

Antygona jako *homo sacer*. Przedpolityczna przemoc w świecie bez *praxis*

Agata Wojciechowska

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0003-1555-2126

Abstract

Antigone as homo sacer. Pre-political violence in the world without praxis

This paper is a proposition of a new interpretation of Sophokles' 'Antigone'. Author uses a specific term *homo sacer* to analyze the reality of ancient polis described in the tragedy. Both Giorgio Agamben and Judith Butler made use of the concept of *homo sacer* to read 'Antigone' but they gave it a modern approach. Agamben treats the *homo sacer* as a person who is deprived of the laws and who, as a result, is banished from a community. He sees the *homo sacer* in modern refugees. The author of this chapter acknowledges Butler's and Agamben's approach but also reaches to the origins of the term. The idea of a sacred man derives from pre-Roman law, which is described as a pre-political law of violence. The author analyzes the situation of Antigone who becomes the *homo sacer* after being cursed by Creon. Antigone takes an action (*praxis*) while public speaking and therefore she steals the law which was originally available to polis citizens – men. She then becomes a woman-citizen, someone who has no place in polis. Antigone's

Agata Wojciechowska; mgr; absolwentka MISHu na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, na którym realizowała studia z zakresu filologii polskiej i filozofii; aktualnie doktorantka na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego; obecnie pracuje nad rozprawą doktorską dotyczącą eksperymentalizmu myślenia w modernizmie europejskim. Prowadzi zajęcia z filozofii literatury na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zainteresowania naukowe to *vita contemplativa*, filozofia literatury oraz relacje nauki i literatury na początku XX wieku.

agatacdziuba@gmail.com

Facta Ficta Journal
of Narrative, Theory & Media

OPEN  ACCESS

status is to be 'in-between', she is no woman, nor man. There is no place for her in polis. That is why she must be cursed and called the homo sacer. The new identity is given to her by the law. The aim of the chapter is to prove that the Antigone's fate of being the homo sacer shows the moment of degeneration of the Greek polis. It shows what happens if the pre-politic violence becomes a part of the community.

Keywords: Antigone, Sophocles, homo sacer, violence, praxis, woman

Praxis jako podstawa polis

Człowiek może obyć się bez pracy i wytwarzania, zmuszając do tego innych, ale bez *praxis* nie ma życia. Dla Hanny Arendt (2010: 25) to jeden z trzech filarów ludzkiej aktywności – obok pracy i wytwarzania stanowi o kondycji ludzkiej. Praca jest odpowiednikiem życia ludzkiego, „aktywnością odpowiadającą biologicznemu trwaniu ludzkiego ciała” (Arendt 2010: 26), z kolei wytwarzanie skutkuje powstaniem nienaturalnego świata rzeczy, którymi człowiek otacza się za życia, podkreślając tym samym swoją śmiertelność i doczesność. Natomiast wyróżniającym się, bo niezbędnym do prawdziwego życia, będącego ponad tu i teraz, jest ludzkie działanie. *Praxis* stanowi podstawę wszelkiego życia politycznego – bycia między ludźmi. Działać nie można w odosobnieniu, gdyż jest potrzebna obecność innych. Arendt zaznacza, że: „działać, w najogólniejszym sensie, znaczy przedsięwziąć coś nowego, rozpocząć [...] wprawiać w ruch” (Arendt 2010: 207). Stwarza ono warunki dla pamięci i ostatecznie dla samej historii, stanowi o tożsamości wspólnoty. Jest możliwością zaistnienia człowieka wśród ludzi, wychodząc z tego co prywatne do sfery tego, co publiczne. Działanie stanowiło podstawę nie tylko funkcjonowania polis, ale w ogóle warunku jej istnienia (de Coulanges 1956: 334-336). Polis w niniejszym artykule jest rozumiana jako niezależna wspólnota obywateli. Możliwość uczestniczenia w życiu politycznym świadczyła o wolności obywatela i jego przynależności do wspólnoty. Z życia publicznego wyłączone były oczywiście kobiety, które nie posiadały statusu obywatela, podobnie jak niewolnicy i metojkowie. Ich zadaniem była praca i wytwarzanie zarezerwowane dla sfery prywatnej, na wyjście z której mogli pozwolić sobie wolni byli obywatele polis. Celem autorki niniejszego artykułu jest więc ukazanie sytuacji polis greckiej, kiedy ów ścisły podział w obrębie kondycji ludzkiej zostaje podważony (praca, wytwarzanie, działanie). Za

najważniejsze jednak uważa się przeanalizowanie losu kobiety-obywatela, która załamuje swoim działaniem porządek polis – Antygony.

