

---

---

# Sofokles Antigone

## och det Moderna Autonomiprojektet

*Fotis Theodoridis*

Sofokles *Antigone* har varit föremål för konstnärliga, litterära, filosofiska och politiska tolkningar i flera sekel. Pjäsen dramatik bygger på en myt där Antigone, Oidipus dotter, konfronteras med Kreon, Thebes konung, Antigones släkting samt blivande svärfar, angående begravningen av Polyneikes, Antigones bror. Polyneikes hade stupat som förrädare i ett krig han förde mot sin egen stad, Thebe. Enligt stadens lagar, som Kreon stiftat och bestämt hävdar, skall förrädare lämnas obegravda för att förtäras av vilddjur.

Mot dessa stadens lagar för Antigone fram och lika bestämt hävdar traditionens gudomliga lagar, som förpliktigar anhöriga att begrava sina döda familjemedlemmar, något som Antigone också försöker göra. Återigen utifrån stadens lagar, dömer Kreon henne till döden och Antigone begår självmord för att föregripa straffet. Haimon, Antigones trolovade och Kreons son, som försökte förhindra sin far, tar också sitt liv, liksom Eurydike, Kreons hustru.

Både konstnärliga/litterära och filosofiska/politiska tolkningar av pjäsen har utgått ifrån denna konflikt mellan stadens stiftade lagar och traditionens gudomliga lagar för att sedan utvidga den till en konflikt mellan staten och individen, det offentliga och det privata, den politiska makten och det civila samhället, mannen och kvinnan, gamla och unga, osv.

Uppenbarligen ställer pjäsen en central fråga som var lika aktuell i Sofokles tid som i vår: vilka är den politiska maktens gränser gentemot individen och det som vi idag kallar civilt samhälle? Moderniteten har försökt hantera denna fråga genom att söka efter vissa universella principer som skulle kunna fungera som den politiska maktens negativa eller positiva avgränsning. Liberalismen sökte dessa principer i individens naturliga fri- och rättigheter, som ingen politisk makt skulle kunna upphäva. Socialismen sökte koppla dessa juridiska fri- och rättigheter till sociala och ekonomiska jämlikhetsprinciper, en koppling undergrävd av samhällets klassindelning, som skapar en oöverstiglig konflikt mellan dessa principer. Eftersom den politiska makten både kan reproducera och upphäva klassindelningen, kan den också de jure och de facto utsträcka sina gränser för att främja endera syftet – eller söka en balans dem emellan. Det är därför inte märkligt att moderna tolkningar av pjäsen mestadels har varit polära: beroende på vilken uppsättning av principer man utgår ifrån, framstår den ena polen som moraliskt rätt och den andra som fel – Antigone, som kämpar för jämlikhet eller för individens fri- och rättigheter, mot Kreon, som representerar den välordnade staten (rättsstaten, välfärdsstaten, jämlikhetsstaten eller klasstaten).

Sofokles tycks inte ha någon förståelse för

*Demokratien är en tragisk styresform, därför att den bygger på medborgarnas förmåga att undvika hybris genom individuell och kollektiv självbegränsning eller fronesis. Fotis Theodoridis presenterar Castoriadis läsning av Sofokles Antigone som en av demokratins två grundläggande texter.*

dessa polära tolkningar. Han låter kören prisa Kreon, när han pratar, men han låter samma kör prisa Antigone (samt Haimon och spåmannen Teresias). Utifrån de moraliska principer som de utgår ifrån, har båda rätt – och just därför är konflikten tragisk. Inte heller söker han efter några universellt giltiga principer som skulle kunna överbrygga konflikten mellan de principer som Antigone och Kreon åberopar. Sådana principer existerar helt enkelt inte i Sofokles föreställningsvärld.

Vad var det egentligen som Sofokles ville säga till sina samtida atenska medborgare? Hur tolkades pjäsen av atenarna själva, som faktiskt belönade den med första priset?

Vi måste sätta in pjäsen i dåtidens atenska föreställningsvärld, så långt det går, för att förstå den. Men också för att i denna föreställningsvärld hittar vi den västerländska civilisationens grundvalar – dess kulturella identitet. Just därför är det som Sofokles ville säga till sina samtida atenare också relevant för oss.

### *Utan stat och individer*

Det som är unikt med den antika grekiska världen, enligt vad den fransk-grekiske politiske filosofen och psykoanalytikern Cornelius Castoriadis hävdar i sin artikel ”Det grekiska polis och skapandet av demokratin”<sup>1</sup>, är uppkomsten av ett samhälle som bryter med den signifikativa och institutionella stängning som kännetecknat alla hitintills kända samhällen. Denna brytning sker genom att samhället börjar ifrågasätta sina egna föreställningar om världen liksom sina egna institutioner och maktstrukturer som bar upp och förkroppsligade dessa föreställningar. Ur detta ifrågasättande – västvärldens kulturella grundval – uppstod filosofin och politiken och så småningom demokratin och *polis* (staden, medborgarnas politiska samfund). Aspekter av detta ifrågasättande fanns redan i den grekiska mytologin – och i själva myten om Antigone och Kreon.

Men det kunde inte ha varit Sofokles avsikt att lyfta fram mytens ifrågasättande dimension. Vi befinner oss omkring år 442,

mitt i den atenska demokratins guldålder. Demokratins två grundläggande principer, *isognomia*, lika rätt att uttala sig, och *parresia*, rätten att uttala sig om precis allting, var redan etablerade sedan länge. Han kunde inte ha velat säga till atenarna det som de uppfattade som absolut givet: rätten att ifrågasätta.

