

Hegel despre feminism și feminitate (și puțin Noica)

Anton ADĂMUȚ

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

antonadamut@yahoo.com

Abstract: The problem with Hegel is to find out whether in the *Phenomenology of Spirit* we encounter different types of fight against domination. The first type is that of the liberation of the slave through work. The worker finds his satisfaction in the result of his work and thus finds his own value, that which is denied by his master. It is not enough, since consciousness finds in work only the intuition of its own freedom. My thesis is the following: a feminist reading of Hegel, through the episode of Antigona's revolt, offers a fruitful different starting point compared to the above-mentioned in order to formulate a critique of domination on the basis of a new type of social relations: Antigona's experience of collective mobilization against the pre-established order. A short reference to Noica is a good comparison for this study.

Keywords: *Hegel, Noica, feminism, feminality, ethical world, Antigona.*

1. Plecând de la Noica¹

Orice doctrină filosofică poate fi redusă la un raport de contraritate care este exprimat, în formula cea mai generală, ca fiind raportul particular-universal. Este participare, nu neutralitate. O doctrină lovită de virusul neutralității își pierde esența. Etosul ei, ca fiind unul neutral, pierde proximitatea metafizicului. Se cantonează în logic. Un asemenea etos al neutralității este numit de Noica „etos feminist” pentru că într-un astfel de etos esența filosofică se pierde și termenul slab ființează cu aceeași putere alături de termenul tare. „Feminismul, zice Noica, e reflexul primatului intelectului asupra rațiunii.” [Noica, 1976: 194] și trei oameni sunt răspunzători pentru instaurarea etosului neutralității în epoca modernă: Goethe (feminismul atinge cu el apogeul, „despărțirea” lui Noica de Goethe poate fi privită și din această perspectivă), Nietzsche și Hegel, între ei. Noica este aici într-o descendență evidentă. Într-un articol din 19 octombrie 1932, articol intitulat „Femei și feministe”, Nae Ionescu scria: „Eu am văzut multe feministe în viața mea. Și mi-a fost dat să surprind și resortul intim al mișcării acesteia: *feminismul decurge din lipsa de feminitate*. Încercarea – ridiculă în pretențiile ei și generatoare de milă în lipsa ei de mijloace – de a expropria pe bărbat de funcțiunile lui politic-sociale, în beneficiul femeilor, nu a fost niciodată întreprinsă de femei propriu-zise; ci, în chip normal, de biete ființe aruncate, printr-o lipsă sau alta, în afară de

¹ Cele cinci secvențe ale studiului de față au a fi citite ca o propoziție de felul: „plecând de la Noica” [1] (ajung la) „Hegel: lumea etică” [2], (apoi la) „revolta Antigonei” [3] (și la) „«figuri» ale feminității” [4] (până la) „concluzii” [5].

putința acțiunilor lor firești, scoase, printr-o deformație sau alta, de sub raza de valabilitate a legilor lor firești [...]. Pe această linie, deci, a vieții, și mai departe a răsfrângerii vieții, a reprezentării ei simbolice, și nu pe cea a cunoașterii și acțiunii analitic-discursive trebuie să se miște activitatea feminină – dacă vrea să fie rodnică. Pe linia feminității adică, și nu a feminismului [...]. Dar cu asta procesul între femei și feministe e închis.” [Ionescu, 1990: 414, 416, 417] Și Nae Ionescu nu a fost un misogin, Doamne ferește!

În „Universul literar” Noica scrie un soi de recenzie („Însemnări despre feminitate”) pe marginea romanului *Fântâna* de Charles Morgan (cartea apare în 1932, este tradusă în limba română în 1946 de Laetiția Ghidionescu cu o prefață de Romulus Demetrescu, Editura Națională Mecu S.A.), în fine, un roman de dragoste. Comentează Noica: „Feminitatea se definește, poate, tocmai prin această virtute de a se transfigura prin dragoste; de a se spori pe sine, iar nu împuțina [...]. Feminitatea e ceva care poate fi, necentenit, *mai* viu. De aceea, într-o lume cum e cea contemporană, unde toate par a ține de o anumită lege a «degradării energiei», unde toate decad și toate obosesc, faptul feminității e un miracol – despre care încă nu se vorbește îndeajuns.” [Noica, 1938: 1-2] Sebastian pomenește cartea în *Jurnal*, înscrisul este din 30 august 1937: „Ce lectură norocoasă *Fontaine* al lui Charles Morgan.” [Sebastian, 1996: 32] Mai rămân puțin la Sebastian și ce spune despre Noica. În ianuarie-februarie 1937 Sebastian petrece câteva zile la Sinaia. „Din nou la Sinaia. Am sosit azi-dimineață – mă aștepta Dinu Noica în gară. (Extraordinara lui delicateță, *gestul lui* onctuos – s.m. –, vorbirea lui măsurată, ce admirabil exemplar de om. Mă simt grăbit, vulgar, insensibil lângă el...)” [Sebastian, 1996: 108] Frumos spus, doar că un adjectiv strică toată dispoziția afectivă a lui Sebastian: onctuos!, mai cu seamă că „Dinu și Wendy erau gazdele noastre”² iar Sebastian s-a comportat „frivol” cu Thea³, punând gazdele în penibila situație „de a patrona oarecum o legătură [...] cu soția unui prieten al lor.” [Sebastian, 1996: 112] Totodată, Noica „de mai multă vreme îi făcea o curte discretă Theei.” [Sebastian, 1996: 112], se duce totuși spre vila ei, decide să nu între (invocă două motive asupra cărora nu insist), Thea îl vede, îl invită să între, el acceptă, încearcă să o sărute, ea refuză, el pleacă deprimat „nu atât de refuz, cât de conștiința slăbiciunii lui intime”. A doua zi Wendy e plecată, Thea singură și Noica e decis să reia tentativa, „poate cu mai mult noroc”, reîntors, Sebastian tocmai bate la ușa lui Noica: „sunt pentru el mai mult binevenit decât inoportun. Întrevede imediat soluția dezbaterii lui morale. Va face tot ceea ce va fi posibil ca s-o arunce pe Thea în brațele mele [...], și astfel el va redeveni liber.” [Sebastian, 1996: 112-113] D-ale jurnalelor și de reținut!

Distincția dintre „feminism” și „feminitate” e frecventă și la Noica. La câțva timp după textul lui Nae Ionescu, Noica scria despre „ofensa adusă de feminism”, despre „transformarea omului în păpădie” [Noica, 1991: 107]. Cât privește etosul neutral, spune filosoful: „stupiditatea de-a vorbi de egalitate peste tot. Intellectul nivelator, ethos-ul neutralității. Rațiunea a fost întunecată de «lumini»”; „Totul e orientare, nimic nu e indiferență în viața spiritului. Trebuie sfârșit cu adevărurile de indiferență, cu neutralitatea”; „nimic nu e neutru, nici dichotomia” [Noica, 1991: 230, 242, 333]. Feminismul și

² La vila Carola, aparținea lui Wendy. Vila poartă numele fiicei lui József Ungarth, Carola, cea care avea să devină mai apoi soacra lui Constantin Noica. Filosoful se căsătorește în 1933 cu Wendy Muston (fiica lui Walter și Carola Muston) pe care o cunoaște din copilărie și pe care o curtează în perioada în care se afla înrolat la Sinaia (1931-1932). „Mama l-a cunoscut pe tata când el avea zece ani și venise cu familia la munte.” [Noica-Wilson, 2007: 29]. Au împreună doi copii, pe Răzvan (părintele Rafail) și pe Alexandra. După divorțul convenit și asumat de soți în 1948, Noica se recăsătorește în 1952 cu Mariana Nicolaide.

