

Giuliano Pontara

Konflikten mellan Kreon och Antigone

Pjäsen *Antigone*, både i Sofokles klassiska utformning och i den franske författaren Jean Anouilhs moderna version, handlar — som jag ser det — ytterst om förhållandet mellan politik och moral. Den ställer sådana frågor som om det politiska handlandet alls är underkastat några moraliska krav eller begränsningar och om det är möjligt att på ett effektivt sätt delta i den politiska kampen utan att vara beredd att besudla sina händer med andras blod.

Tragedins huvudtema är den svåra konflikten mellan två viljestarka personligheter, kung Kreon och hans systerdotter Antigone, som i sitt handlande motiveras av diametralt motsatta svar på dessa frågor. Kring huvudpersonerna kretsar ett antal mindre färgstarka, men ingalunda mindre intressanta personligheter, som på olika sätt drabbas av konflikten mellan dem. Först och främst Haimon, Kreons son och Antigones trolovade, som på ett oerhört dramatiskt sätt slits mellan kärleken till Antigone och lojaliteten till sin far och som till slut gör uppror mot denne. Ismene — Antigones äldre men vekare och mer jordnära syster som i pjäsen representerar den försiktiga beskedlighet, som traditionellt förknippas med det kvinnliga könet; och så budbärarna och vakterna, vilka på ett pessimistiskt sätt föreställer den vanliga människan, helt ointresserade eller oförstående inför vad som försiggår i de politiska maktsfärerna och endast måna om att rädda sitt eget skinn och främja sina kortsiktiga, rent egoistiska intressen.

Handlingen i såväl Sofokles som i Anouilhs pjäser är, trots vissa detaljskillnader i stort sett densamma. Jag skall här kort påminna om den utifrån Sofokles text.

När ridån går upp befinner vi oss i staden Thebe. Det är någon dag efter en misslyckad statskupp. Eteokles och Polyneikes — söner till den döde kung Oidipus och bröder till Antigone och Ismene — ligger döda. Enligt lagen skulle de två bröderna turas om att regera över Thebe. Med hjälp från fiendestaden Argos och från en upprorisk fraktion i Thebe

försökte emellertid Polyneikes att störta Eteokles och själv erövra hela makten. I de strider som utbröt dödade de två bröderna varandra. Det är Kreon — deras morbror — som enligt lagen nu skall styra över Thebe, vilket emellertid genast visar sig vara en mycket svår uppgift. Det råder stor oro i riket och Kreon upplever att han inte har kontroll över situationen, att folk i staden har svårt att finna sig till rätta med hans makt. Beslutsam och hänsynslös bestämmer han sig då för att stärka sin makt genom att genast statuera ett exempel. Han utfärdar ett dekret som under hot om dödsstraff förbjuder begravningen av förrädaren Polyneikes kropp. Detta uppfattas som ett oerhört straff eftersom det är en utbredd uppfattning att den dödes ande irrar omkring utan ro tills kroppen fått en regelrätt begravning. Trots att många i staden anser att Kreon gått för långt vågar ingen protestera öppet; alla underkastar sig — utom en: Antigone, Kreons unga systerdotter, trolovad med Kreons egen son Haimon. Trots den äldre och försiktigare systemen Ismenes försök att avråda henne, trotsar Antigone öppet och fullt medveten om konsekvenserna Kreons dekret och strör symboliskt lite jord över sin döde broder Polyneikes stoft. När Kreon ganska snart får reda på detta står han fast vid sitt beslut och trots Haimons förtvivilade vädjan att rädda Antigone dömer han henne till döden. Hans motivering ges bland annat i denna replik:

Om jag lät min släkt kränka lagen
vore jag då mannen att hålla alla främlingar i tukt?

För att inte besudla Thebe med hennes blod beordrar Kreon att Antigone skall muras in levande i en grotta utanför staden. När domen verkställs låter sig också Haimon obemärkt muras in i grottan. Och när hans klagomål hörs och grottan på Kreons order ånyo öppnas, ser man att Antigone lyckats hänga sig och att Haimon gråtande omfamnar hennes kropp. Händelserna sker nu slag i slag. Full av raseri kastar sig Haimon med svärdet över sin far och då han missar honom vänder han svärdet mot sig själv och begår självmord. Samma öde drabbar Eurydike, Kreons hustru, som vid nyheten om Haimons död också tar sitt liv. Tragedin är därmed fullbordad. Kreon har fått sitt straff för att han kränkt ”de evigas lag”, vilket till sist går upp även för honom:

Det har gått upp för mig, att det finns lagar av evig hävd, som man i detta livet gör klokast i att underordna sig

och kören sammanfattar:

Besinning — så heter vår yppersta väg
till lyckan. Och kränk ej de evigas lag.
På herrar med mäktiga ord i sin mun
skall straffet slå ner med mäktiga slag
och lära dem sist
på ålders dagar besinning.

Vad Sofokles vill belysa med sin tragedi tycks vara idén att den som avsiktligt bryter mot de moraliska lagarna kommer, hur mäktig han än är, förr eller senare att straffas, om inte av människor så av gudar.

