# Hegel despre feminism şi feminitate (şi puţin Noica)

**Anton ADĂMUŢ**
*Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi*
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 Noica[1]

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

[1] Cele cinci secvenţe ale studiului de faţă au a fi citite ca o propoziţie de felul: „plecând de la Noica" [1] (ajung la) „Hegel: lumea etică" [2], (apoi la) „revolta Antigonei" [3] (şi la) „«figuri» ale feminităţii" [4] (până la) „concluzii" [5].

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

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, necontenit, *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 Thea[3], 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 intre (invocă două motive asupra cărora nu insist), Thea îl vede, îl invită să intre, 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 câtva 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. Intelectul 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 Jóseph Ungarth, Carola, cea care avea să devină mai apoi soacra lui Constantin Noica. Filosoful se căsătorește in 1933 cu Wendy Muston (fiica lui Walter si 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. Dupa divortul convenit si asumat de soti în 1948, Noica se recăsătorește în 1952 cu Mariana Nicolaide.

[3] Toate trimiterile 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]

BDD-A30988 © 2020 Editura Universității din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

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

Cartea lui Noica, *Povestiri despre om*, „literaturizează filozofia" şi este „de observat că, în majoritatea cazurilor când s-a produs, «literaturizarea filozofiei» a fost însoţită de *o paradigmă feminină a auditoriului*" [Liiceanu, 1992: 20]. „În sfârşit, sper că acum o să înţeleagă şi cucoanele că Hegel le priveşte." [Liiceanu, 1992: 36], exclama Noica potrivit relatării orale a lui Alexandru Paleologu, şi prin „cucoane" înţelege Noica feminitatea nu feminismul, prin urmare „misionarismul filozofic", „*îmblânzirea* chipului filozofiei" [Liiceanu, 1992: 43], iată ce doreşte Noica.

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

## 2. Hegel: lumea etică

În *Fenomenologie*, înainte de a deveni „raţiune care dă legea", conştiinţa trebuie să fie onestă. Să ajungă adică la recunoaşterea *faptului* însuşi, la idealismul unităţii acţiunii şi fiinţei, a operei şi individualităţii. O demonstrează Hegel prin două exemple care arată că faptul datoriei este o camuflată poruncă, de unde rezultă că raţiunea vorbeşte altfel decât gândeşte.

Să vedem raţionamentul 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 şi, pentru a fi validă, are de acceptat condiţia: fiecare are de spus adevărul *dacă* adevărul îi este cunoscut. Subtilitatea este următoarea: raţiunea spune – fiecare să rostească adevărul; ea a *afirmat* aceasta, dar *gândul* ei era: va spune, fiecare, adevărul, dacă şi întrucât îl cunoaşte pentru că înţelege condiţia subordonată. Concluzia este stupefiantă: raţiunea vorbea altfel decât gândea, or aceasta înseamnă a nu spune adevărul. Adevărul câştigă astfel „completa contingenţă" iar conţinutul iniţial determinat al legii devine determinatul suprimat şi, dacă mai are pretenţia la universal, acesta, adevărul, rămâne doar formal.

La fel se întâmplă în eticul pur cu legea morală: „iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi". 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 conţinut, este o diferenţă care nu-i diferenţă. Lipsindu-i criteriul în condiţiile prezenţei conţinuturilor formale, raţiunea, neputând da legea, rămâne doar să o examineze căci legile îi sunt deja date. Raţiunea află în faţa ei conţinutul căruia îi aplică acum doar forma. Legea este astfel supusă exerciţiului tautologic şi tautologia este indiferentă faţă de conţinut. De aici începe spiritul şi aici treapta conştiinţei sfârşeşte.

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

Raţiunea rămâne doar cu suveranitatea examinării, nu poate însă înainta din pricina criteriului ei. E vorba de modalităţile prin care raţiunea încearcă să capteze universalul. A eşuat în tentativa de a-l captura în calitate de conştiinţă activă; îi rămâne raţiunii să încerce acest lucru în cunoaştere. Şi cu aceasta se instalează, treptat, în lumea eticului pregătind trecerea de la raţiune la spirit. Raţiunea fiecăruia, raţiunea sănătoasă sau genialitatea bunului simţ e întemeiată pe o substanţă etică. Adică, din perspectivă etică, raţiunea vrea să fie în situaţia de a da legea. Dacă o dă, o şi cunoaşte în mod nemijlocit, iar legea spune raţiunii ce e bun şi drept. Conţinutul raţiunii se validează astfel ca lege determinată. Dar conţinutul ei este doar formal.

Conştiinţa etică nu se vede în raţiunea care dă legea şi care o examinează pe sine, ci doar *momentele* ei, momente fără consistenţă. Revolta individuală a omului se stinge. Omul, ca individual rebel, se reîntoarce la universal în substanţa reală a celor două momente, în esenţa spirituală.

