasebnega. Hegel sicer to razume kot »naravno danost«, a sedaj vemo, da v polje javnega ženska v tedanjem historičnem okviru ni nikoli niti imela vstopa.

Antigono lahko sicer skozi oči aktualnega časa razumemo kot paradigmatični primer feminističnega gesla »zasebno je politično (in kot tako tudi javno)«: Antigonino dejanje pokopa brata je bilo namreč zelo očitno vstop v javno sfero delovanja in da je prav to storila ženska, je kralja Kreonta povsem presenetilo. Seveda pa ideja političnosti zasebnosti, ki se je pojavila v 20. stoletju, omogoča novo branje Antigone, ki povsem presega Heglove dihotomije.

RAZLIKA

Razmerje enega subjekta do drugega subjekta se pri Heglu nahaja znotraj treh različnih sfer družbenega življenja: družine, civilne družbe in države. Vse tri sfere so obravnavane v *Orisu filozofije pravice*. Spolna razlika je relevantna za razlikovanje družbenih razmerij med sferami objektivnega duha, saj struktura institucij v Heglovem *Orisu* temelji na spolni razliki. Spolna razlika ima pomembno vlogo tudi v *Fenomenologiji duha*. Pojavlja se kot razlika znotraj resničnega duha, na vmesni stopnički poti naravne zavesti od čutne gotovosti do absolutnega. Resnični duh na tej vmesni stopnički se kaže kot naravno pravno občestvo, ki je družina – v družini pa naj bi bila najbolj elementarna razlika med možem in ženo, med moškim in žensko.

Zakaj potrebuje Hegel prav spolno razliko, da bi operiral z različnimi subjekti znotraj njegovega teoretskega polja, nam ni jasno. A vrnimo se najprej k razliki kot taki. Pri Heglu imamo – zelo grobo rečeno – dva precej nejasna momenta, ko se pojavi razmerje med dvema neenakima subjektoma: (1) boj za pripoznanje med gospodarjem in hlapcem ter (2) vlogo ženske, ki je zvedena na partikularnost tradicionalne vloge znotraj družinske sfere, v nasprotju z moškim, ki je aktiven navzven, ki ima »substancialno življenje v državi, znanosti in podobnem« (Hegel 2013, 154).

SAMOZAVEDANJE IN DRUGO

Heglova *Fenomenologija duha* se lahko bere kot zgodovina dialektike med partikularnim in univerzalnim: človek – ampak zgolj kot moški – išče pripoznanje svoje

umne, univerzalne plati. Subjekt se zaveda samega sebe kot racionalno bitje zgolj, če pripozna enakovrednost in samostojnost drugih in če je to pripoznanje vzajemno prisotno tudi z njihove strani. Vzajemno pripoznanje zahteva, da oba subjekta sprejmeta enakovreden in neodvisen status drugega; subjekt je samozaveden zgolj preko drugega, tj. ko vidi sebe v drugem tako, kakor taisti drugi vidi sebe v prvem. »Samozavedanje doseže zadovoljitev le v drugem samozavedanju« (Hegel 1988, 101), saj tedaj postane »jaz, ki je mi, in mi, ki je jaz.« (Ibid., 102).

Heglov subjekt začne svojo pot spoznavanja zaprt v svoj solipsistični obod, ker se lahko zagotovo zaveda zgolj samega sebe, okolice pa še ne pripoznava kot sebi enake; živi v »prepričanju, da je [zgolj njegova] vednost resnična« (Kobe 2003, 188). Heglov subjekt svojega nepriznavanja ne izvrši kot absolutno negacijo okolice in drugega, ampak zanika zgolj veljavo njune pozicije. Samega sebe postavlja na prvo mesto, vse ostalo mu je kot neznano manjvredno: razdelitev na poznano in tuje zanj vsebuje vrednostno hierarhijo. Hegel ravno zato vnese miselni eksperiment, ki sliši na ime *konflikt gospodarja in hlapca*.