Jag skall emellertid inte dröja vid denna, kanske mest rimliga tolkning: tror man inte på en Gud som en moralens väktare, vilken gång på gång och ofta på ett för människorna outgrundligt sätt återställer den moraliska ordningen i världen, finns det inte mycket som talar för Sofokles syn. Mer intressant blir enligt min mening tragedin om den i stället uppfattas som centrerad kring temat om förhållandet mellan politik och moral, som Anouilh tycks göra. Jag urskiljer tre olika tolkningar av vad konflikten mellan Kreon och Antigone egentligen gäller. Min fråga är: vem, om någon, har rätt? Härskaren eller rebellen? Diskussionen rör vid centrala problem i moral och politisk filosofi och aktualiserar, särskilt i samband med den tredje tolkningen, en rad frågor om vilka statsvetare och fredsforskare borde ha en hel del att säga.

1 Den första tolkningen

I min första tolkning står Kreon som en representant för läran om *princeps legibus solutus*: fursten, den statliga myndigheten, är inte underkastad några som helst moraliska krav eller begränsningar. Hans handlande — och mera generellt varje politiskt handlande — faller helt och hållet utanför moralen, det är varken moraliskt eller omoraliskt, det är helt enkel amoraliskt. Politiska handlingar kan följaktligen inte bedömas som moraliskt riktiga eller oriktiga. Antigone, å andra sidan, förnekar detta. Hon är fast övertygad om att det finns ”oskrivna, oföränderliga” moraliska lagar som gäller för allt mänskligt handlande. Dessa lagar sätter bestämda gränser för vad människor — antingen de handlar som enskilda, privata individer, eller uppträder i egenskap av politiker eller kollektivt — får göra och inte göra. De gäller lika mycket för kung Kreon som för Antigone. Vilken uppfattning är då den korrekta? Kreons eller Antigones?

Det bör understrykas att frågan här inte gäller om de moraliska,

”oskrivna och oföränderliga” lagarna till sitt innehåll är just de som Antigone tror på, utan mera principiellt om det politiska handlandet faller inom moralen, eller om det är bortom all rätt och orätt. En förutsättning för att denna fråga skall te sig intressant är att det finns moraliska principer som har någon slags objektivitet. Utgår man från uppfattningen att det inte finns objektivt giltiga moraliska principer, att våra moraliska värderingar är en sorts känslor eller attityder, då förlorar frågan sitt intresse därför att det är så uppenbart att politiska handlingar, på samma sätt som privata handlingar, kan göras till föremål för känslor eller attityder av gillande eller ogillande. Vi bör alltså, åtminstone för argumentationens skull, i likhet med Antigone utgå från uppfattningen att det finns objektivt giltiga moraliska principer fast oenighet kan uppstå om vilka dessa närmare bestämt är.

Vårt problem kan då formuleras på följande sätt: givet att det finns objektivt moraliska principer som åtminstone teoretiskt sätter bestämda gränser för vad privata individer och grupper får göra och inte göra — finns det då något som talar för tesen att ingen sådan princip gäller på det politiska handlandets område? Såvitt jag kan se är det enda argument som talar för denna tes påståendet att det politiska handlandet, till skillnad från det privata, inte är frivilligt — att de politiska aktörerna, till skillnad från de enskilda privata individerna, helt enkelt saknar fri vilja. Men hållbarheten av detta argument är minst sagt tvivelaktigt.

Premissen att moralen förutsätter fri vilja — i någon betydelse av denna notoriskt oprecisa term — tycks mig vara helt riktigt: kan vi aldrig handla annorlunda än vi faktiskt gör, kan vi inte heller rimligen hållas moraliskt ansvariga för våra handlingar och inte heller kan någon handling utkrävas av oss som plikt. Det är därför att vi tror att djur och maskiner saknar en fri vilja som vi inte anlägger moraliska synpunkter på deras beteende. Jag skall emellertid inte här gå in på den svåra fråga om vi människor har en fri vilja i den betydelse (vilken den nu är) som är relevant för moralen. Ty problemet här är inte detta utan om det finns skäl att tro att politiska aktörer i likhet med djur och maskiner aldrig utför frivilliga handlingar. Men om frågan gäller även enskilda individer som uppträder politiskt, tycks det inte finnas något som talar för ett jakande svar: Om Kreon har en fri vilja då han uppträder som en privat person, varför skulle han plötsligt förlora den då han uppträder som kung?

Onekligen finns det vissa handlingar som en politiker som sådan inte kan välja att utföra (eller underlåta) helt enkelt därför att om han så

gjorde skulle han förlora sin makt. Men att en handling är i denna betydelse *politiskt* omöjlig innebär inte att det är helt och hållet omöjligt för agenten att utföra (eller underlåta) den. Det kanske är så att kung Kreon i den svåra situationen i vilken han försatt sig som politiker inte har något val, att han helt enkelt måste tillgripa våld mot Antigone om han vill behålla sin makt. Men därav följer inte att det inte står i hans makt att säga nej till våldet — och till politiken. Och det kanske är just detta som Antigone uppmanar honom till i Anouilhs version av pjäsen. Men mera om detta senare.

För övrigt är det också rimligt att tro att ju större politisk makt en människa har desto flera handlingar kan hon, åtminstone inom vissa områden, välja att utföra, dvs ökad makt innebär ökad valfrihet — och kanske just därför större moraliskt ansvar.

