

Judith Butler Antigonina zahteva

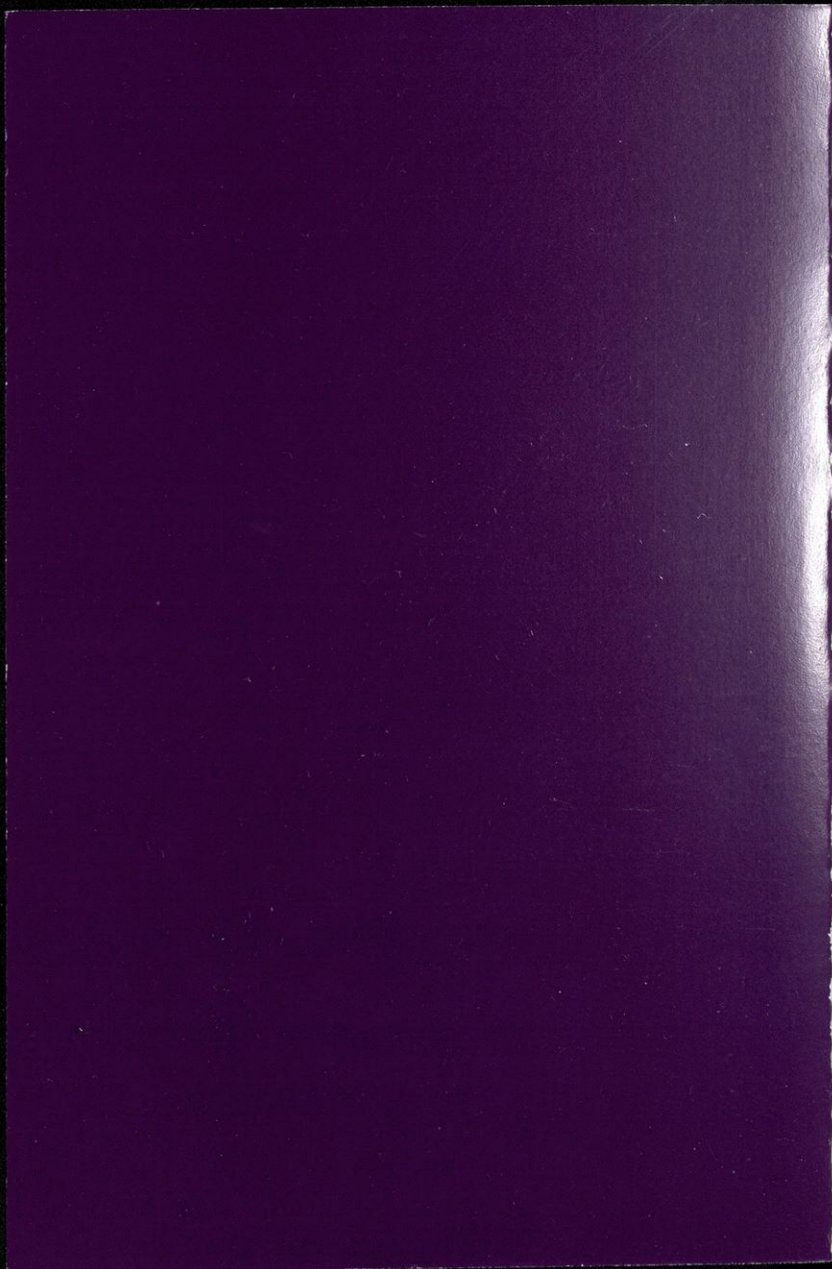
KOD

Judith Butler

Antigonina zahteva

Sorodstvo med življenjem in smrtjo

KOD



16 izv.

KOD A

JUDITH GUTER
ANTIGONINA ZANTEVA
SORODSTVO MED ŽIVLJENJEM IN SMRTJO

JUDITH BUTLER

ANTIGONINA ZAHTEVA

SORODSTVO MED ŽIVLJENJEM IN SMRTJO

Knjižna zbirka KODA

Judith Butler

ANTIGONINA ZAHTEVA

SORODSTVO MED ŽIVLJENJEM IN SMRTJO

Naslov izvirnika: Antigone's Claim

© Antigone's Claim

2000 Columbia University Press

© za slovenski prevod Študentska založba

Brez predhodnega pisnega dovoljenja Študentske založbe je prepovedano reproduciranje, distribuiranje, dajanje v najem, javna priobčitev, predelava ali druga uporaba tega avtorskega dela ali njegovih delov v kakršnemkoli obsegu ali postopku, vključno s fotokopiranjem, tiskanjem, javnim interaktivnim dostopom ali shranitvijo v elektronski obliki.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

I4I.72
316.72:1

BUTLER, Judith

Antigonina zahteva : sorodstvo med življenjem in smrtjo / Judith Butler ; prevedla Suzana Tratnik ; [spremna beseda Eva Bahovec]. - Ljubljana : Študentska založba, 2009. - (Knjižna zbirka Koda)

ISBN 978-961-242-218-9

245008640

Vse informacije o knjigah Študentske založbe so dostopne tudi na internetnem naslovu: <http://www.zalozba.org>

JUDITH BUTLER
ANTIGONINA ZAHTEVA
SORODSTVO MED ŽIVLJENJEM IN SMRTJO

prevedla: Suzana Tratnik



714537



201002162

VSEBINA

ZAHVALE 9

OPOMBA O PREVODIH 11

1. ANTIGONINA ZAHTEVA 17

2. NEZAPISANI ZAKONI, ODKLONSKI PRENOSI 49

3. PROMISKUITETNA POKORNOST 85

Eva D. Bahovec

ANTIGONA JE MOŽ BESEDA 117

ZAHVALE

Pričujoča predavanja so prvič potekala na Wellek Library Lecture na Kalifornijski univerzi v Irvinu maja 1998, na Messenger Lectures na Univerzi Cornell septembra 1998 in na Christian Gauss Seminars na Princetonu novembra 1998. Slušateljicam in slušateljem vseh omenjenih predavanj sem izjemno hvaležna za številne koristne pripombe. Rada bi se zahvalila tudi Guggenheim Foundation Fellowship za dodelitev znanstvene štipendije za bistveno predelavo rokopisa spomladi 1999. Prav tako se želim globoko zahvaliti Liani Theodoratou za pomoč pri grškem besedilu in Marku Griffithu, ki me je opozoril na odtene v drami v njenem klasičnem kontekstu in podelil z mano svoje obsežno znanje o *Antigoni*. Vsakršne napake v znanju so seveda samo moja odgovornost. Zahvaljujem se tudi Michaelu Woodu za predano branje, Marku Posterju za pomembna kritična vprašanja, Jonathanu Cullerju za neprecenljivo delovno zavzetost, Joan W. Scott za izzive, ki jih prinese dolgotrajno prijateljstvo, Drucilli Cornell za vztrajanje pri drugačni obravnavi sorodstva, Wendy Brown za skupno obdelavo temeljnih postavk, Anni Tsing za priročno sodelovanje pri zgodnejši različici argumentacije in Bettini Mencke za bistro pripombe k projektu na Einstein Forumu v Berlinu junija 1997. Študentke in študenti na Raziskovalnem inštitutu Berkeley so leta 1999 prebrali vsa prvotna besedila, ki so zdaj polna bistrumnosti, zanosu in kritičnega vpogleda, podobno so jih prebrali tudi dodiplomski študenti in študentke zadnjega letnika na seminarju iz primerjalne književnosti o *Antigoni* jeseni 1998. Zahvaljujem se

tudi študentkam in študentom poletnega raziskovalnega seminarja na fakulteti Berkeley leta 1999 za njihove čudovite interpretacije snovi. Še posebej se zahvaljujem Stuartu Murrayu, ki mi je pri končnih pripravah pomagal na več pomembnih načinov. Njegovo delo je bilo zame neprecenljivo. Zahvaljujem se tudi Anni Wagner, ki me je seznanila z delom Ane Mendieta. In zahvaljujem se Jennifer Crewe za uredniško potrpežljivost. Za podporo se zahvaljujem Franu Bartkowskiju, Homi Bhabhi, Eduardu Cadavi, Michelu Feherju, Carli Freccero, Janet Halley, Gail Hershtatter, Debri Keates, Biddy Martin, Ramoni Naddaff, Denise Riley in Kaji Silverman.

OPOMBA O PREVODIH

Vsi prevodi Sofoklovih dram so iz izdaje Hugh Lloyd-Jones, objavljeni v Loeb Library Series (Cambridge: Harvard University Press, 1994). Priložnostno navajam tudi prevoda Davida Grenea, *Antigone in Sophocles I: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, ur. David Grene in Richard Lattimore (Chicago: University of Chicago Press, 1991). Vse reference za citate iz dram so številke verzov.*

II

* V slovenskem prevodu so citati iz Sofoklovih dram iz prevodov Kajetana Gantarja, *Antigona* (Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1998) in Antona Sovrèta, *Oidipus v Kolonu* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1962)./

Zadelo in strlo pa ju je prav tisto, kar je spadalo v krog njune lastne eksistence.

Hegel, Estetika

PRVO POGLAVJE

ANTIGONINA ZAHTEVA

17

O Antigoni sem začela premišljevali pred nekaj leti, ko sem se spraševala, kaj se je zgodilo s feminističnimi prizadevanji za spoprijem z državo in upor proti njej. Zdelo se mi je, da bi Antigona lahko delovala kot lik, nasproten smeri, za katero so se zavzele sodobne feministke, ki so za izpeljavo feminističnih političnih ciljev iskale oporo in avtoriteto države. Videti je bilo, da je dediščina Antigoninega kljubovanja izgubljena v sodobnih poskusih preoblikovanja politične opozicije v zakonit ugovor in iskanja državne legitimnosti za podporo feminističnim zahtevam. Resda najdemo zagovor in zavzemanje za Antigono pri, denimo, Luce Irigaray in v njenem načelu ženskega kljubovanja etatizmu oziroma v primeru nasprotovanja avtoritarnosti.¹

Toda kdo je ta »Antigona«, ki sem jo poiskala in uporabila kot primer nekega feminističnega vzgiba?² To je seveda »Antigona« v istoimenski Sofoklovi drami, a ker je navsezadnje fikcija, si je

1 Glej: Luce Irigaray, »The Eternal Irony of the Community«, v: *Speculum of the Other Woman*, prev. Gillian Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985); »The Universal as Mediation« in »The Female Gender«, v: *Sexes and Genealogies*, prev. Gillian Gill (New York: Columbia University Press, 1993); »An Ethics of Sexual Difference«, v: *An Ethics of Sexual Difference*, prev. Carolyn Burke in Gillian Gill (London: The Athlone Press, 1993).