Aşa are loc introducerea la spirit. Şi ceea ce era înainte substanţă etică devine acum realitate etică. „Spiritul, întrucât el este *adevărul nemijlocit,* este *viaţa etică* a unui popor –, individul care este o lume" [Hegel, 1965: 249]. În adevărul lui nemijlocit, spiritul nu mai îmbracă formaţiuni ale conştiinţei doar, ca până acum, ci formaţiunile sunt ale unei lumi.

Abstracţia mersului de până acum al spiritului (conştiinţă / conştiinţă-de-sine / raţiune) se transformă în concretul actual, în spiritul adevărat cu ea – comunitatea, în lumea morală cu bărbatul şi femeia. Un alt gen de istorie începe a se constitui. În abstracţia ei, lege îi este divizibilitatea. Spiritul se dezbină şi, după ce fusese dezbinat în senzaţie şi percepţie, primeşte acum dezbinarea sub forma rânduielii divine în comunitate (femeia) şi a rânduielii umane în viaţa publică şi stăpânire (bărbatul). Legea umană primeşte spiritul ca substanţă reală (poporul) şi spiritul drept conştiinţă reală (cetăţeanul). I se opune legea divină cu familia (femeia) şi guvernarea (bărbatul) cu stăpânirea şi constrângerea. În acest fel substanţa etică va cuprinde două momente: puterea de stat sau universalitatea reală (bărbatul), şi o esenţă interioară, adică familia (femeia). Familia este nemijlocitul şi structura ei este clădită pe intimitatea unei taine. Cel mort este taina familiei. Nu e relaţia unei contingenţe, e universalul. Nu individualul are importanţă, ci generalitatea. Nu devenirea celui mort contează, ci fiinţa lui, nu prezentul, ci destinul familiei. Aşa se substanţializează caracterul etic al familiei. Din acest motiv familia, ca taină, repudiază singularul. Singularul nu poate fi sustras realităţii sensibile, iar ceea ce poate fi sustras sensibilului şi integrat universalului nu are în vedere pe cel viu ci pe cel mort, care s-a ridicat la liniştea universalităţii simple „fiindcă el nu este *real* şi *substanţial* decât ca cetăţean, de aceea individul singular, întrucât el nu e cetăţean şi aparţine familiei, este numai umbra *ireală* şi lipsită de consistenţă." [Hegel, 1965: 253] Taina familiei este plasată astfel între legea zilei şi dreptul umbrei. Acesta din urmă întemeiază destinul, legea zilei, clipa. Iar destinul este istoria, adică esenţa constituită a unei familii este dată de morţii ei şi de aceea cultul morţilor vine să deschidă istoria [Rohde, 1985: 163-188]. Legea divină capătă putere pentru că are îndărătul ei doar umbre. Transcendenţa devine astfel, în familie şi femeie, imanentă. Cu stăpânirea începe rânduiala umană. Şi între cele două ordini apar, ca mijlocitori, penaţii. Ei au în grijă unitatea familiei şi doar o prejudecată care pune preţ excesiv pe ierarhie îi plasează în planul divinităţilor de rang secund.

Stăpânirea completează o negativitate. În actul ei se capătă şi se practică dreptul individului singular. De aceea universalitatea la care ajunge individul singular este moartea sau fiinţa pură, adică individul sustras naturii. Aşa devine moartea o muncă: munca pentru universal, pentru etic, în fapt. Cel decedat îşi eliberează fiinţa de acţiunea sa. Mai mult nu poate, nu poate să-şi elibereze fiinţa de acţiunea oricărei individualităţi lipsite de raţiune

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

(natura). Familia, prin femeie, intervine acum pentru desăvârşirea muncii mortului şi instituirea cultului. Ea „ţine departe de el această acţiune a dorinţei inconştiente şi a esenţei abstracte, care îl dezonorează, pune în locul acesteia acţiunea ei proprie şi încredinţează pe cel înrudit sânului pământului, individualităţii elementare." [Hegel, 1965: 254] Prin aceasta, legea divină devine completă.

Dacă este imposibilă fără familie (femeie), comunitatea este imposibilă şi fără guvernare (bărbat). Vitalitatea comunităţii este guvernarea şi în actul guvernării comunitatea este privită ca individ. „Guvernarea este spiritul real *reflectat în sine*, sinele simplu al întregii substanţe etice." [Hegel, 1965: 255] Prin actul guvernării spiritul se răspândeşte în comunitate şi astfel fiecare individ primeşte o „fiinţă-pentru-sine". Spiritul îşi are realitatea în aceste fiinţe-pentru-sine, iar familia este elementul acestei realităţi. Spiritul lucrează astfel asupra întregului. Sentimentul independenţei (care însemnă disocierea întregului) este înlăturat de spirit prin intermediul guvernării în mod periodic, şi face aceasta prin război. Prin moarte, spiritul nu vrea dizolvarea formei existenţei, ci urmăreşte introducerea imposibilităţii putinţei individului de a cădea din existenţa etică în existenţa naturală şi a menţine astfel sinele conştiinţei sale în libertate. Tripticul este: guvernare–război-putere negativă. În el apare relaţia etică a bărbatului şi femeii, relaţie care cuprinde trei raporturi esenţiale: soţ-soţie, părinţi-copii, frate-soră.