Av ännu djupare skäl kunde hans avsikt inte heller ha varit att lyfta fram motsättningen mellan individen och staten (och alla dess moderna varianter). För det första var den atenska staden inte organiserad som stat utan som *polis*, som medborgarnas samfund. Det fanns alltså ingen stat i Aten – det vill säga, en permanent, hierarkisk organiserad administrativ apparat, mer eller mindre separerad från medborgarna. Atenarna, Sofokles publik, kunde inte uppfatta sig själv som undersåtar till en makt som existerade skild från och oberoende av dem. Staten, i en djup mening (som hänvisar till grekiskans *kratos*, det vill säga makten, som rent våld, och *demokratia*, medborgarsamfundets makt), det var de själva. Med andra ord fanns det ingen Kreon i Aten – och samtidigt fanns han där. Dels som ett externt hot, en tyrann som kan ersätta *polis* med staten, men dels också som ett internt hot, att medborgarnas församling själv skulle förvandlas till eller bete sig som en Kreon.

För det andra är idén om ”individen”, såsom den vanligen uppfattas idag – som en mänsklig varelse som oberoende av samhället besitter en immanent natur, i form av naturliga fri- och rättigheter – en liberalistisk skapelse som hör till moderniteten och är helt främmande för det grekiska tänkandet. Frihet och autonomi (liksom ofrihet och heteronomi) är sociala egenskaper och kan endast uppstå inom och genom samhället. Det är *inom* staden och *genom* staden som någon kan vara fri eller slav.

Sofokles publik bestod inte av individer som konfronterades med en stat, eller ens en stad och dess lagar. Den bestod av individer och staden, samtidigt. Den bestod av både Antigone (som enskilda individer) och Kreon (som församling), och samtidigt av något radikalt annat: av *medborgare*, något som varken Antigone eller Kreon var. Sofokles priva-

1. Se Cornelius Castoriadis, , *Filosofi, politik, autonomi*, urval av Mats Olin, Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2005. Under 80-talet höll Castoriadis en serie föreläsningar på *l'École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) om den antika grekiska föreställningsvärlden – eller det grekiska imaginära, i hans terminologi. Under 2000-talet har man börjat publicera dessa föreläsningar på franska (och grekiska) i en serie av volymer med den gemensamma titeln *Ce qui fait la Grèce*. I volym 2 av denna serie, med undertiteln *La Cité et les lois*, återkommer Castoriadis i många olika sammanhang till Sofokles *Antigone* liksom till tragedins roll i den atenska demokratin.

ta samtalspartner var antagligen Perikles, demokratins stora ledare, som gav en definition av demokratin som fortfarande gäller för oss, fritt angiven: ”var och en av oss lever sitt liv efter egna val, medan allt det som angår oss alla, det bestämmer vi gemensamt”. Hans samtalspartners var antagligen också Protagoras, demokratins stora retoriker, och Sokrates, dygdernas stora väktare. Den eviga debatten handlade om demokratins möjlighetsvillkor och förutsättningar. Det är denna debatt som Sofokles ville bidra till.

### *Antigone och Prometheus*

Det unika med Sofokles *Antigone*, som Cornelius Castoriadis försöker fånga i artikeln *Aeschylean Anthropogony and Sophoclean Self-Creation of Anthropos*<sup>2</sup>, ligger i att det är den första texten som utvecklar en beskrivning av människan – en antropogoni – som på ett radikalt sätt bryter med den mytiska/religiösa traditionen. Castoriadis illustrerar denna brytning genom att jämföra Sofokles antropogoni i *Antigone* med Aischylos antropogoni i *Prometheus Bundnen*, som skrevs 20 år tidigare (omkring år 460). För Aischylos blir människan till människa genom Prometheus gåvor, genom att denne överför vissa egenskaper till henne – förmågor och möjligheter – som redan tidigare existerade men som var förunnade endast gudarna.

För Sofokles blir människan till människa genom *självskapelse*. Hon varken får eller tar något från gudarna, utan skapar allt själv utifrån en fruktansvärd kreativ förmåga som hon förfogar över, nämligen sin *deinotes*. Ett mångtydigt begrepp, hävdar Castoriadis, som är omöjligt att översätta till ett annat språk utan att tvingas välja en av dess betydelser. Sofokles använder begreppet för att definiera människans immanenta dubbelnatur, hennes interna oupplösliga motsättning: *deinotes* (från *deinos*: fasansfull och farlig men också utomordentligt kapabel och underbar) är en fruktansvärd kreativ förmåga som kan skapa det mest sublimala, det mest beundransvärda, och samtidigt det mest destruktiva, det mest förskräckliga.<sup>3</sup> Människan är inte bara all-

tings mått. Hon är också källan till skapelse och destruktion av sin egen värld.

Castoriadis belyser betydelsen *deinotes* genom att omtolka den utifrån sin egen uppfattning om det mänskliga psyket. Människan skiljer sig från djuret i det att hon förfogar över en radikal föreställningsförmåga, en fantasi som är oberoende av det biologiska livets reella, funktionella och rationella villkor. Genom denna förmåga skapar människan bilder och föreställningar som saknar referenter i den sociala eller fysikaliska verkligheten. Hon associerar vidare dessa föreställningar med affekter, det vill säga med positiva eller negativa känslor, och hittar därmed ett slags njutning eller mening i dem. Slutligen investerar hon dessa föreställningar med intentioner, det vill säga med en strävan att uppnå den känsla, den njutning eller den mening som de är associerade med, genom att försöka realisera dem.