Samozavedanje je najpoprej enostavno zasebstvo, sebi enako prek izključitve vsega drugega iz sebe; njegovo bistvo in absoluten predmet mu je jaz; in v tej neposrednosti ali v tej biti svojega zasebstva je posamezno. Kar je zanj drugo, je nebistven predmet, označen z značajem negativuma. Ampak to drugo je tudi neko samozavedanje; individuuum nastopi nasproti individuuum. [...] Razmerje obeh samozavedanj je [torej] določeno tako, da se sami in drugo drugo potrdita z bojem na življenje in smrt. (Hegel 1988, 104–105).

Če bi v potrjevanju svoje svobode ravnali vsi enako, bi stava življenja na kocko – boj na življenje in smrt – nujno povzročila smrt vsaj enega izmed nasprotnikov ali pa celo obeh. Preživeli bi se soočili z nepremostljivo zagato, saj ne bi mogel biti pripoznan s strani mrtvega in se zatorej ne bi mogel formirati kot samozavedanje. Mrtvec je namreč zgolj nekaj nezavestnega. Samozavedanju pa je ohranitev življenja bistvena; samozavedanje ni mogoče v mrtvem stanju, ampak zgolj v živem. To pa spozna zgolj zavest tistega izmed nasprotnikov, ki v boju na življenje in smrt noče iti do konca in svojega življenja ne riskira. Skratka, sprejme poraz in se pokori drugemu, preda svojo samostojnost: postane mu hlapec. Za zavest njegovega gospodarja pa obstojita na izbiri zgolj zmaga ali izguba življenja – tretje možnosti ni, njegova zavest se ni sposobna spreminjati. Hlapčevska zavest mnogo raje prizna (začasno) podreditev – in ravno zavoljo spoznanja nujnosti ohranitve življenja v hlapčevski zavesti leži resnica, iz katere se lahko hrani nadaljnje spoznavanje vednosti: »Resnica samostojne zavesti je potemtakem hlapčevska zavest.« (Ibid., 107).

Ampak, celoten miselni eksperiment boja za pripoznanje med gospodarjem in hlapcem je neuspela ravno pri – pripoznanju. Družbena vez med gospodarjem in hlapcem že strukturno ne dovoljuje pripoznanja: kako bo hlapec pripoznaval gospodarju samozavedanje, če je pa hlapec bil označen kot nekdo, ki ni vreden, da bi ga kdo pripoznal? ... Skratka, o vzajemnosti ne more biti govora. Moment razmerja gospodarja in hlapca, tj. samostojne in nesamostojne zavesti, pravzaprav sploh ni nujen element družbene sestave, je pa slednjo najlažje razumeti prav skozenj – vnzaj. Moment razmerja gospodarja in hlapca je namreč zasnovan kot geneza mita o nastanku intersubjektivnosti

SPOLNA RAZLIKA

Gremo dalje. Če sopostavljamo skupaj odlomke tako iz *Orisa* kot iz *Fenomenologije*, je skupek intersubjektivnosti v obliki družine polje partikularnosti, država pa univerzalnosti; družino preči božji zakon, državo človeški zakon – to pa rezultira v konfliktu med žensko in moškim, kakor se pojavi pri Antigonini gesti bratovega pokopa. *Združitev* moškega in ženske (v zakonskem stanu) tvori »dejavno sredino celote in element, ki je, razdvojen v tadva ekstrema božjega in človeškega zakona, ravno tako njuna neposredna združitev [...]« (Hegel 1988, 235). Družina »navzven« funkcioniira kot samostojna oseba (čeprav od znotraj sestoji iz vsaj dveh), svojo zunanjo realnost pa ima v lastnini – družino kot pravno osebo nasproti drugim osebam pa kot njena glava zastopa mož. Družina, civilna družba in država – trije momenti nravnosti – obstajajo v nasprotju do ali v napetosti drug do drugega, vendar so hkrati združeni v totaliteti, katere najvišji izraz je ustava države. Zakon med moškim in žensko, možem in ženo, vsebuje delitev domačega dela v družbi, vzgojo in nego otrok, osnovno odgovornost za izobrazbo in usodo privatne lastnine, kot jo določa dedovanje. Družina, ki jo Hegel obravnava, je buržoazna, meščanska družina; je zgodovinska oblika, ki je povezana z vzponom industrijskega kapitalizma. Ta družina koeksistira z družbenimi nasledki individualizma, lastnine in razredne delitve, prav tako pa tudi z zahtevami zasebne zavesti.