2 V tem besedilu ne bom razmišljala o »Antigoni« iz grškega mita ali iz drugih klasičnih in sodobnih tragedij. Lik, o katerem govorim, je omejen na svoj tekstualni videz v Sofoklovem *Ojdipu v Kolonu* in, posredno, v *Kralju Ojdipu*. Kar izčrpno obravnavo Antigone glej v: George Steiner, *Antigones* (ponatis, New Haven: Yale University Press, 1996).

ne dovolimo zlahka uporabiti kot primer, s katerim bi se lahko ukvarjali brez tveganja, da ne bi tudi sami zdrsnili v nerealno. Kar pa seveda številnim ni preprečilo, da ne bi iz nje naredili reprezentacije slabše vrste. Hegel njen odpor razume kot prehod iz matriarhalne v patriarhalno vladavino, pa tudi kot sorodstveno načelo. Pri tem vztraja tudi Irigarayjeva, kljub svoji neodločenosti o reprezentacijski vlogi Antigone: »Primer je vedno vreden razmisleka o Antigoni kot o zgodovinskem liku ter kot identiteti in identifikaciji za mnoga dekleta in ženske, ki živijo danes. Za tak premislek moramo odmisлити diskurze zapeljevanja in reduciranja ter prisluhniti, kaj ima Antigona povedati o vladanju polisa, njegovi ureditvi in zakonih.« (Speculum, 70)

Toda, ali je iz same Antigone mogoče narediti predstavnico neke feministične politike, če je njena reprezentacijska funkcija v krizi? Upam, da bom v nadaljevanju pokazala, da Antigona le malo predstavlja normativna načela sorodstva, glede na to, da je potopljena v incestno zapuščino, ki je zmedla njen položaj v sorodstvu. In le malo predstavlja feminizem, ki ne bi bil tako ali drugače vpleten v samo oblast, ki se ji zoperstavlja. Pravzaprav ne gre le za to, da bi bila mimetična ali reprezentacijska narava Antigone vprašljiva že kot fikcija, ampak da kot politični lik meri drugam, ne v politiko kot vprašanje reprezentacije, ampak v tisto politično možnost, ki nastane takrat, ko so izpostavljene meje reprezentacije in reprezentabilnosti.

Naj vam obširneje pojasnim svoje korake. Antigono sem brala tako kakor mnogi humanisti, kajti drama postavlja vprašanja o sorodstvu in državi, ki se ponavljajo v številnih kulturnih in zgodovinskih kontekstih. Antigono in njene kritike sem začela brati zato, da bi videla, ali bi bilo iz njenega eksemplaričnega političnega statusa mogoče ustvariti primer ženskega lika, ki se državi upre z mogočnim nizom fizičnih in lingvističnih dejanj. Vendar

sem odkrila nekaj drugega, kot sem predpostavljala. Kar me je začudilo, je to, kako sta Antigono brala Hegel in Lacan, in tudi to, da se je Irigarayjeva in drugi³ niso lotili kot političnega lika, katerega ključni govor ima politične posledice, ampak kot lika, ki artikulira predpolitično opozicijo politiki in predstavlja sorodstvo kot področje, ki pogojuje možnost politike, ne da bi kdaj vstopilo vanjo. V Heglovi interpretaciji, ki je morda najznamenitejša in še naprej strukturira namembe drame v velikem delu literarne teorije in filozofskega diskurza, je Antigona postala zastopnica sorodstva in njegovega razkroja, Kreon pa zastopnik nastajajoče etične ureditve in državne oblasti na univerzalnih načelih.

19

Drugo, kar me je začudilo, pa je točka, h kateri se bom, upam, vrnila na koncu tega poglavja: to je način zamišljanja sorodstva na meji tega, kar Hegel poimenuje »etična ureditev«⁴, področje politične participacije, pa tudi vitalnih kulturnih norm, področje legitimiranja Heglove *Sittlichkeit* (artikuliranih norm, ki obvladujejo področje kulturne inteligibilnosti). V sodobni psihoanalitični teoriji, utemeljeni na strukturalističnih predpostavkah in morda znamenitejši zaradi dela Jacquesa Lacana, pa se to razmerje vzpostavi na še drugačen način. Lacan v svojem branju v *Seminarju VII*⁵ dojema, da Antigona razmejuje področji imaginarnega in

3 Glej: Patricia Mills, ur., *Feminist Interpretations of Hegel* (College Park: Pennsylvania State University Press, 1996), še zlasti prispevek Millsove v tem zvezku. Glej tudi: Carol Jacobs, »Dusting Antigone« (MLN 3, št. 5 [1996]: 890–917), odličen esej o Antigoni, ki upošteva način, kako jo bere Irigarayjeva, in pokaže nezmožnost reprezentacije, markirane z likom Antigone.

4 G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak (Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998). Vsi nadaljnji citati so iz tega prevoda in iz nemške izdaje *Phänomenologie des Geistes. Werke 3* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970).

5 Jacques Lacan, *Seminar Jacquesa Lacana, Knjiga VII: Etika psihoanalize, 1959–1960*, ur. Jacques-Alain Miller, koordinacija prevoda Miran Božovič in Slavoj Žižek (Ljubljana: Delavska enotnost, 1988), str. 241–270.

simbolnega ter pravzaprav predstavlja inavguracijo simbolnega, področja zakonov in norm, ki omogočajo dostop do govorce in možnosti zanjo. Ta ureditev se zgodi prav z umestitvijo določenih sorodstvenih razmerij kot simbolnih norm.⁶ Kot simbolne te norme niso ravno družbene in lahko bi rekli, da se Lacan razlikuje od Hegla v tem, da neko idealizirano pojmovanje sorodstva preoblikuje v predpostavko kulturne inteligibilnosti. Hkrati pa Lacan nadaljuje Heglovo dediščino, saj idealizirano področje sorodstva, simbolnega, ločuje od področja družbenega. Zato je pri Lacanu sorodstvo prečiščeno področje, ki omogoča lingvistično strukturo, je predpostavka simbolne inteligibilnosti, in torej umaknjeno iz domene družbenega; pri Heglu pa je sorodstvo natančno »krvno« razmerje, ne normativno. To pomeni, da sorodstvo še ni vstopilo v družbeno, kolikor je družbeno inavgurirano z nasilnim izrivanjem sorodstva.

Ločitev sorodstva od družbenega bega celo najbolj protiheglovske pozicije v strukturalistični zapuščini. Za Irigarayjevo je uporniška moč Antigone v tem, kar ostaja zunaj politike; Antigona zastopa sorodstvo, pravzaprav moč »krvnih« razmerij, ki jih Irigarayjeva ne misli ravno dobesečno. Zanj kri označuje neka- kšno telesno specifičnost in grafičnost, ki ju docela abstraktna načela politične enakosti ne morejo zagrabit, poleg tega pa ju neizprosno izključujejo in celo izničujejo. Torej Antigona z označevanjem »krvi« ne označuje ravno krvne linije, ampak nekaj bolj podobnega »prelivanju krvi« – tega, kar mora preostati za ohranitev avtoritarnih držav. Ženskost tako rekoč postane preostanek in »kri« postane grafična podoba te odmevajoče sledi sorodstva,

6 Kaja Silverman izstopa med lakanovci, ker vztraja pri tem, da je zakon sorodstva in zakon govorce treba misliti ločeno. Glej: Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins* (New York: Routledge, 1992).

preoblikovanja podobe krvne linije, ki nazorno prikazuje nasilno pozabo primarnih krvnih razmerij v inauguraciji simbolne moške oblasti. Po mnenju Irigarayjeve Antigona torej označuje prehod iz prevlade zakona, utemeljenega na materinstvu, v prevlado zakona, utemeljenega na očetovstvu. Toda kaj natančno onemogoča očetovstvo kot sorodstvo? Simbolno mesto očeta resda prevzame simbolno mesto matere, toda kaj je sploh vpeljalo ti dve mesti? Ali ni to navsezadnje isti pojem sorodstva, le da sta pou-darek in vrednost postavljena v različna termina?

21

Kontekst branja Irigarayjeve je očitno Heglov, saj ta v *Fenomenologiji duha* trdi, da je Antigona »večna ironija občestva«. Ni le zunanaj razmerij polisa, ampak je tako rekoč samo zunanje, brez katerega polis ne bi mogel obstajati. Ironija je nedvomno globlja, kot jo razume Hegel: Antigona nenazadnje govori, in govori javno, ravno takrat, ko bi morala biti izolirana na področje zasebnosti. Kateri politični govor prestopi meje samega političnega in škandalozno premakne mejo, ki bi morala obvladati njen govor? Hegel trdi, da Antigona zastopa zakon hišnih bogov (tako htonične bogove iz starogrške tradicije zlije s starorimskimi penati), Kreon pa zakon države. Vztraja pri tem, da značaj njunega konflikta zahteva, da se sorodstvo umakne državnim oblastem kot končni razsodnici o pravici. Z drugimi besedami, Antigona ponazarja prag med sorodstvom in državo, prehod, ki v *Fenomenologiji* ni ravno *Aufhebung*, kajti ko nastane etična ureditev, je Antigona presežena, ne da bi bila sploh kdaj ohranjena.

Videti je, da je v heglovski dediščini interpretacije Antigone predpostavljena ločljivost sorodstva in države navkljub domnevi o njunem esencialnem razmerju. In tako je vsako interpretacijsko prizadevanje za to, da bi njen lik reprezentiral sorodstvo ali državo, podvrženo omahovanju ter izgubi koherence in

stabilnosti.⁷ To omahovanje vpliva na prizadevanje za določanje reprezentacijske funkcije katerega koli lika, pa tudi na prizadevanje, da bi mislili razmerje med sorodstvom in državo, ki je, kot upam, da bom pokazala, pomembno za nas, ki beremo to dramo v sodobnem kontekstu, v katerem je politika sorodstva vnesla klasično zahodno dilemo v sodobno krizo. Kajti vprašanji, ki ju postavlja drama, sta: ali lahko obstaja sorodstvo – in s sorodstvom ne mislim »družine« v kateri koli posebni obliki – brez državne podpore in posredovanja ter, ali lahko obstaja država brez podpore in posredovanja družine? Nadalje, ali lahko, ko začne sorodstvo predstavljati grožnjo za državno oblast in se država vzpostavi z nasilnim bojem proti sorodstvu, sama termina obdržita medsebojno neodvisnost? To postane precejšen tekstualen problem, ko Antigona o svojem zločinu spregovori v imenu politike in zakona: tako prevzame sam jezik države, proti kateri se bojuje, in zavzame politiko, ki ni politika opozicijske čistosti, temveč škandalozne nečistosti.⁸

7 Glej zanimivo razpravo o tem, kako se identifikacija občinstva lahko premešča glede na odnos do drame: Mark Griffith, »Introduction«, *Sophocles Antigone* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), str. 58–66.