Men i denna strävan till realisation ligger också ett annat av människans särdrag, som utgör den andra utgångspunkten för Castoriadis uppfattning av det mänskliga psyket: människan kan nämligen alltid realisera sina intentioner, och är faktiskt allsmäktig i detta avseende, i fantasin – i drömmen och i dagdrömmar – och kan därmed uppnå *imaginär* njutning eller mening. Vi kan inte bli rika, men vi kan dagdrömma om ett liv i rikedom – och dagdrömma bort vårt liv. Människan lever huvudsakligen inom och genom en imaginär värld av meningar/njutningar som existerar som ett oavbrutet, fragmenterat och stratifierat flöde av föreställningar, affekter och intentioner som konstituerar det omedvetna.

Men hon kan också försöka realisera dessa meningar/njutningar i den sociala verkligheten, när denna verklighet erbjuder möjligheten att göra det, eller när hon, i ytterst sällsynta fall, orkar resa sig från dagdrömmen, marginellt frigöra sig från de sociala roller och handlingsmönster som samhället har utstakat för sina medlemmar, och handla på ett nytt sätt. Eller också, när subjektiva föreställningar, affekter och intentioner (drömmar och dagdrömmar) delvis också delas av andra, blir

2. Se i Cornelius Castoriadis, *Figures of the Thinkable*, Stanford University Press, 2007. Artikeln finns också i Árnason, Jóhann Páll & Peter Murphy (ed), *Agon, logos, polis: the Greek achievement and its aftermath*, Franz Steiner Verlag, s 138-154, 2001.

3. När vakten har berättat om försöken att begrava Polynekes och Kreon gav order att hitta och straffa den ännu okända förövaren, låter Sofokles kören redogöra för hans antropogoni genom att börja med följande mening (rad 332): πολλὰ τὰ θεῖνα κούδ' ἐν ἀνθρώπου θεϊνότερον πέλει. I fri översättning: många är (världens) *deina* (fasansfulla och underbara) men inget är mera *deinos* än människan. Inget, varken naturen eller gudarna! Engelskan ”awesome” (skräckinjagande och superb) är närmare betydelsen *deinos*. Ändå översätts termen oftast som ”wonderful”.

kollektiva imaginära föreställningar, affekter och intentioner, och när detta kollektiv för­mår forma sig till en social-politisk rörelse som lyckas förändra den sociala verkligheten, genom att skapa institutioner och sociala praktiker som bär och förkroppsligar dessa föreställningar. Därigenom fungerar dessa institutioner och praktiker som föreställningarnas objektiva, sociala referenter, därmed också som kollektiva sublimeringsobjekt, som kan investeras med individuella och kollektiva affekter och intentioner som numera kan realiseras i den sociala verkligheten. Det är genom sublimering av kollektiva föreställningar eller sociala betydelser – förkroppsligade i institutioner och sociala praktiker – som det mänskliga psyket socialiseras till en medveten individ, funktionell för sitt samhälle och för sin egen överlevnad. Samhället är, och kan inte vara något annat än, en kollektiv imaginär skapelse, som ytterst vilar på det mänskliga psykets radikala föreställningsförmåga – eller *deinotes*.

### *Sublim och fasansfull*

Men i denna radikala föreställningsförmåga, som utgör människans grundläggande natur, kan vi inte hitta någon universell moralisk, rättslig eller politisk princip som kan vara vägledande för samhällsbygget, ingen determinerande natur som våra politiska projekt eller samhällsvetenskapliga teorier kan reduceras till (det vill säga, logiskt härledas eller kausalt produceras ifrån). Ty denna förmåga är *deinos*, den är sublim och fasanfull, den är både skapande och destruktiv. Det räcker nog med att vi försöker föreställa oss hur ett samhälle skulle se ut som, om vi bara kunde realisera i det alla vara dagdrömmar. Dess kollektiva alster är både frihet och demokrati och Auschwitz och Gulag. Inte heller kan vi i denna förmåga hitta någon moralisk evolution eller framåtskridande. Människan kommer för alltid att kunna hitta njutning (mening), imaginär eller reell, i såväl en altruistisk uppoffring för den andre som i en sadistisk tortering av den andre. Moralen, liksom frihet och demokrati (samt Auschwitz och

Gulag), uppstår i relationen med andra, inom och genom samhället, och samtidigt är dessa, liksom samhället, kollektiva skapelser som har sina möjlighetsvillkor i människans radikala föreställningsförmåga – eller *deinotes*.

Här, i Sofokles antropogoni, finner vi frihetens och autonomins ontologiska möjlighetsvillkor: vi *kan* vara fria just därför att det inte finns några externa (universella, utom-sociala och utomhistoriska, transcendentala eller naturliga) principer, rättsliga eller moraliska, som skulle kunna reglera människors individuella och kollektiva liv. Om de hade existerat, skulle friheten vara ett meningslöst begrepp, eller så skulle den bara vara ett uttryck för människans möjlighet att överskrida dessa principer – och detta är precis kristendomens definition av människans ”fria vilja”, vilken bestraffas med evigt liv i helvetet om den utövas felaktigt. Frihet, som ett politiskt projekt för individuell och kollektiv autonomi, innebär att människor själva (*autos*) stiftar de lagar (*nomos*) som reglerar deras individuella och kollektiva liv, och gör detta genom att vara medvetna om att de är deras lagar, och att de därmed också är möjliga att ifrågasätta och att förändra. Heteronomt är det samhälle där människor inte är medvetna om att samhällets lagar är sociala skapelser, utan uppfattar dem, och i det vardagliga livet faktiskt upplever dem, som något som kommer utifrån, från någon annan (*heteros*) än de själva (från klanens fäder, från gud, en mänsklig eller samhällelig natur, det rationella förnuftet, osv.). Därmed saknar de också den mentala och psykiska förmågan att förändra eller ens ifrågasätta dem – även bortsett från faktum att också detta oftast är förbjudet.