Najprej je družina substancialna celota, ki ji pripada skrb za to posebno stran individua, tako glede sredstev in spretnosti, da bi si lahko pridobil kaj iz občega premoženja, kot tudi glede njegove subsistence in preskrbe v primeru morebitne nezmožnosti. Civilna družba pa individua iztrga iz te vezi, njene člane odtuji drug drugemu in jih pripozna kot samostojne osebe; dalje, zunanjo anorgansko naravo in očetna tla, v katerih je imel posameznik svojo substistenco, civilna družba zamenja s svojimi tlemi in sam obstoj celotne družine podvrže odvisnosti od sebe, naključnosti. Tako je individuum postal sin civilne družbe, in kakor ima ta zahteve do njega, tako ima on pravice do nje. (Hegel 2013, 194: 238).

Skratka, enotnost družine oz. njene eksistence kot neke »splošne in trajne osebe« je zgolj začasna: nravna razpustitev družine nastopi takoj, ko otroci

odrasejo in ko so pred zakonom pripoznani za osebe, ki so zmožne imet lastnino in se poročiti – »sinovi kot poglavarji novih družin, hčerke kot žene«. »Naravna« enotnost družine razpade s smrtjo, dedovanjem ali ločitvijo; tisto, kar je bilo sprva pojmovano kot zakoniti korelat družine – tj. lastnina – se izkaže kot tisto, kar to enotnost razjeda. Družina vzgaja svoje otroke (no, vsaj sinove) tako, da si ti prizadevajo za svobodo osebnosti, ko postanejo polnoletni, in za to, da se jih pripozna za osebe; torej družina nenazadnje obstaja za civilno družbo, družina je dojeta kot npravni koren države.

Prepletенost med družino, civilno družbo in državo vzdržuje in obenem ves čas razrešuje protislovje med univerzalnim in partikularnim, med objektivno danostjo in subjektivnim nagnjenjem. Družina je polje posamičnosti; zakon je »izvorni korak v procesu, s katerim sebstvo postane ‘umeščeno’; [...] zakon potemtakem predpostavlja pojem sebstva, kot je utelešen v Subjektu« (Steinberger 1996, 29). Zakon med možem in ženo je torej tisti, ki razrešuje protislovje med individuom in družbo. To pa počne tako, da naredi zelo jasen rez med pozicijo moškega in pozicijo ženske:

En spol je zato tisto duhovno, kar se razdvoji v zasebno osebno samostojnost in v védenje in hotenje svobodne občosti, v samozavedanje pojmovne misli in hotenje objektivnega končnega smotra; – drugi spol tisto duhovno, ki se ohrani v enosti kot védenje in hotenje substancialnega v formi konkretne posameznosti in občutka; – prvi silen in udejstvujoč v razmerju navzven, drugi pasiven in subjektiven. Mož ima zato svoje dejansko substancialno življenje v državi, znanosti in podobnem, in drugače v boju in delu z zunanjim svetom in s samim seboj, tako da si le iz svoje razdvojitve pribojuje samostojno enost s seboj, – katere mirni zor in čutečo subjektivno npravnost ima v družini, v kateri ima žena svojo substancialno določitev in v tej pieteti svojo npravno nastrojenost. (Hegel 2013, 154: 166).