8 Tukaj bi moralo biti jasno, da se močno strinjam s trditvijo Petra Eubena, da »polarnosti med gospodinjstvom in mestom, naravo in kulturo, žensko in moškim, erosom in razumom ali božjimi in človeškimi zakoni niso kot gradbeni oder za interpretacijo s karakterizacijo Antigone nič prepričljivejši, kot bi bili s karakterizacijo Kreona«; glej: Peter Euben, »Antigone and the Language of Politics«, v: *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1997), str. 170. Drug in temu nasproten pogled glej v: Victor Ehrenberg, *Sophocles and Pericles* (Oxford: Basil Blackwell, 1954), str. 28–34. Antigona je zločinska samo toliko, kolikor zaseda eno od napetosti v dvoumnem smislu zakona. Jean-Pierre Vernant in Pierre Vidal-Naquet trdita, da »nobeno izmed obeh religioznih stališč, ki ju Antigona postavlja v konflikten odnos, ne bi moglo biti samo po sebi dobro, če ne bi dopuščalo tudi drugega in le ne bi prepoznalo tistega, kar ga omejuje in spodbi-

Ko sem ponovno prebrala Sofoklovo dramo, je name na spre-
vržen način naredila vtis slepota, ki prizadeva omenjene in-
terpretacije. Zdi se, da se slepota v tekstu – slepota stražarja in
Tejreziasa – dejansko nenehno ponavlja v delno slepih branjih.
Če zoperstavimo Antigono in Kreona v smislu trčenja sil sorod-
stva in sil državne oblasti, nam spodleti razlaga načinov, kako se
je Antigona, sama hči incestne vezi ter predana nemogoči in k
smrti nagnjeni incestni ljubezni do brata⁹, že odrekla sorodstvu,
kako so njena dejanja prisilila druge, da jo vidijo kot »možato«,
kar torej meče senco dvoma na to, da bi sorodstvo lahko jamčilo
za družbeni spol, kako je njen jezik paradokсно najbližji Kreo-
novemu jeziku suverene oblasti in akcije, kako si sam Kreon la-
sti suverenost le na temelju sorodstvene linije, ki omogoča to-
vrstno nasledstvo, kako mu Antigonino kljubovanje tako rekoč
odvzame moškost in kako slednjič s svojimi dejanji sam razve-
ljava norme, ki mu zagotavljajo mesto v sorodstvu in suverenosti.
V Sofoklovem tekstu je pravzaprav jasno, da sta oba metaforično
prepletena na načine, ki nakazujejo, da njuno medsebojno na-
sprotovanje sploh ni enostavno.¹⁰ Še več, kolikor sta lika Kreona
in Antigone v hiazmičnem razmerju, se zdi, da ju ni moč eno-
stavno razložiti in da Antigonina moč, kolikor jo še ima v rokah,
ne izhaja le iz tega, da sorodstvo postavi svojo zahtevo v jeziku
države, ampak iz družbene deformacije tako idealiziranega sorodstva

ja»; glej: »Napetosti in dvoumnosti v grški tragediji«, Mit in tragedija v stari Grčiji (Lju-
bljana: ŠOU, 1994), str. 27.

⁹ Glej zelo zanimiv članek, ki vzpostavlja psihoanalitični okvir za razmišljanje o Anti-
goninih incestnih povezavah: Patricia J. Johnson, »Woman's Third Face: A Psychoso-
cial Reconsideration of Sophocles' Antigone«, v: *Arethusa* 30 (1997): 369–398.

¹⁰ Glej strukturalistično branje drame, ki predpostavlja stalno nasprotje med Kreo-
nom in Antigono: Charles Segal, *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text* (Ithaca:
Cornell University Press, 1986).

kakor politične suverenosti, ki nastane kot posledica njenega dejanja. S svojim dejanjem prestopi tako meje sorodstva kakor meje družbenega spola, in čeprav se v heglovski tradiciji njena usoda bere kot zanesljivo znamenje, da je ta prestop nujno spodletel in usoden, je možno drugo branje, v katerem Antigona izpostavi družbeno kontingenten značaj sorodstva, ki postane večkratna priložnost za to, da se ta kontingentnost v kritično literaturo ponovno zapiše kot stalna nujnost.

Antigonin zločin je, kakor veste, ta, da je hotela pokopati svojega brata, potem ko je Kreon, njen stric in kralj, izdal razglas, s katerim je prepovedal njegov pokop. Njen brat Polinejkes je vodil sovražno vojsko proti oblasti lastnega brata v Tebah, da bi si pridobil, kakor je smatral, upravičeno mesto naslednika kraljestva. Tako Polinejkes kakor njegov brat Eteokles umreta, nakar Kreon, stric mrtvih bratov po materini strani, razglasi Polinejka za izdajalca in mu hoče odreči pravi pokop, pravzaprav njegovo truplo hoče pustiti razgaljeno, onečaščeno in razdejano.¹¹ Antigona deluje, toda kaj je njeno dejanje? Pokoplje svojega brata, pravzaprav ga pokoplje dvakrat, in v drugem primeru stražarji poročajo, da so jo videli. Ko stopi pred Kreona, spet deluje, tokrat zelo verbalno, in noče zanikati, da je bila ona tista, ki je to naredila. V resnici zavrača lingvistično možnost, da bi se oddvojila od deja-

11 Froma Zeitlin ponudi pomemben vpogled na vprašanje pokopa v *Antigoni* in *Ojdiipu* v *Kolonu* s trditvijo, da v prvi drami Kreon učinkovito zabriše linijo med življenjem in smrtjo, ki naj bi jo zarisalo dejanje pokopa. »Kreonovo zavračanje pokopa,« piše Zeitlinova, »je žalitev za vso kulturno ureditev ... vendar jo lahko tolmačimo tudi kot žalitev za sam čas« (152). Po mnenju Zeitlinove Antigona precenjuje smrt, razliko med življenjem in smrtjo pa zabriše z druge perspektive. Bistrourmno trdi, da je »Antigoni-no hrepenenje po zgodnji smrti tudi regresija v skrito družinsko poreklo, iz katerega izvira« (143). Glej: Froma Zeitlin, »Thebes: Theatre of Self and Society«, ponatisnjeno v: John J. Winkler in Froma Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context* (Princeton: Princeton University Press, 1990), str. 150–167.

nja, vendar ga ne brani na kakršen koli nedvoumno trdilen način, saj ne reče preprosto: »Naredila sem to.«

Pravzaprav se zdi, da samo dejanje tava v drami in grozi, da bo pripeto določenim storilcem; dejanje je v lasti nekaterih, ki ga ne bi mogli storiti, in nepriznано s strani tistih, ki bi ga lahko storili. Vseposvoda je izraženo z govornimi dejanji: stražar poroča, da jo je videl; ona poroča, da je to storila.

25

Edini način, na katerega je storilka pripeta dejanju, je v lingvistični trditvi o povezanosti. Ismena trdi, da bo rekla, da je to storila ona, če ji bo Antigona dopustila, in Antigona zavrne to možnost. Ko stražar prvič poroča Kreonu, trdi: »Jaz tega nisem storil in ne vem, kdo je« (239), kakor da bi videti pomenilo storiti dejanje ali sodelovati pri njegovi izvedbi. Zaveda se, da bi bil že s samim poročanjem o tem, da je videl dejanje, pripet dejanju, in zato prosi Kreona, naj uvidi razliko med poročilom o dejanju in samim dejanjem. To razlikovanje ni težavno le za Kreona, saj v tekstu ostane kot usodna dvoumnost. Zbor ugiba, »če ni to mórda delo božjih rok« (279), ker očitno dvomi o človeškem avtorstvu. In proti koncu drame Kreon vzdikne, da sta samomora njegove žene in sina njegovo delo. Na tem mestu vprašanje o tem, kaj dejanje pomeni avtorju, postane docela dvoumno. Zdi se, kot da bi se vsi zavedali, da je storilčevo ali storilkino dejanje prenosljivo, pa vendar sredi retoričnega naraščanja zanikanj Antigona trdi, da ne more zanikati, da je dejanje njeno. Dovolj dobro. Toda, ali lahko to potrdi?

V katerem jeziku Antigona prevzema avtorstvo svojega dejanja ali, bolje, zavrača zanikanje avtorstva? Antigono spoznamo, kakor se spomnite, pri dejanju, s katerim kljubuje Kreonovi suverenosti, spodbija moč njegovega razglasa, ki je izdan kot imperativ oblasti, ki lahko izvrši to, kar pravi, in vsem eksplicitno prepove pokopati truplo. Antigona potemtakem opazi ilokucijsko ponesrečenost

Kreonovega izreka in njeno nasprotovanje zavzame besedno obliko ponovne potrditve suverenosti, ko zavrača, da bi dejanje ločila od svoje osebe: »Storila sem in tega ne tajim« (444), kar David Grene manj dobesedno prevede kot: »Da, priznam: ne bom zanikala svojega dejanja« [v grščini Kreon reče: »phes, e katarnei ne dedrakenai tade«, Antigona pa mu odvrne: »kai phemi drasai kouk aparnoumai to ne«].

»Da, priznam« ali »storila sem« – tako odgovori na vprašanje, ki ji ga postavlja druga avtoriteta in tako priznava avtoriteto drugega nad seboj. »Ne bom zanikala svojega dejanja« – »ne tajim«, ne bom prisiljena v zanikanje, zavračam, da bi me jezik drugega prisilil k zanikanju, in tisto, česar ne bom zanikala, je moje dejanje – dejanje, ki postane svojina, slovnična svojina, ki je smiselna le v kontekstu prizora, v katerem Antigona zavrne vsiljeno priznanje. Z drugimi besedami, trditi: »Ne bom zanikala svojega dejanja«, pomeni zavračati izvajanje zanikanja, ne pa ravno trditi dejanja. Reči: »Da, storila sem«, pomeni trditi dejanje, a s samim zatrjevanjem zakriviti še neko drugo dejanje, namreč dejanje razglasitve dejanja, nov smeli zločinski podvig, ki se podvoji in zavzame mesto prvega.

Precej zanimivo je, da sta Antigonini dejanji pokopa in verbalnega kljubovanja priložnost za to, da jo zbor, Kreon in sli okličejo za »možato«. ¹² Kreon, ogorčen zaradi njenega kljubovanja, res sklene, da dokler bo živ, »ne bo tu ženske vlade« (526), s čimer nakazuje, da če bo ona vladala, bo sam umrl. Na nekem mestu

¹² Nicole Loraux poudarja, da takšno žalovanje ni le ženska naloga, vendar se idealno izvaja znotraj meja doma. Ko žensko žalovanje postane javno, državljanski ureditvi grozi izguba jaza. Njene kratke, a bistroumne pripombe o pokopu v Antigoni glej v: Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, prev. Corinne Pache (Ithaca: Cornell University Press, 1998), str. 25–27, 62–64. Glej tudi njeno besedilo: »La main d'Antigone«, *Métis* I (1986): 1994–1995.

se razjezi nad sinom Hajmonom, ki se je postavil na Antigoni-
no stran in mu nasprotoval: »Izprijenec! Ti hlapec v službi žen-
ske!« (747) Še prej govori o svojem strahu, da bi mu Antigona
odvzela vso moškost, če bodo sile, ki so storile to dejanje, osta-
le nekaznovane: »Ne, saj sploh ne bi bil mož, ne, mož [aner] bo
ona« (485). Torej se zdi, kakor da bi si Antigona lastila neko
obliko moške suverenosti, moškosti, ki je nedeljiva in zahteva,
da je njen drugi tako ženska kakor podrejena. Toda persistentno
vprašanje ostaja: Ali si je res lastila to moškost? Ali je prestopila v
družbeni spol suverenosti?