Judith Butler w *Żądaniu Antygony* zauważa, że: „Antygona zabiera głos, przemawia publicznie dokładnie w tym momencie, kiedy powinna zostać odseparowana od innych w obszarze własnej prywatności [...] Zawłaszcza sobie w tym celu język zastrzeżony dla państwa, przeciwko któremu się buntuje” (Butler 2010: 15-17). Figura przemawiającej Antygony, przywłaszczającej sobie przestrzeń, która do niej nie należy, skłania nas do refleksji zarówno nad pozycją Antygony w świecie polis, jak i nad samą konstrukcją Tebańskiego *bios*. Mimo że nie posiadamy dokładnych informacji dotyczących życia kobiet w realiach tebańskich, przyjmujemy, że świat opisany przez Sofoklesa odpowiada Atenom. Dlatego też do analizy sytuacji tebańskiej zostaną wykorzystane pojęcia oraz wyobrażenia o polis będące częścią naszej wiedzy o jego rodzinnym mieście.

Homo sacer w rzeczywistości polis – sytuacja kobiety

W starożytnej Grecji w życiu prywatnym kobieta pełniła rolę żony, natomiast w życiu publicznym postrzegana była jako *parias*, w swojej istocie zawsze pozostając *achrestos*. Jej miejsce było między niewolnikami w przestrzeni gospodarstwa domowego. W życiu publicznym kobieta była nieobecna. Antygona przemawiając, porzuca swoją kobiecość, wkraczając do świata męskiego, czyli publicznego. Zderza się wówczas ze światem, który do niej nie należy, nie jest więc w stanie w pełni przejąć *praxis* – umieszcza siebie w sferze „pomiędzy”, wymykając się zarówno sferze prywatnej, jak i publicznej. Claudia Leeb (2017, 223-240), opisując tę szczególną pozycję Antygony, powołuje się na teorię *homo sacer* Giorgio Agambena (2009), jednak czyni to ze szczególnym naciskiem na ujęcie feministyczne. Dla Leeb Antygona jest przede wszystkim kobietą. Uważa ją za „feminine *homo sacer*” (Leeb 2017: 223; 223-240) i jako taką umieszcza w przestrzeni antycznej polis. Wydaje się jednak, że takie spojrzenie stanowi pewien znaczący problem interpretacyjny. Przede wszystkim, aby móc w pełni nazwać Antygonę „kobięcym *homo sacer*”, należałoby całkowicie odseparować jej postać od rzeczywistości antycznej i potraktować ją jako pewną samodzielną figurę, która może być pomocna w badaniach genderowych. Natomiast połączenie uwspółcześnionej wersji *homo sacer* z kobietą antycznej Grecji może wydawać się anachroniczne. Jednakże samo doszukiwanie się powiązań między postacią Antygony a kategorią *homo sacer* uważa się za niezwykle interesujące. Z tego też względu w niniejszym artykule zostanie zaproponowana próba odczytania postaci Antygony jako *homo sacer*, która pozbawiona będzie zdobyczy kry-

tyki feministycznej i jednocześnie pozostanie w obrębie kultury antycznej, w której owa postać powstała.