Men Sofokles antropologi belyser också, och försöker med myten om konflikten mellan Antigone och Kreon exemplifiera, den oöverstigliga tragedi som är inneboende i den mänskliga tillvaron: det finns ingen möjlig uppsättning av moraliska eller rättsliga principer som kan skapa en evig harmoni i människors individuella och kollektiva liv. Mänskligheten kommer för alltid att brottas med motsägande individuella och kollektiva strä-

vanden som gör anspråk på motsägande moraliska och rättliga principer, samtidigt som inga övergripande principer existerar för att reglera motsättningen. Människans *deinotes* känner inga gränser. Ändå måste den, åtminstone med avseende på sin destruktiva dimension, begränsas tillräckligt för att ett samhälle skall kunna uppstå, och det har varje samhälle som existerat gjort, genom sin politiska organisation och genom en uppsättning sanktionerbara moraliska och rättsliga principer. I icke-demokratiska samhällen begränsas den av en auktoritär makt, staten, och undantagsvis görs detta genom hänvisning till universella principer, vilka därigenom befäster samhällets och människornas heteronomi.

### *Hur begränsa deinotes*

Här finner vi den signifikativa kärnan i Sofokles *Antigone*, det som hela detta verk handlar om: hur kan ett demokratiskt samhälle hantera den oöverstigliga tragedin i den mänskliga tillvaron, begränsa människans gränslösa *deinotes*, utan att hamna i auktoritära lösningar, utan att ersätta sin *polis* med staten, sin autonomi med heteronomi?

Sofokles svar på denna fråga förklarar varför Castoriadis betecknar *Antigone* som en av de två stora texterna i det demokratiska tänkandet (den andra utgörs av Perikles *Epitafios*). I ett demokratiskt samhälle, säger Sofokles, kan begränsningen av människans *deinotes* bara vara en *självbegränsning* eller *fronesis*, individuell och kollektiv. Oförmåga till självbegränsning, till *fronesis*, leder till *hybris* och därmed till individuella och kollektiva tragedier och till det demokratiska samhällets upplösning.

Sofokles *Antigone* definierar ingenting mindre än demokratins politiska och moraliska förutsättningar: de ligger i medborgarnas individuella och kollektiva *fronesis* (att kunna tänka, bedöma och fatta rätta beslut i icke-principstyrda situationer eller i situationer där motstridiga principer gör anspråk på giltighet och där ingen övergripande princip existerar för att överbrygga dem); i deras *ison fronein* (att tänka, bedöma och fatta beslut

tillsammans, som lika) och därmed i deras individuella och kollektiva *självbegränsning*. Endast då kan människor begränsa den destruktiva kraften i deras *deinotes* och frigöra dess konstruktiva krafter. Och det är endast då som de kan bli *ypsipolis*, det vill säga, höja sig (*ypsono*) till *polis* nivå, bli *medborgare*. I annat fall blir de *apolis*, utan *polis*, eller ställer sig själva utanför *polis* – och där finns det inga principer som kan göra anspråk på giltighet, förutom *kratos*, det rena våldets rätt.

Betydelsen *fronesis* och dess verbala form, *fronein*, återkommer rakt igenom hela texten. Vi kan bäst förstå dess mening genom att sätta in den i den grekiska föreställningsvärlden – det grekiska imaginära.<sup>4</sup> Dess grundläggande ontologi, såsom den framstår i den grekiska mytologin och hos de första poeterna och filosoferna, var att världen är *kaos*, och att varje *ordning* (naturens, gudarnas såväl som människornas) uppstår ur kaos och återvänder till kaos. Den är därför temporär, immanent meningslös och dömd till döden. I denna ontologi finns det för människor ingen transcendent mening för det individuella och kollektiva livet, ingen säkerhet, inget hopp, inget ”efter detta”, förutom den definitiva döden. Just därför är de själva fullt ansvariga för sitt individuella och kollektiva liv. Och just därför kan de vara fria, fast endast i den mån de kan axla detta ansvar.<sup>5</sup> I den uppkomna filosofisk-politiska debatten kring kontroversen *fysis-nomos*, uppstår frihet och demokrati explicit ur idén att människan och samhället inte är bestämda *ti fysis* (av naturen) utan *to nomo*, av stiftade lagar eller konventioner.

Att inte erkänna detta, ordningens temporalitet och det egna ansvaret över varje önskvärd ordning, är att falla i *hybris*. Att uppfatta sig själv och leva som odödlig eller att söka odödligheten är *hybris*. Att hävda en ordningsprincip som universellt giltig och oföränderlig är *hybris*. Och *hybris* är att överskrida den temporära ordningens ontologiska gränser, något som bestraffas av *dike*, kaosets slutliga rättvisa, inte genom en enkel död, som i varje fall är oundviklig, utan genom en *tragisk* död – då själva överskridandet framträder i medvetandet *genom* döden.

4. Se ovannämnda serien *Ce qui fait la Grèce*, volym 1, med undertiteln *D'Homère à Heraclite*, där Castoriadis försöker belysa den imaginära värld som möjliggjorde den samtida uppkomsten av filosofi och demokrati.

5. Barbarer är de som inte kan axla detta ansvar, utan överlåter det åt andra – konungen. Just därför var en absolut monarki otänkbar i antikens Grekland, även i Sparta. Frågan handlade snarare om vilken del av befolkningen som var kapabel att ta detta ansvar – att vara fri.