27

To nas seveda vrača k vprašanju, kako se lahko ta možati in
verbalno kljubovalni lik zavzema za bogove sorodstva. Prav tako
mi nikakor ni jasno, ali Antigona predstavlja sorodstvo, in če ga,
kakšno bi lahko bilo to sorodstvo. Na nekem mestu se zdi, da je
Antigona pokorna bogovom in Hegel vztraja pri tem, da so to hi-
šni bogovi: ona seveda izjavlja, da ne bo poslušna Kreonovemu
razglasu, kajti njegova avtoriteta ni Zevsova (451–458), in tako
očitno razodeva svojo vero v zakone bogov. A vendar je pri tem
komajda konsistentna, saj v razvpitem odstavku pripominja, da
za druge članice in člane svoje družine ne bi ravnala enako:

Jaz ne bi tega tvegala nikoli ne za otroke, če bilà bi mati, ne za moža, če
mrtev bi trohnel. Kako naj ti to misel pojasnim? Če mož umre, se najde
drugi, če sin, za njim rodi se drugi sin; a kadar starši ti ležijo v grobu,
nikoli več nov brat ti ne vzcveti. Ker tem postavam svetim sem pokorna
ti izkazála čast, moj rodni brat, me Kreon je obtožil hudodelstva. Zdaj
ženejo me proč. Zaman me čaka poročna postelja, družice niso mi sva-
tovščine pele, nisem še pod srcem deteta nosila. (906–920)

Tukaj Antigona le malo predstavlja svetost sorodstva, kajti za svo-
jega brata, ali vsaj v njegovem imenu, je pripravljena kljubovati

zakonu, ne pa tudi za slehernega sorodnika ali sorodnico. In čeprav trdi, da ravna v imenu zakona, ki se Kreonu lahko zdi le sankcioniranje hudodelstva, je videti, da je njen zakon uporaben samo v enem primeru. Zanj brat ni nadomestljiv, a to pomeni, da razmere, v katerih zakon postane uporaben, niso nadomestljive. To je zakon trenutka, torej zakon brez splošnosti, ki ni premestljiv, saj tiči v samih okoliščinah, v katerih je uporabljen, je zakon, formuliran natanko v singularnem trenutku svoje uporabe, in torej nikakor ni zakon s stalnim, generalizirajočim pomenom.

Antigona torej ne ravna v imenu bogov sorodstva, ampak prav s kršitvijo njihovih mandatov, s kršitvijo, ki ustvari prohibitivne in normativne dimenzije sorodstva, pokaže pa tudi njegovo ranljivost. Čeprav Hegel trdi, da je njeno dejanje v nasprotju s Kreonovim, se obe dejanji medsebojno prej zrcalita, kakor pa si nasprotujeta, kar govori o tem, da če eden predstavlja sorodstvo, drugi pa državo, lahko vsak od njiju izpelje svojo reprezentacijo le tako, da je vključen v idiom drugega. Ko Antigona govori Kreonu, postane možata, in ko je Kreon ogovorjen, mu je odvzeta moškost. Tako nobeden ne ohrani svojega družbenospolnega položaja in zdi se, da sorodstvena motnja destabilizira družbeni spol v vsej drami.

V resnici je Antigonino dejanje dvoumno že od začetka; to drži tako za njeno kljubovanje, da bo pokopala brata, kakor tudi za verbalno dejanje, ko odgovori na Kreonovo vprašanje – njeno je torej govorno dejanje. Razglasitev lastnega dejanja v jeziku je v nekem smislu njegova dovršitev in hkrati moment, ki Antigono postavi v moški eksces, znan kot precenjevanje samega sebe. In ko začne delovati v jeziku, se tudi razloči od sebe. Njeno dejanje ni nikoli docela njeno, in čeprav uporablja jezik, da bi z njim potrdila svoje dejanje ter izjavila »možato« in ključevalno avtonomijo, lahko to dejanje izvede le z utelešenjem norm oblasti, ki ji nasprotuje. Kar daje njenim verbalnim dejanjem moč, je ravno

normativno delovanje oblasti, ki jo dejanja utelešajo, ne da bi izrecno postala oblast.

Torej začne Antigona delovati na načine, ki niso označeni za možate le zato, ker ona z njimi kljubuje zakonu, marveč tudi zato, ker si z dejanjem proti zakonu prilasti glas samega zakona. Ne samo da stori dejanje tako, da noče ubogati razglasa; stori ga še enkrat, ker noče zanikati, da je to storila, s čimer si prisvoji retoriko delovanja samega Kreona. Možnost za njeno delovanje nastane prav z zavračanjem, da bi spoštovala njegov ukaz, in vendar se jezik tega zavračanja prilagodi samim terminom suverenosti, ki jo z dejanjem zavrača. Kreon pričakuje, da bo njegova beseda vodila njena dejanja, ona pa mu odgovarja nazaj in njegovemu suverenemu govornemu dejanju nasprotuje tako, da izjavlja lastno suverenost. Zatrjevanje postane dejanje, ki ponavlja in potrjuje dejanje ter dejanje nepokorščine razširi z izjavo o nepokorščini v jeziku. Ta izjava paradokсно zahteva žrtvovanje avtonomije ravno v trenutku, v katerem je izvedena: ona se izreče s prilaščanjem glasu drugega, in sicer tistega, ki mu nasprotuje. Tako dobi svojo avtonomijo s prilaščanjem avtoritativnega glasu tistega, ki mu nasprotuje, s prilaščanjem, v katerem so sledi hkratnega zavračanja in prilagajanja tej avtoriteti.¹³

Ko Antigona kljubuje državi, ponovi tudi uporniško dejanje svojega brata, in torej ponudi ponavljanje kljubovanja, to pa jo zaradi potrjevanja lojalnosti bratu postavi na mesto, na katerem lahko substituirata brata ter ga torej zamenja in teritorializira.

¹³ Izvrstno razpravo o mestu in slogu performativnega govora v javnem diskurzu v Atenah glej v: Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1996), še zlasti 3. in 4. poglavje. Čudovit in bistroumen spis o performativnosti v Antigoni glej: Timothy Gould, »The Unhappy Performative«, v: *Performativity and Performance*, ur. Andre Parker in Eve Kosofsky Sedgwick (New York: Routledge, 1995), str. 19–44.

Moškost prevzame tako, da jo porazi, vendar jo porazi le tako, da jo idealizira. V nekem trenutku se zazdi, da njeno dejanje vzpostavi tekmovanje s Polinejkom in premoč nad njim, in sicer ko se vpraša: »In vendar – s čim bi se bolj proslavila [kleos] kot s tem, da brata svojega pokopljem?« (503–504)

30

Ne samo da država predpostavlja sorodstvo in da sorodstvo predpostavlja državo, ampak se »dejanja«, ki so izvedena v imenu enega načela, umestijo v idiom drugega, zabrišejo razliko med načeloma na retorični ravni in tako povzročijo krizo stabilnosti konceptualne razlike med njima.

Čeprav se bom v naslednjem poglavju izčrpnije vrnila k Heglu in Lacanu, nam bo že zdaj v pomoč pogledati razne načine, na katere so sorodstvo, družbena ureditev in država različno predstavljene v njunih besedilih. V Lacanovi razpravi o Antigoni država ni omenjena, pravzaprav je ni niti v starejši Lévi-Straussovi analizi kulture. Družbena ureditev je prej utemeljena s strukturo komunikabilnosti in inteligibilnosti, ki sta razumljeni kot simbolni. In čeprav pri omenjenih teoretiških simbolno ne pomeni narave, kljub temu vpelje strukturo sorodstva na načine, ki niso ravno raztegljivi. Pri Heglu sorodstvo pripada sferi kulturnih norm, vendar je to sfero treba videti v podrejenem razmerju do države, četudi sta nastanek in ohranitev države odvisna od strukture sorodstva.

Tako Hegel zagotovo prepozna način, kako država pogojuje sorodstvena razmerja, vendar pa dokazuje, da je vzor družine priprava mladih moških za vojno, da bodo branili nacionalne meje, se medsebojno spopadali na življenje in smrt v nacionalnih bojih, v najboljšem primeru pa bodo v rokah zakonitega režima, v katerem bodo delno ločeni od nacionalne *Sittlichkeit*, ki strukturira njihovo participacijo.¹⁴

¹⁴ Hegel se loti vprašanja Antigone v treh ločenih razpravah, v katerih ni vedno konsistenten glede pomena drame: v *Fenomenologiji duha*, ki oblikuje žarišče razprave v

V Heglovi *Fenomenologiji* Antigona postane lik le zato, da bi jo lahko preoblikoval in presegel za potrebe svojega opisa o tem, kaj ona počne. Po njegovem Antigona premine kot moč ženskosti in postane redefinirana moč matere, katere edina naloga v potovanjih Duha je, da proizvede sina za državne potrebe, sina, ki bo zapustil družino in postal vojskujoči se državljan. Tako državljanstvo zahteva delno zavrženje sorodstvenih razmerij, ki ustvari državljana, a vendar ostaja sorodstvo edino, ki lahko proizvede državljane.

Hegel ne najde prostora za Antigono v okviru državljanstva, ker po njegovem ni zmožna ponuditi ali sprejeti priznanja v etični ureditvi.¹⁵ Edina vrsta priznanja (in tukaj si velja zapomniti, da je po Heglovi definiciji priznanje obojestransko), ki ga lahko dobi,

prvem in drugem poglavju mojega teksta, v *Osnovnih črtah filozofije* prava, kjer dokazuje, da mora družina obstajati v obratnem sorazmerju z državo, in razpršeno na raznih mestih v *Estetiki*, osredotočeno pa v drugem zvezku, v zadnjem delu o »Poeziji«, v razdelku »Konkretni razvoj dramske poezije in njenih vrst«. V tem kontekstu trdi, da Kreon in Antigona sodita med tragične like »pod oblastjo tega, proti čemur se borijo«. Za razliko od precej eliptične razprave o Antigoni v *Fenomenologiji* duha, v kateri Kreon izrine Antigono, sta v *Estetiki* postavljena v razmerje vzajemne tragike: »Tako je njima samima imanentno to, proti čemur sta se obojestransko dvignila, zadelo in strlo pa ju je prav tisto, kar je spadalo v krog njune lastne eksistence.« Hegel razpravo zaključí s pretiranim hvalospedom drame: »Od vseh krasot starega in modernega sveta [...] se mi v tem pogledu kaže Antigona kot najodličnejša in najbolj dovršena umetnina.« Glej Heglova *Predavanja o estetiki: Dramska poezija*, prev. Robert Vouk (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001), str. 80–81.

Martin Donougho v eseju »The Woman in White: On the Reception of Hegel's 'Antigone'« (*The Owl of Minerva* 21, št. 1 [jesen 1989]: 65–89) razpravlja, da je bilo Heglovo branje Antigone najvplivnejše branje devetnajstega stoletja, ki mu je morda najbolj prepričljivo nasprotoval Goethe, ki je o svojih skeptičnih pogledih pisal v pismu Eckermannu. V pismu se je spraševal, ali je napetost med družino in državo v središču drame, in nakazal, da je incestno razmerje med Antigono in Polinejkom le težko zgled za »etično« (71).

¹⁵ Seveda v klasičnih Atenah ženske niso bile državljanke, četudi je bila državljanska kultura prežeta z valencami ženskosti. Glej zelo koristno razpravo o tem paradoksu:

je priznanje njenega brata. Priznanje lahko dobi le od njega (in mu torej ne dovoli oditi), in sicer zato, ker po Heglovem mnenju v njunem odnosu dozdevno ni želje. Če bi bila ta navzoča, ne bi bilo nobene možnosti za priznanje. Toda zakaj?