Kanske blir tesen att politiska aktörer saknar en fri vilja rimligare om den begränsas till att gälla kollektivet av individer som handlar politiskt, särskilt då de uppträder i akuta konfliktsituationer där centrala intressen står på spel. Det har ibland hävdats att när ett stort kollektiv av individer under vissa betingelser uppträder som en massa, så förlorar de enskilda medlemmarna kontrollen över sina handlingar och kan sålunda omöjligt handla annorlunda än de faktiskt gör. Denna tes har förts fram bl a av den franske socialvetaren Gustav Le Bon i hans berömda studie över massornas psykologi. Tesen har varit föremål för livliga diskussioner bland socialvetare och har förkastats av många, kraftigast kanske av den amerikanske socialpsykologen Gordon W Allport. Det bör också understrykas att tesen har förts fram som gällande för stora massor och endast under särskilda omständigheter och den ger sålunda, även om den vore korrekt, knappast något stöd åt påståendet att *allt* kollektivt politiskt handlande är ofrivilligt.

Konklusionen är att den uppfattning om förhållandet mellan politik och moral som jag ovan tillskrivit Antigone tycks vara den rätta: givet att det finns objektiva moraliska principer, gäller dessa generellt lika mycket för politiska aktörer och deras handlande som för enskilda individer och grupper som uppträder privat. Tesen om politikens amoralitet är inte hållbar.

2 Den andra tolkningen

Jag kommer nu till den andra tolkningen av konflikten. I denna tolkning förnekar inte Kreon att moral och politik har med varandra att gö-

ra. Tvärtom hävdar han att de är så intimt förknippade som de överhuvud kan vara: en handlings moraliska status beror ytterst endast på de konsekvenser som denna har för den stat som den handlande tillhör; den enda, eller i varje fall den starkaste moraliska förpliktelse som åvilar en människa är att maximalt främja den egna statens väl. Emellertid gäller denna förpliktelse direkt enbart för den statliga myndigheten, då endast den är i stånd att från fall till fall avgöra vad som maximalt främjar statens väl. De enskilda medborgarna däremot tjänar bäst detta mål genom att underkasta sig den statliga myndighetens vilja så som denna kommer till uttryck i lagar och förordningar. Laglydnad är medborgarnas högsta moraliska dygd:

Den som står som ledaren för folket
i rätt och orätt skall han lydas blint

utropar Kreon i en av sina repliker och brännmärker några rader senare ”självsväldet (som) den värsta pest på jorden”. Eller som det låter i Colinders mera texttrogna översättning:

Lyd statens valde hövdings ord i smått och stort
när det han vill är rätt — ja, ock i motsatt fall

Om det finns andra moraliska förpliktelser — mot egna barn, släktingar, vänner eller gentemot människor i allmänhet — så bör dessa vika närhelst de kommer i konflikt med statens intresse.

För mig är den som länkar statens öde
och ej står fast till sina goda planer
men låter fruktan täppa till sin mun
en stympare — och har så alltid varit,
och den som aktar någon enskild vän
mer än fosterland, förkastar jag

Utifrån denna övertygelse är Kreon beredd att offra sin son Haimons lycka och sin systerdotters liv. De starkaste moraliska skälen är alltid statskäl: *salus rei publicae suprema lex*. Vi kan kalla denna uppfattning ”den etiska nationalismen”.

Det finns många problem med denna uppfattning. Ett gäller vad man skall förstå med statens väl. Skall man definiera detta uttryck i termer av makt? Eller skall man med statens väl förstå medborgarnas totala lycka eller kanske bara en viss klass lycka? Det gör en skillnad vilken definition man väljer här. Det är inte självklart att en politik som maximalt ökar Sveriges makt gentemot andra stater samtidigt är den politik

som på sikt maximerar det svenska folkets totala lycka. Ty en sådan politik kan leda till ännu större spänningar i världen och bidra till att störta oss i ett tredje världskrig med endast aska och ruiner i sina spår. Och det är inte heller självklart att en politik som maximerar det svenska folkets totala lycka är förenlig med en politik som maximerar en viss klass lycka. Själva valet hur man definierar uttrycket "statens väl" innebär sålunda ett värderande ställningstagande. Bland de antydda definitionerna tycks emellertid både ur normativ och deskriptiv synpunkt den som tar fasta på medborgarnas totala lycka vara rimligast. Hur som helst skall jag i det följande utgå från den.

Vad finns det då för skäl som talar för den etiska nationalismen? Ett argument som ofta åberopats gör gällande att genom ett öppet eller underförstått fördrag har medborgarna gått med på att underkasta sig myndighetens vilja, under det att den i sin tur binder sig att maximalt värna om deras enskilda intressen. Medborgarna och myndigheten är bundna av ett ömsesidigt kontrakt. Argumentet tycks vila på två premisser. Den första är att människorna i grunden är egoister som bara eftersträvar sin egen, och möjligen sina allra närmastes lycka. Den andra utgörs av principen att man bör hålla sina löften (*pacta sunt servanda*), uppfattad som fundamental, icke-härledd princip. Bägge premisserna är tvivelaktiga. Den första ifrågasattes redan av den engelske sjuttonhundratalsfilosofen Joseph Butler och har på senare tider underminerats även av biologernas upptäckter av altruistiskt beteende hos flera djurarter. Beträffande den andra premissen kan man ifrågasätta om det är rimligt att hävda att principen att man bör hålla sina löften är en fundamental, icke-härledd princip. Är det inte rimligare att framhäva principens rationalitet genom hänvisning till den lycka eller mera allmänt de goda konsekvenser som det i regel leder till om människor håller sina löften? Men då inställer sig frågan: lycka eller goda konsekvenser för vem? Svarar man: för kollektivet av medborgarna i den stat till vilken kontrahenterna hör, så har man ju förutsatt just det som här skulle bevisas.

