



*Gregor Moder*



Foto: Voranc Vogel

PISMO ZANAMCEM

## Za novo Antigono

Človeštvo se je znašlo v položaju, ko se mora na novo iznajti ali propasti.

Težave, ki so se v našem času zgrnile nad človeštvo, so eskalirale do te mere, da je ogrožen obstoj človeške civilizacije kot take in z njo smiselnost sveta. Novi virusi, odporne bakterije, hitro naraščanje prebivalstva, izraba virov, klimatski pretresi – in (ponovno) tudi grožnja uničenja sveta v jedrski vojni. Če se ustavim pri klimatskih spremembah: že samo količina ogljikovega dioksida, ki ga je industrializacija sprostila v ozračje, navaja k domnevi, da je človeštvo postalo geološki dejavnik, primerljiv z velikimi izbruhi vulkanov in s trki tektonskih plošč. Pri tem je *ironično*, da se je človeštvo s svojo razumno in zavestno dejavnostjo v vsej svoji zgodovini imelo za formativno silo ne samo svoje lastne biti in svojega neposrednega družbenega in političnega okolja, temveč tudi v kozmičnih razsežnostih. Antropocen – to so bile vendar skozi vso zgodovino naše sanje! Izkazalo pa se

je, da smo geološka sila postali nehote, kot stranski produkt našega razvoja in napredka, kot rezultat odpadnih plinov, odpadne energije in odpadkov na splošno, ne pa kot glavni, hoteni rezultat naših zavestnih prizadevanj. V tem je paradoks smotrnega ravnanja, kakršen je značilen za grške mite: z zgodovinskega vidika je dejanski, končni rezultat naših prizadevanj lahko povsem drugačen od načrtovanega. Pa ne zato, ker bi šlo kaj narobe, temveč zato, ker se je vse odvilo natanko po naših načrtih.

Kako smo videti v očeh prihodnjih generacij, obsojenih na izumiranje in propad v počasni klimatski katastrofi? Immanuel Kant si je lahko v 18. stoletju privoščil neverjeten optimizem. Po njegovem nam pregled človeške zgodovine v posameznostih nikakor ne more vzbujati upanja, saj lahko opazimo zgolj nesmiselno zaporedje vojn, krutosti in neumnosti, posamezniki pa si tako in tako prizadevajo skoraj izključno za neznatno lastno korist na račun vseh drugih in na račun človeštva na splošno: »Čeprav se v posamičnem tu in tam prikaže modrost, bomo končno vendarle ugotovili, da je v velikem vse skupaj stekano iz neumnosti, otroške nečimrnosti, pogosto tudi otroške zlobe in razdiralne sle.« Kljub temu je Kant še vedno lahko zapisal, da je mogoče v človeški zgodovini z oddaljenega pogleda opaziti presenetljivo vztrajno napredovanje h kozmopolitskemu, razsvetljenemu človeštvu. Mar nismo danes, v 21. stoletju, v skoraj diametralno nasprotni situaciji od Kantove? Zdi se sicer, da v posameznostih lahko vsepovsod opazimo skokovit tehnološki in družbeni napredek, pa tudi eksplisitno sklicevanje na zgodovinsko dolžnost naše civilizacije, da uresniči vse svoje potenciale v največji mogoči meri, ne glede na vsakokratne okoliščine konkretnih oseb. Zdi se,

da človeštvo, vsaj če si ogledamo razvite družbe, še nikoli v zgodovini ni bilo tako blizu razsvetljenskega ideala, ljudje kot posamezniki pa še nikoli nismo bili tako varni pred elementi in divjino ter pred divjostjo človeške narave same – pred morilci in roparji –, kot smo danes. Ampak ko si svojo podobo ogledamo z distance, lahko vsepovsod vidimo samo nesmiselne in banalne vojne, tveganje najdrago-cenejšega univerzalnega za najneznatnejšo zasebno korist, povečevanje in stopnjevanje globalne in lokalne razslojenosti družb ter popolno opustitev dolžnosti do samih sebe in do prihodnjih generacij.