Na początku warto powrócić do przytoczonych we wstępie słów Butler i zastanowić się, co naprawdę czyni Antygona w przestrzeni polis, decydując się na publiczne przemawianie. Przede wszystkim zawłaszcza nie tyle język zastrzeżony dla państwa, ile prawo, które należy tylko do obywateli. *Isegoria* była jednym z trzech praw w obrębie *ison* (równości), które stanowiły istotę demokracji ateńskiej oraz istotę człowieka wolnego. O znaczeniu równości pisze sam Arystoteles: „Bo równość polega na tym, że ubodzy czy bogaci nie górują jedni nad drugimi i żadna strona nie dzierży wyłącznie władzy rozstrzygającej, lecz wszyscy na równi według stosunku liczbowego. W takim razie bowiem, zdaniem demokratów, istnieje w państwie równość i wolność” (Arystoteles 2010: 173). U Arystotelesa dosyć interesującym elementem jest stosunek liczbowy w podziale praw. O istocie ograniczania liczby osób, które mogą brać udział w życiu polis pisze Arendt: „[...] oznacza to, że im większa jest w danym państwie populacja, tym większe prawdopodobieństwo, że raczej to, co społeczne, aniżeli to, co polityczne, konstytuować będzie dziedzinę publiczną. [...] polis [...] może przetrwać jedynie wtedy, gdy liczba obywateli pozostanie ograniczona” (Arendt 2010: 63).

Równość i wolność stanowią swoje odpowiedniki i są gwarantem istnienia polis. Obie te wartości nie tylko są fundamentem wspólnoty, ale także świadczą o jej doskonałości. Herodot (2002: 201) porównując ustroj ateński do perskiego, wykazuje wyższość tego pierwszego właśnie ze względu na panującą równość. Pisarz dochodzi do wniosku, że w świecie autorytaryzmu perskiego nie ma miejsca dla wolnego człowieka, ponieważ nie ma równości. Najlepszym możliwym ustrojem jest demokracja, która zapewnia pełną wolność. Według Mogensa Hermana Hansena (1999) wolność i równość były częścią ideologii, która spajała wspólnotę obywateli, jaką była polis. Badacz zauważa, że potrzebne było ciągłe podkreślanie znaczenia oraz obecności tych dwóch wartości w celu podtrzymania działania polis. Stąd też bardzo częste powoływanie się na wolność jako gwaranta demokracji u pisarzy antycznych.

Warto podkreślić, że wolność, zarówno u Arystotelesa, jak i Herodota, zostaje zrównana z *praxis*. To działanie, udział w życiu politycznym stanowi o byciu obywatelem, czyli człowiekiem wolnym, mogącym korzystać z pełni praw. Należy zaznaczyć, że nie jest to tylko „wolność do” działania, ale także „wolność od” pracy i wytwarzania. To właśnie według Herodota stanowi o wyższości demokracji nad innymi ustrojami – pozwala ona przede wszystkim działać, wypełnić życie tym, co najbardziej wartościowe. Praca i wytwarzanie leżą w gestii kobiet, niewolników i metojków, natomiast działanie przysługuje jedynie obywatelom. Wolność oznaczała wolność od konieczności życiowych związanych z życiem prywatnym. Działanie, będące domeną

życia publicznego, staje się gwarantem życia, zaistnienia we wspólnocie. Bez *praxis polis* by nie istniała. Antyгона sięga po jedno z najważniejszych praw greckich, *ison*, po narzędzie, które nie tylko czyni człowieka obywatelem, ale czyni go wolnym. Sięga po prawo będące warunkiem istnienia polis.

Antyгона w sytuacji „pomiędzy”

Przez zawłaszczenie męskiego *praxis* Antyгона ustanawia siebie jako obywatela i jednostkę wolną, równą samemu Kreonowi. Podważa nie tylko porządek funkcjonowania polis, ale także jej sens istnienia. Polis zostaje wówczas niejako zawieszona w swym trwaniu. Prawo staje się wobec Antyphony bezsilne. W momencie, kiedy Antyгона przemawia, anektuje nie tylko przestrzeń i język, które do niej jeszcze przed chwilą nie należały, ale buntuje się przeciwko swojej śmierci. Życie bez mowy i działania czyni nas umarłymi dla świata, ponieważ przestajemy „być między ludźmi”. Antyгона przechodzi z jednej transgresji w drugą. Wydaje się, że nie należy ona ani do sfery prywatnej, ani publicznej, nie jest ani kobietą, ani obywatelem, nie jest ani żywa, ani martwa. Pozostaje w sferze „pomiędzy”, która jest najbardziej niebezpieczna. Dopiero wówczas, kiedy sprzeciwi się Kreonowi, wypowiadając „Nie!”, zostanie wykluczona ze sfery, w którą sama wkroczyła.