Primul raport e cunoaşterea recunoaşterii reciproce. Relaţia este nemijlocită recunoaştere de sine a unei conştiinţe în alta. În primul raport spiritul nu este el însuşi, este doar reprezentarea lui, pentru că o recunoaştere este una naturală, nu una etică. Realitatea imaginii este în altceva decât în ea însăşi, este în copil. Conţinutul ei real este copilul şi în copil relaţia soţ-soţie dispare, se pierde. Părinţii îşi au permanenţa în copii, generaţiile, în popor. Prima relaţie îşi află astfel „reîntoarcerea-ei-în-sine".

Al doilea raport (părinţi-copii) este întemeiat pe sentimentul pietăţii reciproce. Părinţii se raportează la copii şi conştiinţa realităţii lor îşi pierde valabilitatea raportat la sine. Conştiinţa realităţii lor e doar în altul, în copil. Copilul capătă astfel propria sa fiinţă-pentru-sine care nu se reîntoarce în părinte, acesta din urmă nu o recapătă şi îi rămâne, deşi proprie, o realitate străină. Pentru copil pietatea (*Pietät*) se manfiestă în emoţia de a-şi vedea devenirea atârnând de altcineva. În-sinele lui este în cineva care dispare, fiinţa lui pentru-sine nu o poate poseda decât prin separare de fiinţa părinţilor, iar separarea este despărţire şi în ea originea se stinge.

Primele două relaţii rămân suspendate într-o anume instabilitate. Relaţia pură este aceea dintre frate şi soră. Este relaţia neamestecată. Îi uneşte sângele care şi-a aflat în ei echilibrul şi odihna. Sunt independenţi pentru că nu şi-au dat unul altuia viaţă, nu se doresc unul pe celălalt, bătălia 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 esenţa etică în sine şi nu o face pe linie naturală. Femeia, ca soţie şi mamă sustrage în faptul familiei ceva din divinitate.

Legea familiei o vede femeia în universal, în femeie şi fiică, nu în cutare sau cutare soţ, bărbat. Bărbatul este structurat pe linia generalităţii ca om al cetăţii, al vieţii publice, al dorinţelor individuale. Aşa ceva este o impuritate femeii. Generalitatea femeii e în familie, a bărbatului în viaţa publică. Singularitatea dorinţei bărbatului este opusă plăcerii nemijlocit universale a femeii în care ea rămâne străină de singularitatea dorinţei. „Bărbatul îşi are adevărata sa viaţă substanţială în stat", femeia „în familie în care îşi are destinaţia ei substanţială şi, în această *pietate*, simţământul etic al ei." [Hegel, 1996: 175]

Ca fiică, femeia îşi vede părinţii dispărând pentru a-şi afla ea fiinţa sa pentru sine. În părinţi, fiica are intuiţia faptului ei pentru-sine într-un mod negativ.

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

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 făptui 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 făptuit 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 făptui 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 făptui, 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 guverna și femeie, ca soră. Dar guvernarea este spiritul simplu și acest spirit simplu, ca sine al spiritului poporului, nu

**BDD-A30988 © 2020 Editura Universității din Suceava**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)**

suportă dualitatea individualităţii, adică separarea ei. Unitatea sinelui spiritului poporului ţine de necesitatea etică şi ei i se opune contingenţa naturii prin cei doi nefericiţi fraţi. Egalitatea drepturilor îi distruge şi nici unul nu are dreptate, ambii sunt vinovaţi. Unul pentru că se întoarce împotriva propriei sale cetăţi 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 şi, în consecinţă, 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 viaţa comunităţii şi va fi cel onorat de comunitate. În final, amândoi cad. Cetatea, deocamdată, se conservă şi va cinsti pe acela care a rămas între zidurile ei. Trupul celuilalt va fi aruncat peste zidul cetăţii neacordându-i-se onoarea cununiei cu repausul pământului. Vina nu începe aici, vina se sublimează aici. Dreptul mortului era de a fi cununat cu repausul pământului. Dreptul îi este refuzat şi atunci se răzbună. Apar celelalte cetăţi şi „ele se fac duşmănoase şi distrug comunitatea care a dezonorat şi distrus forţa sa, pietatea familiei." [Hegel, 1965: 268] Or, esenţa familiei este femeia. Acţiunea cetăţii este, în final, una contra femeii. Fericirea familiei este distrusă şi astfel, în femeie, cetatea îşi creează duşmanul ei interior. Învingând, cetatea va fi învinsă chiar dacă la început legea divină (în persoana Antigonei) e învinsă de legea cetăţii. 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 prăbuşirea cetăţii divine (ca familie) şi a cetăţii umane (cetatea ca atare). Cu adevărat, „eticul este *Ideea libertăţii*, ca fiind binele viu […] – *conceptul libertăţii devenit lume prezentă şi natură a conştiinţei-de-sine*." [Hegel, 1996: 159]

