

# Antigona je mrtvá? Ať žije Isména?



Tereza Matějčková

Ústav filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy  
tereza.matejkova@ff.cuni.cz

## RÉSUMÉ

### **Antigone is Dead? Long Live Ismene?**

Who is Antigone for modern man? The author takes the Hegelian interpretation as the background against which contemporary readings of Antigone appear. She emphasizes the fact that in the now popular readings, Antigone is — as in Judith Butler's interpretation — a spokeswoman of the wretched and disadvantaged. Even though Butler retains Antigone's heroic nature she places it in the service of the disadvantaged. In Mary C. Rawlinson's reading, her heroic individuality is openly criticized, or this aspect is tempered as in the case of Bonnie Honig's interpretation. In this context, Ismene's rehabilitation is especially telling. Stressing Ismene as the true heroin, the authors focus on the openness for compromise and willingness to transform Antigone's rage into new opportunities. The author takes this to be a confirmation of Hegel's death of tragedy in modernity. Despite the popularity of Antigone today, the Greek heroin loses its grandiosity and monstrosity. The (post) modern Antigone now appears as a prosaic character fit to inhabit a modernity that shows more understanding for the innocence of the victim than the ambiguity of the hero.

## KLÍČOVÁ SLOVA / KEYWORDS

Nový humanismus; tragédie; fikce; mýtus; racionalita; smrtelnost; pohřební rituály; manipulace; heroičnost / new humanism; tragedy; fiction; myth; rationality; mortality; burial rituals; manipulation; heroism.

## 1. K ANTIGONINĚ MINULOSTI

Antigona má široké životní portfolio. Interpreti ji v průběhu dějin vykreslili jako věrnou sestru, vzpurnou ženu, oběť zlého tyрана, ikonu revolucionářů, příkladnou disidentku i romantickou hrdinku s rysy křesťanské svěťice. Patrně žádná interpretace svým vlivem nepředčila Hegelovu Antigonu, která hájí rodová práva. Hegel šel ve svém obdivu tak daleko, že tragickou protagonistku postavil bok po bok se světodějnými individui, jakými byl Ježíš nebo César, a v *Přednáškách o dějinách filozofie* na mladou Thébanku pje oslavnou ódu: „Nebeská Antigona, nejnádhernejší postava, která kdy po této zemi kráčela“ (Hegel 1986, s. 509). Tento přístup sice budí rozpaky, ale je faktem, že Antigona po staletí vstupuje do rozličných historických událostí a spole-



českých konstelací.<sup>1</sup> Její hlas, ač fiktivní, pojmenovává napříč dějinami zamlčované fenomény v reálném světě, a Antigona tím dosvědčuje, že příkré rozlišení mezi fikcí a porozuměním dějin není nosné. Člověk sám sobě rozumí ve slovech, slovy utváří svou skutečnost a podle zakládajícího příběhu židokřesťanské kultury na slově dokonce stojí celý svět.

I když ale připustíme, že skutečnost se živí z fikce a fikce ze skutečnosti, je nasnadě jedna námitka: Zasazením do dnešní společnosti se umělci a filozofové, kteří znovu a znovu ponoukají Antigonu, aby šla pohřbít svého bratra, zpronevěřují původnímu mýtu, jehož domovem je starověké Řecko. Na tuto námitku je však třeba opáčit, že kreativní obměňování je starověkému přístupu k příběhům a mýtům, které žily naráz v několika podobách, bližší než nutkavé hledání originálu či jediné správné interpretace. Zachovat věrnost domnělému originálu nazývá Slavoj Žižek ve své verzi *Antigony* dokonce zradou na klasicích, neboť je tím odsuzujeme k existenci mrtvých muzejních exponátů (Žižek 2016, s. xii).

Tváří v tvář pestrému životu thébské princezny se zdá, že spíše než tragédii je namíste pohřbít Hegelův, Hölderlinův i Nietzscheův mýtus o smrti tragédie v moderně. Vše totiž nasvědčuje tomu, že smysl pro tragično modernímu člověku neschází. Lze tedy považovat tezi o konci tragédie za filozofický či akademický mýtus? Usvědčit tuto trojici německých myslitelů z omylu není ve skutečnosti tak snadné, jak se zdá. Ani jeden totiž netvrdí, že „smrt tragédie“ rovná se „nezájem o tragédii“. Hegel spíše míní, že ve světě po tragédii již člověk není oddán žádné jedné oblasti svého života. Tato nezakořeněnost moderního člověka a jeho mysli zapřičiňuje konec tragédie jako životní formy. Základní oblasti lidského života — rodina, příslušnost ke konkrétnímu společenství či bohové — jsou buď zcela „volitelné disciplíny“, anebo jsou přinejmenším kdykoliv revidovatelné. Přirozeně to neznamená, že bychom měli možnost nebýt narozeni do konkrétního prostředí, ale náš vztah k základním vazbám rodinným či duchovním je rozvolněný, a konflikty proto tragicky a s nevyhnutelností nesnášíme, ale opouštíme je.