³ Toate trimerile feminine ale lui Sebastian sunt explicite cu o singură excepție: Thea : „Despre Thea nu voi scrie nimic. E amorul cel mai simplu venit.” [Sebastian, 1996: 112]

feminitatea sunt expresii ale unui etos neutral absent, la fel se întâmplă în *Jurnal filosofic* cu Marta și Maria, cu acțiunea și contemplația, cu fericirea dragostei și tristețea resemnării, cu seninătatea și stăpânirea [Noica, 1990: 10, 33, 42].

Cartea lui Noica, *Povestiri despre om*, „literaturizează filozofia” și este „de observat că, în majoritatea cazurilor când s-a produs, «literaturizarea filozofiei» a fost însoțită de o paradigmă feminină a auditoriului” [Liiceanu, 1992: 20]. „În sfârșit, sper că acum o să înțeleagă și cucoanele că Hegel le privește.” [Liiceanu, 1992: 36], exclama Noica potrivit relatării orale a lui Alexandru Paleologu, și prin „cucoane” înțelege Noica feminitatea nu feminismul, prin urmare „misionarismul filozofic”, „îmbălânzirea chipului filozofiei” [Liiceanu, 1992: 43], iată ce dorește Noica.

Ca să trec la Hegel, spun că nicăieri ca în *Fenomenologia spiritului* nu mai adoptă autorul un așa ton vehement cu privire la topica femeii și a familiei [Ravven, 1996: 226], la feminism și feminitate căci *Fenomenologia* suportă de bună seamă un etos feminist sub cel puțin pecetea a trei tipuri de lectură feminină care îi pot fi aplicate [Benhabib, 1996: 26-27]: *the teaching of the good father* („învățăturile tatălui cel bun” – un feminism liberal în care sexismul filosofilor Ilumiști este un nefericit accident al istoriei); *the cry of the rebellions daughter* („plânsul fiicei rebele” – urmărește răsturnarea discursului de tip falocentric) și *a feminist discourse of empowerment* („un discurs feminist al emancipării” – abordarea asumată de Benhabib și făcută posibilă de celelalte două tipuri de lectură). În fapt, toate cele trei tipuri de lectură străbat *Fenomenologia* iar secvența VI, A este o veritabilă critică feminină a falocentrismului, poziția feminină fiind implicită. Să vedem cum stau lucrurile la Hegel plecând, am văzut, (și) de la Noica.

2. Hegel: lumea etică

În *Fenomenologie*, înainte de a deveni „rațiune care dă legea”, conștiința trebuie să fie onestă. Să ajungă adică la recunoașterea *faptului* însuși, la idealismul unității acțiunii și ființei, a operei și individualității. O demonstrează Hegel prin două exemple care arată că faptul datoriei este o camuflată poruncă, de unde rezultă că rațiunea vorbește altfel decât gândește.

Să vedem raționamentul primului caz. Voita datorie este: „**Fiecare** (s.m.) trebuie să spună adevărul” [Hegel, 1965: 237; „acest personaj, numit **Fiecare** (s.m.)”, spune Noica, 2013: 136]. Iată, zice Hegel, la prima vedere, o datorie. În realitate ea este o poruncă și, pentru a fi validă, are de acceptat condiția: fiecare are de spus adevărul *dacă* adevărul îi este cunoscut. Subtilitatea este următoarea: rațiunea spune – fiecare să rostească adevărul; ea a *afirmat* aceasta, dar *gândul* ei era: va spune, fiecare, adevărul, *dacă* și întrucât îl cunoaște pentru că înțelege condiția subordonată. Concluzia este stupefiantă: rațiunea vorbea altfel decât gândea, or aceasta înseamnă a nu spune adevărul. Adevărul câștigă astfel „completa contingență” iar conținutul inițial determinat al legii devine determinatul suprimat și, dacă mai are pretenția la universal, acesta, adevărul, rămâne doar formal.

La fel se întâmplă în eticul pur cu legea morală: „iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși”. Asemenea legi, spune Hegel, „rămân numai la ceea ce *trebuie*, nu au însă nici o *realitate*; ele nu sunt *legi* ci numai *porunci*.” [Hegel, 1965: 239; Noica, 2013: 137] Rămâne poruncii universalitatea formală, adică faptul de a nu se contrazice. Dar o asemenea universalitate este lipsită de conținut, este o diferență care nu-i diferență. Lipsindu-i criteriul în condițiile prezenței conținuturilor formale, rațiunea, neputând da legea, rămâne doar să o examineze căci legile îi sunt deja date. Rațiunea află în fața ei conținutul căruia îi aplică acum doar forma. Legea este astfel supusă exercițiului tautologic și tautologia este indiferentă față de conținut. De aici începe spiritul și aici treapta conștiinței sfârșește.

Rațiunea rămâne doar cu suveranitatea examinării, nu poate însă înainta din pricina criteriului ei. E vorba de modalitățile prin care rațiunea încearcă să capteze universalul. A eșuat în tentativa de a-l captura în calitate de conștiință activă; îi rămâne rațiunii să încerce acest lucru în cunoaștere. Și cu aceasta se instalează, treptat, în lumea eticului pregătind trecerea de la rațiune la spirit. Rațiunea fiecăruia, rațiunea sănătoasă sau genialitatea bunului simț e întemeiată pe o substanță etică. Adică, din perspectivă etică, rațiunea vrea să fie în situația de a da legea. Dacă o dă, o și cunoaște în mod nemijlocit, iar legea spune rațiunii ce e bun și drept. Conținutul rațiunii se validează astfel ca lege determinată. Dar conținutul ei este doar formal.

Conștiința etică nu se vede în rațiunea care dă legea și care o examinează pe sine, ci doar *momentele* ei, momente fără consistență. Revolta individuală a omului se stinge. Omul, ca individual rebel, se reîntoarce la universal în substanța reală a celor două momente, în esența spirituală.

Așa are loc introducerea la spirit. Și ceea ce era înainte substanță etică devine acum realitate etică. „Spiritul, întrucât el este *adevărul nemijlocit*, este *viața etică* a unui popor –, individul care este o lume” [Hegel, 1965: 249]. În adevărul lui nemijlocit, spiritul nu mai îmbracă formațiuni ale conștiinței doar, ca până acum, ci formațiunile sunt ale unei lumi.

Abstracția mersului de până acum al spiritului (conștiință / conștiință-de-sine / rațiune) se transformă în concretul actual, în spiritul adevărat cu ea – comunitatea, în lumea morală cu bărbatul și femeia. Un alt gen de istorie începe a se constitui. În abstracția ei, lege îi este divizibilitatea. Spiritul se dezbină și, după ce fusese dezbinat în senzație și percepție, primește acum dezbinarea sub forma rânduiei divine în comunitate (femeia) și a rânduiei umane în viața publică și stăpânire (bărbatul). Legea umană primește spiritul ca substanță reală (poporul) și spiritul drept conștiință reală (cetățeanul). I se opune legea divină cu familia (femeia) și guvernarea (bărbatul) cu stăpânirea și constrângerea. În acest fel substanța etică va cuprinde două momente: puterea de stat sau universalitatea reală (bărbatul), și o esență interioară, adică familia (femeia). Familia este nemijlocitul și structura ei este clădită pe intimitatea unei taine. Cel mort este taina familiei. Nu e relația unei contingente, e universalul. Nu individualul are importanță, ci generalitatea. Nu devenirea celui mort contează, ci ființa lui, nu prezentul, ci destinul familiei. Așa se substanțializează caracterul etic al familiei. Din acest motiv familia, ca taină, repudiază singularul. Singularul nu poate fi sustras realității sensibile, iar ceea ce poate fi sustras sensibilului și integrat universalului nu are în vedere pe cel viu ci pe cel mort, care s-a ridicat la liniștea universalității simple „fiindcă el nu este *real și substanțial* decât ca cetățean, de aceea individul singular, întrucât el nu e cetățean și aparține familiei, este numai umbra *ireală* și lipsită de consistență.” [Hegel, 1965: 253] Taina familiei este plasată astfel între legea zilei și dreptul umbrei. Acesta din urmă întemeiază destinul, legea zilei, clipa. Iar destinul este istoria, adică esența constituită a unei familii este dată de morții ei și de aceea cultul morților vine să deschidă istoria [Rohde, 1985: 163-188]. Legea divină capătă putere pentru că are îndărătul ei doar umbre. Transcendența devine astfel, în familie și femeie, imanentă. Cu stăpânirea începe rânduiala umană. Și între cele două ordini apar, ca mijlocitori, penajii. Ei au în grijă unitatea familiei și doar o prejudecată care pune preț excesiv pe ierarhie îi plasează în planul divinităților de rang secund.