Paradoks današnjega položaja je tudi v tem, da po eni strani mogoče še nikoli v vsej zgodovini človeštva potreba po temeljiti in odločni transformaciji globalne družbene, politične in industrijske infrastrukture ni bila bolj *nujna*, po drugi strani pa se zdi prav danes še najmanj *mogoča*. Političnih, družbenih in celo eksistenčnih razlogov za odločno delovanje je, kolikor hočemo, toda zgodovinskega subjekta, ki bi prevzel nalogo dejanja, ni na vidiku. Vsaka politična formulacija zahtev, ki skupnost postavlja višje od kapric posameznika, je tako in tako označena za totalitarno, za povsem neizvedljivo ali pa sicer čudovito le v teoriji. Povsem sprejeli in ponotranjili smo idejo, da neoliberalni kapitalizem, kakršnega sta uvedla Margaret Thatcher in Ronald Reagan, nima nikakršne politične alternative. Mark Fisher je to poimenoval »kapitalistični realizem«: kulturno stanje poznega kapitalizma, v katerem je vsaka kritika že vnaprej zavrnjena kot nerealistična, utopična, infantilna. Ne le, da moramo sprejeti zdajšnji režim politično-ekonomske oblasti kot nekaj povsem naravnega in samoumevnega, temveč nam mora biti za povrhu še všeč.

Problem človeštva velikokrat ni zgolj »teoretske« narave, ni (samo) v tem, da bi sicer prav radi kaj storili, vendar ne vemo, kaj. Včasih čisto dobro vemo, kaj bi bilo treba, vemo, da se moramo iz požrešne gosenice preobraziti v nekaj čisto drugega, v neko novo žival, v metulja, vendar pa preprosto nismo zmožni *odločitve* za tako korenite spremembe. Nismo subjekt ali dejavnik svoje lastne usode, temveč smo na milost in nemilost prepuščeni posledicam svojih ravnanj. Na ravni svojega delovanja, na ravni dejanskih političnih praks in družbenih procesov smo samo požrešna gosenica in novega življenja, svojega novega sveta, si ne znamo predstavljati. Težava je nemara čisto strukturna, v tem, da smo kot kulturna, družbena in politična celota preprosto nezmožni misliti *onkraj svojega sveta, onkraj svojega časa*. Smo hčere in sinovi svoje lastne dobe, in ne glede na to, kaj se kateremu posamezniku lahko rodi v glavi, lahko kot celota mislimo samo v mejah in izrazih dobe same.

Kaj pomeni, da se neka človeška doba konča? Kako je mogoče misliti človeško dobo kot nekaj, kar nastopa znotraj svetovne zgodovine in katere propad je obenem tudi motor zgodovinskih sprememb? Ter navsezadnje, ali je nemara v izrazih starega sveta kljub vsemu mogoče formulirati obljubo novega? Naša naloga mogoče sploh ni v tem, da obranimo vsaj minimalne ostanke današnjega civiliziranega človeštva, ampak da se od njega poslovimo. Naša civilizacija mogoče sploh ne potrebuje postopkov oživljanja, ampak samo to, da se spodobno poslovimo od nje. Mogoče se lahko na novo iznajdemo samo tako, da najprej propademo.

Duh v evropski zgodovini, če sledimo Heglu, vznikne kot etična skupnost grške antike, kot nravna skupnost. Kaj pomeni nravnost (*Sittlichkeit*)? S tem izrazom Hegel opiše najsplošnejšo razsežnost etičnega življenja, vladavino nezapisanih zakonov. Taki zakoni veljajo zgolj zato, ker veljajo, ker je tak običaj. Običaji in navade, šege in nravi – to so etnološki izrazi in opisujejo neko ljudstvo v njegovem specifičnem vsakdanjem življenju. Nravnost obstaja tudi danes: pozdravimo, ko vstopimo v prostor; pridržimo vrata naslednjemu; če nas kdo pozdravi, odzdravimo. Vsa tovrstna ravnanja lahko razumemo kot stvar vljudnosti, spodobnosti, obzirnosti – so etično zavezujoča, po drugi strani pa njihova opustitev ali kršitev ni nič nezakonitega.