Takový život na úniku není tragický, ale prozaický, což neznamená, že je šťastný. Člověka čeká i v této optice trpký osud, a Hegelův pověstný optimismus spočívá v tom, že tuto skutečnost nedramatizuje, ale přijímá jako transcendentální fakt. Pro přechod mezi tragičností a prozaičností je podstatné, že se změnila archetypální podoba lidského selhání. Člověkova omylnost se nyní projevuje v malých, nepodstatných, často nepovšimnutých nedopatřeních, která se na sebe nabalují jako sněhová koule. Prozaický člověk se pak uprostřed života probere — většinou ve fázi, v níž už jsou všichni tragičtí hrdinové přinejmenším deset let po smrti — a zjišťuje, že je chy-

1 Jean Anouilh uvedl svou *Antigonu* v roce 1944 v době nacistické okupace — *Antigona* zde vystupuje jako bojovnice proti totalitnímu zřízení. V šedesátých letech nacvičili *Antigonu* vězni z jihoafrické věznice Robben Island, přičemž si Kreóna zahrál Nelson Mandela. Luis Rafael Sánchez spatřuje ve své hře *La Pasión según Antigona Pérez* (1968) v protagonistce bojovnici za svobodu vystupující proti fiktivnímu jihoamerickému diktátorovi. Režisérka Polly Findlayová uvedla v roce 2012 hru pro Royal National Theatre: *Antigona* se v tomto podání zcela vymaňuje z pozitivních konotací a vystupuje v roli teroristky, která vyvíjí neúnosný moralistní tlak. Naopak v nové adaptaci syrského dramatika Mohammada Al-Attara vystupuje v hlavní roli syrská uprchlice.

cen v pasti charakteru, který bude vytvářet situace stále stejné, nikoliv příjemné, ale ani nenesitelné, dokud dotýčný neslavně a banálně nezemře.

Modernímu člověku však nelze upřít slavný rodokmen, díky kterému se v Antigoně rozpoznávají i prozaičtí jedinci. Co to je, co nás na Antigoně tak oslovuje? V Hegelově čtení to je nově objevený pocit svobody, z níž moderní člověk již zakouší pouhý stín. Že však zakoušíme již jen nezřetelné ozvuky svobody, je podle Hegela naším i Antigoniným vítězstvím. V tomto eticko-politickém čtení totiž Antigona ztělesňuje ženu, která právě proto, že patřila k nesvobodným občanům, pocítila osobní, individuální a opojnou svobodu. Sice se zaštitila vyšším zájmem, dokonce nepsanými a neochvějnými zákony (Sofoklés 2009, s. 27), avšak to by nás nemělo oklamat: Antigona přinejmenším z určitého hlediska jednala svévolně a svá práva hájila až fundamentalisticky, pro řecký svět nezvykle. Proto se pro Hegela zde, v kontextu řecké kultury rodí individuální svoboda. Antigona vystoupí ve své kauze na veřejnost a navzdory tomu, že je žena, hovoří s Kreóntem jako rovný s rovným. Z tohoto hlediska můžeme tvrdit, že v Antigoně, tak jak ji podal Hegel, započíná „genealogie subjektivní západní svobody“ (Menke 1996, s. 142).

Pouhý stín Antigoniny svobody zakouší moderní člověk proto, že svoboda se v moderním právním státě stala strukturou, nad níž bdí instituce. Ty sice často selhávají, ale základní svobody sebeurčení jsou z principu garantovány ústavou a neosobním institucionálním řádem. V této situaci nemusí jednotlivci za svobodu bojovat. Cena za moderní právní řád tudíž spočívá v tom, že prozaický člověk již nemusí být výjimečný, aby byl svobodný.

Hegel tak ve své interpretaci, v níž čtenáři nejčastěji vyzdvihují nevyhnutelnost konfliktu, naopak spatřuje volní jednání na straně Antigony i Kreónta. Nevyhnutelné je jen to, co jako nevyhnutelné vnímáme a jako nevyhnutelné prezentujeme sobě i druhým. Tragický je konflikt Antigony a Kreónta proto, že se rozhodli jej jako tragický prožít, a sama nevyhnutelnost tak vyrůstá ze svobodné volby. Antigona se svobodně postavila na stranu bratra, jehož práva bude bránit svéhlavým nasazením.

Copak ale nebyla jako žena k této službě předurčena? Sama protagonistka to tak prezentuje, ale stejným dechem i vyvrací. Podobnou službu by totiž, jak poznamenává, nevykonala pro žádného jiného rodinného příslušníka, ani na pohřbu vlastního dítěte by netrvala se srovnatelnou urputností. Jde jí jen o bratra, neboť poté, co jsou její rodiče mrtví, žádného dalšího mít nemůže, a bratr je tak nenahraditelný. Především je ale třeba uvážit: Kdyby Antigoně skutečně tolik šlo o rodinné povinnosti, neslušelo by se spíše rezignovat na povinnosti vůči mrtvému bratrovi a vdát se za Haimóna, Kreóntova syna, a založit s ním rodinu?

I druhá strana sporu nakládá se svým posláním bránit veřejnou politickou sféru přinejmenším neobratně, takže sami občané nechápou Kreónta jako obránce a ochránce jejich polis. Kreón se tak opakovaně potýká s obavou, že mu poddaní vpořádají službu, a navíc se proslýchá, že jsou na straně mladé ženy (Sofoklés 2009, s. 37). Haimón otce varuje, že jeho zatvrzelost vyústí ve zkázu (tamtéž, s. 38). I pozice sboru je výmluvná: Zatímco Kreón a Antigona mají za to, že se potýkají s nevyhnutelností, sbor je soustavně varuje před horlivostí, zpupností a zatvrzelostí, čímž sám poukazuje na to, že jsou to oni sami, kteří nevyhnutelnost uměle vytvářejí ve svých myslích.