Stăpânirea completează o negativitate. În actul ei se capătă și se practică dreptul individului singular. De aceea universalitatea la care ajunge individul singular este moartea sau ființa pură, adică individul sustras naturii. Așa devine moartea o muncă: munca pentru universal, pentru etic, în fapt. Cel decedat își eliberează ființa de acțiunea sa. Mai mult nu poate, nu poate să-și elibereze ființa de acțiunea oricărei individualități lipsite de rațiune

(natura). Familia, prin femeie, intervine acum pentru desăvârșirea muncii mortului și instituirea cultului. Ea „ține departe de el această acțiune a dorinței inconștiente și a esenței abstracte, care îl dezonorează, pune în locul acesteia acțiunea ei proprie și încredințează pe cel înrudit sânelui pământului, individualității elementare.” [Hegel, 1965: 254] Prin aceasta, legea divină devine completă.

Dacă este imposibilă fără familie (femeie), comunitatea este imposibilă și fără guvernare (bărbat). Vitalitatea comunității este guvernarea și în actul guvernării comunitatea este privită ca individ. „Guvernarea este spiritul real *reflectat în sine*, sinele simplu al întregii substanțe etice.” [Hegel, 1965: 255] Prin actul guvernării spiritul se răspândește în comunitate și astfel fiecare individ primește o „ființă-pentru-sine”. Spiritul își are realitatea în aceste ființe-pentru-sine, iar familia este elementul acestei realități. Spiritul lucrează astfel asupra întregului. Sentimentul independenței (care înseamnă disocierea întregului) este înlăturat de spirit prin intermediul guvernării în mod periodic, și face aceasta prin război. Prin moarte, spiritul nu vrea dizolvarea formei existenței, ci urmărește introducerea imposibilității putinței individului de a cădea din existența etică în existența naturală și a menține astfel sinele conștiinței sale în libertate. Tripticul este: guvernare–război–putere negativă. În el apare relația etică a bărbatului și femeii, relație care cuprinde trei raporturi esențiale: soț-soție, părinți-copii, frate-soră.

Primul raport e cunoașterea recunoașterii reciproce. Relația este nemijlocită recunoaștere de sine a unei conștiințe în alta. În primul raport spiritul nu este el însuși, este doar reprezentarea lui, pentru că o recunoaștere este una naturală, nu una etică. Realitatea imaginii este în altceva decât în ea însăși, este în copil. Conținutul ei real este copilul și în copil relația soț-soție dispăre, se pierde. Părinții își au permanența în copii, generațiile, în popor. Prima relație își află astfel „reîntoarcerea-ei-în-sine”.

Al doilea raport (părinți-copii) este întemeiat pe sentimentul pietății reciproce. Părinții se raportează la copii și conștiința realității lor își pierde valabilitatea raportat la sine. Conștiința realității lor e doar în altul, în copil. Copilul capătă astfel propria sa ființă-pentru-sine care nu se reîntoarce în părinte, acesta din urmă nu o recapătă și îi rămâne, deși proprie, o realitate străină. Pentru copil pietatea (*Pietät*) se manifestă în emoția de a-și vedea devenirea atârând de altcineva. În-sinele lui este în cineva care dispăre, ființa lui pentru-sine nu o poate poseda decât prin separare de ființa părinților, iar separarea este despărțire și în ea originea se stinge.

Primele două relații rămân suspendate într-o anume instabilitate. Relația pură este aceea dintre frate și soră. Este relația neamestecată. Îi unește sângele care și-a aflat în ei echilibrul și odihna. Sunt independenți pentru că nu și-au dat unul altuia viață, nu se doresc unul pe celălalt, bătaia dintre sexe nu aici are loc, aici e doar locul „visului hegelian” [Irigaray, 1996: 48]: *Hegel's dream - a new form of ethical life* [Pinkard, 1996: 345]. Femeia, ca mamă, fiică sau soră, poartă esența etică în sine și nu o face pe linie naturală. Femeia, ca soție și mamă sustrage în faptul familiei ceva din divinitate.

Legea familiei o vede femeia în universal, în femeie și fiică, nu în cutare sau cutare soț, bărbat. Bărbatul este structurat pe linia generalității ca om al cetății, al vieții publice, al dorințelor individuale. Așa ceva este o impuritate femeii. Generalitatea femeii e în familie, a bărbatului în viața publică. Singularitatea dorinței bărbatului este opusă plăcerii nemijlocit universale a femeii în care ea rămâne străină de singularitatea dorinței. „Bărbatul își are adevărata sa viață substanțială în stat”, femeia „în familie în care își are destinația ei substanțială și, în această *pietate*, simțământul etic al ei.” [Hegel, 1996: 175]

Ca fiică, femeia își vede părinții dispărând pentru a-și afla ea ființa sa pentru sine. În părinți, fiica are intuiția faptului ei pentru-sine într-un mod negativ.

Pentru soră, fratele este ființa liniștită. Și dacă pentru bărbat cele două laturi (universalul și individualul) se despart și el devine în calitate de cetățean un universal iar ca dorință un singular, în femeie ele nu se despart. Viața ei etică nu este pură. Ea se purifică numai în relație cu fratele. Recunoașterea ei în frate nu cuprinde supoziția nici unei dorințe, a nici unei contingențe și femeia, ca soră, este „paznicul sângelui” [Irigaray, 1996: 56]. De aceea pierderea fratelui este, pentru soră, de neînlocuit [Mills, 1996: 64] și pietatea sorei față de frate este cea mai înaltă [Noica, 2013: 225-226].

Dacă aceste trei raporturi fac cetatea, ultimul raport înseamnă și trecerea celor două legi una în alta. Relația frate-soră desăvârșește cetatea și îi marchează decăderea. Relația aceasta este granița vizibilă a familiei și granița ascunsă a cetății. În și la limita relației, familia trece dincolo de ea. În frate, spiritul familiei revine la individualitate. Imediatul tern al familiei este părăsit de frate pentru conștiința universalității (și acest imediat doar fratele îl vede ca fiind tern). Or, aceasta înseamnă a părăsi legea divină pentru doar legea umană. Sora sau soția o păstrează pe aceea divină. „Fratele părăsește această viață etică, *nemijlocită, elementară*, și de aceea propriu-zis negativă a familiei, spre a dobândi și a face să apară viața etică reală, conștientă de ea însăși.” [Hegel, 1965: 258] Dar o dată depășită limita lumii etice, o dată ce și fratele și sora își depășesc condiția naturală și apar în semnificația lor etică sub forma a două esențe universale cu individualitatea lor cu tot, o dată deci petrecute toate acestea, echilibrul devine viu și o inegalitate se naște în el, așa cum se naște în orice echilibru. Legea umană și cea morală sunt în cumpănă. Fratele se simte nedreptățit, și cum nu se poate ridica înainte de a faptui ca atare împotriva divinului, își află negativul în natură. În fața ei are a se comite fapta, faptă care tulbură armonia celor două legi trecând opușii unul în altul. Ca opuși, pierd puterea de a se afirma (confirma) reciproc și, distrugându-se, devin soartă. Conștiința etică, punându-și în față acțiunea, își pune opțiunea. Iar opțiunea este fie pentru o lege, fie pentru cealaltă. În actul alegerii, universalitatea *în-sinelui* etic devine *pentru-sine*. Ca *pentru-sine*, conștiința etică, alegând, devine *caracter*, iar justiția devine, în urma alegerii conștiinței etice, dreptul legii alese. Aleg divinul și atunci văd în legea umană violența; aleg legea umană și văd în cea divină „încăpățânarea ființei-pentru-sine interioare”.