Men även om plikten att hålla sina löften kunde försvaras som fundamental, icke-härledd plikt kan den näppeligen hävdas vara den starkaste, och säkert inte den enda moraliska plikt som en människa eller för den del en statlig myndighet har. Antag att den svenska regeringen faktiskt var bunden av ett löfte till det svenska folket att först och främst maximalt främja dess välbefinnande och lycka. Och antag vidare, för argumentationens skull, att samma svenska regering, utan att riskera att för-

lora sin makt, kunde bryta detta löfte och välja en biståndspolitik som innebar en kännbar minskning av det svenska välståndet (särskilt då för de bäst lottade grupperna) men samtidigt avsevärt ökade chanserna att leva ett drägligt liv för många svältande människor i ett annat, fattigt land. Är det inte uppenbart att det under sådana förhållanden skulle vara rätt av den svenska regeringen att bryta sitt löfte till väljarna? Det är inte svårt att tänka sig situationer där varje vettig människa skulle instämma i att man bör bryta ett givet löfte om man därmed kan rädda liv, eller drastiskt minska svåra lidanden för människor. Varför skulle det i princip vara annorlunda på det politiska planet? Och faktum är att de flesta moral- och politiska filosofer som hävdar att principen att man bör hålla sina löften är en fundamental, icke-härledd princip i regel skyndar sig att betona att denna princip inte är absolut, utan enbart, som det brukar heta, *prima facie*. Den fastställer en förpliktelse bland flera andra fundamentala, icke-härledda förpliktelser och avsteg från den kan sålunda vara rättfärdigade då den kommer i konflikt med någon av de andra förpliktelser som i situationen är starkare. Om ifrågasvarande princip uppfattas på detta sätt som icke-härledd men endast *prima facie*, kan den inom ramen för ovannämnda argument användas för att hävda den mindre extrema varianten av den etiska nationalismen, enligt vilken de *prima facie*-förpliktelser som en människa har bland annat innehåller en särskild förpliktelse att maximalt tillvarata det egna folkets lyckomöjligheter. Denna förpliktelse kan då tänkas vara starkare för statsmyndigheterna än för de flesta enskilda medborgare, då de förra kan tänkas ha större möjligheter att påverka det egna landets väl än de senare. Likväl är den som sagt inte absolut: avsteg från den kan rättfärdigas som påkallade av någon annan, starkare förpliktelse. Emellertid verkar det inte riktigt rimligt, som jag ovan påpekat, att uppfatta förpliktelsen att hålla sina löften som en icke-härledd förpliktelse, vare sig absolut eller *prima facie*. Finns det då något annat argument till stöd för den etiska nationalismen? Jag skall i all korthet granska tre som ofta förekommit i sammanhanget.

Det första gör gällande att man har en särskild förpliktelse att först och främst maximera det egna folkets välstånd eller lycka just därför att det är ens eget folk. Ett folk karakteriseras då med hänvisning till vissa egenskaper som delas av alla som tillhör det och bara av dem: omfattandet av en viss kulturtradition, av vissa speciella värderingar, av vissa intressen, kontroll över ett visst geografiskt område o d. Men varför skulle det faktum att en människa omfattar en viss kulturtradition, eller vis-

sa värderingar, eller bor på samma plats som hennes farfarsfar bodde på, eller tillsammans med andra kontrollerar ett visst område etc skänka henne en särskild rätt att bli behandlad (eller icke behandlad) på ett visst sätt av de människor som råkar dela någon eller några av dessa egenskaper med henne?

Det andra resonemanget för den etiska nationalismen betonar gränsen för vår inlevelseförmåga med andra: vi kan inte vara förpliktigade till mer än vår identifikationsförmåga med andra kan sträcka sig, och på några få undantag när identifierar sig människor först och främst — och starkast — med det egna folket (definierat på ett eller annat sätt). Bägge stegen i argumentationen kan ifrågasättas. Jag skall komma tillbaka till dem i samband med min diskussion av en liknande uppfattning inom ramen för Antigones etiska syn!

Det tredje argumentet går ut på att man har en särskild förpliktelse att maximera det egna folkets lycka eller maximalt främja dess välbefinnande därför att det välbefinnande man själv åtnjuter i regel delvis beror på de ansträngningar som övriga medborgare, eller i varje fall de flesta av dem, presterat. Var och en står i särskild tacksamhetsskuld till de egna landsmännen och det är en av de statliga myndigheternas främsta uppgifter att se till att envar uppfyller de särskilda förpliktelser som denna tacksamhetsskuld ger upphov till.

Här ställs vi inför flera svårigheter. Hur motiverar vi med utgångspunkt från detta argument det hänsynstagande till framtida generationers välbefinnande som tvivelsutan måste inkluderas i förpliktelsen att maximera det egna folkets lycka? Man kan inte rimligen stå just i någon tacksamhetsskuld till ännu ofödda människor. En annan svårighet är att det inte sällan förhåller sig så att det välbefinnande som invånarna i ett land åtnjuter delvis bygger på den direkta eller indirekta exploateringspolitik som landet fört — och i flera fall alltså för — gentemot svagare länder. Invånarnas välbefinnande bygger då visserligen på deras gemensamma ansträngningar men detta inom ramen för en systematisk utsugning av andra folk. Även om vi bortser från dessa svårigheter, ter sig emellertid uppfattningen att vi har en särskild icke-härledd förpliktelse att först och främst främja välbefinnandet för dem som bidragit till det välbefinnande vi själva åtnjuter, långt ifrån självklar. Nog är uppfattningen utbredd men detta faktum ökar i och för sig inte dess hållbarhet. Mig förefaller det mycket rimligare att, precis som i fallet med förpliktelsen att hålla sina löften, hävda rationaliteten av denna förpliktelse genom hänvisning till den lycka som ett beteende i enlighet med den i regel leder till. Men då

uppstår samma fråga som vid diskussionen av principen att man bör hålla sina löften: lycka för vem? Svarar man: för kollektivet av medborgarna i enskilda förefintliga stater så har man återigen antagit just det som här skulle bevisas.