Veljavnost takih nezapisanih zakonov je povsem *samoumevna*. Nezapisani zakoni ne opisujejo niti tega, kako *naj bo* ali kako *bi moralo biti*, niti niso predmet razprave ali dogovora, ampak preprosto *so*. *Sie sind*, kot zapiše Hegel, in drugega nič. Ko opredeli razmerje človekove zavesti do njih, se eksplicitno skliče na Sofoklesovo *Antigono*, na njen odgovor Kreonu:

#### ANTIGONA

Vem, da razglas minljivega človeka  
nima moči, da omaje neomajne  
in nenapisane bogov zakone.  
Njih zakon ni od danes ne od včeraj,  
na vek velja, nihče ne ve, od kdaj.

Duh, osrednja kategorija Heglove *Fenomenologije duha*, pa ni nič drugega kot »nravno življenje nekega ljudstva«. Duh je celota običajev in navad, šeg in nravi, ki samoumevno veljajo v okviru nekega zgodovinsko izpričanega ljudstva in

ki narekujejo dejanske, žive prakse te skupnosti. Duh je le drugo ime za človeško etično skupnost. Toda tisto, kar naredi duh zares duh, je njegova razdvojenost v dvojici med seboj nespravljaljivih momentov. Ta razdvojenost ga vodi v neizogiben propad. V tem je neka dramska napetost, notranja duhu samemu. Duh je živ samo tako, da se vselej znova naredi živega – da propade in potem vznikne iz pepela prenovljen, kot nov duh. Tragedija *Antigone* je zato navsezadnje v tem, da je sprožila propad npravnega sveta, s tem pa omogočila zgodovinski razvoj. Okrog njenega imena, na mestu njenega dejanja, se je artikuliral nek zgodovinsko nov pojav, ki bi mu lahko rekli kar – subjekt. Antigonina lekcija za nas, sodobnike, je zato lekcija o tem, kako zavzeti mesto subjekta in sprožiti zgodovinski prelom.

\*

Poglejmo si nekoliko podrobneje Heglovo razlago zgodovinskega propada npravnega sveta starih Grkov. Notranji razcep duha se je oblikoval kot razcep med dvema poloma npravnosti, med človeškim in božjim zakonom, pri čemer »človeški zakon« pomeni načelo države (polisa), »božji zakon« pa načelo družine (ojkosa). Polis se organizira kot razmerje med občo veljavnostjo npravi na eni strani in individualnostjo vlade na drugi strani. Za Hegla je vlada bistveno nekaj enega, razume jo kot individualnost *kot tako*, se pravi, prvič, kot *načelo* individualnosti, namreč kot to, da vsak nezapisani zakon potrebuje neko instanco, ki ga v pravem trenutku odredi v uresničitev, in drugič, kot nek povsem določen *individuum*. Vladar je lahko samo *enposameznik*.

Družina pa je naravna skupnost ljudi, vez med njenimi člani je sorodstvena, krvna – *in ne duhovna*. Natančno ta preostanek narave v nečem, kar navsezadnje spada in mora spadati k duhu, je za Hegla ključ za razumevanje družine, ali drugače, osrednje vprašanje v območju božjega zakona je vprašanje, kako razločiti duha od narave. Ravnanje, ki družinskega člana povzdigne v neko občo eksistenco, v eksistenco, ki ni zgolj naravna, je pogrebna slovesnost: šele kot mrtev je posameznik postal nekaj občega, šele s pogrebno slovesnostjo je v mrtvem potrjena njegova duhovna bit, njegova pripadnost občestvu. V tem smislu je bistvo božjega zakona utemeljeno v človeškem zakonu.