Oba tak inscenují tragédii o nevyhnutelnosti, která je dílem jejich svobody. V Hegelově čtení právě proto zaniká v *Antigoně* starověký svět: Na Sofoklově tragédii para-



digmatically ukazuje, co znamená procitnutí svobody. Antigona v Hegelově čtení ztělesňuje objev subjektivní svobody, ve starověkém světě dosud nepoznanou, a podle Hegela je to právě probuzení této individuální svobody i v reálném řeckém světě, jež se stává příčinou jeho zániku. Paradigmaticky se zde rovněž ukazuje, že individuum je silnější než vláda bohů i moc společnosti. Jakmile jedinec prozře a vysloví nárok, který je pro ostatní srozumitelný, ač byl dosud opomíjený, dosavadní společnost se zhroutí: „Ve skutečnosti se však mravní substance tímto pohybem stala *skutečným sebevědomím*, či tato osoba se stala osobou, která je *o sobě a pro sebe*; ale právě v tom se mravnost propadla vniveč“ (Hegel 1960, s. 290) Proto je Hegel ochoten postavit Antigonu bok po bok světodějným individuím, jejichž působení není převratné tím, že by na sebe strhli moc a ovládli druhé, ale tím, že byli schopni v dané době vystihnout potřebu, která skrytě žila ve společnosti, ale které teprve oni dali hlas.

## 2. K ANTIGONINĚ PŘÍTOMNOSTI

Judith Butlerová se sice vůči Hegelově interpretaci tvrdohlavé thébské princezny vymezuje, ale i pro ni je Antigona osvoboditelka, artikulující bolesti slabších. Přítom zdůrazňuje rozměr, který Hegel pominul. Antigona se rodí z incestních vazeb, je představitelkou stigmatizovaného rodu, a celý svůj život chápe jako „umrtvený“: „duše má však dávno mrtva, mrtvým na prospěch“ (Sofoklés 2009, s. 31). Tento osud si nese ve svém jméně: Anti-gona je postava obracející se proti svému rodu.<sup>2</sup> Prohlásit takovouto ženu za patronku rodových pout však není tak absurdní, jak míní Judith Butlerová. V řecké mytologii jsou patroni zpravidla paradoxní: Ochrannou ruku drží nad svou sférou proto, že do ní sami nikdy nevkročili, a právě díky tomu ji sledují zvnějšku. Ostatně tento „ironický“ princip ztělesňuje i věstec Teiresiás známý i z *Antigony*: Protože je slepý, vidí to, co je zraku vidoucích upřeno.

Pro Butlerovou ale není podstatná Antigonina mytická zvrácenost, na níž si diváci rituálně odžijí, jak to dopadnout nemá, aby pak zakládali počestné rodiny. Zajímá ji zvrácenost, která ve své zvrácenosti setrvává. V této Antigonině vlastnosti spatřuje hrdinku současnou, hrdinku, s níž se mohou identifikovat potomci rozpadlých rodin, potomci putující mezi starým a novým otcem, ti, kteří zrovna „vypadli“ z rodinných pout, nebo ti, o něž se nestarají dva zástupci opačného pohlaví, ale dvě ženy či dva muži. Příznačný pro současnost není jen rodinný zmatek, který bývá krokem od osobní moderní „tragédie“. Rodina se nyní stává bitevním polem celospolečenským, výsostně politickým a bioetickým (Butler 2000, s. 22).

Antigona se v tomto čtení stává smělou patronkou těch mnohých dětí,<sup>3</sup> jejichž rodiny neodpovídají normě, a které proto poznaly, co je to „rodinná hanba“ (Sofoklés

2 V Žižekově verzi *Antigony* (2016) se k etymologii vyjadřuje i sbor: „It means ‚unbending‘, but also ‚against generating‘. Being a mother is how women in our society bend and subordinate to man’s superior will by giving birth“ (s. 8). Na obranu této didaktické vsuvky je třeba říct, že sám Žižek nepovažuje svou *Antigonu* za dílo s literární hodnotou a označuje je výrazem „ethico-political exercises“ (s. xxv).

3 Sama Antigona je v tragédii opakovaně označována jako „dívka“ či „dívčina“ (Sofoklés 2009, s. 32, 56).



klés 2009, s. 9). Ve své zvrácenosti si ponechává svou klíčovou vlastnost, kterou jí přisoudil Hegel: Její jednání a postoj jsou osvobozující, neboť nevidí důvod, proč by se měla se svým žalem skrývat. Místo toho bojuje za práva své a svého bratra na veřejnosti, jako by sama byla svobodným občanem. Sem vstupuje další interpretační inovace Judith Butlerové: V Polyneikovi spatřuje zástupce všech těch, kteří — jako třeba lidé s nemocí AIDS — zakusili společenskou smrt, takže jejich úmrtí nemůže být ani „oželeno“.<sup>4</sup>

Butlerová tím přemísťuje Antigonu z tragického do scénáře prozaického. Spatřovat v Polyneikovi oběť epidemie AIDS sice lze, ale cena je vysoká. Oběť smrtelné nemoci může být zcela nevinná v případě, že se narodila nakažené matce, anebo může být „prozaicky“ vinna v případě, že se dopustila zdanlivě banální chyby nechráněného styku se zákazonosnými důsledky. Polyneikovo narození z incestního svazku je sice také nezaviněné, ale o to v tragédii nejde. Sofoklés zde tematizuje Polyneikovu smrt, která nevinná nebyla. Svému jménu — „Poly-neikés“ je člověkem mnoha (*poly*) sporů (*neikos*) — dostal tím, že zaútočil na své rodné město:

*Polyneikés však,  
jenž jako vyhnanec se navrátil  
a v prach a popel obrátit chtěl vlast  
a rodné bohy, jenž se nalokat  
chtěl krve bratrské a občany  
chtěl zotročit (Sofoklés 2009, s. 17).*

Butlerová tak ve své interpretaci upozaduje, že Antigonin bratr byl pachatelem, a dokonce jej proměňuje v oběť, která si zasluhuje oplakávání.