Pater familias, možki, je torej s tem ko upravlja z družinsko lastnino znotraj civilne družbe in države, postavljen na mesto med partikularnim in univerzalnim, njegova žena pa ostaja vezana izključno na polje partikularnosti: ona je tista tolažnica in skrbnica, kamor se pride možki spočiti po dolgem dnevu javnega udejstvovanja. Hegel žensko zapre v družino, pot izstopa iz družine pa ji popolnoma zapre. Da ženske nimajo kaj iskati v sferi javnega, zakoliči predvsem v dodatku k 166 iz *Orisa*:

Ženske so pač lahko omikane, toda za višje znanosti, za filozofijo in določene produkcije umetnosti, ki zahtevajo obče, niso ustvarjene. Ženske imajo lahko prebliske, okus, ljubkost, vendar nimajo idealov. [...] Ženske se izobrazijo, ne vemo kako, takorekoč skozi atmosfero predstave, bolj skozi življenje kot s pridobivanjem znanj, medtem ko možki doseže svoj položaj samo s pridobitvijo misli in z mnogimi tehničnimi naporji. (Hegel 1996, 15: 166).

SPOL IN ZAKON

Zakon med možem in ženo naj bi bil nujen za razvoj objektivnega duha in prehoda od subjekta h konkretni osebi, ampak, da bi postali konkretni osebi, bi morali obe osebi – moški in ženski subjekt moža in žene – doseči vrsto reflektivne razsvetlitve oz. vzajemnega poduhovljenja, »[t]eorija spola pa bi to enostavno onemogočila, saj ženske ne bi mogle nikoli doseči take umnosti« (Steinberger 1996, 39). Ženska je določena zgolj in samo skozi svojo seksualnost, ki je v funkciji monogamnega zakona. Torej skozi reproduktivno in skrbstveno delo, ki nima neposrednega ekonomskega pomena.

Njena individualnost se izraža izključno na pasivni način:

[...] vselej v in skozi svobodno subjektivnost drugega. Ko enkrat vstopi v zakonsko zvezo, s čimer je določeno njeno celotno življenje, nikoli več ne zapusti družine. Zgolj dekle zgubi svojo čast s »predajo svojega telesa« v nezakonskih spolnih razmerjih. Za Hegla se »določitev deklice bistveno sestoji zgolj v razmerju zakona; torej se zahteva, da ljubezen prejme obliko zakona. (Landes 1996, 57).

Ženska je nepopoln individuum; zgolj blede senca v funkciji družine, ki »organizira osebno življenje s pomočjo ideologije ljubezni in spolne delitve dela« (Ibid., 62). Družina tvori celoto prav zato, ker ženska ni nikoli imela svoje subjektivnosti, ampak zgolj nudi oporo za razvoj moškega subjekta. Kar ohranja enotnost zakona skupaj, je *ljubezen*: ljubezen je vzrok, da se moški in ženska združita v zakonski stan kot mož in žena. Ljubezen je tisto, kar ju združuje tako, da v zakonski zvezi oziroma kot družina nista neodvisni osebi, temveč član oziroma članica. Zakon Hegel določi kot »pravno pravno ljubezen, s čimer iz njega izgine minljivo, muhasto in zgolj subjektivno« (Hegel 1996, 8: dodatek k 161). Pri izbiri za zakon gre za izbiro tega, da bi si mož in žena delila svojo srečo in nesrečo; vzroki za zakon pa so za moškega posebne lastnosti same ženske: tj. naravna lepota, milina, šarm; za žensko pa premoženje moškega, njegov stan in posebnost značaja, predvsem prijaznost (Ibid., 9: k 162). Skratka, pri zakonu ne gre za zadovoljitev naravnih gonov, kot je spolnost, predvsem pa ne gre za zaljubljenost; ljubezen vznikne iz zavedanja, da je potrebno skrbeti za otroke in skrbeti za razvoj države. Skratka, četudi Hegel ves čas trdi, da se v zakonu izhaja iz »svobodne predaje [osebnosti] obeh spolov« (Ibid., 17: 168), moški spol svojo svobodo ves čas ohranja tako kot pater familias in vodja družine kot tudi v delovanju v javni sferi – medtem ko je ženska imela svobodo zgolj predpostavljeno, v svojem delovanju pa je znotraj Heglovega teoretskega sistema ni nikdar niti imela.