6. Inskrivningen av lagar som stiftades utan rekommendation av rådsförsamlingen började med följande ord ἔδοξε τῷ δήμῳ, det föll i medborgarförsamlingens tycke, medan lagar som stiftades efter rekommendation började med orden ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, det föll i råd- och medborgarförsamlingens tycke (att stifta följande lag).

7. Därför kopplas *fronesis* till *praxis* och inte till teknik (*techné*), som bygger på faktakunskaper. *Praxis* är en praktik där människor försöker förändra (omskapa) sig själva och deras sociala och institutionella verklighet genom deras reflekterande och överläggande *doxa*. Dess yttersta mål, i Castoriadis tänkande, kan bara vara människors individuella och kollektiva autonomi. Richard Bernstein försöker (i *Bortom Objektivism och Relativism – Vetenskap, Hermeneutik och Praxis*, Röda Bokförlaget, 1987), lyfta fram det gemensamma draget hos tankarna som Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Richard Rorty och Hannah Arendt just i termer av en *praxis* som regleras av *fronesis*.

8. Den grundläggande principen i relationerna mellan antikens städer var alltså *kratos*, den råa styrkan. Detta framträder i sin mest extrema form i atenarnas bestialiteter på ön Melos, som ville vara neutral i det peloponnesiska kriget. Atenarna dödade alla vuxna män och förslavade alla kvinnor och barn. En otrolig *hybris*, som Euripides, ett år senare, regisserar i *Trojanskorna*. Troja, menar Castoriadis (i *Ce qui fait la Grèce*, volym 2, seminariet den 4 maj 1983) var en

## Omdömesförmåga

Motvikten till *hybris* är just *fronesis* – förmågan till självbegränsning. Meningen i betydelsen *fronesis* återges nog närmast med det svenska ordet omdömesförmåga: förmågan att avgöra en fråga som berör mänskliga relationer genom omdöme, då inga faktakunskaper eller normer är tillgängliga eller ens möjliga – eller när motstridiga sådana gör samtidigt anspråk på giltighet. Om en fråga kan avgöras utifrån faktakunskaper eller en giltig rättsordning, krävs det ingen *fronesis*, ingen omdömesförmåga, endast *tekniska* färdigheter för instrumentell handling eller för korrekt tolkning av lagen. *Fronesis* innebär att man reflekterar med sig själv kring utgångspunkterna för sitt eget tänkande och kring konsekvenserna för en själv och andra av ens egna handlande; och att man överlägger med sig själv kring vad som är önskevärt för en själv och andra. Demokrati är den styresform som bygger på medborgarnas reflekterande och överläggande *doxa* – på deras uppfattning eller tycke, på det som förefaller dem vara rätt.<sup>6</sup> Därmed hör stadens lagar och själva politiken i *doxas* (tyckandets) sfär – inte i sanningens eller naturens (*fysis*) sfär. Det är denna *doxa* som måste självbegränsas genom *fronesis*, genom en reflekterande och överläggande verksamhet. Självet, den andre och det gemensamma är centrala i denna verksamhet och man självbegränsar sig när effekterna av ens tänkande och handlande blir problematiska för en själv, den andre och det gemensamma.<sup>7</sup>

Tragisk är den situation då människor har ett val mellan *hybris* och *fronesis*. Därför är den individuella friheten tragisk. Därför är också demokratin en tragisk styresform, för att den bygger på medborgarnas förmåga att undvika *hybris* genom individuell och kollektiv självbegränsning eller *fronesis*. Att odla denna förmåga hos sina medborgare är det demokratiska samhällets centrala bildningsuppgift. Därför skapades den tragiska teatern i demokratin, som en kulturell institution som hade som sitt främsta syfte att bidra i denna bildningsuppgift. Dess centrala tema är just *hybris* och den tragiska död den leder till. Dess pedagogiska budskap är *fronesis* – själv-

begränsning.

Det var alltså det som Sofokles ville säga till sin atenska publik: ni har skapat en tragisk styresform, för ni erkänner inga universella principer som skulle kunna lösa konflikten mellan er sublimes och destruktiva skapandeförmåga, så om ni inte vill ha en auktoritär lösning, måste ni *fronein* tillsammans, som lika, ni måste ständigt självbegränsa er, individuellt och kollektivt. Kort sagt: ni måste överskrida både Antigone och Kreon.

## Platon och politiken

Atenarna tänkte och handlade faktiskt för det mesta tillsammans, som lika, men de lyckades inte alltid göra det med *fronesis*, de lyckades inte alltid självbegränsa sig. Den atenska demokratins strävan efter politisk, ekonomisk och militär dominans över andra, även demokratiska städer, och nederlaget i det peloponnesiska kriget år 404 ledde sakteligen till dess interna degenerering och söderfall.<sup>8</sup> Och även om den överlevde intakt under nästan ett sekel till, och delvis också under den hellenistiska och i början av den romerska tiden, och faktiskt också inspirerade dessa tidsperioder, har den efter det peloponnesiska kriget slutat vara ett skapande styresform.