Należy podkreślić, że próba odnalezienia miejsca dla Antyphony jako kobiety w przestrzeni politycznej, z której w świecie greckim nie tyle była wykluczona, ile po prostu do niej nie należała jako kobieta, może być problematyczne. Przede wszystkim dlatego, że Antyгона, wkraczając poprzez działania w świat obywateli, zostaje umieszczona w sytuacji „pomiędzy”. W momencie, kiedy przekracza sferę prywatną i zagarnia sobie świat męskiej *praxis*, przestaje być kobietą. Antyгона jako kobieta nie była obywatelem, nie miała prawa do *politeiesthai*, czyli udziału w czynnościach, które miały miejsce w polis. Z tego też względu nie należy myśleć o pozycji kobiet w antycznej polis jako wykluczonych. Aby móc wykluczyć kogoś z demokracji, czyli z czynnego udziału w życiu publicznym, należało przeprowadzić ostracyzm. Demokracja ateńska była na tyle wspaniałomyślna, że i takie wygnanie było tylko czasowe. Nie można więc wykluczyć kogoś ze wspólnoty, jeśli do niej nigdy nie należał¹.

¹ Tina Chanter (2010) uważa, że Antyгона staje się wzorcem kobiety, która wkracza z powrotem do świata męskiego po tym, jak została z niego wykluczona, przez co spotyka się z przemocą. Tak sformułowana teza służy jej do interpretacji sytuacji kobiet w RPA, które są wyłączone ze sfery, do której prawnie należą. Główny problem takiego porównania stanowi właśnie traktowanie Antyphony jako obywatela, którym jako kobieta być nie może. Choć takie interpretacje są niezwykle efektowne i wzbogacają badania kulturowe, to jednak opierają się na pewnych nieścisłościach terminologicznych.

Osoba w specyficzny sposób wykluczona ze wspólnoty została nazwana przez Giorgio Agambena (2009) *homo sacer*. Badacz proponuje jednak uwspółcześnione rozumienie „poświęconego człowieka”. Odwołuje się do możliwości bezkarnego zabicia takiej osoby, ale w szczególności podkreśla jej zbędność w obrębie danej wspólnoty. Takimi niepotrzebnymi obywatelami byłiby między innymi uchodźcy polityczni, bezpieczeństwaowcy czy ci wszyscy, którym odebrano jakiegokolwiek prawa. Judith Butler w *Żądaniu Antygony* powołuje się na koncepcję biopolityki Agambena, ale nie rozwija jego myśli dotyczącej *homo sacer* (Butler 2010: 99). Wydaje się, że samo to pojęcie jest niezwykle interesujące, jeśli rozpatrzmy je właśnie w kontekście Antygony. Pozwoli nam ono nie tylko lepiej zrozumieć niewyobrażalną karę, jaką otrzymała Antygona, ale także wspólnotę, która tę karę na nią nałożyła. Termin *homo sacer* wywodzi się z prawa Rомуlejskiego i związany jest z sankcją *sacratio capitis*. Funkcjonowanie tego prawa tłumaczy James Muirhead, który zauważa, że dotyczy ono osoby, będącej częścią wspólnoty, która zaoptała bruzdę graniczną albo usunęła kamień graniczny (Muirhead & Goudy 2009: 50). Wówczas Antygona dokonała przestępstwa tak wielkiego, że w rezultacie jej los był oddawany bogom podziemia poprzez wypowiedzenie formuły *sacer esto*. Prawo przestawało wówczas chronić oskarżonego, dzięki czemu mógł on zostać zabity bez żadnych konsekwencji. Oskarżony był społecznie wykluczony, ale jednocześnie przeklęty i nie można go było oficjalnie złożyć w ofierze. Co interesujące, tylko dzięki prawu wspólnota mogła uznać jednostkę za *homo sacer*. Prawo, które nakazuje wykluczenie, jest więc tym, co nadaje jednostce szczególną tożsamość. Muirhead stwierdza, że pojęcie *homo sacer* jest niejasne i trudne do interpretacji, ponieważ mamy niewiele źródeł (Muirhead 2009: 51-53). Proponuje jednakże, aby traktować je jako prawo pierwotne wobec prawa rzymskiego. Oznacza to, że badacz uznaje *homo sacer* za termin charakterystyczny dla prymitywnej wspólnoty. Zapewne z tego względu pojęcie to stało się specyficzną kategorią, która pozwala na szersze spojrzenie na wczesne życie wspólnotowe w kręgu Morza Śródziemnego, w tym wypadku także polis greckiej. Oczywiście należy zaznaczyć, że prawo to nie obowiązywało w starożytnej Grecji, jednak stanowi ono pojęcie umożliwiające lepsze zrozumienie tożsamości jednostki funkcjonującej w obrębie danej wspólnoty i od niej zależnej. Osobą, która na mocy prawa nadaje Antygonie status *homo sacer*, jest Kreon, gdy wypowiada słowa:

Bierzcie stąd dziewczkę i w ciemnym ją grobie
Zawrzycie zaraz, jak już nakazałem.
Tam ją zostawcie samotną, by zmarła,
Albo też żywa pędziła dni marne;
Tak wobec dziewczki zostaniem bez winy,
A nie ścierpimy, aby wśród nas żyła (Sofokles 1975: 333).

Kreon nakazuje pozostawić Antygonę samą, odizolowaną od wspólnoty, zamkniętą w grobowcu. Ponadto stwierdza, że zbywa z siebie oraz wspólnoty obciążenie winą. Tym gestem wyjmuje Antygonę spod prawa i czyni ją *homo sacer*. Antygona ma być odseparowana i nietykalna – nadano jej status przeklętej. Istotne, że Kreon pozostawia jej jednocześnie pozorny wybór, czy chce żyć, czy umrzeć. Ta wypaczona *eleutheria* stanowi jedyną formę wolności, jaką skazana może otrzymać. Antygona zawłaszczyła sobie wolność, sięgając po *praxis*, działając, stała się żywa dla wspólnoty. Wkraczając w sferę publiczną poprzez zawłaszczenie prawa *ison*, stała się obywatelem, sama nadała sobie tożsamość, która w momencie wypowiedzianego przez Kreona *sacer esto*, zostaje jej odebrana. Pozycja Antygony wbrew pozorom zostaje uproszczona. Z niewygodnego dla polis bycia pomiędzy tym, co męskie, a tym, co kobiece, skazana przechodzi w sferę specyficznego wykluczenia, które stanowi bezpieczniejszą dla wspólnoty formę. Dzieje się tak, ponieważ nie stanowi już zagrożenia dla trwania polis. Antygona zostaje pozbawiona zarówno tego, kim była pierwotnie, czyli kobietą, oraz tego, co zagarnęła w akcie działania, czyli bycia obywatelem. Nowa tożsamość przywraca porządek w polis. Antygona staje się kimś trzecim, kto jasno według prawa nie może w żaden sposób należeć do wspólnoty.

Homo sacer nie jest poza prawem, został opuszczony przez prawo. Antygona jako *homo sacer*, pozostając w sferze „pomiędzy”, w ciągłej transgresji, jest najbardziej narażona na przemoc. Silvia Zappulla zauważa, że niewinny akt pochowania ukochanego brata spotyka się z nieproporcjonalną karą pogrzebania żywcem (Zappulla 2011: 122; 111-138). Kara ta nie ma wynikać bezpośrednio z popełnienia czynu. Wina Antygony rośnie w oczach Kreona z każdym gestem nieprzystługującym jej jako kobiecie. Będąc w ciągłej transgresji, wymyka się dotąd obowiązującemu porządkowi polis. Dlatego należy stworzyć nowe prawo, które nie dotknęło jeszcze żadnego obywatela. Będzie to więc przemoc pochodząca spoza polis, pierwotne prawo, które stanie się odpowiednią karą dla Antygony, czyli wykluczenie jej z zawłaszczonej przez nią sfery i pogrzebanie jej żywcem. Jednak szczególnie zastanawiające jest to, czy faktycznie to ostatnie stanowi największą karę dla bohaterki Sofoklesa.