Sicer pa je poznejši *Oris filozofije pravice* precej konzervativnejši od bolj zgodaj napisane *Fenomenologije duha*: v *Orisu* mora družina nujno imeti moža kot pater familias, medtem ko se v *Fenomenologiji duha* govori o ženi kot tisti, ki je predstojnica hiše (Hegel 2017, 233: 484). Predvsem pa je v *Fenomenologiji duha* omenjeno eno razmerje med moškim in žensko, ki je medsebojno vendarle enakovredno: tj. sorojenstvo med bratom in sestro. Enakovrednosti med moškim in žensko v *Orisu* ne moremo iskati.

ANTIGONA

Če ponovimo; moški z javnim udejstvom spada v polje duha, ženska z zaprtostjo v družino v polje narave. To dihotomijo Hegel bere tako skozi prej omenjeni razcep med univerzalnostjo in partikularnostjo, političnostjo in sfero zasebnosti. Eno karakterizira zakon države, drugo pa zakon družine, narave oz. bogov. Da bi Hegel pojasnil paradigmatško figuro ženskosti znotraj družinskega življenja, pa – povsem prese-netljivo – vzame za vzor lik Sofoklove tragične junakinje Antigone. Z njeno zgodbo želi podkrepiti tezo, da je ženska vedno (po naravi) nagnjena k temu, da bo skrbela za svojo družino – tudi če bo s tem dejanjem nasprotovala zakonom države.

Antigona se v grški dramatici pojavi v Sofoklovi istoimenski tragediji *Antigona* (442 pr. n. št.), v Sofoklovem *Ojdipu v Kolonu* (401 pr. n. št.), v Ajshilovi *Sedmerici proti Tebam* in v Evripidovih *Feničankah* (Slapšak 2018, 20). V Sofoklovi tragediji je Antigona predstavljena kot hči kralja Ojdipa in kraljice Jokaste. Ima dva brata, Polinejka in Eteokla, ter sestro Ismeno. Zatem ko je Ojdip odkril svoj zločin, da je nevede ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo, Jokasto, si je iztaknil oči in odšel iz Teb. Med tavanjem od Teb do Kolona ga je spremljala edina izmed njegovih otrok, Antigona. V vmesnem času je tebanski prestol ostal prazen. Polinejk je vodil sovražno vojsko proti oblasti lastnega brata, da bi si pridobil po njegovem mnenju upravičeno mesto naslednika kraljestva. V boju umreta oba brata in prestol prevzame Kreon, stric mrtvih bratov. Odgovornost za smrt obeh bratov Kreon naprti Polinejku: Eteokla so pokopali z vsemi častmi, Polinejka pa prepove pokopati. Njegovo truplo namerava pustiti razgaljeno, onečašчено in namenjeno zverem. Antigonin zločin je bil, da je svojega brata pokopala kljub Kreontovi razglašeni prepovedi. Kreon jo zato obsodi na smrt in živo zakoplje v grobnico Labdakidov; svojo usmrnitev prehitni s samomorom. Njeno truplo odkrije Hajmon, Kreonov sin in Antigonin nesojeni mož – ob pogledu na na truplo se iz žalosti ubije (Slapšak 2017, 102–103).

Hegel Antigonino dejanje označi kot »zakon čuteče subjektivne substancialnosti [...], kot zakon starih bogov, [...], večni zakon, o katerem nihče ne ve, od kdaj se je pojavil, in v nasprotju do očitnega zakona, zakona države [...]« (Hegel 2013, 155).