Politická filozofka Bonnie Honigová zařadila díky těmto interpretačním inovacím Butlerovou do etického proudu tzv. „nového humanismu“. Nový je tento humanismus v tom smyslu, že kritériem pro zahrnutí do lidského rodu již není, jak tomu bylo především od osvícenství, racionalita, zvláště v její instrumentální podobě, jak v programovém spise Frankfurtské školy *Dialektika osvícenství* ukázali Max Horkheimer a Theodor Adorno:

*Abstrakce, nástroj osvícenství, se ke svým objektům chová jako osud, jehož pojem vylučuje: jako likvidace. Pod nivelizujícím panstvím abstrakce, která vše v přírodě činí opakovatelným, a průmyslu, pro nějž je abstrakce upravena, se nakonec sami osvobození stali „davem“, který Hegel označil jako výsledek osvícenství (2009, s. 26).*

Na téže straně čteme:

4 Srov. k tomu: „prý ani oplakat, ni rovem nesmí nikdo přikryti, jak dal prý rozhlásiti občanům: má zůstat neoželen, nepohřben“ (tamtéž, s. 10). Judith Butlerová k tomuto poznamenává: „Antigone refuses to obey a law that refuses public recognition of her loss, and in this way prefigures the situation that those with publically ungrievable losses — from AIDS, for instance — know too well. To what sort of living death have they been condemned?“ (Butler 2000, s. 24).



*Jednota manipulovatelného kolektivu spočívá v negaci každého jednotlivce; je to výsměch společnosti, která by byla schopna udělat z něj někoho. Horda, jejíž princip se bezpochyby vyskytuje v organizaci Hitlerjugend, není žádný návrat ke starému barbarství, nýbrž triumf represivní equality, rozvinutí rovnosti práva k bezpráví prostřednictvím rovných (tamtéž).*

Že autoři publikovali tento generální útok na osvíceneckou racionalitu bezprostředně po druhé světové válce, je příznačné právě pro hledání nové definice člověka v době, kdy se původní definice jeví neúnosně. Osvícenecký humanismus, který se od devatenáctého století stává náboženstvím intelektuálů, stál na přesvědčení o racionalitě, která byla definována jako racionalita instrumentální. Z nejslavnějších řádků *Antigony* však vyplývá, že přisuzovat utilitární racionalitu výlučně modernímu člověku, ba posléze člověku totalitnímu, je nemístné:

*Mnoho je na světě mocného,  
Nic však mocnějšího člověka.  
On i za větrů bouřlivých  
přes moře siné se vydává  
a proniká přívalem hlučných vln,  
jež smáčejí jeho loď.  
I Zemi, nejvyšší ze všech božstev,  
neúnavnou a nezarnou, rok co rok  
sužuje pluhem, jež obrací sem a tam,  
když s plemenem koní brázdí půdu.  
On též do léček úskočných  
lapá bystrého ptactva rod,  
loví divoké zvěře dav,  
tvorstvo žijící v hlubinách vln  
zná chytati do smyček spletených v síť,  
ten důvtipu plný muž! (Sofoklés 2009, s. 23).*

Podstatné je, že po výčtu předností plynoucích z lidského důvtipu následuje sloka: „Jen smrti uniknout neumí.“ O nevladatelnou smrtelnost se opírá i myšlenkový proud, který Bonnie Honigová nazývá „novým humanismem“ či „poválečným obrátem k etice“ (2013, s. 17).

Již samo označení „nový humanismus“ vyjevuje spíše rozpaky nad otázkou „co je člověk?“, než že by skýtalo příslib odpovědi. Tento humanismus navíc zjevně plní jinou funkci než ten původní, který hledal definici člověka a našel ji v racionalitě. Toto kritérium má svá úskalí. Je např. pochybné, zda lze kojence anebo pacienty třeba s Alzheimerovou chorobou považovat za dostatečně racionální na to, abychom je na základě tohoto kritéria mohli odlišit třeba od primátů, tj. od mimolidské přírody. Zjevně ale je, že nový humanismus selhává zásadnějším způsobem. Ani v náznaku totiž nenabízí přesvědčivou definici toho, čím se člověk liší od přírody: Smrtelnost a zranitelnost jsou přece vlastnostmi všeho živého.