Min konklusion blir sålunda att det så vitt jag kan se inte finns något hållbart skäl att acceptera den av kung Kreon — och så många andra efter honom — omfattade etiska nationalismen, vare sig i dess extrema eller dess mindre extrema utformning. Det finns ingen särskild förpliktelse, vare sig absolut eller *prima facie*, för statsmyndigheterna att maximera det egna landets välbefinnande och inte heller har de enskilda medborgarna en sådan. Statsskäl är inga moraliska skäl alls. Sätillvida som Antigone, i motsats till Kreon, hävdar detta tycks hon ha rätt.

Det är emellertid inte alldeles säkert att Antigone vill hävda just detta. Låt oss titta lite närmare på den moraliska övertygelse som motiverar hennes handlande. Uppenbarligen handlar hon utifrån uppfattningen att man har en speciell och särskilt stark förpliktelse att värna om sina närmastes väl. Hon är inte bara övertygad om att man bör ge de döda en värdig begravning utan menar att i hennes fall är denna förpliktelse ytterligare förstärkt av det faktum att den döde var hennes bror. På Kreons fråga i Anouilh's pjäs varför hon har försökt begrava sin bror svarar Antigone: "Det var min plikt", och på Kreons påpekande att det var just det han hade förbjudit replikerar hon:

Det var i alla fall min plikt. De som inte blir begravda irrar omkring i evighet utan att få ro. Om min bror hade levat och kommit hem från en ansträngande jakt, skulle jag ha tagit av honom hans skor, givit honom något att äta, bäddat hans säng . . . I dag har Polyneikes slutat sin jakt. Han kommer hem dit där min far och mor — och Eteokles också väntar på honom. Han har rätt till vila.

"Han var en upprorsmakare och en förrädare, det vet du" — genmäler Kreon, varpå Antigone lakoniskt svarar: "Han var min bror." Denna övertygelse att man har en speciell och särskilt stark förpliktelse att värna om sina närmaste innebär visserligen att Antigone måste förkasta den extrema uppfattningen att den enda eller genomgående starkaste förpliktelsen en människa har är att maximalt tillvarata den egna statens väl. Däremot behöver hon inte förkasta den mindre extrema uppfattningen enligt vilken en sådan förpliktelse är bara en bland flera av varandra oberoende *prima facie* förpliktelser. Och hon tycks inte heller göra det. Hon tycks omfatta just en sådan pluralistisk eller, som det brukar heta i fackfilosofiskt språk, en deontologisk etik. I varje fall

tycks hon gå med på att det finns en speciell ehuru inte absolut förpliktelse att lyda den egna statens lagar. Hon karakteriserar sin handling att begrava Polyneikes kropp och därmed trotsa Kreons dekret som en "from synd" eller "heligt odåd". Och detta kan tolkas som ett medgivande att såtillvida som denna handling att begrava broderns kropp är lagstridig är den moraliskt fel, men eftersom den är påbjuden av en starkare förpliktelse gentemot hennes egen bror är det ändå hennes plikt att utföra den.

Det är ett svårt dilemma som Antigone sålunda befinner sig i. Å ena sidan känner hon sig lojal gentemot det samhälle hon tillhör och uppfattar dess lagstiftning som på det hela taget legitim och rättvis. Hon är inte ute efter att ifrågasätta Kreons makt och vill sålunda inte heller genom att revoltera mot honom försvåra hans ansträngningar att åter skapa lugn och ordning i samhället. Å andra sidan anser hon Kreons dekret som förbjuder begravningen av hennes broder Polyneikes kropp som klart omoraliskt och därför sådant att hon bör bryta mot det. Hon löser detta dilemma på det enda sätt som tycks vara rationellt: hon trotsar Kreons lag öppet och försöker sedan inte undkomma straffet utan accepterar det som legitimt. Så tolkad blir Antigones beteende i själva verket ett av de första dramatiska exemplen på civil ohörsamhet.

Antigones etiska uppfattning är emellertid långtifrån oproblematiserad. (Jag bortser då från det tveksamma i den redan diskuterade åsikten att det finns en speciell förpliktelse att maximera det egna folkets väl och lyda statens lagar.) En första svårighet hänger ihop med hennes övertygelse — alltså delad av många — att det finns en speciell förpliktelse att sörja för sina närmastes väl. Ett argument för denna uppfattning gör gällande att gränsen för våra moraliska förpliktelser bestäms av gränsen för vår identifikationsförmåga med andra; och eftersom vi, på några undantag när, identifierar oss starkast med våra närmaste så är det gentemot dem vår förpliktelse att öka lycka och minska lidanden är starkast. (Ett liknande argument nämndes ovan i samband med den etiska nationalismen.)