Rezumă Hegel: *Antigona* lui Sofocle este „una dintre cele mai sublime, în toate privinţele cea mai desăvârşită operă de artă a tuturor timpurilor […]. Totul este consecvent în această tragedie: legea publică a statului şi intima iubire de familie şi datoria faţă de frate stau faţă în faţă, combătându-se; interesul familiei îl are cu patos femeia, Antigona, bunăstarea comunităţii o are cu patos bărbatul, Creon. Polinice, luptând împotriva propriei cetăţi, cade înaintea porţilor Tebei, iar printr-o lege anunţată public Creon, domnitorul, ameninţă cu moartea pe oricine ar acorda onoarea înmormântării acestui duşman al oraşului. Această poruncă, sub raportul exclusiv al binelui public al statului, Antigona nu o consideră ca un ordin ce se referă şi la ea, ca soră; ea îşi împlineşte 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 cinsteşte sunt zeii subterani ai Hadesului, zeii interiori ai sentimentului, ai iubirii, ai sângelui şi nu zeii luminoşi ai vieţii libere, conştiente de sine a poporului şi a statului" [Hegel, 1964: 473]. Iată de ce „pietatea este proclamată, într-una din cele mai sublime înfăţişări 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 veşnică a comunităţii" [Hegel, 1995: 274; în varianta originală: *Diese – die ewige Ironie des Gemeinwesens* – Hegels, 1907: 310], se răzbună. „Eternitatea"/„veşnicia" care creditează la Hegel ironia feminină nu înseamnă altceva decât indefinita luptă contra dominaţiei (masculine în cazul de faţă), o dominaţie care mereu revine sau este măcar susceptibilă de a reveni. Refuzată, femeia se transformă într-un potential revoluţionar intern al cetăţii, devine fermentul revoltei. Iată cum femeia este „eterna ironie a comunităţii", 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 masculinităţi mereu dispreţuitoare [Vuillerod, 2018,

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

giugno: 190, 196], subiectivitatea feminină se cere recreată şi „forma cea mai înaltă în care această subiectivitate se concepe şi 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 obştesc, privat. Transformă iniţiala ei activitate universală în opera unui individ particular, transformă proprietatea universală a statului într-una de familie. Regele, vestit odinioară pentru înţelepciunea 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 relaţie de dependenţă a femeii ca fiică. Prin tânăr (Hemon, în cazul Antigonei), fiica este scoasă din dependenţa ei de familie obţinând şi plăcerea şi demnitatea de a fi soţie [Hegel, 1995: 274; Noica, 2013: 227-231]. Şi aceasta pentru că femeia are, acut, conştiinţa faptului că o cetate nu se poate menţine decât prin oprimarea individualităţii. Ba chiar poporul are o dublă comportare faţă de spiritul individual. O dată îl cultivă în exterior, când poporul însuşi este privit ca întreg, ca individualitate, apoi în interior unde aflăm latura negativă a comunităţii, fapt ce interesează acţiunea femeii. Spiritul individual este oprimat în comunitate, scopul urmărit este conservarea întregului. Dar spiritul individual în loc de a sucomba sub puterea oprimării, se intensifică. Nimeni nu ar băga în seamă rebelul dacă guvernarea nu ar vedea în el locul prin care conştiinţa forţei intră în cetate. Şi oprimarea aici se specifică, se nuanţează, puterea cerând rebelului participarea la război şi chiar sacrificiul. Şi aşa află, în război, un dublu aspect. Întâi avem dreptul comunităţii asupra inşilor, drept afirmat în război; apoi războiul trezeşte spiritul de disoluţie al comunităţii. Treptat, comunitatea este condamnată la decădere. Rămâne doar insul fără de spiritul cetăţii pe care tocmai a distrus-o. Solidaritatea individului s-a sfărâmat şi el nu mai este spirit viu. Individualitatea lui s-a prăbuşit după ce substanţa etică se scindase şi în ceea ce priveşte conţinutul (în familie şi guvernare) şi după cunoaştere (în cunoaştere şi necunoaştere). Oricum, de remarcat este următorul fapt: prin aceea că include familia în primul stadiu al vieţii etice (*Sittlichkeit*) alături de „societatea civilă" şi de „stat"/„guvernare", Hegel nu face decât să arate că instituţia 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 şi femeia) de independenţa şi dependenţa conştiinţei-de-sine (stăpânirea şi servitutea sau, în lumea greacă, o altă formă de manifestare a relaţiei dintre bărbat şi femeie, şi spun „o altă formă de manifestare" tocmai pentru că am în vedere faptul că relaţia stăpân-serv la Hegel este exclusiv una a lumii bărbaţilor, la fel dialectica ei [Lonzi, 1996: 278]. Aşa că lecturile în cheie feministă a textului lui Hegel nu implică teoria recunoaşterii reciproce şi refuză de a opera o paralelă între stăpân şi serv pe de o parte, bărbat şi femeie pe de altă parte, în ciuda a ceea ce susţine Simone De Beauvoir cum că unele pasaje din dialectica prin care Hegel defineşte 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 vorbeşte despre relaţia stăpân-serv Hegel foloseşte sintagma *Herrschaft und Knechtschaft* („dominaţie şi robie"), adică *jenes ist der Herr, dies der Knecht* (traduce D.D. Roşca: „prima este *stăpânul*, a doua este *sluga*" – Hegel, 1995: 116), şi prin *Knecht* avem a înţelege „slugă", „argat", „rob", „servitor", „valet", în nici un caz „sclav" pentru care există în germană cuvântul *Sklave* şi pe care Hegel nu-l foloseşte. În textul său, Kojève foloseşte mereu cuvântul „sclav" şi dacă o face „e pentru că voia să pună accentul pe supunerea totală pe care cel învins, în lupta pe viaţă şi pe moarte pentru recunoaştere, o arată învingătorului. Această înfruntare cu caracter antropogenetic e punctul de plecare şi totodată firul roşu al comentariului