Individualitatea și esența, spune Hegel, intră în contradicție pentru că în individualitate avem fapta, iar fapta înseamnă părăsirea determinației eticului. Și atunci conștiința de sine, care săvârșește gramatica ființei, devine, prin fapta ca atare, vină. Iar vina urmează parțialității pentru că s-a făcut numai după o lege. Scindarea, prin faptă, este „momentul crimei”. Omul a ales o lege dar el ține de amândouă. De aici scindarea sa cu sine și o generalizare a vinei. Dar fapta naște fapta contrară. Dacă făptuiesc după o lege ignor îndreptățirea de a faptui și după cealaltă. Atunci apare fapta ostilă, „rănită și dușmănoasă” și ea se poate răzbuna ascunzând realitatea, așa cum i s-a întâmplat lui Oedip. Răzbunarea celui ignorat nu se lasă așteptată. Și dacă în substanța etică avem opoziția conștient-necunoscut, acum, în conștiința etică, opoziția se manifestă între cunoscut-necunoscut. Făptuind, ignori fapta opusă. Și aceasta, ignorată fiind, pedepsește. Ascunderea realității este necunoașterea ei și, dezvăluindu-se în momentul faptei, ea se răzbună. Oedip își ucide tatăl și se căsătorește cu mama sa. Momentul crimei este însă și acela al suprimării: Oedip află adevărul și se automutilează. Conștiința etică își recunoaște vina, dar prețul este ne-fapta. Nimic nu mai poți faptui, nici măcar să-ți tăgăduiești vina [Mills, 1996: 70] în felul în care Antigona „își recunoaște fapta, dar n-o recunoaște drept vină” [Rusu, 1968: 145].

Conflictul este între legea divină (familie/femeie) și legea umană (stat/bărbat) și ține de contingența a doi frați cu aceleași drepturi de a governa și femeie, ca soră. Dar guvernarea este spiritul simplu și acest spirit simplu, ca sine al spiritului poporului, nu

suportă dualitatea individualității, adică separarea ei. Unitatea sinelui spiritului poporului ține de necesitatea etică și ei i se opune contingenta naturii prin cei doi nefericiți frați. Egalitatea drepturilor îi distruge și nici unul nu are dreptate, ambii sunt vinovați. Unul pentru că se întoarce împotriva propriei sale cetăți după ce s-a desprins de ea, celălalt, cel rămas în cetate, îl considerat pe primul ca desprins de comunitate, singular, deci lipsit de putere și, în consecință, îl ucide. Vina pe care al doilea o află celui dintâi este că s-a desprins de comunitate. Primul, refuzând comunitatea, se singularizează. Al doilea, ca rege, leagă de persoana lui singulară viața comunității și va fi cel onorat de comunitate. În final, amândoi cad. Cetatea, deocamdată, se conservă și va cinsti pe acela care a rămas între zidurile ei. Trupul celui alt va fi aruncat peste zidul cetății neacordându-i-se onoarea cununiei cu repausul pământului. Vina nu începe aici, vina se sublimază aici. Dreptul mortului era de a fi cununat cu repausul pământului. Dreptul îi este refuzat și atunci se răzbună. Apar celelalte cetăți și „ele se fac dușmănoase și distrug comunitatea care a dezonorat și distrus forța sa, pietatea familiei.” [Hegel, 1965: 268] Or, esența familiei este femeia. Acțiunea cetății este, în final, una contra femeii. Fericirea familiei este distrusă și astfel, în femeie, cetatea își creează dușmanul ei interior. Învîngând, cetatea va fi învinsă chiar dacă la început legea divină (în persoana Antigonei) e învinsă de legea cetății. Antigona nu consideră că ordinul lui Creon o vizează pe ea, ca soră. Îi încalcă ordinul invocând legea zeilor: sacra datorie a înmormântării. Înfruntarea celor două lumi are ca urmare prăbușirea cetății divine (ca familie) și a cetății umane (cetatea ca atare). Cu adevărat, „eticul este *Ideea libertății*, ca fiind binele viu [...] – *conceptul libertății devenit lume prezentă și natură a conștiinței-de-sine.*” [Hegel, 1996: 159]

Rezumă Hegel: *Antigona* lui Sofocle este „una dintre cele mai sublime, în toate privințele cea mai desăvârșită operă de artă a tuturor timpurilor [...]”. Totul este consecvent în această tragedie: legea publică a statului și intima iubire de familie și datoria față de frate stau față în față, combatându-se; interesul familiei îl are cu patos femeia, Antigona, bunăstarea comunității o are cu patos bărbatul, Creon. Polnice, luptând împotriva propriei cetăți, cade înaintea porților Tebei, iar printr-o lege anunțată public Creon, domnitorul, amenință cu moartea pe oricine ar acorda onoarea înmormântării acestui dușman al orașului. Această poruncă, sub raportul exclusiv al binelui public al statului, Antigona nu o consideră ca un ordin ce se referă și la ea, ca soră; ea își împlinește sacra datorie a înmormântării, ascultând de pietatea dragostei ei pentru fratele său. Făcând acest lucru, ea invocă legea zeilor. Dar zeii pe care ea îi cinstește sunt zeii subterani ai Hadesului, zeii interiori ai sentimentului, ai iubirii, ai sângelui și nu zeii luminoși ai vieții libere, conștiente de sine a poporului și a statului” [Hegel, 1964: 473]. Iată de ce „pietatea este proclamată, într-una din cele mai sublime înfățișări ale sale în *Antigona* lui Sofocle, cu deosebire ca lege a femeii [...], ca lege a zeilor vechi [...], opusă legii publice, legii statului.” [Hegel, 1996: 175]

3. Revolta Antigonei

Subminată, femeia subminează. Femeia, această „ironie veșnică a comunității” [Hegel, 1995: 274; în varianta originală: *Diese – die ewige Ironie des Gemeinwesens* – Hegels, 1907: 310], se răzbună. „Eternitatea”/„veșnicia” care creditează la Hegel ironia feminină nu înseamnă altceva decât indefinita luptă contra dominației (masculine în cazul de față), o dominație care mereu revine sau este măcar susceptibilă de a reveni. Refuzată, femeia se transformă într-un potential revoluționar intern al cetății, devine fermentul revoltei. Iată cum femeia este „eterna ironie a comunității”, ironie care se referă la o negativitate fără de odihnă, la o distrugere fără de pozitivitate, fără de sinteză sau de împăcare. Revolta feminină este exclusiv împotriva unei masculinități mereu disprețuitoare [Vuillerod, 2018,

giugno: 190, 196], subiectivitatea feminină se cere recreată și „forma cea mai înaltă în care această subiectivitate se concepe și se exprimă în mod complet este chipul care [...] s-a numit *ironie*.” [Hegel, 1996: 152]