Jak ale potom rozumět pokusu o formulaci „nového humanismu“? Přestože je Hegel často interpretován jako arciracionalista, lze u něho najít zdůvodnění pro defi-



nici, která vychází vstříc pokusům vystihnout člověka spíše než racionalitou jeho zranitelností či omylností. Těmto východiskům se přitom věnuje právě v kontextu své interpretace *Antigony*. Opřeme-li se o tyto pasáže, není pro Hegela člověk tvorem ani racionálním, ani smrtelným. To, co člověka vyznačuje, je jeho schopnost pečovat o své mrtvé. Smrtelnost přitom souvisí s omylností, a Hegel se tak opírá o Antigonin výrok: „že trpíme, tím uznáváme, že jsme chybili“ (Hegel 1960, s. 305). Hlavní postulát tzv. nového humanismu pak *avant la lettre* zaznívá i na jiném místě *Antigony*: „Chybovat je společné všem lidem smrtelným“ (Sofoklés 2009, s. 48). Zcela v souladu s tímto „tragickým“ poznatkem pojímá Hegel — nikoliv jen v kontextu „své“ *Antigony*, ale celého svého díla — člověka jako tvora, který „pečuje“ o svá selhání tím, že je proměňuje v úhelny kámen své duchovnosti.

Omyly, především ale úsilí, jimiž je napravujeme, Hegel totiž zahrnuje do pravdy samé, kterou proto nelze uchopit nezávisle na selhání, dokonce ani nezávisle na lži. Pravda je korigovaný omyl, a cesta poznání je ze své podstaty, jak o tom svědčí cesta *Fenomenologie ducha*, oklikou. Proto zde sehrává tak stěžejní úlohu i odpuštění, v čemž Hegela následuje Judith Butlerová:

*Budu potřebovat, aby mi bylo odpuštěno za něco, čeho jsem si nemohla být plně vědoma, a sama budu zavázána k tomu, abych skýtala odpuštění druhým, kteří se rovněž ustavují v částečné neprůhlednosti pro sebe samé* (2005, s. 42).

Člověk samozřejmě je smrtelný a chybný, ale není to ani smrtelnost a nejsou to ani chyby, které jej vystihují. V první řadě je bytostí pohřbívací, napravující a odpouštějící, resp. je to bytost ze své podstaty schopná úsilí o nápravu. Pohřební rituály v daném kontextu sehrávají tak podstatnou roli, protože se mrtví díky vzpomínání stávají „členem obce“ (Hegel 1960, s. 295). Vzpomínka je tak Hegelovi „božským zákonem“, protože mrtvým dává podíl na životě.

Antigonina touha pohřbít bratra se vrací v nové podobě ve dvacátém století, v němž byl miliónům mrtvých pohřeb upřen. Nepohřbíme-li své mrtvé, neznamená to „jen“, že těmto mrtvým nedáme podíl na našem životě. Podle romanopisce Jorge Semprúna, někdejšího vězně v koncentračním táboře Buchenwald, jehož romanopisecké dílo ukázkově zapadá do „nového humanismu“, se proviňujeme něčím podstatnějším: Těmto mrtvým bylo upřeno zemřít lidskou smrtí, a tak uhynuli masově jako zvířata. Tím, že zmizeli v komínech koncentračních táborů, stalo se jejich utrpení nevysslovitelné, spolu s Judith Butlerovou můžeme říct, že je na samé „hranici inteligibility“. Semprúnova kniha *Psaní nebo život* (1997), v níž se vrací k jednotlivým příběhům těch, které potkal v koncentračním táboře (a mezi nimiž byl i autor pojmu kolektivní paměť Maurice Halbwachs), vychází z motivace postihnout příběh a smrt těchto lidí, a tím zčásti odčinit, že se jim nedostalo výsady pohřbu, a tudíž ani lidské smrti.

Navzdory výhradám vůči jeho interpretaci se Butlerová s Hegelem nerozchází. Stěžejní je pro ni to, jak podle Hegela člověk odpovídá na smrtelnost a omylnost. Nerozchází se s ním ale ještě v jednom podstatném bodě: I ona vyzdvihuje osamělou sílu hlavní hrdinky, která postupně zastihuje všechny postavy. Obzvláště důležité je pro Butlerovou, že Hegel v závěru na thébské hrdince ukazuje, co stojí v sázce, ponížil-li společnost jeden životadárný a zakládající aspekt skutečnosti. Neuznaný aspekt, kterým je v případě tragédie *Antigony* ženská stránka skutečnosti, se obrací se stejným



zneuznáním na moment mužský. Protože však ženy nedisponují žádnou politickou mocí, projevují se skrytou „nepřátelskostí“ (Hegel 1960, s. 308), která v podobě ženské „věčné ironie“ (tamtéž) zničí celou společnost. Tragédie tedy končí ironicky, neboť společnost zaniká na tom, co ji zakládá, ale čemu přesto upírá svobodu.

### 3. K ISMÉNINĚ BUDOUCNOSTI?

Isména žije po staletí v Antigonině stínu. Přechází ji Hegel i Judith Butlerová. Gene-race interpretu si všímaly její pasivity a opatrné rozumnosti. Tyto interpretace navíc zatížily samu hru natolik, že se jiné čtení jeví jako nepřipustné. Několik otázek je ale nasnadě. Co je vlastně tak heroického na oběti svého života pro *mrtvého* bratra? Nechce se Antigonu jen proslavit, jak nakonec sama tvrdí v jedné své replice — „Však čím bych došla slávy slavnější než tímto, že jsem bratra pohřbila“ (Sofoklés 2009, s. 29)? A jak to, že ani jednou nevezme v potaz, jaké budoucnosti vystaví Isménu, která bude žít v domě vládce, jenž poslal na smrt jejího jediného blízkého člověka? Když se zoufalá Isména obrací na Antigonu se slovy „však co mám ze života bez tebe?“ (tamtéž, s. 31), Antigonu se jí vysměje.