Hkrati pa je tudi človeški zakon utemeljen z božjim zakonom. Vlada za Hegla ni samo vidik državne enosti, ampak tudi sila, ki duha iz razčlenjenosti v posamezne dele poveže spet v celoto in v »negativno Eno«. Kako? Heglov odgovor nas utegne presenetiti: z vojno. V območju ojkosa je pogreb tisto, kar v mrtvem posamezniku zatrdi duhovno pripadnost in ga reši organskega razkroja. V območju polisa pa je treba obraniti državo, vendar pred razkrojem neke druge vrste, pred razkrojem v nešteto posamičnih interesov. »Od časa do časa je treba posameznike pretresati z vojnami,« zapiše Hegel, saj tako državljanom daje slutiti njihovega absolutnega gospodarja, smrt. Nujnost vojn med državami je zato le drug pogled na nujnost pogrebne rituala. Natančno v tem smislu se državno delovanje utemeljuje v delovanju družine.

Heglov pojem vojne je zelo tuj današnjemu razumevanju sveta. Živimo v svetu, ki je v eksplicitnih stališčih in ambicijah videti dosti bližji Kantovi ideji »večnega miru«. Kaj

točno ima Hegel proti večnemu miru? Če »večni mir« razumemo kot eksplicitni smoter človeških prizadevanj, potem ima za Hegla lahko povsem nasprotno učinke od želenih. Aliansa med državami, ustanovljena zaradi želje po trajnem miru, bo zahtevala svoje nasprotje in si tako *ustvarila* svojega sovražnika. Kant je mislil, da je zgodovina sama tista, ki vodi človeštvo k cilju kozmopolitizma in miroljubnega sobivanja državljanov sveta. Po Kantu lahko ljudje s pametnimi dogovori pomagamo zgodovini na poti do tega cilja. Za Hegla pa problem sploh ni v pojmu kozmopolitskega človeštva (ali večnega miru) kot *cilja* zgodovine, temveč dosti bolj v ideji, da naj bi se bilo do tega cilja mogoče prebiti z namerinimi dejanji. Večni mir je lahko samo *zaželeni stranski učinek* človekovega delovanja.

Ne moremo ljudi narediti zgodovine za svojo koristno sodelavko, ampak ona uporabi nas za *svoje* namene, ki so nam povsem nepredirni. To je zamisel »zvičajnosti uma«. Zgodovinski prelomi se zgodijo natančno kot nastop rezultata, ki je bil z vidika delujočih posameznikov ne le nepredviden, ampak tudi radikalno nepredvidljiv. Z večnim mirom je tako kakor z ljubeznijo: ne moremo ga vsiliti, tako kot se ni mogoče odločiti, da bomo ljubili. Ljubezen in mir sta lahko samo *stranski* produkt našega delovanja, ki je bilo usmerjeno v nekaj čisto tretjega.

\*

Zgodovinsko dejanje razumem kot nekaj, kar intervenira v stanje stvari in vzpostavi nek nov red, tako da je v starem redu strogo vzeto nemisljivo. Dejanje zareže nek prelom in vzpostavi osišče, onstran katerega ima svet čisto



nov pomen in čisto novo razumljivost, tako da se v nekem smislu začne tudi novo štetje. V *Fenomenologiji duha* je dejanje samo druga plat katastrofe, ki je zadela нравno kraljestvo, oziroma grško antiko kot tako. Dokler ni bilo dejanja, je bil нравni svet še nedokončana zgodba, toda takoj ko se pojavi dejanje, ko vznikne politični subjekt v pravem pomenu besede, je нравnega sveta konec. Doleti ga katastrofa. Zgodovinski subjekt po eni strani uresniči notranje gibanje in notranjo razdvojenost нравnega sveta, po drugi strani pa ga natančno s tem tudi raz-dejanji, pokaže njegovo neresničnost, ga uniči.