Prin intrigă ea realizează deturnarea scopului guvernării care devine din obștesc, privat. Transformă inițiala ei activitate universală în opera unui individ particular, transformă proprietatea universală a statului într-una de familie. Regele, vestit odinioară pentru înțelepciunea lui, devine acum subiect de batjocură. Mai mult, femeia are tineretul în mâna ei prin trei momente: ca fiu, în care mama vede pe stăpânul ei; ca frate, în care sora vede pe bărbat ca pe egalul ei; ca tânăr – este cea mai subtilă relație de dependență a femeii ca fiică. Prin tânăr (Hemon, în cazul Antigonei), fiica este scoasă din dependența ei de familie obținând și plăcerea și demnitatea de a fi soție [Hegel, 1995: 274; Noica, 2013: 227-231]. Și aceasta pentru că femeia are, acut, conștiința faptului că o cetate nu se poate menține decât prin oprimarea individualității. Ba chiar poporul are o dublă comportare față de spiritul individual. O dată îl cultivă în exterior, când poporul însuși este privit ca întreg, ca individualitate, apoi în interior unde aflăm latura negativă a comunității, fapt ce interesează acțiunea femeii. Spiritul individual este oprimat în comunitate, scopul urmărit este conservarea întregului. Dar spiritul individual în loc de a sucumba sub puterea oprimării, se intensifică. Nimeni nu ar băga în seamă rebelul dacă guvernarea nu ar vedea în el locul prin care conștiința forței intră în cetate. Și oprimarea aici se specifică, se nuanțează, puterea cerând rebelului participarea la război și chiar sacrificiul. Și așa află, în război, un dublu aspect. Întâi avem dreptul comunității asupra inșilor, drept afirmat în război; apoi războiul trezește spiritul de disoluție al comunității. Treptat, comunitatea este condamnată la decădere. Rămâne doar insul fără de spiritul cetății pe care tocmai a distrus-o. Solidaritatea individului s-a sfârșit și el nu mai este spirit viu. Individualitatea lui s-a prăbușit după ce substanța etică se scindase și în ceea ce privește conținutul (în familie și guvernare) și după cunoaștere (în cunoaștere și necunoaștere). Oricum, de remarcat este următorul fapt: prin aceea că include familia în primul stadiu al vieții etice (*Sittlichkeit*) alături de „societatea civilă” și de „stat”/„guvernare”, Hegel nu face decât să arate că instituția familiei este crucială în constituirea statului modern [Benhabib, 1996: 32].

O precizare în acest loc, una care leagă în *Fenomenologie* capitolul VI, A capitolului IV, A, mai precis lumea etică cu cele două legi (ceea ce la rigoare înseamnă bărbatul și femeia) de independența și dependența conștiinței-de-sine (stăpânirea și servitutea sau, în lumea greacă, o altă formă de manifestare a relației dintre bărbat și femeie, și spun „o altă formă de manifestare” tocmai pentru că am în vedere faptul că relația stăpân-serv la Hegel este exclusiv una a lumii bărbaților, la fel dialectica ei [Lonzi, 1996: 278]. Așa că lecturile în cheie feministă a textului lui Hegel nu implică teoria recunoașterii reciproce și refuză de a opera o paralelă între stăpân și serv pe de o parte, bărbat și femeie pe de altă parte, în ciuda a ceea ce susține Simone De Beauvoir cum că unele pasaje din dialectica prin care Hegel definește raportul stăpân-serv se aplică la fel de bine raportului bărbat-femeie [Beauvoir, 2008: 116]. Un anume tip de lectură practicat de Kojève este în joc. Când vorbește despre relația stăpân-serv Hegel folosește sintagma *Herrschaft und Knechtschaft* („dominație și robie”), adică *jenes ist der Herr, dies der Knecht* (traduce D.D. Roșca: „prima este stăpânul, a doua este slugă” – Hegel, 1995: 116), și prin *Knecht* avem a înțelege „slugă”, „argat”, „rob”, „servitor”, „valet”, în nici un caz „sclav” pentru care există în germană cuvântul *Sklave* și pe care Hegel nu-l folosește. În textul său, Kojève folosește mereu cuvântul „sclav” și dacă o face „e pentru că voia să pună accentul pe supunerea totală pe care cel învins, în lupta pe viață și pe moarte pentru recunoaștere, o arată învingătorului. Această înfruntare cu caracter antropogenetic e punctul de plecare și totodată firul roșu al comentariului

kojevian” [Pastenague⁴, „Nota traducătorului” în Kojève, 1996: 9]. Ediția franceză traduce *Knecht* prin „sclav” și vorbește despre *la dialectique du maître et de l'esclave, le maître et l'esclave*, despre cum *le vainqueur devient le maître, le vaincu devient l'esclave* [Kojève, 1947], iar traducerea lui *Knecht* în engleză folosește constant formele „the Slave” și „Master and Slave” [Kojève, 1969]. Spre comparație, originalul *Fenomenologiei* vorbește despre „Herrschaft und Knechtschaft” [Hegels, 1907: 123-131], despre „Herr und Knecht” [Hegels, 1907: 127-131] cu trei subdiviziuni: „Die Herrschaft” [Hegels, 1907: 127-129], „Die Furcht” [Hegels, 1907: 129-130] și „Das Bilden” [Hegels, 1907: 130-131], iar în varianta românească aflăm următoarele corespondențe în traducerea lui D.D. Roșca: „Stăpânire și servitute” [Hegel, 1995: 112-120], „Stăpân și slugă” [Hegel, 1995: 116-120] cu trei subdiviziuni: „Stăpânirea” [Hegel, 1995: 116-118], „Frica” [Hegel, 1995: 118] și „Formarea” [Hegel, 1995: 118-120]. D.D. Roșca merge pe mâna lui Hegel (traduce *Knecht* exclusive prin „slugă”), Noica folosește pentru *Knecht* ocurențele „sclav” [„unul e *stăpânul*, celălalt *sclavul*” - Noica, 2013: 62, 172, 173, 174], „supus” [Noica, 2013: 62, 170] și „slugă” [Noica, 2013: 63].

Să revin. Pentru Hegel, munca și lupta sunt punctul de plecare al lumii ca istorie a bărbatului. Studiile populațiilor primitive arată însă că munca este un atribut feminin iar războiul o sarcină a bărbatului până acolo încât bărbatul, privat de luptă/război sau luat prizonier, este pus să muncească, fapt care îl face să nu se mai simtă bărbat și să se vadă transformat, potrivit noului atribut – munca, în femeie. Războiul apare pentru bărbat în legătură cu posibilitatea acestuia de a avea o identitate de gen. Bărbatul este expresia intimă a uciderii/omorului, femeia este expresia muncii și a protejării vieții. Condiția umană a femeii, evident, nu manifestă aceleași nevoi ca ale bărbatului, dimpotrivă [Lonzi, 1996: 290]. Antigona este mai aproape de natură decât bărbatul, ea reprezintă vechea ordine a vechilor zei spre deosebire de Creon, reprezentant al lui Zeus, zeul noii ordini. Antigona este asociată lui Dike care este la rândul ei asociată nevoilor naturale și satisfacerii lor, Antigona trăiește în imediat, Creon pe un tărâm în care cunoașterea de sine e apropiată, pragul Antigonei e liminal, al lui Creon e spiritual. Prin compensație Hegel conferă femeii caracter, chiar dacă unul tragic, și anume capacitatea de a avea acces la lumea eticului [Chanter, 2010: 72-73] - *Hegel's dream*. Este vorba despre un alt fel de recunoaștere care să depășească dialectica masculină a lui Același și Altul care se „recunosc ca recunoscându-se reciproc”. Aceasta este ceea ce Hegel numește „pur concept al recunoașterii, al dedublării conștiinței-de-sine în unitatea ei” [Hegel, 1995: 113-114]. Hegel prezintă într-o manieră pur normativă necesitatea pentru conștiință de a fi recunoscută de un altul, încât recunoașterea îi este conștiinței esențială. Prin urmare avem, în vedere constituirea intersubiectivă a conștiinței, ceea ce vrea să spună recunoașterea reciprocă a unuia în celălalt.