Det är mot denna bakgrund som Castoriadis tolkar Platons verk.<sup>9</sup> Platons hat mot den atenska demokratin, som genomsyrar hela hans verk, utgår huvudsakligen ifrån en djup övertygelse om att oförmågan till *fronesis*, till självbegränsning, var immanent i den demokratiska styresformen. Därför föresatte han sig uppgiften att hitta grunderna för den välordnade statens *externa* begränsning. Han sökte dem i en transcendental värld av idéer. En genialisk idé, för att vi måste först naturligtvis ha en idé om, till exempel, rättvisa innan vi kan bygga en rättvis stat – eller av ett hus innan vi kan bygga det. Sanningen hör till idéernas transcendentala (bort om varje empiri) värld, medan den observerbara världen (människan och samhället inkluderade) alltid utgör en dålig, mer eller mindre falsk, kopia (*mimesis*) av den förbestämda och evigt sanna idéernas värld.<sup>10</sup> Därigenom

Betydelsen *ison fronein* och dess motsats *monos fronein* (att tänka och handla ensam, utan hänsyn till andra), markeras redan i slutet av Sofokles antropogoni. Sofokles låter dock Haimon, Kreons son, föra fram det som utgör pjäsens centrala budskap. Haimon, som försöker få sin far att ändra sitt beslut, ifrågasätter inte beslutets korrekthet i sig, men förebrår sin far för något mycket hårdare – att han *fronein monos*, tänker och handlar ensam (rad 705-709):

μή νυν ἐν ἡθος μοῦνον ἐν σαυτῷ φόρει,  
ὡς φῆς σύ, κούδὲν ἄλλο, τοῦτ' ὀρθῶς ἔχειν.  
ὅστις γὰρ αὐτὸς ἢ φρονεῖν μόνος δοκεῖ,  
ἢ γλώσσαν, ἢν οὐκ ἄλλος, ἢ ψυχὴν ἔχειν,  
οὔτοι διαπυχθέντες ὠφθησαν κενοί.

Fritt översatt:

Bär nu inte bara en *ethos* (etisk norm) i dig själv,  
att det du säger, och inget annat, det rätta är.  
För den som gör anspråk på att ensam *fronein*,  
att ingen annan har språk och mod som han,  
framstår tom när han blottas ut.

Sofokles låter kören avsluta sin antropogoni, efter en redogörelse av allt det som människans *deinotes* kan skapa, genom följande (rad: 365-371)

σοφόν τι τὸ μηχανόεν  
τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων  
τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει,  
νόμους γεραίρων χθονὸς  
θεῶν τ' ἐνορκον δίκαν·  
ὑπίπολις· ἀπολις ὄτῳ τὸ μὴ καλὸν  
ξύνεστι τόλμας χάριν.  
μήτ' ἐμοὶ παρέστιος  
γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν ὃς τάδ' ἔρδει.

I fri översättning:

Men även om människan, med sin vishet och sina uppfinningsrika konster, lyckas utöver förväntan, vandrar hon än i det goda och än i det onda. Hon blir *ypsiopolis* (upphöjd till *polis* nivå), när hon hedrar stadens stiftade lagar och gudarnas edsvurna rätt. Hon blir *apolis* (utan *polis*), när hon av övermod det onda gör. Jag vill varken ha som granne eller *ison fronon* (tänka och handla tillsammans, som lika) med den, som detta gör.

Sofokles definierar därmed det goda och det onda inte i relation till någon universell princip utan i relation till *polis* – det demokratiska politiska samfundets överlevnad.

Kören avslutar hela pjäsen genom att återupprepa budskapet: πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει – i mycket, föregår *fronein* lyckan (*eudaimonia*).

pseudonym för Melos. Genom att visa grekernas bestialiteter i Troja, syftade han på atenarnas bestialiteter i Melos. *Kratos* som princip bör inte förvåna oss. Trots flera seklers försök att bygga upp ett internationellt rättssystem har den grundläggande principen för internationella rationer i modern tid varit, och är i sista instans fortfarande, nationalstaternas råa styrka. Och frågan är om vi överhuvudtaget kan bygga upp ett giltigt rättssystem utifrån *ison fronein*, när den råa styrkan skiljer sig mellan nationalstaterna och när några av dem inte är kapabla till individuell *fronesis*.

9. Se ovan nämnda *Ce qui fait la Grèce*. volym 1, och *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, 2002.

10. Det finns naturligtvis något djupt sant i denna idé, som kan illustreras med ett trivalt exempel: ett oändligt antal föremål med oändliga variationer identifierar och klassificerar vi som, säg, stolar. Vi måste därmed ha en idé om stolen, som gör det möjligt att en heterogen mångfald av ting uppfattas som stolar. Men hur kan vi definiera denna idé – eller stolen? Hela den moderna vetenskapen och filosofin – från Linnés klassificeringar av växter (enligt primära och sekundära egenskaper) till den analytiska filosofins försök att hitta en entydig korrespondens mellan teoretiska begrepp (idén om stolen) och empiriska observationer (konkreta stolar) – har inte hjälpt oss att komma närmare detta idéernas (och språkets) mysterium.

Enligt Castoriadis, beror detta på att språket och dess betydelser uppfattas som reflektioner kring reella, funktionella eller rationella referenter, och inte som omotiverad och obestämd kollektiv skapelse, som ytterst hittar sina möjlighetsvillkor (men inte orsaker) i det enskilda psykets radikala föreställningsförmåga (se närmare Castoriadis huvudverk *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, 1987).

11. Där har vi innebörden i den Platonska kärleken, som grund i varje pedagogisk relation, där läraren och eleven förenas i ömsesidig kärlek till idéernas värld.

12. Däremot har Platon ingenting att säga om de sanna idéernas positiva innehåll, förutom oändliga tautologier: Vad är rättvisa? Det är en stat som lever i lycka! Och vad är lycka? Det är en stat som styrs av rättvisa!

introducerar Platon en *transcendental ontologi*, som är *deterministisk*, för att den påstår att varat är bestämt, *reduktionistisk*, därför att allt observerbart reduceras logiskt till, eller produceras kausalt från, sin motsvarande transcendental idé, och slutligen teologisk, därför att den som först bestämde idéernas eviga sanning är självaste gud, världens skapare.