Båda stegen i argumentet kan ifrågasättas. Det första steget tycks förutsätta att vi kan ta hänsyn till andras intressen endast om vi redan hyser vissa sympatikänslor mot dem. Men detta är diskutabelt. Flera, bland dem Kant, har t ex hävdad att enbart insikten att en viss moralisk norm är rationell eller universaliserbar kan vara tillräcklig för att motivera oss att handla i enlighet med den. Det har inte bevisats att de har fel. Mot det andra steget i argumentet kan man invända att vår förmåga

till identifikation med andra inte är bestämd en gång för alla utan kan utvidgas — antingen med hjälp av uppfostran (som bl a Rousseau hävdade), eller som en följd av ändrade samhällsförhållanden (som kanske Marx hävdade), eller som en följd av bådadera (som John Dewey ansåg). För egen del har jag svårt att se vad som skulle vara ett övertygande skäl för Antigones uppfattning att det finns en speciell förpliktelse att värna om sina närmastes väl. Just därför att de är våra närmaste? Men detta vore ju att anta det som här skulle bevisas. Mig förefaller det som om Antigone, genom att tillmäta släktskapsband en sådan moralisk relevans, i själva verket gentemot Kreons nationalegoistiska etik ställer en ännu snävare klanetik.

Det finns ett annat problematiskt drag i Antigones moraliska uppfattning. Anta att hennes övertygelse att det är hennes plikt att begrava den döde Polyneikes kropp — bl a därför att han var hennes bror — är korrekt. Faktum är att hon ändå inte har den ringaste chans att lyckas med det, och hon vet det. Varför försöker hon sig ändå på det? Frågan ställs tydligt i Anouilh's pjäs, där Kreon gör klart för Antigone att det är lönlöst att ånyo försöka begrava Polyneikes kropp:

Du tänker upprepa den där dåraktigheten? Det står en annan vakt kring Polyneikes. Och om du också lyckas täcka över honom en gång till, så gräver man fram hans kropp, det vet du. Vad kan du då göra utom att riva sönder dina naglar en gång till och bli fast.

Varpå Antigone lakoniskt svarar:

Ingenting annat än det, det vet jag. Men det åtminstone kan jag. Och man måste göra det man kan.

Vad menar hon med detta? Den rimligaste tolkningen — och en som rimmar väl med den etiska uppfattning som jag här tillskrivit henne — är att hon är övertygad om att man måste *försöka* göra sin plikt, kosta vad det kosta vill, och att intentionen bakom en handling ur moralisk synpunkt är viktigare än dess resultat. Det viktigaste för henne är, som hon själv framhåller i en replik i Sofokles pjäs, att "hålla det heliga heligt". Och om hon underkastade sig Kreons vilja utan att ens försöka göra det som hon tror är hennes plikt skulle hon förlora sin "ära". Hon tycker att det är bättre att dö med sin självaktning i behåll än att leva ett liv i självförakt:

Ej är det lidande som väntar mig stort nog att hindra mig att dö med ära.

Hur ska vi se på denna martyrtittid? Är Antigone ett lysande exempel på moraliskt hjältemod? Eller är hon kanske snarare en av historiens många överspända rättshaverister?

3 Den tredje tolkningen

Det finns emellertid ett annat sätt att förklara Antigones handlande. Här kommer jag in på den tredje tolkningen av konflikten: å ena sidan en Kreon som drivs av en realpolitikers syn på politik, å andra sidan en Antigone som blankt vägrar att acceptera denna syn och motiveras av en lika orubblig tro på möjligheten att "moralisera" politiken.

I detta sammanhang är det särskilt Anouilh's pjäs som är relevant. I denna pjäs är Kreon ingen ärelysten, maktgalen, blodtörstig tyrann. Tvärtom är han "den siste som vill spilla människoliv i onödan". Han vill bara fortast möjligt återskapa lugn och ro i det av inbördskriget härjade Thebe, där Polyneikes fraktion fortfarande opererar. Och som han framhäver för Antigone har han inte kung Oidipus övermod:

Jag heter bara Kreon, Gud vare lov. Jag står med båda fötterna på jorden och båda händerna djupt ner i fickorna och då jag nu är kung har jag fattat mitt beslut med mindre ärelystnad än din far. Jag tänker helt enkelt ägna mig åt att få ordningen i världen lite mindre oförnuftig, om det är möjligt.

För sin del tycker han att den där tron att den dödes ande skulle irra omkring för alltid utan ro om man inte strör litet jord över liket och prästerna inte rabblar upp sina formler är rena vidskepelsen. Men eftersom de flesta i Thebe tror på sådant strunt är förbudet mot begravningen av Polyneikes stoft en effektiv åtgärd för att isolera och hålla orosmakare i schack. I själva verket är det inte alls säkert att den obegravda kroppen just är Polyneikes. Det kan lika gärna vara Eteokles kropp, eftersom de båda brödernas kroppar var massakrerade till oigenkännlighet. Huvudsaken är att thebanerna tror att liket som ligger där och ruttar i den gassande solhettan och vars stank når in i Kreons eget palats och gör honom illamående är Polyneikes. Och han tillstår för Antigone:

Det är gement, och jag kan säga det i förtroende till dig, det är dumt, fruktansvärt dumt, men hela Thebe måste känna det någon tid. Du tycker väl, att jag borde begrava din bror om inte för annat så för det sanitära? Men för att de kräk, som jag regerar över, skall begripa något måste Polyneikes lik stinka över staden en hel månad.