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

kojèvian" [Pastenague[4], „Nota traducătorului" în Kojève, 1996: 9]. Ediţia franceză traduce *Knecht* prin „sclav" şi vorbeşte 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 foloseşte constant formele „the Slave" şi „Master and Slave" [Kojève, 1969]. Spre comparaţie, originalul *Fenomenologiei* vorbeşte 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] şi „Das Bilden" [Hegels, 1907: 130-131], iar în varianta românească aflăm următoarele corespondenţe în traducerea lui D.D. Roşca: „Stăpânire şi servitute" [Hegel, 1995: 112-120], „Stăpân şi slugă" [Hegel, 1995: 116-120] cu trei subdiviziuni: „Stăpânirea" [Hegel, 1995: 116-118], „Frica" [Hegel, 1995: 118] şi „Formarea" [Hegel, 1995: 118-120]. D.D. Roşca merge pe mâna lui Hegel (traduce *Knecht* exclusive prin „slugă"), Noica foloseşte pentru *Knecht* ocurenţele „sclav" [„unul e *stăpânul*, celălalt *sclavul*" - Noica, 2013: 62, 172, 173, 174], „supus" [Noica, 2013: 62, 170] şi „slugă" [Noica, 2013: 63].

Să revin. Pentru Hegel, munca şi lupta sunt punctul de plecare al lumii ca istorie a bărbatului. Studiile populaţiilor 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 şi 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 şi a protejării vieţii. Condiţia umană a femeii, evident, nu manifestă aceleaşi 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 rându-i asociată nevoilor naturale şi satisfacerii lor, Antigona trăieşte în imediat, Creon pe un tărâm în care cunoaşterea de sine e apropriată, pragul Antigonei e liminal, al lui Creon e spiritual. Prin compensaţie Hegel conferă femeii caracter, chiar dacă unul tragic, şi anume capacitatea de a avea acces la lumea eticului [Chanter, 2010: 72-73] - *Hegel's dream*. Este vorba despre un alt fel de recunoaştere care să depăşească dialectica masculină a lui Acelaşi şi Altul care se „recunosc ca recunoscându-se reciproc". Aceasta este ceea ce Hegel numeşte „pur concept al recunoaşterii, al dedublării conştiinţei-de-sine în unitatea ei" [Hegel, 1995: 113-114]. Hegel prezintă într-o manieră pur normativă necesitatea pentru conştiinţă de a fi recunoscută de un altul, încât recunoaşterea îi este conştiinţei esenţială. Prin urmare avem, în vedere constituirea intersubiectivă a conştiinţei, ceea ce vrea să spună recunoaşterea reciprocă a unuia în celălalt.

Problema lui Hegel este de a afla dacă în *Fenomenologie* avem şi un alt tip de luptă împotriva dominaţiei. Primul tip e acela al eliberării servului prin muncă. Muncitorul află în produsul muncii sale o satisfacţie şi îşi verifică astfel propria valoare pe care stăpânul nu o recunoaşte refuzându-i-o. Nu este suficient, conştiinţa nu află în muncă decât „intuiţia" propriei libertăţi. Ipoteza este următoarea: o lectură feministă a lui Hegel, prin prisma revoltei Antigonei, oferă o perspectivă fecundă şi diferită de aceea a muncii pentru a formula o critică a dominaţiei plecând de la un nou tip de relaţii sociale şi anume: experienţa Antigonei prin mobilizarea colectivă împotriva ordinii stabilite. Premisa poate fi: împărţirea funcţională a sexelor în cetatea greacă pare a oferi acesteia stabilitatea. Ce arată Hegel este că această armonie de faţadă este profund contradictorie şi ameninţă în permanenţă stabilitatea lumii greceşti pentru că presupusa armonie este întemeiată pe

[4] Fac precizarea că Ed Pastenague este pseudonimul lui Dumitru Ţepeneag.

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

excludearea femeii din sfera publică. Această contradicţia întoarce femeia împotriva legii masculine şi fragilizează din interior cetatea. Dar nu atât experienţa 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) şi nu la un principiu, adică avem aici în vedere femeia ca mama, soţie, soră şi fiică [Vuillerod, 2018].