Problema lui Hegel este de a afla dacă în *Fenomenologie* avem și un alt tip de luptă împotriva dominației. Primul tip e acela al eliberării servului prin muncă. Muncitorul află în produsul muncii sale o satisfacție și își verifică astfel propria valoare pe care stăpânul nu o recunoaște refuzându-i-o. Nu este suficient, conștiința nu află în muncă decât „intuiția” propriei libertăți. Ipoteza este următoarea: o lectură feministă a lui Hegel, prin prisma revoltei Antigonei, oferă o perspectivă fecundă și diferită de aceea a muncii pentru a formula o critică a dominației plecând de la un nou tip de relații sociale și anume: experiența Antigonei prin mobilizarea colectivă împotriva ordinii stabilite. Premisa poate fi: împărțirea funcțională a sexelor în cetatea greacă pare a oferi acesteia stabilitatea. Ce arată Hegel este că această armonie de fațadă este profund contradictorie și amenință în permanență stabilitatea lumii grecești pentru că presupusa armonie este întemeiată pe

⁴ Fac precizarea că Ed Pastenague este pseudonimul lui Dumitru Țepeneag.

excluderea femeii din sfera publică. Această contradicția întoarce femeia împotriva legii masculine și fragilizează din interior cetatea. Dar nu atât experiența individuală a Antigonei contează, cât revolta ei care conduce la o mobilizare colectivă a femeilor, o „feminitate” (*Weiblichkeit*) care trimite direct la feminism ca revoltă împotriva guvernământului falocrat. „Feminitatea” astfel înțeleasă se referă la un colectiv de femei (femeile dintr-o cetate în cazul dat) și nu la un principiu, adică avem aici în vedere femeia ca mama, soție, soră și fiică [Vuillerod, 2018].

Analiza hegeliană a cetății grecești arată cât de importantă este relația dintre bărbat și femeie și ce pericole rezultă în cazul refuzului recunoașterii femeii. Hegel începe prin a descrie funcționarea armonioasă a lumii grecești, arată cum cetatea antică se sprijină pe două legi, legea umană (care este legea politică, ea decide prin dezbateri publice) și legea divină (legea implicită a familiei, legea sângelui cu funeraliile și continuitatea familiei). Prima lege revine bărbatului, doar el participă la deciziile cetății, a doua aparține femeii, excluse din sfera publică și cu activitate restrânsă la viața privată a familiei. Conceptul recunoașterii este folosit de Hegel pentru a descrie această relație asimetrică. Lumea greacă se sprijină pe refuzul de a recunoaște femeia și Hegel ne arată că diferența dintre sexe este temeiul însuși al ordinii grecești. Nu este, prin urmare, nici o coincidență că sfârșirea frumoasei armonii grecești vine de la o femeie – Antigona. Contradicția cetății grecești vine în urma refuzului recunoașterii sociale a femeii în condițiile în care cetatea are nevoie de ea pentru a funcționa [Vuillerod, 2018, giugno: 189-191]. Iar episodul Antigonei din *Fenomenologie* ne arată că recunoașterea nu este doar o atitudine intersubiectivă cât una care pune în joc structurile instituționale ale lumii sociale, caz în care nu doar femininul și masculinul se află în relație contradictorie, ci instituțiile însele ale cetății cad sub o astfel de relație. Consecințele sunt importante pentru teoria recunoașterii întrucât intrarea în joc a instituțiilor deplasează reflecția de pe terenul moralei interindividuale pe acela al politicii. Ideea este că emanciparea femeii se joacă mai întâi la nivelul structurilor sociale, care au a fi mai puțin falocratice, înainte de a se juca la nivelul moralei [Vuillerod, 2018, giugno: 197-198].

Când femeia părăsește familia pentru a experimenta universalitatea cetății și pentru a obține particularitatea relației ei cu bărbatul, (femeia) nu se mai poate susține. Prin urmare, bărbatul trăiește tragic conflictual lumii „păgâne” în vreme ce femeia moare pentru acest conflict. Sinuciderea femeii (Antigona) este expresia neputinței ei de a fi deopotrivă particular și universal în lumea greacă, după cum putem vedea în sinuciderea Antigonei o formă de sfidare împotriva dominației patriarhale. Se sinucide pentru a respinge puterea bărbatului, a universalului asupra ei, căci în Grecia veche moartea era preferabilă sclaviei [Mills, 1996: 73-74]. În final, eroul tragediei antice moare, rămâne doar corul care cor acordă onoare egală tuturor zeilor, încât Antigona și Creon sunt deopotrivă vinovați și ambii justificați, fiecare în felul lui, în tot ceea ce fac și cu tot ceea ce fac.

4. „Figuri” ale feminității

Merg mai departe și reamintesc că femeia este descrisă de Hegel ca inamic interior al cetății și face astfel ca războiul între sexe să fie văzut aidoma unei consecințe a conflictului dintre cele două legi. Așa ajunge Hegel să definească „feminitatea” drept „eterna ironie a comunității”, iar „feminitatea”, întrucât constituie ceea ce definește femeile ca atare, urmează unei excluderi care vine din interiorul legăturilor sociale și le face să explodeze tot din interior. Se vede că Hegel asimilează „feminitatea” unei puteri distructive și ironia feminină caută să năruie structurile sociale falocratice și astfel de transformări urmăresc recunoașterea reciprocă a bărbatului și femeii. Pentru feminism, aceasta înseamnă deopotrivă recunoașterea egalității sociale a femeii cu bărbatul precum și identitatea proprie

a acesteia, a femeii. Această recunoaștere identitară nu pune bărbatul în situația de a recunoaște în femeie esența feminității sau a umanității, ci de a recunoaște în ea o persoană individuală înzestrată cu libertate și raționalitate, iar faptul că Hegel reintroduce problematica intersubiectivității în aceea a instituțiilor sociale marchează definitiv originalitatea teoriei sale a recunoașterii. Dacă femeia este recunoscută instituțional, va fi recunoscută, implicit, și de bărbat, încât teoria hegeliană a recunoașterii trimite la o critică socială emancipatoare ce vizează un feminism în care conflictual este deplin. Ajungem la un concept al „feminității” care diferă de „esențialismul feminist” și de „anti-esențialismul feminist”. Astfel, și pe rând:

- „feminitatea” este prin excelență manifestare a ironiei exersată asupra comunității și femeia, ca „veșnică ironie a comunității”, a vieții publice, este o definiție cu un potențial mereu revigorat de emancipare încât, ori de câte ori femeia apare într-o astfel de postură, recunoaștem în aceasta poziția feministă [Lonzi, 2017: 49]. Feminitatea ține de natură, este ființa-pură-afectată-de-altul și expresia acestei afectări este procesul de reproducere/conservare [Lindberg, 2010: 183]. Pentru Hegel, viața etică raportată constant la *Antigona* lui Sofocle aliniaza masculinul cu subiectivitatea, cetatea și libertatea, iar feminitatea cu natura, familia, sfera privată și cu repetiția ciclurilor reproductive [Miller, 2000: 123];
- potrivit „esențialismului feminist” femeia are propria sa natură, încât avem a diferența în mod evident între două sexe a căror specificitate trebuie recunoscută. Aceasta înseamnă însă a reduce feminitatea la legătura dintre gen și sex;
- „anti-esențialismul” feminist rupe legătura dintre gen și sex în felul lui Simone de Beauvoir: „nu te naști femeie: devii femeie” (*on ne naît pas femme: on le devient*, propoziție care deschide tomul II din *Le deuxième sexe*).

Pe scurt, „feminitatea” nu mai desemnează o esență pozitivă, ea este determinată în întregime negativ de opresiunea bărbaților [Vuillerod, 2017], iar Mills afirmă că Irigaray, în textul ei, ajunge să susțină pozitivitatea din diferența sexelor mai curând decât negativitatea și astfel redefineste *the woman question* drept *a question of woman*, o întrebare privind autoînțelegerea și autocreația prezente în femeia însăși [Mills, 1979: 74-98]. Cu alte cuvinte, *the woman question* subsumează relațiile dintre fiecare femeie – fără de putere, istorie, cultură, rol autodefinit – și fiecare bărbat – cu puterea lui, istoria lui, cultura lui și rolul lui absolut [Lonzi, 1996: 275]. Limpede este la Hegel, când analizează cetatea greacă, faptul că femeia nu are istorie și este astfel condamnată să repete ciclurile vieții, încât ceea ce face ca femeile să fie definite este tocmai absența lor din istorie, și realizăm astfel că însăși expresia „egalitatea dintre sexe” este ceea ce folosim astăzi pentru a masca inferioritatea femeii [Benhabib, 1996: 32; Lonzi, 1996: 277].