Ta konflikt med dvema različnima zakonoma je seveda tragičen; Antigona je paradigma zakona družine – njena najvišja etična dolžnost je pokop brata (zato da njegovi duši omogoči prehod v Had), torej ne glede na obče veljavne zakone v državi, ki jih je postavil kralj Kreon. Antigona po Heglu stoji za ženskost kot tako: »Ženskost – večna ironija občestva – spreminja z intrigo obči smoter vlade v neki privatni smoter, preobraža njeno občo dejavnost v neko delo tega določnega individua in sprevača občo lastnino države v neko posest in kras družine.« (Hegel 1988, 242).

Antigona kot ženska torej reprezentira neposrednost družinskega življenja in princip partikularnosti; a obenem je tudi duh subverzivnega individualizma, ki ruši občost. Antigona s svojim dejanjem reproducira pomen sorodstvenih razmerij in pomen pogrebne rituala; počastitev mrtvih je pomembnejša od obče veljavnih državnih zakonov prepovedi pokopa.

Vprašanje, na katero pa Hegel ne odgovori, je sledeče: kako lahko ženska reprezentira sfero partikularnosti, če pa naj se strukturno nikoli ne bi zavedala sebe kot nekega posamičnega subjekta? Če ženska ni samostojen subjekt, ampak nudi zgolj oporo moškemu subjektu znotraj družinskih razmerij, kako to, da je Antigona, ki ni žena, ampak sestra, in ki se ne boji svojih dejanj zagovarjati pred kraljevo avtoriteto ter se tako udejstvovati znotraj javne sfere, lahko razumljena kot paradigma ženskosti? Antigona ni niti žena niti mati, Antigona je sestra. Razmerje sestre in brata je sicer tudi družinsko razmerje, kar je poanta, ki jo Hegel želi sporočiti, ko Antigono predstavlja kot ideal ženskosti in ideal družine: božji zakon, ki vlada v družini, ima namreč tri različna razmerja – med možem in ženo, med starši in otroki ter med sorojenci kot brati in sestrami (Hegel 2017, 231: 482).

A Hegel očitno ni vzel v obzir, da mora Antigona najprej vstopiti v sfero političnosti, če hoče slednji kljubovati v imenu družinske sfere. S prestopom v političnost je Antigona že izšla iz t. i. ženskega »naravnega« področja, kjer nima samostojnega zavedanja, in je postala samostojni subjekt. Skratka, lik Antigone ne ustreza Heglovemu pogledu na vlogo ženskega spola. Zakaj si je torej Hegel izbral prav ta lik?

PARADOKS ANTIGONE

Eden izmed razlogov, zakaj Hegel ne bi smel predstavljeni Antigone kot glasnice družine in častilke sorodstva, je ta, da je njeno celotno sorodstvo incestuozno. Značaj Antigoninega sorodstva je dvoumen. Ojdip je – sicer nevede – ubil svojega očeta in se poročil s svojo materjo, njegovi otroci pa so bili obenem tudi njegovi bratje in sestre. Antigonin oče je obenem njen brat, saj si oba delita mater v Jokasti, njena brata pa sta obenem njena nečaka, saj sta sinova njenega brata – očeta Ojdipa. Kot ugotavlja Judith Butler, je Antigona

ujeta v mrežo odnosov, ki ne porajajo nikakršnega koherentnega položaja v sorodstvu. Sama ni, strogo rečeno, zunaj sorodstva ali, pravzaprav, inteligibilnosti. Njeno situacijo je mogoče razumeti, toda le z neko grozo. Sorodstvo ni le preprosto situacija, v kateri je, ampak skupek praks, ki jih izvaja tudi sama, in odnosov, ki se ponovno umestijo v času ravno s prakso svojega ponavljanja. Ko pokoplje brata, ne gre enostavno za to, da bi delovala v imenu sorodstva, kakor da bi sorodstvo omogočilo princip delovanja, ampak za to, da je njeno delovanje delo sorodstva, performativnega ponavljanja, ki obnovi sorodstvo kot javni škandal. (Butler 2009, 85–86).