Men denna idéernas sanna värld är inte tillgänglig för alla människor. Endast de som kan kanalisera sin kärlek (sitt *eros*) från kroppsliga och materiella ting till idéernas värld kan ha tillträde i den.<sup>11</sup> Dessa människor är filosoferna. Och det är endast de som kan utöva *fronesis*. Därmed är det endast de som är lämpliga för att styra en stat – som statsmän eller kungar. Därigenom definieras politiken som en teknik (*techne*) som bygger på en vetenskaplig kunskap (*episteme*) om de sanna idéerna och som utövas av en specialiserad group, de kungliga filosoferna. Den politiska makten överförs från medborgarnas *doxa* till de kungliga filosofernas *episteme*.<sup>12</sup>

### *Aristoteles och politiken*

Aristoteles, å andra sidan, delar visserligen Platons deterministiska och reduktionistiska ontologi, men söker inte de determinerande principerna i en transcendental värld av sanna idéer, utan i tingens egna *fysis*, i deras immanenta natur. Ett tings natur ligger i dess *teleologi*, det vill säga, i det slutliga målet (*telos*) eller formen, som det strävar efter att uppnå, samt i den interna drivkraft (*energia*) som driver utvecklingsprocessen mot det slutliga målet. Både *telos* (målet) och *energia* (drivkraften) utgör därmed tingets natur (dess *teleologi*). Liksom Platons idéer är tingets *telos* och *energia*, för varje kategori av ting, redan förbestämda, en gång för alla. Men till skillnad från hos Platon kan tingets *telos* och *energia* inte definieras genom tillflykt till idéernas sanna värld, utan genom en teoretisk reflektion kring empiriska observationer av tinget självt. Denna metodologi får vissa konsekvenser när Aristoteles försöker reflektera teoretiskt kring samhällets och människans natur. Han är tvungen att studera samhällets natur

såsom den realiserar i olika styresformer, och den form som är närmast dess natur är *polis*, och ännu närmare, den demokratiska *polis*. Likaledes är han tvungen att studera människans natur såsom den realiserar inom olika samhällen, inom *polis* och slutligen inom den demokratiska *polis*, där den får fritt spelrum för att utvecklas. Därmed tänker Aristoteles *inom* demokratin, om än inte alltid *för* demokratin.

Ytterst förenklat är samhällets natur medborgarnas *eudaimonia*, lycka, med avseende på *telos*, och medborgarnas dygder, med avseende på *energia*. Kort sagt leder medborgarnas dygder till medborgarnas lycka. Dygderna berör det privata och det politiska livet, och de är många, men deras gemensamma drag är en frivilligt utvecklad självbegränsning som genom utövning blir till en vana (i meningen *katheksis*) att, inom dessa två livssfärer, följa medelvägen, det som är lagom, mellan människans gränslösa passioner och önskemål.

Förmågan att bestämma medelvägen kommer från människans natur, vilken, med avseende på sin *telos* (slutmål) är individuell lycka, och med avseende på sin *energia* (drivkraft), är rationellt förnuft. Därav definitionen av människan som ζῷον λόγον ἔχον (ett djur med förnuft). Genom förnuftet uppnår människan lycka, och hon gör det på två sätt. Först, genom ett praktiskt förnuft (*energia*), som är tillgängligt för alla, som utövas i det privata och det politiska livet och som leder till *fronesis* – en förmåga att inom dessa två livssfärer definiera vad som varje gång är just medelvägen. *Fronesis*, en dygd i sig, ligger till grund för alla andra dygder och därmed till grund för individuell och kollektiv lycka.<sup>13</sup> För det andra genom ett teoretiskt förnuft (*energia*), som är tillgängligt endast för få, som utövas i det teoretiska livet och som leder till en sann, teoretisk-filosofisk kunskap. Lyckan i det senaste fallet ligger i den psykiska njutning (*edonen*) som engagemanget (*energia*) med den filosofiska sanningen frambringar.

Det teoretiska förnuftet, det teoretiska livet och filosofen, som personifierar dem



båda, utgör därmed den högsta formen för realisering av den mänskliga naturen – och vi kan se Platons skugga i detta. Men Aristoteles filosof är ingen statsman, ingen kung. Det praktiska förnuftet, som utövas i det privata och det politiska livet, är tillgängligt för alla, och det är fortfarande medborgarnas *doxa*, självbegränsad av deras *fronesis*, som härskar i det politiska livet. Men denna *doxa* är numera reglerad av ett praktiskt förnuft, som i sin immanenta utvecklingspotential (i sin *energia*), kan bli ett teoretiskt förnuft, och därmed underkasta *doxa* till den teoretisk-filosofiska sanningen.

### *Det moderna frihetsprojektet*

Tillsammans försöker Platon och Aristoteles reducera *nomos* till *fysis*, som politikens yttersta begränsning, genom att forma en deterministisk och reduktionistisk ontologi, som är *transcendental-teologisk*, i Platons fall, och *immanent-fysiokratisk* (eller teleologisk) i Aristoteles fall. Inom denna ontologi kan kulturen inte uppfattas som skapande, poetisk verksamhet, utan bara som *mimesis*, som en kopia eller imitation – av idéernas sanna värld eller av tingens sanna natur. Men dess roll i samhället värderas radikalt olika. För Platon utgör den en underlägsen, i princip meningslös verksamhet, som inte har någon plats i hans ideala stat. Aristoteles å andra sidan, som är trogen sin empiriska metodologi, ser i kulturen en drivkraft (*energia*) som kan bidra i det praktiska förnuftets utveckling mot *fronesis* och därigenom i utvecklingen av medborgarnas dygder, inom det privata och politiska livet. Men likt *doxa* leder kulturens interna utvecklingspotential mot den teoretisk-filosofiska sanningen och det teoretiska livet, inom vilket den antagligen blir överflödig.