Numai că Hegel gândește altfel „absența”. Femeia este o *figură a absenței* care face vizibilă tranziția între natură și spirit, este vizibilitatea muncii negativului, ea face ca însăși absența să fie vizibilă, ne face să vedem ceva ce nu este acolo. Problema e prezentă deja în idealismul german și în romantism și are în vedere prezentarea (*Darstellung*) adevărului și relația acestuia cu arta și cu ficțiunea. Astfel, dacă adevărul nu este doar *revelat* ci și *prezent(at)*, atunci filosofia are a face față problemei „figuralității” și „plasticității” care permit prezentarea adevărului ca atare. Din acest punct de vedere, femeia, ca figură privilegiată a plasticității transcendente (și nu transcendentă, pentru că transcendența devine în familie și femeie imanentă) este, pentru Hegel, o *figură* majoră a muncii *absente* sau *invizibile* a negativului. Propoziția aceasta ar rămâne cu siguranță fără de sens lipsită fiind de

o anume formă „figurativă”, iar dacă numim femeia o *figură* nu avem a înțelege prin aceasta nici o idee (ca ideea libertății de pildă) și nici un individual real (precum eroii din istorie). Ce înseamnă atunci „figură” la Hegel? „Figura” este o „cristalizare fenomenologică” a unui complex natural, istoric sau simbolic de circumstanțe, complex prezentat ca un element al procesului filosofic de cunoaștere. „Figura” aparține particularului, de unde și faptul ei de a se însoți cu multiplul (ca în relația stăpân-serv, Creon-Antigona). Particulare fiind, figurile sunt finite și modificabile și ca atare egale istoricește. Figura este un soi de idee istorică pentru că reprezintă posibilitatea coerenței în mijlocul unei lumi în schimbare. Pentru Hegel figurile sunt de multe ori ficțiuni, dar numai în măsura în care sunt capabile să organizeze forme de viață (stăpân-serv, Creon-Antigona), de unde și paradoxala idee hegeliană după care adevărul este întemeiat într-o ficțiune. Figura este o instanță de mediere între universalitate și singularitate, între concept și simțuri. Femeia este o figură unitară a vieții, morții și iubirii și ea apare ca figură a vieții mai ales în contextul diferenței sexuale, ca personaj (caracter) în teatru este figura prin excelență a morții, iar între cele două extreme este figura iubirii. Și încă: „inconștienții” (*Woman's Unconscious*) feminini psiho-tehnici sunt paznicii leagănelui și ai mormântului [Lindberg, 2010: 77-78; 185-190].

5. Concluzii

Asum ca preambul concluziv următoarea situație pe care o regăsim și la Hegel: „feminitatea și masculinitatea nu sunt esențe, ci moduri de a trăi anumite relații. De unde și faptul că tipologiile statice ale caracterelor sexuale trebuie să fie înlocuite de istorii, analize de producere simultană a unor seturi de forme psihologice.” [Connell, 1987: 179] Tot de aici și diferența între „feminitatea tradițională” (supunere și receptivitate sexuală în cazul femeilor tinere, atitudine protectoare în cazul femeilor mature) și „feminitatea non-tradițională”, ca în cazul Antigonei: „ceea ce este ascuns (din istorie) este experiența femeilor celibatate, lesbiene, sindicaliste, prostituate, nebune, rebele, masculine, muncitoare manuale, soții de o anumită vârstă, vrăjitoare. Si ceea ce o politică sexuală radicală implică într-una din dimensiunile sale este tocmai reasertarea și recuperarea formelor marginalizate de feminitate reprezentate de aceste grupuri.” [Connell, 1987: 188]

Să văd acum situația printr-o comparație. Pentru Beauvoir și Irigaray principala îngrijorare a feminismului este dată de aceea că femeia e exilată din propria subiectivitate, fapt ce anulează feminitatea și face loc feminismului. Cele două, Beauvoir și Irigaray, împart convingerea că în patriarhat subiectul este exclusiv bărbatul și cred, tot împreună, că pentru a provoca dominația patriarhală femeia are a trece în poziția subiectului. Problema este că feministele în discuție nu vorbesc despre unul și același subiect. Pentru Beauvoir, subiectul este unul hegelian (sau la fel de bine sartrean), un subiect suveran, transcendent, născut în afara luptei cu Celălalt. În acest caz femeia are a ieși din imanență și a participa la privilegiile subiectului „universal”. Pentru Irigaray subiectul este limbajul, nu activitatea, încât pentru a avea acces la subiectivitate femeia are a fi *speaking woman/parler femme* [Schor, 1995: 51]. În timp ce Beauvoir analizează procesul Celălalt (iar Celălalt este „al doilea sex”, bărbatul), Irigaray expune un proces în care femeia văzută drept Celălalt (*Other*) nu e Celălalt în întregul lui ci doar un mascul/bărbat defect. În dualismul patriarhal, după Irigaray, femeia nici nu gândește, nici nu vorbește și nici nu simbolizează în vreun fel [Mills, 1996: 8-9]. Se vede, accesul la subiectivitate este tema comună a lui Beauvoir și Irigaray cu următoarele diferențe: subiectivitatea este pentru Beauvoir ațiune/activitate și proiect, femeia nu este un lucru ci o activitate (*lifework*) [Lindberg, 2010: 181]; pentru Irigaray atributul subiectivității feminine nu este acțiunea/activitatea (*homo faber*) ci limbajul (*homo parlans*). Subiectivitatea feminină presupune accesul la limbaj și persoana întâia

singular este în joc și în prim plan, pronumele personal „Eu”. Pentru Beauvoir obiectivul femeii este de a împărtăși pe deplin privilegiul transcendenței subiectului, pentru Irigaray obiectivul este ca femeia să atingă subiectivitatea fără de rest. Feminismul esențialist construiește subiectivitatea feminină iar feminismul anti-esențialist deconstruiește convingerea că esențialismul constă într-o opoziție binară femeie-bărbat [Schor, 1995: 48-50]. Femeia, așa cum este, este un individual complet. Transformările nu trebuie să se petreacă în ea ci în felul în care ea se vede pe sine în univers și în felul în care o văd ceilalți [Lonzi, 1996: 293].

Irigaray critică poziția lui Beauvoir de a insista pe chestiunea egalității în drepturi a femeii cu bărbatul în loc de a cerceta mai degrabă identitatea sexuală (*sexuate identity*) care să le permită să afle valori în chiar faptul de a fi femeie. Și tot împotriva lui Beauvoir, Irigaray nu agreează folosirea paradigmei stăpân-sclav (*master/slave paradigm*) pentru a caracteriza relația bărbat-femeie. Pentru Irigaray, Antigona nu este nici stăpân, nici sclav. La rigoare, nici Beauvoir nu vede în Antigona tocmai un sclav ci munca scalavului care, la Hegel, revine Antigonei prin a da viață și a îngropa morții, revine în interpretarea lui Beauvoir și Irigaray noțiunii subiectivității care trimite la o libertate pierdută. Și dacă ambele se deosebesc aici de Hegel, se vor deosebi și între ele: pentru Irigaray eticul și universalul pot fi identificate femininului, pentru Beauvoir referința acestora este libertatea umană în genere [Miller, 2000: 122].