Analiza hegeliană a cetăţii greceşti arată cât de importantă este relaţia dintre bărbat şi femeie şi ce pericole rezultă în cazul refuzului recunoaşterii femeii. Hegel începe prin a descrie funcţionarea armonioasă a lumii greceşti, arată cum cetatea antică se sprijină pe două legi, legea umană (care este legea politică, ea decide prin dezbateri publice) şi legea divină (legea implicită a familiei, legea sângelui cu funeraliile şi continuitatea familiei). Prima lege revine bărbatului, doar el participă la deciziile cetăţii, a doua aparţine femeii, excluse din sfera publică şi cu activitate restrânsă la viaţa privată a familiei. Conceptul recunoaşterii este folosit de Hegel pentru a descrie această relaţie asimetrică. Lumea greacă se sprijină pe refuzul de a recunoaşte femeia şi Hegel ne arată că diferenţa dintre sexe este temeiul însuşi al ordinii greceşti. Nu este, prin urmare, nici o coincidenţă că sfâşierea frumoasei armonii greceşti vine de la o femeie – Antigona. Contradicţia cetăţii greceşti vine în urma refuzului recunoaşterii sociale a femeiii în condiţiile în care cetatea are nevoie de ea pentru a funcţiona [Vuillerod, 2018, giugno: 189-191]. Iar episodul Antigonei din *Fenomenologie* ne arată că recunoaşterea nu este doar o atitudine intersubiectivă cât una care pune în joc structurile instituţionale ale lumii sociale, caz în care nu doar femininul şi masculinul se află în relaţie contradictorie, ci instituţiile însele ale cetăţii cad sub o astfel de relaţie. Consecinţele sunt importante pentru teoria recunoaşterii întrucât intrarea în joc a instituţiilor deplasează reflecţia 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 puţin falocratice, înainte de a se juca la nivelul moralei [Vuillerod, 2018, giugno: 197-198].

Când femeia părăseşte familia pentru a experimenta universalitatea cetăţii şi pentru a obţine particularitatea relaţiei ei cu bărbatul, (femeia) nu se mai poate susţine. Prin urmare, bărbatul trăieşte tragic conflictual lumii „păgâne" în vreme ce femeia moare pentru acest conflict. Sinuciderea femeii (Antigona) este expresia neputinţei ei de a fi deopotrivă particular şi universal în lumea greacă, după cum putem vedea în sinuciderea Antigonei o formă de sfidare împotriva dominaţiei 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 şi Creon sunt deopotrivă vinovaţi şi ambii justificaţi, fiecare în felul lui, în tot ceea ce fac şi cu tot ceea ce fac.

### 4. „Figuri" ale feminităţii

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

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

a acesteia, a femeii. Această recunoaştere identitară nu pune bărbatul în situaţia de a recunoaşte în femeie esenţa feminităţii sau a umanităţii, ci de a recunoaşte în ea o persoană individuală înzestrată cu libertate şi raţionalitate, iar faptul că Hegel reintroduce problematica intersubiectivităţii în aceea a instituţiilor sociale marchează definitiv originalitatea teoriei sale a recunoaşterii. Dacă femeia este recunoscută instituţuional, va fi recunoscută, implicit, şi de bărbat, încât teoria hegeliană a recunoaşterii trimite la o critică socială emancipatoare ce vizează un feminism în care conflictual este deplin. Ajungem la un concept al „feminităţii" care diferă de „esenţialismul feminist" şi de „anti-esenţialismul feminist". Astfel, şi pe rând:

- „feminitatea" este prin excelenţă manifestare a ironiei exersată asupra comunităţii şi femeia, ca „veşnică ironie a comunităţii", a vieţii publice, este o definiţie cu un potenţial mereu revigorat de emancipare încât, ori de câte ori femeia apare într-o astfel de postură, recunoaştem în aceasta poziţia feministă [Lonzi, 2017: 49]. Feminitatea ţine de natură, este fiinţa-pură-afectată-de-altul şi expresia acestei afectări este procesul de reproducere/conservare [Lindberg, 2010: 183]. Pentru Hegel, viaţa etică raportată constant la *Antigona* lui Sofocle aliniază masculinul cu subiectivitatea, cetatea şi libertatea, iar feminitatea cu natura, familia, sfera privată şi cu repetiţia ciclurilor reproductive [Miller, 2000: 123];
- potrivit „esenţialismuli feminist" femeia are propria sa natură, încât avem a diferenţia în mod evident între două sexe a căror specificitate trebuie recunoscută. Aceasta înseamnă însă a reduce feminitatea la legătura dintre gen şi sex;
- „anti-esenţialismul" feminist rupe legătura dintre gen şi sex în felul lui Simone de Beauvoir: „nu te naşti femeie: devii femeie" (*on ne naît pas femme*: *on le deviant*, propoziţie care deschide tomul II din *Le deuxième sexe*).