Subjekt kot udejanjenje in hkrati raz-dejanjenje нравnega sveta pri tem nosi težo zgodovinskega preloma. Dokler ni subjekta, tudi zgodovine v polnem pomenu besede ni, je le spokoj, nekakšno harmonično kroženje »principov«, večni jin in jang, »večni mir«. Dejanje pa pretrga ta spokoj in nastopi kot neka čisto svoja realnost. Dejanje *ustvari* svojo lastno realnost. Po eni strani zgolj eksplicira nekaj implicitnega, poimenuje nekaj samoumevnega, po drugi strani pa taka eksplikacija pokaže nevzdržnost, neresničnost tiste samoumevnosti.

Z vidika zgodovine dejanju sploh ni mogoče pripisati nobene afirmativne vsebine; dejanje je dejanje samo zaradi svoje formalne plati, samo kot sprožilec procesa udejanjenja/razdejanjenja, procesa, ki je v nekem kontingentnem pogledu sicer pripet na nosilca in njegov red smisla, vendar ju obenem daleč presega. Konkretni zgodovinski posamezniki zato mogoče sploh nimajo nobenega programa, nobene agende, nobenega cilja, sploh ničesar nočejo »doseči«. Samo za to gre, da na neki točki enostavno niso popustili,

ampak so karte, kakor so jim bile dane, odigrali do konca. Improvizirali so, a v nekem resnično radikalnem pomenu: ne gre samo za to, da so v dani situaciji izkoristili okoliščine, kakršne so pač bile, da bi dosegli svoj cilj. Gre za to, da je celo njihov cilj videti kot popolnoma improviziran, in se je kvečjemu za nazaj pokazal kot cilj, h kateremu je bilo usmerjeno njihovo delovanje.

To lahko povežemo s Heglovo zamislijo zvijačnosti uma, ki sicer evocira načelo Božje Previdnosti, vendar pa *v srcu nujnosti in dejanskosti tlita tveganje in improvizacija*. V začetku dejanja so bili tveganje, improvizacija, trenutni navdih – zgodovinska nujnost se je lahko vzpostavila samo kot ponovitev te izvirne negotove geste.

\*

Toda, ali zagovarjam nekakšen fatalizem? Ali je alternativa avtonomnemu subjektu res samo vdanost v usodo? Bodi si smo svobodni in lahko s svojimi odločitvami zavestno krojimo svojo usodo ali pa smo zgolj prepuščeni delovanju nekih vzvodov, ki jih ne poznamo, nekih mehanskih, bioloških in psiholoških impulzov? To alternativo zavračam. Dejanje zajame subjekta natančno kot neko nemogočo vmesno pozicijo med fatalizmom in avtonomijo. Subjekt se formira šele skozi in natančno skozi naključni trk s svojimi *objektivnimi*, zunanji okoliščinami. Subjekta – zgodovinskega političnega subjekta – brez tega trka ne bi bilo: Cezarja sploh ne bi bilo, če ne bi prečkal Rubikona, kot tudi Antigone ne bi bilo, če ne bi »prečkala« Kreonovega odloka.

Naša doba je polna kompleksnih težav, s kakršnimi se človeštvo še nikoli doslej ni neposredno srečalo, med katerimi zaradi daljnosežnosti najbrž kraljuje klimatska kriza. Ironično je, da si je človeštvo v zgodovini zelo rado pripisovalo krivdo in odgovornost za naravne katastrofe, ki jih v nobenem pomenu ni povzročilo: za potres je kriva naša ničevost, za ujmo naša razuzdanost, za sušo naša toleranca do manjšin itd. Zdaj pa končno stojimo pred naravno katastrofo, ki smo jo *zares* sami povzročili, pa čeprav nehote. Precej naših težav je povezanih s tem, da se je dominantni način družbenega in političnega življenja, pa tudi dojemanja sveta, trenutno pokazal za ne le nezmožnega razrešiti jih, temveč se zdi tudi, da naše težave samo še poslabšuje. Če je to res, če smo se kot človeštvo zaplezali do te mere, da so rešitve, ki smo si jih zmožni predstavljati in jih uveljaviti v praksi, še vedno preveč vpisane v samo problematično dojetje sveta, ki ga ravno poskušamo razrešiti, potem utegne biti Heglovo branje Antigone in njenega dejanja navsezadnje vendarle koristno.