Slavoj Žižek vyobrazuje Antigonu, tuto „notoricky přeceňovanou postavu“, jako do sebe zahleděnou dívku, která terorizuje své blízké proto, že chce zemřít a svou touhu po smrti obalí do moralistních prohlášení (Žižek 2000, s. 152). Ještě skeptičtější je k Antigoniným kvalitám Mary C. Rawlinsonová. Antigonu je pro ni sobcem, který obětuje živoucí vztahy abstraktním principům. Její tvrdošijnost navíc vykazuje rysy „zpozdilosti“ (Sofoklés 2009, s. 48).<sup>5</sup> Hegelovu interpretaci, která je i pro ni základním orientačním bodem, proto Rawlinsonová odmítá. V dalším kroku však z pozice hegelovského myšlení rehabilituje Antigoninu sestru. Hegel totiž spojuje tvrdošijnost a zatvrzelost s neduchovností, která se straní životu, naopak duchovnost je schopností zároveň uchopit odlišná hlediska a pokusit se jim být práv.

Jenže není snad veškerou pointou tragédie, že to není možné? Podle Rawlinsonové ilustruje právě Sofoklés, že to možné je, a to na příkladu Ismény. Vzpomínku svého bratra sice ctí, ale odmítla svou budoucnost a živé vztahy obětovat abstraktním principům či vlastní pýše. Je jinými slovy postavou přivrácenou životu a tomuto světu, není ctitelkou zásvětí, a právě proto, jak tvrdí Rawlinsonová, se Hegel ve svém pozitivním zhodnocení Antigony spletl. Jeho filozofie přítomného světa a odmítnutí všeho zásvětí může zaštitovat jediné Isména (Rawlinson 2014, s. 101–121).

Interpretaci s podobným vyzněním nabízí Bonnie Honigová, která však Antigonu neodmítá tak příkře, a navíc upozorňuje na jiný tradičně opomíjený rozměr: Polyneikos je v tragédii pohřben nikoliv jednou, ale dvakrát. První pohřeb je veskrze symbolický a původcem utajovaný: „Kdos pohřbil právě před chvílí to mrtvé tělo! Prstí vyprahlou je posypal a svaté obřady tam řádně vykonal a zmizel zas“ (Sofoklés 2009, s. 19). Rozhodující je, že Antigonu sama se k tomuto činu v žádné fázi nepřizná. Záhada prvního pohřbu tak není rozluštěna, a Honigová proto přistupuje na hypo-

<sup>5</sup> Sofoklés užívá na daném místě výraz *σκαίωτης*, který v tomto kontextu může znamenat mentální neobratnost, a Rawlinsonová tak pro překlad volí přímočaré slovo „hloupost“ (Rawlinson 2014, s. 105).





tézu, že to byla Isména, která vykonala první pohřeb (srov. Honig 2013, s. 156–163). Antigona pak svou sestru podpořila pohřbem druhým, který byl zcela jiné povahy: „I snáší ihned v hrsti suchou prst / a z konve krásně kuté, měděné/ kol těla trojí obět ulévá“ (Sofoklés 2009, s. 26). Ke svému činu se přitom otevřeně zná, dokonce se jím opakovaně chlubí. Rozdíl v přístupu i v typu pohřbů je tedy natolik markantní, že se předpoklad jednoho pachatele nejeví jako nosný.

Z toho lze podle Honigové usoudit, že sestry konspirovaly. Text skýtá pro tuto interpretaci řadu opor. Sama Antigona svou sestru vyzývá: „Hled se mnou jednat, se mnou pracovat“ (tamtéž, s. 10). Na četných místech jsou navíc obě ženy zmíněny jedním dechem — „Ty dívky tuším rozum ztratily“ (tamtéž, s. 32) — a Kreón na jejich adresu zhnuseně pronese: „A já jsem nevěděl, že zkázy dvě a záhuby si živím pro svůj trůn“ (tamtéž, s. 30).

Honigová svou interpretací poukazuje na dvě podstatné okolnosti. Zaprvé, je mylné chápat Antigonu a Isménu jako strážkyně čistoty, etiky a posvátnosti. Ze své podstaty stojí každý boj na manipulaci a konspiraci, a kdo jde do boje, byť za vznešené hodnoty, nemůže zůstat čistý. Zadruhé, je pro Honigovou podstatné, že její interpretace vyjevuje v novém světle povahu politického jednání: Politika je tradičně pojímána jako heroický zápas osamělých individuí necitlivých vůči solidaritě. Přijmeme-li, že politické jednání nemusí být heroické, nic nám nebrání, abychom jako klíčovou politickou aktérku rehabilitovali i Isménu (Honig 2013, s. 155). V tomto čtení je to Isména, která celou tragédii iniciuje. V prvním kroku tajně a symbolicky pohřbí svého bratra. Antigona na tuto výzvu odpovídá po svém a věrna svému charakteru. Jedná neústupně a agresivně, a zatímco Isména svůj čin tají, Antigona se k němu otevřeně hlásí. Že je však přístup obou žen odlišný, neznamena, že by spolu nespolupracovaly. Isména na Antigoninu agresivitu přistupuje a místo toho, aby ji tlumila, takticky ji směřuje, kam potřebuje, a především stojí po celou dobu konfliktu na straně své sestry, což Kreón správně vyhodnocuje: „Neboť viním teď i sestru z piklů při tom pohřbení!“ (tamtéž, s. 28).