Toate acestea, firește, numai dacă nu cumva Hegel însuși vede în *Fenomenologia spiritului* un soi de „autobiografie filosofică” și dacă lucrarea nu este, pentru autorul ei, altceva decât o „călătorie de descoperiri” [Stere, 1998: 325, nota 10]. Sigur este că „istoria nu poate fi un roman de dragoste sau o idilă, Hegel se gândise poate un moment să încredințeze iubirii responsabilitatea istoriei.” [D’Hondt, 1995: 195], doar că în *Fenomenologie* Hegel alege o altă cale: „iubirea nu stăruie destul asupra caracterului tragic al separației, îi lipsește «forța, tenacitatea și travaliul negativului».” [Hyppolite, 1946: 810] Și pentru că ratează iubirea în *Fenomenologie*, Hegel se disculpă în *Principiile filozofiei dreptului*, normal, tot în momentul în care vorbește despre etic, familie (și căsătorie, în plus). Spune teutonul: căsătoria e un raport etic nemijlocit definit „ca fiind iubirea juridic-etică (*rechtlich-sittliche*), în felul acesta ceea ce este trecător, capricios și pur subiectiv, dispărând dintr-însa” [Hegel, 1996: 170]. Iar elementul etic al căsătoriei conține un moment exterior (sexualitatea sau, îi zice pudic Hegel: „unirea generică” – *Gattung*) și un moment interior (unitatea spirituală) în care ceea ce era exterior începe să ființeze în sine „ca fiind ceea ce este substanțial, așadar ca înălțat peste hazardul pasiunilor și al îndrăgostirii particulare trecătoare.” [Hegel, 1996: 172], ceea ce vrea să spună că eticul are a surclasa capriciul.

E de înțeles de ce nu prețuiește Hegel pe Hemon, de înțeles, dar nu de prețuit!, caz în care se poate vorbi despre semnificația etică și politică a Antigonei pentru feminism [Hutchings and Pulkkinen, 2010: 5]. Numai că aceste perspective de reflecție nu au în nici un caz ca scop de a face din hegelianism o modalitate de salvare teoretică a feminismului, după cum feminismul poate modifica tipul de lectură aplicat teoriei hegeliene a recunoașterii reciproce [Vuillerod, 2018 giugno: 199].

BIBLIOGRAFIE

- Benhabib, 1996: Seyla Benhabib, "On Hegel, women, and irony", în *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 25-44.
- Chanter, 2010: Tina Chanter, "Antigona's Liminality: Hegel's Racial Purification of Tragedy and the Naturalization of Slavery", în *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, edited by Kimberly Hutchings and Tuija Pulkkinen, New York, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 61-87.
- Connell, 1987: R.W. Connell, *Gender & Power. Society, the Person and sexual Politics*, London, Polity Press, 1987.
- De Beauvoir, 2008: Simone De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Tome I, Paris, Gallimard, 2008.
- D'Hondt, 1995: Jacques D'Hondt, *Hegel secret. Cercetare privind sursele ascunse ale filosofiei lui Hegel*, traducere de Nicolae Râmbu; controlul traducerii de Marcela Grusea, Iași, Editura Agora, 1995.
- Hegel, 1964: G.W.F. Hegel, *Prelegeri de Estetică*, Vol. I, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1964.
- Hegel, 1965: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965.
- Hegel, 1995: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura IRI, 1995.
- Hegel, 1996: G.W.F. Hegel, *Principiile filosofie dreptului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, București, Editura IRI, 1996.
- Hegels, 1907: G.W.F. Hegels, *Phänomenologie des Geistes*, von Georg Lasson, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.
- Hutchings, 2003: Hutchings. *Hegel and Feminist Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Hutchings, 2010: Kimberly Hutchings and Tuija Pulkkinen, "Introduction: Reading Hegel", în *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, edited by Kimberly Hutchings and Tuija Pulkkinen, New York, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 1-15.
- Hyppolite, 1946: Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.
- Ionescu, 1990: Nae Ionescu, *Roza Vânturilor*, București, Editura „Roza Vânturilor”, 1990.
- Irigaray, 1996: Luce Irigaray, "Eternal irony of the community", în *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 45-58.
- Kojève, 1947: Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947.
- Kojève, 1969: Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Assembled by Raymond Queneau. Edited by Allan Bloom, translated from the French by James H. Nichols, Jr., Ithaca and London, Cornell University Press, 1969.
- Kojève, 1996: Alexandre Kojève, *Introducere în lectura lui Hegel*, traducere și nota traducătorului de Ed. Pastenague, Cluj, Editura „Biblioteca Apostrof”, 1996.
- Liiceanu, 1992: Gabriel Liiceanu, *Cearta cu Filozofia*, București, Editura Humanitas, 1992.
- Lindberg, 2010: Susanna Lindberg, "Womanlife or Lifework and Psycho-technique: Woman as the Figure of the Plasticity of Transcendence", în *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, Edited by Kimberly Hutchings and Tuija Pulkkinen, New York, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 177-194.
- Lonzi, 1996: Carla Lonzi, "Let's Spit on Hegel?", în *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 274-298.
- Lonzi, 2017: Carla Lonzi, *Crachons sur Hegel. Une révolte féministe*, Paris, Eterotopia, 2017.
- Miller, 2000: Elaine P. Miller, "The «Paradoxical Displacement»: Beauvoir and Irigaray on Hegel's Antigone", în „The Journal of Speculative Philosophy”, Vol. 14, No. 2, 2000, pp. 121-137.

- Mills, 1979: Patricia Jagentowicz Mills, "Hegel and the Woman Question: Recognition and Intersubjectivity", in *The Sexism of Social and Political Theory: Woman and Reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, pp. 74-98.
- Mills, 1996a: Patricia Jagentowicz Mills, "Hegel's Antigone", în *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 59-88.
- Mills, 1996b: Patricia Jagentowicz Mills, "Introduction" to *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 1-24.
- Noica, 1938: Constantin Noica, „Însemnări despre feminitate”, în „Universul literar”, an XLVII, nr. 34, 8 octombrie 1938, pp. 1-2.
- Noica, 1976: Constantin Noica, „Etos neutral și Etos orientat în rațiunea hegeliană”, în „Revista de Filosofie”, tom XXIII, nr. 2, martie-aprilie 1976.
- Noica, 1990: Constantin Noica, *Journal Filozofic*, București, Editura Humanitas, 1990.
- Noica, 1991: Constantin Noica, *Jurnal de Idei*, București, Editura Humanitas, 1991.
- Noica, 2013: Constantin Noica, *Povestiri despre om*, București, Editura Humanitas, 2003.
- Noica-Wilson, 2007: Alexandra Noica-Wilson, *Treziți-va, suntem liberi! Amintiri*, București, Editura Humanitas, 2007.
- Pinkard, 1996: Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1996.
- Ravven, 1996: Heidi M. Ravven, "Has Hegel anything to say to feminists?", în *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, edited by Patricia Jagentowicz Mills, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 225-252.
- Rohde, 1985: Erwin Rohde, *Psyché*, traducere și cuvânt înainte de Mircea Popescu, București, Editura Meridiane, 1985.
- Rusu, 1968: Liviu Rusu, *Eschil, Sofocle, Euripide*, București, Editura Tineretului, 1968.
- Schor, 1995: Naomi Schor, "The Essentialism Which is Not One: Coming to Grips with Irigaray", in *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular*, Durham and London, Duke University Press, 1995, pp. 44-62.
- Sebastian, 1996: Mihail Sebastian, *Jurnal. 1935-1944*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefață și note de Leon Volovici, București, Editura Humanitas, 1996.
- Stere, 1998: Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, Iași, Editura Polirom, 1998.
- Vuillerod, 2017: Jean-Baptiste Vuillerod, « Hegel féministe? », în « La Vie des Idées », publicat la data de 7 februarie 2017, disponibil la adresa: <http://www.laviedesidees.fr/Hegel-feministe.html>
- Vuillerod, 2018: Jean-Baptiste Vuillerod, « Reconnaissance, domination et mobilisation collective chez Hegel », în « La Revue Doctorales 58 », n°5, 2018, dispobil la adresa: <https://doctorales.fr/actes-5-9/70-reconnaissance-domination-et-mobilisation-collective-chez-hegel>
- Vuillerod, 2018: Jean-Baptiste Vuillerod, « Retour sur la reconnaissance chez Hegel: une perspective féministe », în « Pólemos », Anno XI, Numero 1, giugno 2018, pp. 183-202.