Že zato, ker nam mogoče niti ni treba poznati kontur prihodnosti, da bi jo lahko pomagali sprožiti. Ne gre samo za tisto, kar je mogoče predvideti v bližnji prihodnosti, glede tega so lahko naše napovedi vselej bolj ali manj uspešne. Takšne napovedi se opirajo na temeljne predstave o tem, kakšna je »narava reči« – tukaj pa gre ravno za to, da hočemo videti onkraj tistega, kar imamo za samoumevno. Hegel si je s Kantom in Marxom delil progresivistični pogled na človeško zgodovino. Za vse tri je bila značilna razsvetljenska zamisel, da človeška družba zlagoma napreduje k stanju čedalje večje svobode. Poleg tega so vsi trije razumeli družbeni razvoj ne kot proces, ki se zgodi *navkljub* antagonizmu

med ljudmi, ampak natančno *skozi* take antagonizme. Toda medtem ko sta Kant in Marx domnevala, da je zgodovini mogoče na dolgi poti do njenih ciljev tudi pomagati – pri Kantu že s filozofsko idejo razsvetljenega, kozmopolitskega človeštva, pri Marxu pa predvsem z organiziranim političnim bojem –, je pri Heglu položaj bolj zapleten. Subjekt je sicer tudi pri Heglu vključen v svojo zgodovino, vendar pa to še ne pomeni, da jo zavestno in neposredno tvori, da si pot v zgodovino tlakuje z afirmativnimi koraki in dejanji, pa naj ti koraki in ta dejanja pomenijo filozofsko utemeljitev nujnosti globalnega večnega miru ali pa politični manifest oziroma organizacijo revolucionarnega boja. Subjekt vstopi v zgodovino na način, ki bi mu lahko rekli tudi ironičen, v pomenu sokratske ironije: lahko le vztraja pri izrecni formulaciji tistega, kar se vsiljuje kot samoumevno in nevprijetno, s tem pa v propadu samoumevnega lahko vzklije neka dejanska vednost. Antigona navsezadnje zastavi svojo etično držo natančno v tem pomenu: nima nikakršne predstave o boljšem svetu, nima nobenega političnega manifesta, ni organizatorica uporniških akcij, nima seznama zahtev ali predlogov za izboljšanje sveta. Pa kljub temu ni nobenega dvoma, da je delovala in da je njeno dejanje prignalo latentno protislovje, ki je obvladovalo njen svet, v izrecno obliko, in s tem sprožilo preobrat – ne glede na to, kaj bi ji lahko pripisali kot njen neposredni namen.

Čeprav nam Antigona seveda ne more dati nobenega konkretnega, uporabnega nasveta za delovanje v našem svetu, v okviru naših specifičnih problemov, pa je v Heglovem dojetju zgodovine tak nasvet tako in tako nemogoč. Iz zgodovine se ne moremo ničesar »naučiti«. Tisto, kar nas lahko Antigona »nauči«, je samo načelna etična drža, ki jo