Ojdip je, potem ko je sprevidel svoje dejanje (uboj očeta in poroka z materjo), samega sebe oslepel in preklel svoja sinova; njegova sinova sta v enakem boju za oblast oba podlegla smrtnim ranam; Kreon je zato, da bi lahko mesto očistil celotnega škandala, označil Eteokla za princip dobrega in Polinejka za princip slabega; kar je dobro, je potrebno častiti, kar je slabo, pa prepustiti zverem. Če bi Antigona prav tako želela pozabiti vse zlo, v katerem je bila rojena, bi tudi ona morala zatajiti enega izmed svojih bratov, se poročiti s Hajmonom, mu roditi otroke in živeti življenje ženske, tj. življenje, ki je nevidno očem javnosti. To je sicer storila v eni verziji izmed mitov: Antigona je bila mati v Higinovih *Bajkah*. Ko je Kreon predal Antigono svojemu sinu Hajmonu, da bi jo usmrtil, jo je iz ljubezni »zaupal v varstvo pastirjem in se zlagal, da jo je ubil. Rodila je sina in ko je odrasel v moža, je prišel v Tebe na športne igre. Ker pa so imeli vsi iz zmajskega rodu na telesu materino znamenje, ga je kralj Kreon prepoznal. Herkul ga je prosil, naj Hajmonu oprostí, vendar zaman; tedaj je Hajmon ubil oba, sebe in soprogo Antigono« (Higin 2008, 78). Sicer pa v drugih pripovedih ni Antigona nikoli mati.

Antigona s svojim dejanjem bratovega pokopa (v vsakem primeru) vstopi v politični prostor, s tem pa pravzaprav pretendira na moški družbeni spol. V sami tragediji je njeno dejanje večkrat označeno za dejanje moškega, saj se moškemu lahko upre samo drugi moški. Antigona namreč kot ženska »v očeh svojega prvega gledališkega občinstva, atenskih državljanov, nima nobenih političnih pravic« (Slapšak 2018, 21). Ženske v antični Grčiji niso imele statusa državljanek, ampak so bile podobno brezpravne kakor sužnji. Imena zato Antigono odvrča od pokopa brata z naslednjimi besedami: »Pomisli, kak konec naju čaka, če na silo se upreva volji in mōči gospodarjev! Pozabiti ne smeva, da sva ženi, da nisva ustvarjeni za boj z možmi: ker služiva močnejšim, sva dolžni poslušati ukaz le-ta in še trše.« (Sofokles 1997, 8).

Vladar Kreon mora njeno nepokorščino kaznovati prav zato, ker je Antigona pretendirala na moški spol – in s tem tudi ogrožala vladarjevo moškost. Ker Antigona ni poslušala ukaza in je zanemarjala ustaljeno hierarhijo, je Kreonta s tem pravzaprav spremenila v žensko: On sam je postal ženska: »Dekle je že poprej kazalo trmo, s tem da je prekršilo moj ukaz, a prvemu sledil je drugi greh, ki z njim bahaje se me zasmehuje. Sem ka-li ženska jaz in ona mož, da smela bi brez kazni vladati?« (Sofokles 1997, 23).

Antigona ni moški, njeno dejanje pa je moško. Antigona časti sorodstvo, a v čast ji je, da ne bo nikoli reproducirala sorodstva kot mati. Antigona pokoplje enega brata, ne ukvarja pa se s pokopom drugega brata in ne omenja, da je njen oče obenem tudi brat. Antigona je za svoja dejanja kaznovana tako, da jo živo zazidajo, umre pa častno s samomorom. Skratka: Antigona je prepolna protislovij.