Antygona na samym początku tragedii zaznacza, że żyje w cierpieniu (Sofokles 1975: 305). To stwierdzenie jest niejako przepowiednią jej losów. Jednakże to, co wydaje się najistotniejsze, to fakt, że Antygona jest przygotowana na śmierć, nie boi się jej. Arendt zwraca uwagę na to, że: „ktokolwiek wkraczał w dziedzinę polityczną, musiał najpierw być gotów zaryzykować własne życie, zaś zbyt wielkie umiłowanie własnego życia, stając na przeszkodzie wolności, było niezawodną oznaką niewolnictwa” (Arendt 2010: 56). Jej odwaga i gotowość na śmierć stanowią o jej wolności, którą Kreon wykpi, kiedy będzie skazaną potępiał. Uczyni to ze świadomości swojej niemocy. Należy też pamiętać, że Kreon oprócz tego, że jest władcą Teb jest także *despotes*, czyli głową rodzi-

ny Antygony, a jako taki prawnie ma nad nią władzę absolutną. Kreon może symbolizować to prawo, o którym pisze Agamben (2008: 85), że otacza *homo sacer* z każdej strony, osacza go. Kreon jest bowiem obecny zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Z obu tych sfer wyklucza Antygonę, każąc odizolować ją od społeczności. Jak sugeruje Zappulla, sam Kreon nie reprezentuje tak naprawdę prawa polis, a raczej władze *oikos* w prymitywnym tego słowa znaczeniu (Zappulla 2011: 130; 111-138). Rozumiane jest tu ono jako organizacja gospodarstwa domowego, w którym ludzie myślą przede wszystkim o przetrwaniu. Nic więc dziwnego, że Kreon sięga po gest całkowitego wyklęcia z życia wspólnoty, który również wywodzi się z czasów przedpolitycznych. Kreon tkwi więc w prymitywnej formie rządów, które obejmują również przestrzeń prywatną. W takim rozumieniu rzeczywistość Sofoklesowych Teb nie miałaby wyraźnego podziału na prywatne i publiczne. Pomieszczenie tych dwóch sfer jest zaprzeczeniem polis, zaburzeniem jej porządku. Stąd wynikałaby niesprawiedliwa i nieadekwatna do czynu kara, która spada na Antygonę. Jako *homo sacer* jest najbardziej zagrożona decyzją Kreona. Skazana jako *homo sacer* może zostać zamordowana bezkarnie, co oznacza, że nikt za jej śmierć nie będzie winię – oprócz niej samej.

Wykazując możliwość swobodnego przejścia od *dzoe* do *bios*, Antygona ujawniła niestabilność polis i autorytarne pobudki Kreona. Możliwość zawieszenia trwania polis poprzez stworzenie sfery „pomiędzy” stanowi o dyspozycji życia wspólnoty do zepsucia. Jednak tylko kategoriyczne podporządkowanie sobie prawa przez Kreona, który sam staje się jego uosobieniem, sprawia, że *praxis* tebańskie staje się fikcją. Należy jednak zaznaczyć, że Kreon, sięgając po przedpolityczną karę, jaką jest nadanie statusu *homo sacer*, staje się uosobieniem prawa spoza polis, a więc prawa prymitywnego. Aby to wyjaśnić, warto zwrócić uwagę na słowa Ismeny, która pyta swoją siostrę: „więc ty zamierzasz grzebać wbrew ukazom?” (Sofokles 1975: 43). Jednakże w celu lepszego zrozumienia pytania zadanego przez Ismenę należy przywołać jej słowa w wersji oryginalnej, czyli starogreckiej: „ἢ γὰρ νοεῖς θάπτειν σφ’, ἀπόρρητον πόλει” (Sofokles 1924: 44). Ismena używa frazy *aporreton polei*, która oznacza zakaz czegoś, ale i zakaz mówienia o sprawie, omawiania jej z innymi. Ismena prosi siostrę o milczenie. Nie tylko Antygona ma milczeć, ale także słowa o jej czynach nie mogą wybrzmieć w przestrzeni publicznej. Muszą ominąć sferę *praxis*. Słowa Ismeny ujawniają strach przed nie tylko samym czynem, ale i mówieniem o nim. Antygona w rozmowie z Kreonem zwraca uwagę na terror milczenia, w jakim żyją Tebańczycy:

I ci tu wszyscy rzecz by pochwalili,
Gdyby im trwoga nie zawarła mowy.
Ale tyranów los ze wszech miar błogi,
Wolno im czynić, co zechcą, i mówić (Sofokles 1975: 321).

Bez mowy nie ma działania. Kreon nakazując milczenie, odbiera tak naprawdę obywatelom możliwość działania. W ten sposób pozbawia ich wolności oraz prawa, które do nich należało. To Kreon stanowi zagrożenie dla wspólnoty, nie Antygona. Ona, zdobywając tożsamość kogoś „pomiędzy”, obnaża dysfunkcję systemu, zaburza porządek, który już wcześniej nie trwał jak należy. Antygona buntuje się przeciwko milczeniu, przemawiając publicznie i głośno przyznając się do czynu. To wykroczenie zdaje się więc być większe w oczach Kreona niż samo ciche sprzeciwienie się jego woli. Publiczne przyznanie się do winy jest ostatnim zwycięstwem Antygony.

Degeneracja *praxis* – Sofoklesowa krytyka polis

Antygona przemawiając publicznie, działa. Zawłaszcza tym samym sferę męskiej *praxis*. Jej tożsamość jako kobiety w polis zostaje zawieszona, a na jej miejsce pojawia się nowa, całkiem obca wspólnocie tożsamość: kobiety-obywatela. Bycie „pomiędzy” doprowadzi do sięgnięcia po prawo pierwotne, zbyt prymitywne dla polityczności polis, czyli po prawo do nadania tytułu *homo sacer*. Sprawa Antygony zwraca uwagę na moment degeneracji polis, gdzie rodzi się przedpolityczna przemoc, czyli ta pierwotnie związana ze sferą prywatną. Prawa wspólnoty nie wystarczają już bowiem do wymierzenia kary, ponieważ sama Antygona przekroczyła jej władzę. *Homo sacer* staje się w rękach Kreona prawem, będącym samą przemocą, fundamentem niepolitycznej władzy. Polis, w której pojawia się przyzwolenie na zastosowanie takiej kary, zagraża nie tylko samej skazanej, ale i całej wspólnocie. Antygona buntuje się przeciwko nakazowi milczenia i trwodze, która „zawarła mowy” Tebańczykom. W ten sposób ujawnia faktyczny stan wspólnoty. Kreon jest przedstawicielem *oikos*, a nie *polis*. Antygona, która staje się zgodnie z decyzją władcy *homo sacer*, ujawnia niebezpieczeństwo takiego wypaczenia prawa, które odbiera obywatelom możliwość działania. Wspólnota Tebańczyków w świetle życia politycznego jest martwa, a wolność, przywłaszczona przez Antygonę, była dla tej polis fikcją. Wolność obywatelska wymaga odwagi, którą wykazała się Antygona przemawiając, przyznając się do winy i głośno mówiąc o terrorze Kreona. W tej sytuacji tylko ona stała się prawdziwie wolna i równa w swej wolności obywatelowi polis.