ob *izrecnosti* določata tudi *tveganje* in *vztrajanje*. Vztrajanje – se pravi, brezkompromisna in nepopustljiva drža –, v tem so nam lahko zgodovinski zgledi delujočih subjektov vselej zoprni; to je še zlasti veljalo za ženske. *Hier stehe ich, und ich kann nicht anders* se glasi znameniti (apokrifni) izrek Martina Luthra. Toda vztrajanje, kakršnega »učí« Antigoná, nima samo pomena nepopustljivosti ali brezkompromisnosti, čeprav gre tudi za to. Antigoná si mesta, kjer je izrekla svoj *Hier stehe ich*, ni izbrala sama; protislovja, znotraj katerega ni mogla ravnati drugače, kot je, si ni izbrala sama. Prav v tem okviru je Marx zapisal: »Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kot bi se jim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, ampak v okoliščinah, na kakršne so neposredno naleteli, kakršne so bile dane in ustvarjene.« Ta misel je globoko heglovska, saj zgodovinskega subjekta ne razloči od zunanjih okoliščin, v okviru katerih se je sploh formiral kot subjekt. Etičnega vztrajanja zato ne smemo zamenjati s trmo ali s kaprico, saj ne gre za pozicijo idealnega pravičnega subjekta proti nepravičnemu svetu. Vztrajanje pomeni čisto nekaj drugega, in sicer, da v okoliščinah, ki so naključno take, kakršne pač so, s kartami, kakor so nam bile pač razdeljene, odigramo svojo *vlogo* – in šele skozi zvestobo tej vlogi se bo za nazaj pokazalo nekaj, čemur bomo mogoče lahko nekoč rekli subjekt. Etično vztrajanje je zato celo diametralno nasprotno trmi ali kaprici: še zdaleč ne gre za to, da poskušamo zunanje okoliščine prilagoditi svojim predstavam o njih, ampak prav narobe za to, da sprejmemo izziv, sredi katerega smo se znašli po spletu okoliščin, pri čemer nimamo nikakršnega zagotovila, da v tem ne bomo klavrno propadli.

Naš svet oblikujejo dileme, ki terjajo razgradnjo okvira, znotraj katerega so se sploh pokazale kot dileme. In zato je navsezadnje etična in politična naloga, kakršno nam predlaga *Antigona*, povezana tudi s *tveganjem*, z radikalnim tveganjem. Antigona nas ne nagovarja toliko s svojim *naukom*, ampak prej s svojo *držo*. Stvar, za katero se je borila – za pravico, da pokoplje, ne mrtvih na splošno, temveč samo točno določenega mrtveca –, nas pusti hladne, preprosto je ne razumemo. Mogoče pa tudi ni česa razumeti. Mogoče nam daje zgled prav z vsebinsko praznostjo svojega dejanja, z odsotnostjo razumljivega namena, z *vrzeljo*, v katero lahko vpišemo svoj lastni zastavek, svojo lastno potencialno subjektivnost. Pomembno je predvsem to, da nam ne glede na specifični razlog, zaradi katerega jo prepoznamo kot junakinjo, kot nosilko dejanja, ne daje nikakršne obljube o srečnem koncu ali, natančneje, nam ne daje obljube, da se bo z našim delovanjem kaj dokončalo. Ne gre le za tveganje, da bomo v svojem delovanju propadli in umrli – to bomo slej ali prej tako ali tako, mogoče celo večkrat. Bistveno bolj gre za tveganje, da naše delovanje mogoče nikoli *ne bo bilo imelo* smisla, saj tista prihodnost, v imenu katere delujemo, mogoče ne bo nikoli nastopila. Ta radikalna neodločenost prihodnosti, radikalna prekarnost zgodovinskega položaja, znotraj katerega delujemo kot potencialni subjekt, je ključni del pojma zgodovine. Za nas, današnje, ki se soočamo s povsem specifičnimi zgodovinskimi okoliščinami, z okoliščinami, ki si jih nismo izbrali sami in na katere nas nihče ni pripravil, je etična in politična naloga, kakršno nam daje Antigona, nerazdružljivo povezana s sprejetjem tega tveganja. Sprejeti izziv, odločiti se, tvegati. Vreči kocko.

**Gregor Moder** je filozof in urednik. Zaposlen je kot višji znanstveni sodelavec na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Ukvarja se z nemškim idealizmom, s teorijo ideologije in s filozofijo umetnosti. Je avtor knjig *Hegel in Spinoza* (Analecta 2009, nem. prev. 2012, angl., pred. izdaja 2017), *Komična ljubezen* (Analecta 2015) in *Antigona. Esej o Heglovi politični filozofiji* (2023). Souredil je delo *The Object of Comedy* (Palgrave 2020), trenutno pa soureja *The Ethics of Ernst Lubitch* (2024).