Hegel nam ne pove, zakaj natančno dozdevno pomanjkanje želje v odnosu med bratom in sestro obema omogoči, da dobi-
 32 ta priznanje v okvirih sorodstva, vendar njegov pogled kaže, da se je z incestom konstituirala nezmožnost priznanja in da sama shema kulturne inteligibilnosti, *Sittlichkeit*, torej sfere, v kateri je vzajemno priznanje mogoče, predpostavlja predpolitično stabilnost sorodstva. Zdi se, da Hegel misli, da je prepoved incesta v oporo sorodstvu, vendar tega izrecno ne pove. Trdi pa, da je želja med bratom in sestro nemogoča zaradi »krvnega« razmerja, kakor da bi bila kri tista, ki bi stabilizirala sorodstvo in njegovo notranjo dinamiko priznanja. Torej si, če izhajamo iz Hegla, Antigona ne želi svojega brata, *Fenomenologija* pa postane tekstualno orodje prepovedi incesta, ki uveljavi to, česar ne more imenovati in kar pozneje napačno poimenuje s podobo krvi.

Pravzaprav je še posebej nenavadno, da v zgodnejši razpravi o priznanju v *Fenomenologiji* želja (§167) postane želja po priznanju, želja, ki išče svoj odsev v Drugem, želja, ki poskuša zanikati drugost Drugega, želja, ki je povezana z zahtevo po Drugem, ker se bojimo biti Drugi ali biti ujeti vanj; brez te konstituirajoče strastne povezave res ne more biti priznanja. V tej zgodnejši razpravi se drama vzajemnega priznanja začne tedaj, ko samozavedanje ugotovi, da je izgubljeno, izgubljeno v Drugem, da je izstopilo iz sebe, da se prepozna kot Drugi ali pravzaprav v Drugem. Torej se priznanje začne s spoznanjem, da je nekdo izgubljen v Dru-

gem, da si ga je prilastila drugost, ki je in ni on sam, priznanje pa je utemeljeno z željo, da bi nekdo našel svoj odsev tam, kjer odsev ni dokončna razlastitev. Samozavedanje resda išče svojo ponovno vzpostavitev, spozna pa le to, da iz drugosti ni vrnitve k prejšnjemu samozavedanju, ampak je mogoča samo preobrazba, predpostavljena z nezmožnostjo vrnitve.

Tako je v »Gospostvu in hlapčevstvu« priznanje utemeljeno z željo po priznanju, priznanje samo pa je kultivirana oblika želje, ne več enostavna raba ali zanikanje drugosti, temveč neugodna dinamika, v kateri se nekdo hoče najti v Drugem, ugotovi pa le, da je ta odsev znamenje njegove razlastitve in izgube sebstva. Tako v omenjenem razdelku *Fenomenologije* za subjekt ni priznanja brez želje. In vendar po Heglovem mnenju Antigona z željo ne more biti priznana. Edino priznanje zanjo je pravzaprav le v sferi sorodstva in preko brata, s pogojem, da med njima ni želje.

Tudi Lacanovo branje Antigone, h kateremu se bom vrnila v naslednjem poglavju, kaže na neko idealnost sorodstva in na to, da nam Antigona ponuja dostop do te simbolne pozicije. Lacan trdi, da Antigona ne ljubi brata zavoljo njega samega, temveč zaradi »čiste Biti«, idealnosti biti, ki pripada simbolnim pozicijam. Simbolno je zagotovljeno prav z izpraznitvijo ali zanikanjem konkretnega človeka; torej simbolna pozicija ni nikoli primerljiva s posameznikom, ki jo naključno zaseda, ampak dobi status simbolnega natančno kot funkcija te neprimerljivosti.

Tako Lacan predpostavlja, da brat obstaja na simbolni ravni in da je simbolni brat tisti, ki ga Antigona ljubi. Težnja lakanovcev je, da bi simbolno razlago sorodstva ločili od družbene in tako zamrznili družbene ureditve sorodstva kot nedotaknjene in nepristopne, kot ureditve, s katerimi bi družbena teorija lahko opravičila v drugačnem registru in v drugačnem času. Taki pogledi ločujejo družbeno in simbolno le zato, da bi ohranili nespremenljiv

smisel sorodstva v simbolnem. Simbolno, ki nam ponuja sorodstvo kot funkcijo jezika, je ločeno od družbenih ureditev sorodstva in predpostavlja, (a) da se sorodstvo vzpostavi v trenutku, ko otrok vstopi v jezik, (b) da je sorodstvo funkcija jezika, ne pa družbeno spremenljivih institucij, in (c) da jezik in sorodstvo nista spremenljivi instituciji – vsaj ne zlahka.

34

Čeprav je Antigona od Hegla pa vse do Lacana razumljena kot zagovornica sorodstva; sorodstva, ki izrazito ni družbeno, sorodstva, ki upošteva pravila, ki so pogoj za inteligibilnost družbenega; kljub temu tako rekoč predstavlja usoden odklon od sorodstva. Lévi-Strauss ugotavlja interiornost pravil, ki vladajo sorodstvu, ko piše, da »je dejstvo o obstoju pravila, ki je popolnoma neodvisno od svojih modalnosti, pravzaprav samo bistvo prepovedi incesta« (32, 37).¹⁶ Torej ni prepoved nasploh kratko malo pravilo, ampak ta prepoved zagotavlja idealnost in persistentnost samega pravila. »Pravilo,« piše Lévi-Strauss, »je takoj družbeno, čim je pravilo, in je tudi preddružbeno zaradi svoje univerzalnosti in tipa odnosov, ki jim vsiljuje svoje norme« (12, 14). Potem trdi, da prepoved incesta ni niti izključno biološka (čeprav delno je) niti izključno kulturna, ampak je »na pragu kulture« kot del skupine pravil, ki porajajo možnost kulture, in so torej ločena od kulture, ki jo porajajo, vendar ne absolutno.

V poglavju z naslovom »Vprašanje incesta« Lévi-Strauss izrecno pove, da skupina pravil, ki jih sam artikulira, strogo rečeno, ni ne biološka ne kulturna. Piše tako: »Drži, da se prepoved incesta skozi univerzalnost dotakne narave [*touche à la nature*], to je

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, ur. Rodney Needham, prev. James Harle Bell in John Richard Von Sturmer (Boston: Beacon Press, 1969); *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris: Mouton, 1967). Citati v besedilu se nanašajo najprej na angleško in potem na francosko paginacijo.

biologije ali psihologije ali obojega. Toda ravno tako je gotovo [il n'est pas moins certain], da je pravilo zato, ker je pravilo, družbeni fenomen in pripada svetu pravil [l'univers des règles], torej kulturi in sociologiji, katere predmet je kultura.« (24, 28) Ko Lévi-Strauss potem pojasnjuje posledice za praktično etnologijo, pravi, da je treba priznati »prevladujoče in univerzalno pravilo, ki zagotavlja zavzetje kulture nad naravo [la Règle par excellence, la seule universelle ez qui assure la prise de la culture sur la nature]« (24, 28). Lévi-Strauss v nadaljevanju razprave jasno zapiše, da je zelo težko opredeliti status te univerzalne prepovedi:

35

Prepoved incesta po svojem izvoru ni ne čisto kulturalna ne čisto naravna niti ni sestavljena zmes prvin tako iz narave kakor iz kulture. Je temeljni korak [la demarche fondamentale], zaradi katerega, s katerim ter zlasti v njem je dosežen prehod iz narave v kulturo. V nekem smislu pripada kulturi, ker je njen splošni pogoj. Zato nas ne bi smelo presenečati, da je univerzalnost, formalna značilnost prepovedi, vzeta iz narave [tenir de la nature]. Vendarle je v drugem smislu prepoved že kultura, ki izvede in naloži svoje pravilo pojavu, ki ji prvotno ni bil podvržen. (24, 28–29)

Čeprav Lévi-Strauss vztraja pri tem, da prepoved ni ne eno (narava) ne drugo (kultura), ravno tako predlaga, da prepoved mislimo kot »vez [le lien]« med enim in drugim. Toda če gre za razmerje vzajemnega izključevanja, je težko razumeti, zakaj je to vez ali, pravzaprav, prehod.¹⁷ Zato se zdi, da njegov tekst niha med tema različnima pozicijama; pravilo pojmuje kot delno sestavljeno iz

17 Bežno, a pronicljivo kritiko razlike narava/kultura v zvezi s prepovedjo incesta, kjer Jacques Derrida dokazuje, da je oboje temeljno in hkrati nepredstavljivo, glej v njegovem spisu: »Structure, Sign, and Play«, v: *Writing and Difference*, prev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), še posebej str. 282–284.

narave in kulture, vendar ne izključno, pojmuje, da pravilo izključuje obe kategoriji, pojmuje ga kot prehod, včasih priložnost, ali kot vez, včasih razumljeno kot strukturno vez med naravo in kulturo.

Elementarne strukture sorodstva so bile objavljene leta 1947 in po šestih letih je Lacan začel razvijati bolj sistematično razlago simbolnega, tistih pravil, s katerimi je kultura možna in inteligibilna in ki se jih ne da docela zvesti na družbeni značaj, a niti trajno ločiti od družbenega. Vprašanje, s katerim se bomo ukvarjali v naslednjih poglavjih, je, ali je mogoče kritično oceniti status pravil, ki vladajo kulturni inteligibilnosti, in se jih ne da zvesti na konkretno kulturo. Še več, kako ta pravila delujejo? Po eni strani nam je rečeno, da je pravilo prepovedi incesta univerzalno, toda Lévi-Strauss ravno tako priznava, da vedno ne »deluje«. Ne ukvarja pa se z vprašanjem, kakšne oblike zavzame to nedelovanje. Še več, ali mora prepoved takrat, ko se zdi, da deluje, ohraniti in obvladati spekter svojega nedelovanja, da bi sploh obveljala?

Še podrobneje, ali lahko pravilo, razumljeno kot prepoved, zares deluje, ne glede na stopnjo učinkovitosti ter ne da bi proizvajalo in ohranjalo spekter lastne transgresije? Ali takšna pravila porajajo konformnost ali pa porajajo tudi niz družbenih konfiguracij, ki prestopajo in se upirajo pravilom, ki so jih omogočila? To vprašanje je zame enako temu, kar je Foucault označil za produktivno in prekomerno razsežnost pravil strukturalizma. Sprejeti dokončno učinkovitost pravila v teoretskih opisih torej pomeni živeti pod njegovim režimom in tako rekoč pristajati na moč njegovega razglasa. Zato je zelo zanimivo, zakaj se v mnogih branjih Sofoklove drame vztraja pri tem, da v njej ni incestne ljubezni. Postavi se nam vprašanje, ali branje drame v teh primerih ne postane priložnost za poudarjanje samega pravila: da namreč tu

ni incesta in ga ne more biti.¹⁸ Najbolj dramatična tovrstna poteza je Heglova, ki vztraja pri tem, da gre le za odsotnost želje med bratom in sestro. Še Martha Nussbaum v svojem razmišljanju o drami omenja, da je videti, kot da Antigona ne bi bila močno navezana na svojega brata.¹⁹ In Lacan seveda trdi, da ni brat »zavoljo njega samega« tisti, ki ga ljubi, temveč njegova bit kot taka – toda kam nas to pripelje? Katero mesto ali pozicija je to? Po Lacanovem mnenju Antigono žene želja, ki jo lahko pripelje samo v smrt ravno zato, ker hoče oporekati simbolnim normam. Toda, ali je to pravi način interpretacije njene želje? Ali pa je simbolno samo proizvedlo krizo lastne inteligibilnosti? Ali lahko domnevamo, da Antigona ni zmedena glede tega, kdo je njen brat in kdo njen oče, in da, tako rekoč, ne doživlja dvosmiselnosti, ki spodbija čistost in univerzalnost teh strukturalističnih pravil?