Wydaje się, że próba odczytania Antygony w świetle nie tylko Agambenowskiego, ale przede wszystkim Romulejskiego *homo sacer*, nierozzerwalnie związanego z winą i karą, ukazuje niestabilność *bios* Tebańskiego. Przywołanie pojęcia *homo sacer*, tak jak je przedstawił Muirhead (2009), pozwala na ukazanie jego pierwotności i prymitywizmu, co jest kluczowe dla niniejszej interpretacji *Antygony* Sofoklesa. Takie odczytanie kary nałożonej przez

Kreona nie narusza Arystotelesowskiego myślenia o polis jako kolebce wolności i równości. Prawo, które umożliwia nadanie tytułu *homo sacer* miałyby bowiem pochodzić spoza rzeczywistości polis, którą wychwala Herodot. To na wolności i równości opiera się działanie, więc zaprzeczenie tym wartościom uniemożliwiłoby funkcjonowanie *praxis*. Przeklinając Antygonę, Kreon ustanawia nowy porządek, w którym nie ma ani wolności, ani równości. Przystaje istnieć polis. Ponadto rozszerzenie tego myślenia o propozycję Agambena pozwala zrozumieć niewyobrażalną przemoc, z jaką skazana spotyka się ze strony prawa. Antygoną sięgnęła po niemalże święte prawo *ison*, zażądała uznania na mocy prawa, które do niej nie należało. W tej interpretacji sama ustanowiła siebie obywatelem. Tak ogromne wykroczenie musiało spotkać się z karą – wykluczeniem jej ze sfery, którą sobie przywłaszczyła. Jednocześnie Kreon, wykluczając ją ze społeczności, przyznał jej prawo do niej, a następnie, aby uniknąć niejasnej sytuacji kobieta-obywatel, nadał Antygonie miano *homo sacer*. W tej sytuacji to nie śmierć miałyby być karą dla Antygony, która przecież od początku była na nią gotowa, ale wykazanie, że nie jest i nigdy nie będzie częścią wspólnoty. Kreon jednak poniósł klęskę, ponieważ tylko Antygoną stała się prawdziwie wolna od niego samego. Żądała uznania przez prawo, przez prawo stała się *homo sacer* i w otoczeniu prawa ma umrzeć pogrzebana żywcem – to wszechobecne prawo, którego tak pragnęła, będzie ostatnim towarzyszem Antygony.

Źródła cytowań

- AGAMBEN, GIORGIO (2008), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekł. Mateusz Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- ARENDT, HANNA (2010), *Kondycja ludzka*, przekł. Anna Łagodzka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- ARYSTOTELES (2010), *Polityka*, przekł. Ludwik Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BUTLER, JUDITH (2010), *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, przekł. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- CHANTER, TINA (2010), 'The Performative Politics and Rebirth of Antigone in Ancient Greece and Modern South Africa', w: Fanny Söderbäck (red.), *Feminist Readings of Antigone*, Nowy Jork: Sunny Press, ss. 83-88.
- HANSEN, MOGENS HERMAN (1999), *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, przekł. Ryszard Kulesza, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- HERODOT (2002), *Dzieje*, przekł. Seweryn Hammer, Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- LEEB, CLAUDIA (2017), 'Female Resistance or the Politics of Death? Rethinking Antigone', w: Gabriel R. Ricci (red.), *The Persistence of Critical Theory. Culture and Civilization*, New Brunswick: Transaction Publishers, ss. 223-240.
- MUIRHEAD, JAMES, HENRY GOUDY (2009), *Historical Introduction to the Private Law of Rome*, Charleston: Nabu Press.
- SOFOKLES (1975), *Antygona*, przekł. Kazimierz Morawski, w: *Antologia tragedii greckiej*, Kazimierz Morawski, Stefan Srebrny (red.), Kraków: Wydawnictwo Literackie, ss. 303-350.
- SOFOKLES (1924), *Fabulae*, Alfred Chilton Pearson (red.), Oxford: Oxford University Press.
- ZAPPULLA, SILVIA (2011), 'Reading Antigone through Hannah Arendt's', w: Jose Alcaraz, Matilde Carrasco (red.), *V Mediterranean Congress of Aesthetics. Art, Emotion and Value*, Kartagena, ss. 111-138.