Ještě nápadnější ale je, že se Isména sama ze své viny ochotně vyznává: „Jsem vinna, je-li vinna sestra má; mám účast ve všem, nesu s ní svůj díl“ (tamtéž, s. 30; srov. Honig 2013, s. 164). Antigona toto doznání odmítá, její odmítnutí však vyznívá dvojnásobně a podle Honigové je zjevně motivováno snahou ochránit sestru před rozsudkem smrti: „Ne, se mnou nezemřeš, a čeho ty ses netkla, nechej: má smrt postačí“ (tamtéž, s. 31). Antigona se přitom přiznala pouze k jednomu pohřbu. Že se však Isména „netkla“ pohřbu druhého, neznamena, že nebyla původkyní prvního. V další replice Antigona vykřikne: „Spas sebe! Přeji ti, abys vyvázla.“ Kdyby přitom Isména spolu s Antigonou neosnovala v „tmách věc ničemnou“ (tamtéž, s. 28), možná by Antigona nehovořila o tom, že si přeje, aby její sestra „vyvázla“. Vyváznout lze přece jen z neblahé situace, v níž jsme vlastní vinou lapeni.

Pozoruhodné je rovněž to, jak manipulativně argumentuje Isména ve prospěch Antigony. Sama ví, že vládci na Antigoně nezáleží, ale věta: „Chceš zabít svého syna nevěstu?“ (tamtéž, s. 32), míří na Kreóntovo zranitelné místo a obratem poštvává Haimóna proti svému otci: „Jak málo ctí tě otec, Haimóne!“ (tamtéž). Když potom Kreón namítá, že si syn najde jinou ženu, Isména argumentuje Antigoninou jedinečností, čímž zrcadlí Antigonin argument ve prospěch bratrovy jedinečnosti. Podobný argument přirozeně nemůže na čistě teoretické rovině fungovat. Antigonina pointa tkvěla



v tom, že po smrti svých rodičů už nikdy nebude mít bratra, který je proto nenahraditelný, zatímco Haimónova snoubenka z čistě biologického hlediska samozřejmě nahraditelná je. Kreón si je toho dobře vědom, když poznamenává: „I z jiných žen lze plodit děti přec!“ (tamtéž). Co však nefunguje na rovině argumentační, se ukazuje jako platné na rovině praktické. Haimón stvrdí svou sebevraždou a posmrtným svaatebním výjevem, jak jedinečná pro něho Antigonu byla:

*A on — ležel na ní, objímal jí tělo, na hrud' tiskna hlavu svou. ...  
A chroptě chrlí na bělostnou tvář/ své dívky krvavý déšť krůpějí.  
A teď tam leží mrtev na mrtvé (tamtéž, s. 56, srov. Honig, s. 106).*

Jak ve světle těchto interpretací hodnotit povahu obou žen? Rawlinsonové obžaloba Antigony, která žije ve jménu čistých principů i za cenu smrti a neštěstí, odhaluje přehlížené problémy v interpretacích, které vyzdvihují Antigonu jako pozitivní hrdinku bez stínu krutosti. Přesto není tato interpretace přesvědčivá. Rawlinsonová totiž považuje krutost za námitku proti thébské hrdince. Tento moralistní argument by snad obstál, kdyby tragédie tematizovala melodramatickou rodinnou scénu. Pakliže však přistoupíme na to, že se zde řeší vztah demokratických principů a rodového uspořádání, a neklamně i vztah mužů a žen, pak Antigonu nejedná z osobní kratochvíle, ale svým činem chce vyjádřit at už posvátné právo na pohřeb nebo rozhodující měrou i právo na sebeurčení. A není divu, že takové činy jsou dvojznačné a že se mohou zdát kruté těm, kteří se stávají účastníky konfliktů i zkázy, a především i těm, kteří dosud lpí na původním společenském uspořádání.

Představa, že by navíc Hegel stál — navzdory pozici, kterou sám vyjádřil — na straně Ismény, je nedůvěryhodná. Obdivovatelem Antigony byl právě proto, že hájila „pouhý princip“ s nasazením svého života, hlasitě a se všemi důsledky, které sama nemohla předvídat. Právě tím dosvědčovala, že jí nejde jen o zkázu. Kdyby tomu tak bylo, mohla Polyneika pohřbít, na místě spáchat sebevraždu a nikoho dalšího do situace nezapojovat. Antigonu však trvá na tom, aby se o jejím činu mluvilo a aby se ten tak stal svého druhu aktérem přítomného světa, i za cenu, že ona už nebude svědkyní důsledků. Na tomto pozadí je srozumitelné, proč Hegel zahrnuje Antigonu obdivem, jemuž se v jeho díle vyrovná snad jen Ježíš. I o něm by bylo možné říct, že proti židovskému světonázoru hájil „pouhý princip“ a i Ježíš se projevoval velmi tvrdě vůči nejbližším, jak je patrné z jeho reakce na příchod jeho matky — „Kdo je má matka a kdo jsou moji bratři?“ (Mt 12, 46–50) —, a ve jménu „pouhého principu“ se nechal ukřižovat.