Zvečine lakanovci vztrajajo pri tem, da simbolne norme niso iste kot družbene. »Simbolno« je postalo Lacanov tehničen termin leta 1953, njegov lasten način sestavljanja matematične (formalne) in Lévi-Straussove rabe termina. Simbolno je definirano kot področje Zakona, ki regulira željo v Ojdipovem kompleksu.²⁰ Ta kompleks izhaja iz primarne ali simbolne prepovedi incesta, ki je smiselna le v okvirih sorodstvenih razmerij, v katerih se, v skladu z zahtevo po eksogamiji, vzpostavijo razne »pozicije«

¹⁸ Iej tudi kratko razpravo Georgea Steinerja o incestnih vezeh med sestrami in brati med leti 1780 in 1914: *Antigones*, str. 12–15.

¹⁹ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), str. 59. Glej močnejši, antipsihoanalitični argument proti interpretaciji odnosa Antigona – Polinejkes kot incestnega: Vernant in Vidal-Naquet, »Oedipus Without the Complex«, v: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, str. 100–102.

²⁰ Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (London: Routledge, 1996), str. 202.

znotraj družine. Z drugimi besedami, mati je tista, s katero sin in hči nimata spolnega razmerja, in oče je tisti, s katerim sin in hči nimata spolnega razmerja, mati je tista, ki ima spolno razmerje samo z očetom itn. Razmerja prepovedi so torej kodirana v »pozicijah«, ki jih zasedata sleherni član ali članica družine. Biti na neki poziciji torej pomeni biti v nekem preprečenem spolnem razmerju, vsaj sodeč po simbolni ali normativni konceptiji te »pozicije«.

Strukturalistična dediščina v psihoanalitski misli je pomembno vplivala na feministično filmsko in literarno teorijo, pa tudi na feministične pristope k psihoanalizi v vseh disciplinah. V novejši kulturološki teoriji res veliko slišimo o »poziciji«, ne da bi se vedno zavedali njenega izvora. Prav tako je utrla pot *queerovski* kritiki feminizma, ki je imela in še ima tako razdiralne kakor produktivne učinke za študije seksualnosti in spolov. Iz tega vidika se sprašujemo: Ali je za sorodstvo ostalo še kaj družbenega življenja, ki bi lahko primerno vključilo spremembo v sorodstvenih razmerjih? To ni lahka naloga za nikogar, ki se ukvarja s sodobnimi študiji spolov in seksualnosti, sploh če upoštevamo dediščino teoretskega dela, ki izvira iz strukturalistične paradigme in njenih heglovskih predhodnikov.

Sama menim, da razlika med simbolnim in družbenim zakonom ne zdrži docela; ne samo da je simbolno sedimentacija družbenih praks, ampak tudi radikalne spremembe v sorodstvu zahtevajo ponovno artikulacijo strukturalističnih predpostavk v psihoanalizi, in torej v sodobni teoriji spolov in seksualnosti.

S to nalogo v mislih se vračamo na prizorišče tabuja incesta in se sprašujemo: Kakšen je status teh prepovedi in pozicij? Lévi-Strauss v *Elementarnih strukturah sorodstva* pojasni, da tabu incesta nima nobenega vzroka v biologiji, ampak je mehanizem, s katerim se biologija preoblikuje v kulturo, zato ni ne biološki ne

kulturni, čeprav sama kultura ne more brez njega. Lévi-Strauss s »kulturnim« ne misli »kulturno spremenljivega« ali »kontingen-tnega«, temveč delujočega v skladu z »univerzalnimi« pravili kulture. Zato pri njem kulturna pravila niso spremenljiva (kakor je pozneje trdila Gayle Rubin), ampak so spremenljive modalnosti, v katerih se ta pravila pojavljajo. Še več, ta pravila delujejo tako, da preobrazijo biološka razmerja v kulturna, vendar ne pripadajo nobeni posebni kulturi. Nobena posebna kultura ne more nastati brez pravil, in teh se ne da reducirati na nobeno kulturo, ki z njimi nastane. Domena univerzalnega in večnega pravila kulture, ki jo je Juliet Mitchell poimenovala »univerzalni in prvotni zakon«²¹, postane temelj Lacanovega pojmovanja simbolnega in njegovih poznejših prizadevanj, da bi simbolno ločil tako od sfere biologije kakor družbenega.

To, kar je univerzalno v kulturi, so po Lacanu njena simbolna ali lingvistična pravila, ki po njegovem kodirajo in podpirajo sorodstvena razmerja. Zdi se, da že sama uporaba osebnih zamikov – »jaz«, »ti«, »mi«, »oni« – temelji na tovrstnem krvnem sorodstvu, ki deluje v jeziku in kot jezik. Na ta zdrs od kulturnega k lingvističnemu je opozoril sam Lévi-Strauss proti koncu *Elementarnih struktur sorodstva*. Pri Lacanu pa je simbolno definirano v okvirih koncepcije lingvističnih struktur, ki se jih ne da zvesti na družbene oblike, zajete v jeziku, v skladu s strukturalističnimi termini pa bi lahko tudi rekli, da te strukture vzpostavijo univerzalne pogoje, v katerih socialnost, to je komunikabilnost celotne rabe jezika postane mogoča. Ta poteza omogoča posledično razliko med simbolno in družbeno razlago sorodstva.

21 Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Random House, 1974), str. 370.

Tako družbena norma ni povsem enaka »simbolni poziciji« v Lacanovem smislu, ki ima dozdevno kvazibrezčasen značaj, ne glede na ponujene klasifikacije v končnih opombah raznih mojstrovih seminarjev. Lakanovci praviloma vztrajajo pri tem, da bi bilo, na primer, simbolno pozicijo očeta, ki je navsezadnje paradigmatična simbolna pozicija, zmotno razumeti kot družbeno konstituirano in spremenljivo pozicijo, ki naj bi jo imeli očetje v zgodovini. Lakanovski pogled vztraja pri idealni in nezavedni zahtevi, da se družbenega življenja ne da zvesti na družbeno čitljive vzroke in učinke. Simbolno mesto očeta namreč ne popusti zahtevam družbene reorganizacije očetovstva. Simbolno je natančno tisto, kar postavlja meje vsakršnim utopičnim prizadevanjem za preoblikovanje in oživljanje sorodstvenih razmerij na neki distanci do ojdipske scene.²²

Ko so proučevanje sorodstva združili s proučevanjem strukturne lingvistike, so bile sorodstvene pozicije povzdignjene na red lingvističnih pozicij, brez katerih ne bi mogla steči signifikacija in ne bi bila mogoča inteligibilnost. Kakšne so posledice pretvorbe konkretnih pojmovanj sorodstva v brezčasovna in njihovega povzdigovanja v status elementarnih struktur inteligibilnosti? Ali je to boljše ali slabše od postuliranja sorodstva kot naravne oblike?

Če torej družbena norma ni isto kot simbolna pozicija, se nam dozdeva, da se simbolna pozicija, tukaj razumljena kot sedimentirana idealnost norme, odpove sebi. Razlika med njima ne drži docela, kajti v obeh primerih še vedno mislimo družbene

22 Zanimivo zgodovino simbolnega in kontroverzno razlago o simbolnih pozicijah spola [sex] v sodobnih sorodstvenih ureditvah glej: Michel Tort, »Artifices du père«, *Dialogue: Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille* 104 (1989): 46–60; »Symboliser le Différend«, *Psychanalystes* 33 (1989): 9–18; in »Le Nom du père incertain: Rapport pour le ministère de la justice« (neobjavljeno, po dogovoru z avtorjem).

norme, čeprav v drugačnih pojavnih oblikah. Idealna oblika je še vedno kontingentna norma, toda njena kontingentnost je postala nujna, postala je oblika postvarelosti s togimi posledicami za življenje družbenega spola. Tisti, ki se ne strinjajo z menoj, nekoliko ogorčeno radi trdijo: »Toda to je zakon!« A kakšen je status tega izreka? »To je zakon!« postane izrek, ki performativno prisodi zakonu tisto moč, ki naj bi jo glede na izjavo izvajal sam zakon. Izrek »To je zakon!« tako postane znamenje vdanosti zakonu, znamenje želje, da bi bil zakon nesporen, teološki vzgib v teoriji psihoanalize, ki si prizadeva iz igre izločiti vsakršno kritiko simbolnega očeta, in zakon same psihoanalize. Tako je status, ki je pripisan zakonu, natančno tisti, ki je pripisan falosu, simbolnemu mestu očeta, nespornemu in neizpodbitnemu. Teorija razodeva lastno tавтоloško obrambo. Zakon onstran vseh zakonov bo končno opravil s tesnobo, ki je posledica kritičnega odnosa do končne avtoritete, ki očitno ne ve, kdaj se mora ustaviti: zakon bo postavil mejo družbenemu, subverzivnemu, zmožnosti za delovanje in spremembo, mejo, ki se je simptomatično oklepamo kot končnega poraza lastne moči. Zagovorniki tega zakona trdijo, da je biti brez njega čisti voluntarizem ali radikalna anarhija! Mar res? Kaj pa sprejemanje takšnega zakona kot končnega arbitra sorodstvenega življenja? Ali to ne bi pomenilo, da s teološkimi sredstvi rešujemo konkretne dileme ureditev človeške seksualnosti, ki nimajo končne normativne oblike?

Gotovo lahko priznamo, da je želja radikalno pogojena, ne da bi trdili, da je radikalno determinirana, in da poznamo strukture, ki omogočajo željo, ne da bi trdili, da so te strukture nedostopne za večkratno in spreminjajočo artikulacijo. To nikakor ne pomeni povratka k »egu« ali h klasičnim liberalnim pojmom o svobodi, pomeni pa vztrajanje pri tem, da je norma zaradi svoje časovnosti odprta za subverzijo od znotraj in za prihodnost, ki je

ni mogoče popolnoma predvideti. Antigona vendarle ne more v celoti zastopati te subverzije in prihodnosti: kar ona pahne v krizo, sta sama reprezentacijska funkcija in obzorje inteligibilnosti, v katerem deluje in v skladu s katerim ostaja nekoliko neverjetna. Antigona je Ojdipova potomka, zato se nam postavi vprašanje: Kaj se bo zgodilo z Ojdipovo dediščino, če pravila, ki se jim on slepo upira in jih vpeljuje, nimajo več stabilnosti, ki sta jim jo pripisala Lévi-Strauss in strukturalna psihoanaliza? Z drugimi besedami, za Antigono so simbolne pozicije postale nekoherentne, ko je pomešala brata in očeta in ni vzniknila kot mati, ampak – kakor namiguje etimologija – »na mestu matere«. ²³ Njeno ime je konstruirano tudi kot »antigeneracija« (gonē [generacija]). ²⁴ Tako je že oddaljena od tega, kar reprezentira, in še zdaleč ni jasno, kaj reprezentira. Če stabilnosti materine pozicije ni mogoče zagotoviti, zagotovljena pa ni niti stabilnost očetove, kaj se potem zgodi z Ojdipom in njegovim izobčenjem, ki ga zastopa? Kaj je povzročil Ojdip?