ZAKLJUČEK

Sofoklova Antigona je izrazito feministični lik: njeno dejanje bratovega pokopa je politični akt in v tem zvesto sledi geslu »zasebno je politično«. S tem ko je Antigona zvesta družinskemu življenju, je obenem politični subjekt, ki s svojim delovanjem vpliva na javno sfero. Javni sferi se približuje skozi polje, ki ji je poznano, blizu in do katere ima kot ženska dostop: skozi pogrebni kult. S prestopom v političnost pa je Antigona izšla iz tradicionalne ženske spolne vloge: Kreon jo zato tudi označi za moškega, ker je drugače niti ne bi znal pripoznati kot enakovredne državljanke.

A Heglovo branje Sofoklove *Antigone* je izrazito enoznačno – kompleksnost nje-nega literarnega lika povsem zvede na zvestobo imperativu pokopa brata Polinejka. Ker je brat njen sorodnik, je Antigona častilka družine. A čaščenje družine je bilo zanjo politično vprašanje in njen samomor v grobnici je bilo svobodno dejanje – častilka družine bi precej enostavneje bila, če bi sprejela svojo usodo, pustila bratovo truplo ujedam, se poročila s Hajmonom in mu rodila otroke. Njena incestuozna družina je zaznamovana z zločini, samomori, umori, begunstvom in nesprejemanjem s strani okolice, kjer je Ojdip tako Antigonin oče kot brat, in ko sta Polinejk in Eteoklej obenem njena nečaka; njena potencialna prihodnja družina s Hajmonom bi bila precej bližje idealu družine, vsaj idealu, ki ga Hegel tako v *Orisu filozofije pravice* kot *Fenomenologiji duha* postavlja na piedestal. Zakaj se Hegel sploh ukvarja z Antigono, nam je vedno manj razumljivo. Priznati pa mu moramo, da je njen lik intriganten in interpretativno širok. S svojo političnostjo pa še kako aktualen.

BIBLIOGRAFIJA

- Butler, Judith. 2009. *Antigonina zahteva. Sorodstvo med življenjem in smrtjo*. Ljubljana: Studentska založba.
- Dolar, Mladen. 2017. *Heglova fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- Gajgar, Mateja. 1995. Heglova dialektika, mesto užitka in ženske, v: *Delta, letnik 1, št. 1/2*. Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.
- Hegel, G. W. F. 1996. Zakonska zveza, v: *Problemi 2–3, letnik XXXIV*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G. W. F. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- Hegel, G. W. F. 2001. *Predavanja o estetiki. Dramska poezija*. Ljubljana: Analecta.
- Hegel, G. W. F. 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- Higin. 2008. *Bajke*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis.
- Hutchings, Kimberly. 2003. *Hegel and Feminist Philosophy*. Oxford: Polity Press.
- Jensterle-Doležal, Alenka. 2004. *Mit o Antigoni v zahodno in južnoslovanskih dramatikah sredi 20. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kain, Philip J. 2002. Hegel, Antigone, and Women, v: *Owl of Minerva, vol. 33*.
- Kobe, Zdravko. 2003. Heglova Fenomenologija duha: spodletela mojstrovina, v: *Problemi 2–3, letnik XLI*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kobe, Zdravko. 2014. Heglova pravica. O teoriji filozofske prakse, v: *Hegel, Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- Landes, Joan B. 1996. Heglovo pojmovanje družine, v: *Problemi 2–3, letnik XXXIV*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lonzi, Carla. 1974. *Sputiamo su Hegel*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Mills, Patricia J. 1986. Hegel's Antigone, v: *The owl of Minerva. Volume 17, Issue 2*.
- Slapšak, Svetlana. 2017. *Antična miturgija*. Ljubljana: Beletrina.
- Slapšak, Svetlana. 2018. *Mikra theatrika 2: antropološki eseji o gledališču in dramski teksti*. Ljubljana: Mestno gledališče ljubljansko.
- Sofokles. 1997. *Antigona*. Ljubljana: Dolenc.
- Steinberger, Peter J. 1996. Hegel o zakonu in politiki, v: *Problemi 2–3, letnik XXXIV*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj. 2015. *Antigona*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.