Podnětnější je z tohoto hlediska interpretace Bonnie Honigové, která rozumí nevyhnutelné dvouznačnosti činů, jichž se sestry dopustily. Byla-li Isména první, která pohřbila bratra, pak Antigonu nepřímou vyzvala k akci. Ta ale sestru přiměla k tomu, aby respektovala, že jedna smrt musí Kreónovi stačit a že je to ona, která má zemřít. V této situaci Isména prokázala nezanedbatelnou sílu: Přijala Antigoninu oběť a závazek žít dál. Obě ženy následně thébského vládce zmanipulovaly, takže přistoupil na to, že za vše může Antigonu. V tomto smyslu chápe Honigová obě ženy jako příkladné političky jednající v součinnosti, s vědomím, že jedna musí rozbít, aby druhá mohla těžit ze zkázy, která je nevyhnutelná, má-li se situace změnit.

#### 4. ZÁVĚR

Viděli jsme tři podoby současné Antigony. Butlerová respektuje její zatvrzelost, ale učiní z ní hlas všech obětí.<sup>6</sup> Rawlinsonová odmítá Antigoninu krutost a rehabilituje Isméninu umírněnost. Ne nepodobným směrem se vydává Slavoj Žižek, který Antigonu považuje za proto-totalitární postavu (2001, s. 157) rozpoutávající ve jménu soukromého problému málem občanskou válku.<sup>7</sup> Třetí variantu nabízí Bonnie Honigové, která nachází v Isménině domnělé pasivitě možnosti, jak pozitivně zhodnotit Antigoninu vyšinutou horlivost.

Jako pro Rawlinsonovou je i pro Bonnie Honigovou královskou cestou ke všemu, co člověka překračuje, v tomto případě k politickému jednání, dialog. Honigová toto tvrdí navzdory tomu, že explicitně zdůrazňuje negativitu Antigony, která Kreóntovi neumožní ani to, aby ji popravil. V kobce se místo toho oběsí, a popravu tak redefinuje na sebevraždu. Ale je-li tedy politické jednání prostoupeno vzdorem, úskokem, agresivitou, jak dokládá Antigona, z druhé strany je podmíněno solidaritou dvou manipulátorek. V tomto smyslu není podstatou politického jednání ani konflikt ani dialog, ale společný, dokonce dialogicky sdílený spor, který se často táhne do prozaické délky, ale v němž mají hlavní slovo ti, kteří jej jako Isména trpělivě snáší a v rozpoutané negativitě hledají nové možnosti, které se živí z rozbitých alternativ.

Vezmeme-li vážně Hegelovu tezi, že žijeme v době post-heroické, v níž se „dobrodružná samostatnost“ stává něčím nepřiměřeným a podezřelým (1966, s. 174), pak je příznačné, že současní interpreti Antigoninu heroičnost oslabují a svůj zájem přesouvají z heroické bojovnice na spolupodílníka, který snáší spor a komunikuje s oběma stranami ve snaze najít třetí cestu. S ohledem na tři podoby Antigony můžeme k Hegelově charakteristice prozaické doby připojit, že se možná mýlil, když tvrdil, že moderní doba nezná hrdiny. Za předpokladu, že je rozlišení na hrdiny a oběti nosné, pak současnost své hrdiny má, ale jsou jimi spíše oběti než hrdinové.

Tato práce vznikla v rámci projektu *Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě* reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

6 S tímto krokem zajímavě polemizuje Slavoj Žižek ve své verzi *Antigony*. Jeho Antigona v jednu chvíli opravdu hovoří hlasem Judith Butlerové a sboru vysvětluje: „In demanding a proper burial for Polyneices, I was giving voice to all those who are excluded, without their own voice, leading a shadowy existence at the margins of our city-state“. Sbor ji však odmítá: „But the excluded don't need sympathy and compassion from the privileged, they don't want others to speak for them, they themselves should speak and articulate their plight. So in speaking for them, you betrayed them even more than your uncle — you deprived them of their voice (Žižek 2016, s. 27).

7 V jedné verzi Žižekovy *Antigony* se proto proti Antigoně a Kreóntovi obrátí sbor, oba akteři popraví a v Thébách ustaví demokracii, protože „nikdo není schopen vládnout sám“ (tamtéž, s. 30).





## LITERATURA

**Adorno, Theodor — Horkheimer, Max:**

*Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*,  
přel. Michael Hauser a Milan Váňa.

OIKOYMENH, Praha 2009.

**Butler, Judith:** *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*. Columbia University Press, New York 2000.

**Butler, Judith:** *Giving an Account of Oneself*.

Fordham University Press, New York 2005.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:**

*Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka.

Nakladatelství československé Akademie věd,  
Praha 1960.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** *Estetika*, sv. I,  
přel. Jan Patočka. Odeon, Praha 1966.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** *Vorlesungen  
über die Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp,  
Frankfurt am Main 1986.

**Honig, Bonnie:** *Antigone, Interrupted*.

Cambridge University Press, Cambridge  
2013.

**Menke, Christoph:** *Tragödie im Sittlichen*.

*Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*.

Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.

**Rawlinson, Mary C.:** *Beyond Antigone, The Returns of Antigone*. In: Tina Chanter — Sean D. Kirkland (eds.): *Interdisciplinary Essays*. State University of New York Press, New York 2014.

**Semprún, Jorge:** *Psaní nebo život*, přel. Hana Beguivinová. G plus G, Praha 1997.

**Sofoklés:** *Antigoné*, přel. Ferdinand Stiebitz.  
Artur, Praha 2009.

**Žižek Slavoj:** *The Fragile Absolute, or Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For*. Verso, London — New York 2000.

**Žižek, Slavoj:** *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in a Misuse of a Notion*. Verso, London — New York 2001.

**Žižek, Slavoj:** *Antigone*. Bloomsbury Academic, London — Oxford — New York 2016.