23 Glej: Robert Graves, *The Greek Myths*: 2 (London: Penguin, 1960), str. 380. Za to referenco sem hvaležna Carol Jacobs, katere članek sem citirala prej.

24 Glej: Seth Bernardete, »A Reading of Sophocles's *Antigone* I«, *Interpretation: Journal of Political Philosophy* 4, št. 3 (1975): 156. Tukaj Bernardete v podporo svojemu prevodu citira Wilamowitz-Moellendorfa, *Aischylos Interpretationen* 92, št. 3. Stathis Gourgouris ponuja izzivalne komentarje o »bogati polivalentnosti Antigoninega imena«:

Predlog anti pomeni tako »v nasprotju« kakor »nadomestilo«; gonē pripada vrsti izpeljank iz *genosa* (sorodstvo, pokolenje, rod) in pomeni hkrati potomce, generacijo, maternico, seme in rojstvo. Na temelju te etimološke polifonije (boja za pomen v jedru samega imena) lahko trdimo, da Antigona uteleša tako nasprotje med sorodstvom in polisom (kot nadomestilo za njegov poraz zaradi reform *demosa*) kakor tudi nasprotovanje sorodstvu, izraženo z njeno navezanostjo na brata z razdiralno željo, kot *philia* onstran sorodstva.

Iz poglavja »Philosophy's Need for *Antigone*«, v: Stathis Gourgouris, *Does Literature Think? Literature as Theory for an Antimythical Era* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

To seveda sprašujem v času, v katerem je družina nemudoma idealizirana na nostalgичne načine v raznih kulturnih oblikah, v času, v katerem Vatikan protestira proti homoseksualnosti, ki naj ne bi ogrožala samo družine, ampak tudi samo koncepcijo človeka, saj je za nekatere učlovečenje predpostavljeno z udeležbo v družini v njenem normativnem pomenu. To sprašujem tudi v času, v katerem se otroci zaradi ločitev in ponovnih porok, zaradi migracij, izgnanstva in begunskega statusa, zaradi raznovrstnih globalnih premikov selijo iz ene družine v drugo, selijo se iz družine v nedružino, iz nedružine v družino ali pa v družini živijo duševno na križišču družin ali v večplastnih družinskih situacijah, v katerih je zelo verjetno, da kot mati ne funkcionira samo ena ženska, da kot oče ne funkcionira samo en moški, ali pa so brez matere ali brez očeta, s polbrati, ki so obenem prijatelji – to je čas, v katerem je sorodstvo postalo krhko, porozno in raztegljivo. Je tudi čas, v katerih so strejtovske in gejevske ali lezbične družine včasih zlite, ali čas, v katerem gejevske in lezbične družine nastajajo v nuklearnih in nenuklearnih oblikah. Kaj bo Ojdipova dediščina pomenila tem, ki so se oblikovali v takšnih situacijah, kjer so pozicije komajda prepoznavne, kjer je mesto očeta razpršeno, mesto matere večkrat zasedeno ali premeščeno in kjer simbolno v svojem zastoju ne zdrži več?

Na neki način Antigona predstavlja meje inteligibilnosti, izpostavljene ob mejah sorodstva. Toda to naredi na način, ki nikakor ni čist in ga nihče ne bo mogel zlahka romantizirati oziroma jemati za zgled. Antigona si nenazadnje prilasti držo in idiom tistega, ki mu nasprotuje, prevzame Kreonovo suverenost, lasti si še slavo, ki je namenjena njenemu bratu, in izkazuje nenavadno lojalnost očetu, na katerega jo veže njegovo prekletstvo. Ni njena usoda, da bi živela svoje življenje, ampak da bo obsojena na smrt pred vsakršno možnostjo za življenje. Tu nastane vprašanje,

kako lahko sorodstvo zagotovi pogoje za inteligibilnost, s katero je življenje možno, a tudi obsojeno in preprečeno. V vsej drami je Antigonina smrt vedno dvojna: trdi, da ni živela, da ni ljubila in da ni rodila otrok, in zato je bila pod prekletstvom, ki ga je Ojdip naložil svojim otrokom: vse življenje je »služila smrti«. Tako smrt označuje življenje, ki ga ni živela, in zato se bliža živi grobnici, ki jo je Kreon pripravil zanjo, kjer se sreča z usodo, ki je bila že ves čas njena. Ali je morda želja, ki ni možna in s katero živi, pravzaprav sam incest, ki je njeno življenje spremenil v življenje smrti in ki nima mesta v okvirih, ki življenju podelijo inteligibilnost? Ko se približa grobnici, kjer mora ostati živa zakopana, reče:

O grob, poročni hram moj, večna ječa pod zemljo! Čez tvoj prag odhajam zdaj med drage svojce [tous emautes]. (892–894)

Smrt je tako upodobljena kot nekakšna poroka za pripadnike in pripadnike njene družine, ki so že mrtvi, in afirmira smrti podobno značilnost tistih ljubezni, ki se ne morejo obdržati pri življenju niti nimajo prikladnega mesta v kulturi. Nedvomno je pomembno, da po eni strani zavrnemo njen sklep, da je biti brez otrok samo po sebi tragična usoda, in da po drugi strani zavrnemo sklep, da mora biti tabu incesta neizvršen, da bi lahko ljubezen povsod svobodno zacvetela. Tukaj ni naš namen ne vrnitev k družinski normalnosti ne slavljenje incestne prakse. Vendar njena trditev ponuja alegorijo za krizo sorodstva: V katerih družbenih ureditvah je mogoče prepoznati legitimno ljubezen in za katerimi človeškimi izgubami je mogoče izrecno žalovati kot za realnimi in pomembnimi? Antigona noče ubogati nobenega zakona, ki zavrača javno priznanje njene izgube, in tako vnaprej predvidi situacijo, ki jo vsi, ki za svojimi izgubami – zaradi aidsa,

na primer – niso mogli javno žalovati, še predobro poznajo. Na kakšno življenje smrti so bili obsojeni oni?

Čeprav Antigona umre, njeno dejanje ostane v jeziku – toda kaj je njeno dejanje? Dejanje je in ni njeno lastno, je prekršek nad normami sorodstva in družbenega spola, ki opozarja na nestalen značaj teh norm, na njihovo nenadno in motečo prenosljivost in njihovo sposobnost za neprestano ponavljanje v kontekstih in na načine, ki se jih ne da v celoti predvideti.

45

Antigona ne reprezentira sorodstva v idealni obliki, ampak njegovo deformacijo in premestitev, s katerima postavi vladajoče režime reprezentacije v krizo in sproži vprašanje o tem, kateri pogoji inteligibilnosti bi lahko omogočili življenje zanjo oziroma, v kateri nosilni mreži razmerij je mogoče življenje za nas, ki ustvarjamo zmešnjavo sorodstva s ponovno artikulacijo njegovih terminov? V katerih novih shemah inteligibilnosti so lahko naše ljubezni legitimne in prepoznavne in naše izgube prave? Ta vprašanja ponovno odpirajo razmerje med sorodstvom in vodilno epistemo kulturne inteligibilnosti, oba pojava pa se odpirata za možnost družbene spremembe. A ta vprašanja, ki jih je dozdevno tako težko postaviti, ko govorimo o sorodstvu, še kako hitro zatrejo tisti, ki si prizadevajo za to, da bi normativne različice sorodstva predstavili kot bistvene za delovanje kulture in za logiko stvari, vprašanja, ki jih prepogosto izključujejo tisti, ki se zaradi strahu posvečajo končni avtoriteti tabujev, ki stabilizirajo družbeno strukturo kot brezčasno resnico, ne da bi se kdaj vprašali, kaj se je zgodilo z Ojdipovimi potomci.

DRUGO POGLAVJE

NEZAPISANI ZAKONI, ODKLONSKI PRENOSI

49

V prejšnjem poglavju sem proučevala Antigono dejanje; kaj udejani dejanje pokopa in katero dejanje udejani poziv na upor. Dejanje jo pripelje v smrt, toda razmerje med njenim dejanjem in smrtnim izidom ni ravno vzročno. Antigona deluje, upira se zakonu, vedoč, da je kazen za to smrt – toda kaj žene njeno delovanje? In kaj žene njeno delovanje k smrti? Bilo bi laže, če bi lahko rekli, da jo je Kreon ubil, toda obsodil jo je le na to, da bo živela smrt, in ona se je ubila ravno v tej grobnici. Morda bi lahko rekli, da je Antigona povzročila lastno smrt, toda katera podedovana dejanja so bila izpeljana z dispozicijami njene zmožnosti delovanja? Ali je njena nesreča nujna? In če ni, s katerimi nenujnimi pogoji ta nesreča dobi videz nujnosti?

Antigona poskuša govoriti v politični sferi in v jeziku suverenosti, ki je instrument politične oblasti. Kreon izda razglas in zahteva, naj stražarji poskrbijo za to, da bodo vsi slišali njegove besede: »Na teh načelih bom gradil oblast!« (191), vendar njegova objava ne zadostuje. Stražarje mora prositi, naj prenesejo njegov razglas, in eden od njih okleva: »To breme mlajšim bi od nas naložil.« (216)

Na začetku drame se pokaže, da Ismena ni slišala razglasa, o katerem ji poroča Antigona, »da pravkar je poveljnik meščanom vsem izdal spet nov razglas« (7–8), in tako je videti, da je vpliv Kreonovega suverenega govornega dejanja odvisen od sprejema in prenosa njegovih podrejenih: lahko naleti na gluha ali uporna ušesa, zato se mu ne posreči obvezati tistih, na katere je naslovljeno.

Vendar je očitno, da Kreon hoče, da bi bile njegove besede znane in spoštovane v vsem polisu. Podobno se Antigona ne ustraši možnosti, da bi bila njena upornost znana. Ko ji na začetku drame Ismena svetuje: »Pa vsaj nikomur tega ne zaupaj!« (84), Antigona odvrne: »A res? Ti kar povej! S tem svojim molkom mi boš bolj mrzka, kot če vsem razvpiješ!« (86–87). Torej Antigona tako kakor Kreon želi, da bi bilo njeno govorno dejanje radikalno in vsesplošno javno, tako javno kakor sam ukaz.