Minst av allt vill han sin systerdotter Antigone något illa. Han tycker mycket om denna unga flicka som för inte länge sen satt i hans knä och lyssnade på sagor. Och han är beredd till mycket för att rädda henne. Hela affären kan tystas ned, föreslår han, då han får veta att hon brutit mot hans förbud, och han erbjuder sig att se till att vakterna som upp-
täcktt hennes gärning försvinner för evigt:

Hör nu på vad jag säger. Du är Antigone och Oidipus dotter, det är visserligen sant, men du är tjugu år och det var inte så länge sedan en sådan sak gjordes upp med vatten och bröd och ett par örfilar. (Han ser på henne och ler.) Döda dig! Du har inte sett dig i spegeln! Du är för mager. Du skall bara bli lite fetare, så att du kan ge Haimon en duktig son. Det behöver Thebe bättre än din död, det kan jag försäkra dig. Nu skall du gå genast till dig och göra som jag säger och tiga. Jag svarar för de andras tystlåtenhet. Gå nu genast! Och försök inte dräpa mig med din blick så där. Du tycker förstås att jag är en grobian och avgjort mycket prosaisk. Men jag tycker i alla fall bra om dig trots ditt misshumör. Du kommer väl ihåg att det var av mig du fick din första docka för inte länge sedan.

Vägrar emellertid Antigone att ta den räddningsplanka som Kreon erbjuder henne har han inget val; lagen måste då obönhörligen ha sin gång, ty "lagen gäller först och främst dig, Antigone, lagen gäller först och främst kungarnas döttrar". Men det är bråttom och Kreon har inte längre tid att diskutera med Antigone även om hennes öde hårt drabbar hans son, för "kungarna har annat att göra än att syssla med sina personliga tragedier". Vad de sysslar med är "den svåra leken att leda människorna" och i denna lek kan man bara lyckas om man är beredd att besudla sina händer med andras blod, även om dessa råkar vara ens närmaste vänner, älskare eller släktingar. Det är ett smutsigt yrke tillstår Kreon för Antigone och "man kan diskutera om man skall utöva det eller inte. Men om man utövar det får man göra det så". Vid denna syn på det politiska arbetets natur håller Kreon fast även sedan tragedin fullbordats och alla hans närmaste ligger döda. "Kom hit!" ropar han till sin page:

Jag skall säga det åt dig. De andra vet det inte. Här står man inför arbetet, därför får man inte lägga armarna i kors. Det sägs att det är ett smutsigt arbete, men om inte jag gjorde det, vem skulle då göra det?

I dessa repliker som Anouilh lägger i Kreons mun hör vi ekot från en lång tradition som sträcker sig från Machiavelli fram till Max Weber, Karl Jaspers och Sartre. Fursten, statsmannen, politikern, hävdade Machiavelli, måste vara till hälften räv och till hälften lejon, dvs vara

beredd att ytterst bara lita på list och våld, de medel som politisk makt till syvende og sidst bygger på. Politik, framhäver Karl Jaspers i Machiavellis anda, är till sitt väsen umgänge med våld; ett hantverk, vilket, som Sartre belyser i en av sina mest kända pjäser, är oupplösligt förbundet med "smutsiga händer". Den som vill hålla sina händer rena får helt enkelt överlåta detta arbete åt andra, mindre känsliga personer. Eller som Max Weber formulerar det i sin berömda föreläsning *Politik als Beruf*: "Politik verkar genom ett mycket specifikt medel, nämligen makt i sista hand byggd på våld", och "den som söker frälsning för sin själ och räddning också för andra själar, han söker icke detta på politisk väg".

Är då Antigone uteslutande intresserad av sin egen själs frälsning, en som helt enkelt säger nej till politiken därför att hon vill hålla sina händer rena? En del tyder på detta. Texten hennes svar på Kreons förslag att hålla hennes dåd hemligt genom att tysta ned vakterna för evigt så att hon kan fortsätta att leva lyckligt med sin älskade Haimon:

Hurdan skall min lycka bli? Vad skall den lilla Antigone bli för sorts lycklig kvinna? Vilka futtigheter måste hon begå dag efter dag om hon med sina tänder skall kunna riva åt sig den lilla trasa, som är hennes lycka? För vem skall hon ljuga, le och till vem skall hon sälja sig? Vem skall hon sända i döden, medan hon vänder bort sina blickar?

Hon undrar också varför kung Kreon gick med på denna smutsiga lek med andra människors liv?

Antigone: Varför sade ni inte nej?

Kreon: Det kunde jag ha gjort. Men jag kände mig plötsligt som en arbetare som skolkar från ett arbetet. Jag tyckte inte det var hederligt. Jag sade ja.

Antigone: (*utropar*) Så mycket värre för er. Men jag har inte sagt ja. Vad tror ni jag bryr mig om er politik . . . ? Jag kan säga "nej" . . . Och ni, med er krona, er vakt, allt ert skräp, ni kan bara låta döda mig, därför att ni har sagt ja.