Sedan dess, har denna ontologi dominerat hela det grekisk-västerländska filosofiska och politiska tänkandet (och delvis kulturen), fram till våra dagar – och utgör en central dimension i det moderna imaginära. Det moderna frihetsprojektet uppstod inom en signifikativ motsättning: å ena sidan som ett

projekt för individuell och kollektiv autonomi, som av sin egen drivkraft (*energia*, för att använda Aristoteles) förnekar varje reduktion till någon extern begränsningskälla; å andra sidan artikulerades det av filosofisk-politiska ideologier som försökte grundlägga det på en teologisk och framför allt teleologisk ontologi. Därmed uppstod det inom och genom *hybris*, varpå det ofrånkomligen innefattar den tragiska döden som sitt slutliga öde.

I den socialistisk-kommunistiska ideologin inskrivs friheten i en teleologisk historieuppfattning enligt vilken samhällets natur realiserar genom olika stadier i en utvecklingsprocess från klassamhälle till klasslöst samhälle. Drivkraften (*energia*) i denna process är klasskampen, som i sig återspeglar motsättningen mellan produktionskrafternas utvecklingsnivå och produktionsförhållandena, vilka i sig är resultat av teknologisk utveckling, vilken i sin tur är resultat av den tilltagande rationaliseringen av förnuftet – dess förmåga att uppnå herravälde över naturen, människan och samhället. Frihet uppstår endast i det slutliga stadiet, och då endast som fritid, ty arbetstid hör till nödvändighetens sfär. Kulturens roll i denna historiska process blir att främja klasskampen – den ökande medvetenheten om den historiska nödvändigheten – för att slutligen förvandlas till ”socialistisk realism”.

Liberalismen å andra sidan reducerar friheten till en transcendental-teologisk mänsklig natur, som definieras som en uppsättning universella och okränkbara rättigheter, huvudsakligen rätten att handla efter egna intressen. Friheten inskrivs även här i en historisk utvecklingsprocess, som drivs av den tilltagande rationaliseringen av det individuella förnuftet och som har den fria marknaden som sitt teleologiska mål – som den sociala form som bäst realiserar den mänskliga naturen. Kulturens initiala roll blir här att främja kampen för individens rättigheter, för att slutligen förvandlas till underhållning, vilken bäst regleras av marknadens osynliga hand.

I båda fallen definieras friheten som erkännande av nödvändigheten. Medborgare

13. Man skulle kunna påstå att Aristoteles betraktelse av människans och samhällets natur bara är en etisk-filosofisk omskrivning of Sofokles *Antigone* – men inte som plagiat, utan som en teoretisk reflektion kring demokratin som ett empiriskt faktum. Aristoteles är trogen sin ontologi och den metodologi som den leder till.

14. Pinter försökte hantera problemet genom att relativisera sanningen i sina pjäser. Som författare, hävdar han i sitt nobelpristal, kan han inte stå för en absolut sanning.

Men likaväl hävdar han en absolut sanning på den politiska nivån, som medborgare.

Därmed blir hans författarskap tragiskt.

15 Se Enrique Escobar, Myrto Gondicas, Pascal Vernay, (éd), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, som består av en samling av texter där Castoriadis utvecklar sin uppfattning om konsten. Den stora konsten i alla samhällen, menar Castoriadis, har rört sig kring de signifikativa gränserna av samhällets institutionaliserade värld av mening (och/eller kring meningsgränserna av det enskilda psykets representativa, affektuella och intentionella flöden) och därigenom öppnat ett ”fönster i kaos” – för att sedan skräckslaget omedelbart stänga det (som i fallet med heteronoma samhällen) eller låta det vara öppet (som i antikens Grekland och delvis i den moderna västvärlden).

har inget val mellan *hybris* och *fronesis*, utan mellan alternativa *hybris*, och därmed alternativa individuella och kollektiva tragedier – eller valet att träda ut ur det offentliga (och kulturella) rummet och stänga in sig i det privata. Tragedin i den kommunistiska *hybris* har vi upplevt under 1900-talet, liksom dess (förhoppningsvis) slutliga död. Tragedin i den liberalistiska *hybris* har ännu inte nått sin ände, men vi har upplevt dess tragiska ytringar under samma tidsperiod, senast i form av den pågående finanskrisen – och den sedan länge pågående miljökollapsen.

Frågan är om en tragisk teater överhuvudtaget är möjlig i den moderna demokratin. Antagligen kan teatern bara bli dramatisk – ett psykologiskt drama, när ens moraliska principer strider mot ens offentliga förpliktelser; eller ett politiskt drama, när man bekämpar den rådande *hybris* utifrån en annan.<sup>14</sup>

Det närmaste den moderna teatern kan komma en tragedi är antagligen när aktörerna blir medvetna om att de lever i *hybris* och att de kanske kan göra något åt saken. Men den stora teatern, liksom den stora konsten, kan också försöka öppna sprickor i den värld av mening, den bubbla, som moderniteten har skapat kring en teologisk och teleologisk ontologi och därigenom öppna ett ”fönster i kaos”.<sup>15</sup>

Den moderna (liberala) demokratin tycks ha ett ständigt behov av en ständig konflikt mellan Antigone och Kreon för att mildra dess återkommande tragedier och uppskjuta dess slutliga tragedi. Och den moderna teatern tycks i bästa fall reproducera denna konflikt mellan Antigone och Kreon, i samma syfte. Sofokles ville dock att atenarna skulle överskrida dem båda.