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

Numai că Hegel gândeşte altfel „absenţa". Femeia este o *figură a absenţei* care face vizibilă tranziţia între natură şi spirit, este vizibilitatea muncii negativului, ea face ca însăşi absenţa să fie vizibilă, ne face să vedem ceva ce nu este acolo. Problema e prezentă deja în idealismul german şi în romantism şi are în vedere prezentarea (*Darstellung*) adevărului şi relaţia acestuia cu arta şi cu ficţiunea. Astfel, dacă adevărul nu este doar *revelat* ci şi *prezent*(*at*), atunci filosofia are a face faţă problemei „figuralităţii" şi „plasticităţii" care permit prezentarea adevărului ca atare. Din acest punct de vedere, femeia, ca figură privilegiată a plasticităţii transcendentale (şi nu transcendentâ, pentru că transcendenţa devine în familie şi femeie imanentă) este, pentru Hegel, o *figură* majoră a muncii *absente* sau *invizibile* a negativului. Propoziţia aceasta ar rămâne cu siguranţă fără de sens lipsită fiind de

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

o anume formă „figurativă", iar dacă numim femeia o *figură* nu avem a înţelege prin aceasta nici o idee (ca ideea libertăţii de pildă) şi nici un individual real (precum eroii din istorie). Ce însemnă atunci „figură" la Hegel? „Figura" este o „cristalizare fenomenologică" a unui complex natural, istoric sau simbolic de circumstanţe, complex prezentat ca un element al procesului filosofic de cunoaştere. „Figura" aparţine particularului, de unde şi faptul ei de a se însoţi cu multiplul (ca în relaţia stăpân-serv, Creon-Antigona). Particulare fiind, figurile sunt finite şi modificabile şi ca atare egale istoriceşte. Figura este un soi de idee istorică pentru că reprezintă posibilitatea coerenţei în mijlocul unei lumi în schimbare. Pentru Hegel figurile sunt de multe ori ficţiuni, dar numai în măsura în care sunt capabile să organizeze forme de viaţă (stăpân-serv, Creon-Antigona), de unde şi paradoxala idee hegeliană după care adevărul este întemeiat într-o ficţiune. Figura este o instanţă de mediere între universalitate şi singularitate, între concept şi simţuri. Femeia este o figură unitară a vieţii, morţii şi iubirii şi ea apare ca figură a vieţii mai ales în contextul diferenţei sexuale, ca personaj (caracter) în teatru este figura prin excelenţă a morţii, iar între cele două extreme este figura iubirii. Şi încă: „inconştienţii" (*Woman's Unconscious*) feminini psiho-tehnici sunt paznicii leagănului şi ai mormântului [Lindberg, 2010: 77-78; 185-190].

**5. Concluzii**

Asum ca preambul concluziv următoarea situaţie pe care o regăsesc şi la Hegel: „feminitatea şi masculinitatea nu sunt esenţe, ci moduri de a trăi anumite relaţii. De unde şi 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 şi diferenţa între „feminitatea tradiţională" (supunere şi receptivitate sexuală în cazul femeilor tinere, atitudine protectoare în cazul femeilor mature) şi „feminitatea non-tradiţională", ca în cazul Antigonei: „ceea ce este ascuns (din istorie) este experienţa femeilor celibatare, lesbiene, sindicaliste, prostituate, nebune, rebele, masculine, muncitoare manuale, soţii de o anumită vârstă, vrăjitoare. Si ceea ce o politică sexuală radicală implică într-una din dimensiunile sale este tocmai reasertarea şi recuperarea formelor marginalizate de feminitate reprezentate de aceste grupuri." [Connell, 1987: 188]

Să văd acum situaţia printr-o comparaţie. Pentru Beauvoir şi Irigaray principala îngrijorare a feminismului este dată de aceea că femeia e exilată din propria subiectivitate, fapt ce anulează feminitatea şi face loc feminismului. Cele două, Beauvoir şi Irigaray, împart convingerea că în patriarhat subiectul este exclusiv bărbatul şi cred, tot împreună, că pentru a provoca dominaţia patriarhală femeia are a trece în poziţia subiectului. Problema este că feministele în discuţie nu vorbesc despre unul şi acelaşi 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 ieşi din imanenţă şi a participa la privilegiile subiectului „universal". Pentru Irigaray subiectul este limbajul, nu activitatea, încât pentru a avea acces la subiectivitate femeia are a fi *speak woman/parler femme* [Schor, 1995: 51]. În timp ce Beauvoir analizează procesul Celuilalt (iar Celălalt este „al doilea sex", bărbatul), Irigaray expune un process 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 gândeşte, nici nu vorbeşte şi nici nu simbolizează în vreun fel [Mills, 1996: 8-9]. Se vede, accesul la subiectivitate este tema comună a lui Beauvoir şi Irigaray cu următoarele diferenţe: subiectivitatea este pentru Beauvoir aţiune/activitate şi proiect, femeia nu este un lucru ci o activitate (*lifework*) [Lindberg, 2010: 181]; pentru Irigaray atributul subiectivităţii feminine nu este acţiunea/activitatea (*homo faber*) ci limbajul (*homo parlans*). Subiectivitatea feminină presupune accesul la limbaj şi persoana întâia