Nog har Kreon i själva verket många gånger undrat om detta inte är ett jobb som han borde lämna åt enklare typer. Men vad skulle då hända? Skulle inte hela verksamheten bli ännu mer brutaliserad? Och för om måste ju någon säga ja och vara beredd att smutsa sina händer om Antigone och hennes samvetsömna gelikar skall ha råd att hålla sina egna rena. Kan inte Antigone fatta denna enkla sanning? frågar Kreon utom sig:

Men gode Gud! Försök litet att förstå, du också! Din lilla idiot! Jag har verkligen försökt att förstå dig. Det måste ju finnas sådana som säger ja. Det måste

finnas någon som styr skeppet. Det tar in vatten överallt, det är fullt av brott, av dumhet, av elände . . . Tror du man har tid att vara finkänslig, avgöra om man skall säga "ja" eller "nej" och undra om man inte en dag får betala dyrt och om man skall kunna bli människa ännu en gång efter allt det här? Man tar styret, man håller upp mot berg av vatten, man vrålar en order, man skjuter i hopen på den förste som kommer fram. Mitt i hopen! Det är namnlöst! Vägen som nyss slog ner på bryggan framför en, vinden som susar om öronen, den som faller mitt i hopen! Det är namnlöst! Det var kanske en vän som kvällen förut tände ens cigarett och log. Han är död. Och själv är du också utplånad redan. Du är ingenting du heller, där du klamrar dig fast vid rorkulten. Det är bara båten som har ett namn och stormen. Förstår du inte det?

Antigone: (*skakar på huvudet*) Jag vill inte förstå. Det där passar er. Jag har annat att göra än att förstå. Jag är här för att säga nej till er och för att dö.

Som jag hittills tolkat Antigones hållning ifrågasätter hon inte Kreons realpolitiska uppfattning. Tvärtom accepterar hon den och handlar i enlighet med Max Webers råd att om man vill hålla sina händer rena så gör man bäst i att inte befatta sig med politiken. Gentemot denna Antigone står realpolitikern Kreon stark.

Det finns emellertid ett annat och intressantare sätt att tolka Antigones hållning gentemot Kreon, enligt vilket det inte är till politiken som sådan hon säger nej utan endast till Kreons syn på och sätt att bedriva politik. Vad hon vägrar acceptera, vad hon "inte vill förstå" är realpolitikerns syn på politik som ytterst baserad på våld och den pessimistiska människoupfattning den bygger på. Människor är inte, som Kreon tycks tro, enbart kråk som med varje medel söker främja sina kortsiktiga och trånga egoistiska intressen och som ytterst kan tyglas endast med hjälp av våld. Politiken är inte till sitt väsen ett smutsigt yrke: men den blir det just därför att så många tror att den är det. Vad Antigone invänder mot Kreon är följaktligen att han kunde och borde ha sagt nej, inte till politiken utan till de metoder han valde i och med att han gick in för att bygga sin makt med våld. Men nu, tycks hon mena, är det för sent. Nu är Kreon själv fången av sina tidigare beslut och kan inte rädda Antigone utan att låta döda de vakter som upptäckte hennes dåd. Och så fortsätter — och förvärras — Thebes blodiga historia. Antigones handling att öppet och utan våld trotsa Kreons dekret kan då ses som hennes försök att bryta den våldspiralsom hon fruktar hotar själva Thebes existens, ty det våld som Kreon anser nödvändigt för att återställa ordningen i staden kommer bara att föda mer och mer omfattande våld. Och skulle hon ge efter för Kreons eftertryckningar och acceptera hans förslag att tysta vakterna och hålla hennes handling hemlig

skulle hon ju i själva verket acceptera Kreons hela syn på politik. Därför måste hon säga nej, även om det kostar henne livet. Och kanske anar Kreon detta till slut då han mumlar för sig själv:

Jag förstår det nu . . . Hon visste det kanske inte själv men Polyneikes öde var ju bara en förevändning. Om hon måst avstå från den, hade hon genast funnit en annan. Det väsentliga för henne var att vägra och att dö.

Genom sitt handlande statuerar sålunda Antigone ett exempel — ett exempel på icke-väldsmotstånd, i förhoppningen att det skall spridas. Så att när slutligen även den vacklande Ismene beslutar sig för att fortsätta vad systemen påbörjat utropar Antigone:

Nu hör du, Kreon! Hon är smittad också. Vem vet om inte ännu fler kommer att smittas, när de hör mig?

Jag menar naturligtvis inte att Antigone medvetet handlat utifrån en genomtänkt och genomarbetad icke-väldsövertygelse. Snarare är det fråga om en "intuition" hon har, att politik effektivt kan bedrivas med rena medel och att om tillräckligt många följer hennes exempel kan Thebes blodiga historia ta en ny vändning. I dag — efter Luthulis, Martin Luther Kings och framför allt Gandhis systematiska tänkande kring och experimenterande med icke-väld — vet vi mycket mer om detta alternativ som Antigones handling är ett av de första exemplen på. □

(Citaten från Sofokles *Antigone* är tagna antingen ur H Gullbergs översättning, Norstedts 1960 eller från Björn Collinders översättning, Forum 1965. Jag har också kontrollerat det grekiska originalet i A Dains kritiska utgåva med fransk översättning av P Mazon, *Sophocle*, Tome I, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris 1955. Citaten från Anouilh's pjäs är hämtade ur Greta Salenius översättning, *Antigone, Tragedie*, W&W, 1947.)

Notis

I Susanna Roxmans recension av Benjamin Hoff's bok *Tao enligt Puh* (i nr 1 1986) insmög sig ett förargligt tryckfel. Roxman ansåg att Hoff var alltför *okritisk* mot somliga sidor av den taoistiska filosofin (inte alltför "kritisk", som det tyvärr stod att läsa).