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

singular este în joc şi în prim plan, pronumele personal „Eu". Pentru Beauvoir obiectivul femeii este de a împărtăși pe deplin privilegiul transcendenţei subiectului, pentru Irigaray obiectivul este ca femeia să atingă subiectivitatea fără de rest. Feminismul esenţialist construiește subiectivitatea feminină iar feminismul anti-esenţialist deconstruiește convingerea că esenţialismul constă într-o opoziţie binară femeie-bărbat [Schor, 1995: 48-50]. Femeia, aşa 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 şi în felul în care o văd ceilalţi [Lonzi, 1996: 293].

Irigaray critică poziţia lui Beauvoir de a insista pe chestiunea egalităţii 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. Şi tot împotriva lui Beauvoir, Irigaray nu agreează folosirea paradigmei stăpân-sclav (*master/slave paradigm*) pentru a caracteriza relaţia 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 viaţă şi a îngropa morţii, revine în interpretarea lui Beauvoir şi Irigaray noţiunii subiectivităţii care trimite la o libertate pierdută. Şi dacă ambele se deosebesc aici de Hegel, se vor deosebi şi între ele: pentru Irigaray eticul şi universalul pot fi identificate femininului, pentru Beauvoir referinţa acestora este libertatea umană în genere [Miller, 2000: 122].

Toate acestea, firește, numai dacă nu cumva Hegel însuşi vede în *Fenomenologia spiritului* un soi de „autobiografie filosofică" şi 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 încredinţeze iubirii responsabilitatea istoriei." [D'Hondt, 1995: 195], doar că în *Fenomenologie* Hegel alege o altă cale: „iubirea nu stăruie destul asupra caracterului tragic al separaţiei, îi lipsește «forţa, tenacitatea şi travaliul negativului»." [Hyppolite, 1946: 810] Şi pentru că ratează iubirea în *Fenomenologie*, Hegel se disculpă în *Principiile filozofiei dreptului*, normal, tot în momentul în care vorbește despre etic, familie (şi 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 şi pur subiectiv, dispărând dintr-însa" [Hegel, 1996: 170]. Iar elementul etic al căsătoriei conţine un moment exterior (sexualitatea sau, îi zice pudic Hegel: „unirea generică" – *Gattung*) şi un moment interior (unitatea spirituală) în care ceea ce era exterior începe să fiinţeze în sine „ca fiind ceea ce este substanţial, aşadar ca înălţat peste hazardul pasiunilor şi al îndrăgostirii particulare trecătoare." [Hegel, 1996: 172], ceea ce vrea să spună că eticul are a surclasa capriciul.

E de înţeles de ce nu preţuieşte Hegel pe Hemon, de înţeles, dar nu de preţuit!, caz în care se poate vorbi despre semnificaţia etică şi politică a Antigonei pentru feminism [Hutchings and Pulkkinen, 2010: 5]. Numai că aceste perspective de reflecţie 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 recunoaşterii reciproce [Vuillerod, 2018 giugno: 199].

BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)

**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, Iaşi, Editura Agora, 1995.

Hegel, 1964: G.W.F. Hegel, *Prelegeri de Estetică*, Vol. I, traducere de D.D. Roşca, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1964.

Hegel, 1965: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965.

Hegel, 1995: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Bucureşti, Editura IRI, 1995.

Hegel, 1996: G.W.F. Hegel, *Principiile filosofie dreptului*, traducere de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, Bucureşti, 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*, Bucureşti, 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 şi nota traducătorului de Ed. Pastenague, Cluj, Editura „Biblioteca Apostrof", 1996.

Liiceanu, 1992: Gabriel Liiceanu, *Cearta cu Filozofia,* Bucureşti, 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.

**BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)**

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 şi Etos orientat în raţiunea hegeliană", în „Revista de Filosofie", tom XXIII, nr. 2, martie-aprilie 1976.

Noica, 1990: Constantin Noica, *Journal Filozofic*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990.

Noica, 1991: Constantin Noica, *Jurnal de Idei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

Noica, 2013: Constantin Noica, *Povestiri despre om*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003.

Noica-Wilson, 2007: Alexandra Noica-Wilson, *Treziti-va, suntem liberi*! *Amintiri*, Bucureşti, 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 şi cuvânt înainte de Mircea Popescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1985.

Rusu, 1968: Liviu Rusu, *Eschil*, *Sofocle*, *Euripide*, Bucureşti, Editura Tineretului, 1968.

Schor, 1995: Naomi Schor, "The Essentialism Wich 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, prefaţă şi note de Leon Volovici, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.

Stere, 1998: Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, Iaşi, 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 feministe », în « Pólemos », Anno XI, Numero 1, giugno 2018, pp. 183-202.

**BDD-A30988 © 2020 Editura Universităţii din Suceava**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:43:18 UTC)**