Njena upornost je slišana, a cena za njen govor je smrt. Njen jezik ni jezik politične zmožnosti delovanja, ki bi lahko preživel. Njene besede, razumljene kot dejanja, so hiazmično povezane z vernakularjem suverene oblasti, govorijo v njem in proti njemu, izrekajo imperative in jim hkrati oporekajo ter se umeščajo v jezik suverenosti prav v trenutku, ko Antigona nasprotuje suvereni oblasti, s čimer je izključena iz njenih okvirov. To nam pove, da Antigona ne more postaviti svoje zahteve zunaj jezika države, a ravno tako ne more biti njena zahteva popolnoma asimilirana v državo.²⁵

²⁵ Politični razlagalci drame kot Jean Bethke Ehlstain so menili, da Antigona reprezentira civilno družbo in da še zlasti njen odnos s Hajmonom in z zborom reprezentira »glas«, ki ne pripada ne sorodstvu ne državi. Opazna je sodba skupnosti, ki jo izraža zbor, vendar bi bilo zmotno, če bi zato sklepali, da skupnost deluje kot sfera, ki je ločena ali ločljiva od sorodstva ali države. Sama menim, da glas, s katerim govori Antigona, ni neomadeževan. To pomeni, da ne more niti reprezentirati ženskosti nad državo ali proti njej niti ne more reprezentirati različice sorodstva v njeni različnosti od državne oblasti. Glej: Jean Bethke Ehlstain, »Antigone's Daughters«, *Democracy* 2, št. 2 (april, 1982): 46–59. Seyla Benhabib opaža protislovnost v Heglovem razumevanju žensk in trdi, da Antigona slednjič nima prostora v dialektičnem napredovanju univerzalnosti. To nedvomno drži za *Fenomenologijo duha*, zdi pa se, da izhaja tudi iz nasprotij v Osnovnih črtah filozofije prava, kakor tudi pokaže Benhabibova. Bilo pa bi zanimivo s tega vidika pretresti Heglovo trditev v Estetiki, da je Antigonino univerzalnost najti v njenem »patosu«. Glej Heglova *Predavanja o estetiki: Dramska poezija*, prev. Robert Vouk (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001), str. 80. Glej

Če njene akcije politično ne morejo preživeti, niso nič manj problematične v sferi sorodstva. Kakor da bi kritike drame vznemirila sama deformacija sorodstva, ki jo ona izvaja in napoveduje, so se odzvali z idealizacijo sorodstva, ki zanika izziv, ki mu je bil postavljen. Tukaj moramo premisliti o dveh oblikah idealizirane-ga sorodstva: prvo naj bi Antigona podpirala z reprezentacijo nje-govih terminov, drugo pa s konstituiranjem njegove meje. Prvo obliko najdemo pri Heglu: Antigona reprezentira zakone sorodstva in hišne bogove. Ta reprezentacija ima dve nenavadni posledici: prva je po Heglovem mnenju ta, da prav njeno vztrajanje pri reprezentaciji zakonov konstituira zločin v drugem, bolj javnem redu zakona, in druga, da Antigona, ki zastopa žensko domeno družinskega življenja, postane neizrekljiva v tekstu, sama reprezentacija, ki naj bi jo izpeljala, pa zahteva izbris njenega imena v *Fenomenologiji duha*. Druga oblika je Lacanova, ki umesti Antigono na prag simbolnega, razumljenega kot lingvističnega registra, v katerem se umestijo in ohranijo sorodstvena razmerja; in pojmuje, da je njeno smrt povzročila prav simbolna nevzdržnost njene želje. Čeprav se distanciram od obeh omenjenih branj, si za ponovno obdelavo vidikov obeh pozicij tudi prizadevam v svojih odgovorih na vprašanja: Ali je Antigonina smrt znamenje nujne lekcije o mejah kulturne inteligibilnosti, mejah inteligibilnega sorodstva, ki nam povrnejo pravi občutek za mejo in omejitve? Ali je njena smrt znamenje državnega izrinjanja sorodstva, njegove nujne podreditve državi? Ali pa je njena smrt natančno tista meja, ki jo je treba brati kot takšno delovanje politične moči, ki določa,

51

njeno razpravo: Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992) str. 242–259. O tej temi glej tudi: Valerie Hartouni, »Antigone's Dilemmas: A Problem of Political Membership«, *Hypathia* 1, št. 1 (pomlad 1986): 3–20, in Mary Dietz, »Citizenship with a Feminist Face«, *Political Theory* 13, št. 1 (1985): 19–37.

katere oblike sorodstva bodo inteligibilne in katere vrste življenja odobravane kot žive?

Pri Heglu je sorodstvo strogo ločeno od državne sfere, četudi je prvi pogoj za nastanek in reprodukcijo državnega aparata. Pri Lacanu sorodstvo kot funkcija simbolnega postane strogo razdruženo od sfere družbenega, pa vendar konstituira strukturno polje inteligibilnosti, v katerem nastane družbeno. V svojem branju Antigone bom ta razlikovanja na kratko poskušala potisniti v produktivno krizo. Antigona ne reprezentira niti sorodstva niti njegovega radikalnega zunanjega, ampak pomeni priložnost za branje strukturno omejenega pojmovanja sorodstva v okvirih njegove družbene ponovljivosti, odklonske začasnosti norme.

Preoblikovanje pozicij sorodstva v »simbolne« pomeni natančno to, da jih postavimo kot prvi pogoj lingvistične komunikabilnosti in predlagamo, da so te »pozicije« nedostopne in da se ne nanašajo na kontingentne družbene norme. Vendar ni dovolj raziskovati, kako družbene norme učinkujejo na razmišljanje o sorodstvu – takšna poteza bi diskurz o sorodstvu vrnila v sociologizem, oropan psihičnega pomena. Norme ne delujejo enostransko na duševnost, ampak se zgostijo v podobo zakona, h kateri se vrača duševnost. Psihično razmerje do družbenih norm lahko norme v določenih okoliščinah prikaže kot nepristopne, kaznovalne in večne, a takšna figuracija norm je že navzoča v tem, kar je Freud poimenoval »kultura gona smrti«. Z drugimi besedami, sam opis simbolnega kot nepristopnega zakona je umeščen v fantazijo o zakonu kot nepresegljivi avtoriteti. Po mojem Lacan hkrati analizira in simptomatizira to fantazijo. Upam, da bom pokazala, da je pojem simbolnega omejen z opisom lastne transcendentalne funkcije in da lahko prepozna kontingentnost lastne strukture le z zavračanjem možnosti za kakršno koli substancialno predelavo na področju svojega delovanja. Moj predlog je, da se ponovno

premisli razmerje med simbolno pozicijo in družbeno normo in upam, da bom v zadnjem poglavju pokazala, kako je s koncepcijo kontingentne družbene norme na delu mogoče ponovno pristopiti k utemeljitveni funkciji sorodstva, tabuju incesta v psihoanalizi. Tukaj me ne zanima toliko, kaj ta tabu omejuje, ampak oblike sorodstva, ki jih sproža, in kako se njihova legitimnost vzpostavi ravno z normaliziranimi rešitvami ojdipske krize. Bistvo torej ni osvobajanje incesta njegovih omejitev, temveč vprašanje, v kakšnih oblikah normativnega sorodstva se nadaljujejo strukturne nujnosti tega tabuja.

53

Antigona je le delno zunaj zakona, zato bi lahko sklepali, da niti zakon sorodstva niti zakon države ne delujeta učinkovito, da bi lahko ukazovala posameznikom in posameznicam, ki so jima podrejeni. Če njena deviantnost služi za ponazarjanje neuklonljivosti zakona in njegovega dialektičnega nasprotja, potem njeno nasprotovanje deluje v službi zakona in podpira njegovo neizogibnost.

Predlagam razmislek o dveh tovrstnih primerih, v katerih se smatra, da Antigona zaseda pozicijo, predhodno državi in predhodno sorodstvu, da bi tako lahko ugotovili, za kaj se zavzema, kako deluje in v imenu česa. Prvo vrsto primerov najdemo v Heglovi razpravi v *Fenomenologiji duha* in v *Osnovnih črtah filozofije prava*, druga vrsta, ki jo proučujem v tem poglavju, pa je sedmi seminar Jacquesa Lacana, posvečen temi »Etika psihoanalize«.

Hegel se statusa Antigone loti v razdelku iz *Fenomenologije* z naslovom »Nravna ravnanje. Človeško in božje vedenje, krivda in usoda« [Die Sittliche Handlung: Das Menschliche und Göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal].²⁶ Pravzaprav Antigona

²⁶ Vsi citati so iz Debenjakovega prevoda, navedenega v 4. opombi 1. poglavja, z referenco na nemško Suhrkampovo izdajo, navedeno v isti opombi. Citati se nanašajo

tukaj ni imenovana, ampak je v večjem delu razprave le predpostavljena. Hegel proučuje mesto krivde in hudodelstva v univerzalnem etičnem življenju in vztraja pri tem, da če nekdo v tej sferi ravna hudodelsko, ne ravna kot posameznik, kajti nekdo lahko postane posameznik le s pogojem, da pripada skupnosti. Etično življenje je natanko življenje, strukturirano s *Sittlichkeit*, kjer so norme družbene inteligibilnosti ustvarjene zgodovinsko in družbeno.²⁷ Sebstvo, ki ravna in ki ravna proti zakonu, »je le nedejanska senca«, kajti »on [sic] je le kot obče sebstvo« (238–239). Z drugimi besedami, kdor koli zagreši takšno dejanje, bo kriv, kajti posameznik s hudodelstvom izgubi svojo individualnost in postane ta »kdor koli«. Zdi se, da potem Hegel brez vnaprejšnjega opozorila vpelje Antigono, ne da bi jo imenoval: pravi, da je tisti, ki, glede na prevladujoča univerzalna merila *Sittlichkeit*, stori hudodelstvo, ujet v pozicijo kršenja človeškega zakona, če ravna v skladu z božjim, in kršenja božjega zakona, če ravna v skladu s človeškim: »Njemu očitni zakon je v bistvu zvezan z nasprotnim.« (239) Tako je ta, ki ravna v skladu z zakonom, upošteva, da je zakon človeški ali božji, toda ne oboje, vedno slep za zakon, kateremu se v tistem trenutku ne pokorava. To Hegla pripelje do Ojdipovega lika, in sicer po tej poti: »Dejanskost ima zatorej to drugo, védenju [rešitvi, ki ve, kaj dela] tujo plat skrito v sebi in se zavesti ne kaže, kakor je na sebi in za sebe [Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewusstsein nicht, wie sie and und für sich ist] – sinu ne očeta v njegovem žaljivcu, katerega ubije, – ne matere v kraljici, katero vzame za ženo.« (239, 347)

najprej na slovensko paginacijo in potem na nemško.

27 Glej: Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), str. 1–68.

Tako Hegel pojasni, da je krivda eksplicitno izkušena, ko se dejanje zgodi, v sami izkušnji, ko en zakon »plane na dan« v drugem in skozi njega, »ga pri dejanju zgrabi [Dem Sittlichen Selbstbewusstsein stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, wenn die tat geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift]« (239, 347, moj poudarek). Hegel nadaljuje, še vedno sklicujoč se na Ojdipa: »Ravnajoče ne more tajiti hudodelstva in svoje krivde; – dejanje je tole, da se je vzdigalo negibno« in, z njegovimi besedami, »nezavedno povezalo z zavednim [und hiermit das Unbewusste dem Bewussten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen].« (239, 347) To ga napelje, da govori o »pravici«, ki se jo molče zagovarja v zagrešitvi hudodelstva, pravici, ki še ni navzoča, razen z zavedanjem o krivdi.

Hegel poudari zvezo med krivdo in upravičenostjo, zahtevo do upravičenosti, ki je implicirana v krivdi, do upravičenosti oziroma dostopa do pravice, ki nujno in hkrati pomeni razveljavitev drugega zakona. Zdi se, da ima na tem mestu v mislih Ojdipa, ki je nevede zagrešil hudodelstvo in ga, potem ko se ozre nazaj, pokosi krivda. Ni videti, da bi Antigona čutila krivdo, čeprav zagovarja svojo pravico, še celo takrat, ko priznava, da je »zakon«, ki upravičuje njeno dejanje, tak, da ga Kreon lahko vidi le kot znamenje zločinskosti. Pri Heglu nezavedno oziroma to, kar opisuje kot »nenavzoče«, vznikne v zahtevi za upravičenost, v dejanju, ki se opira na tak zakon, ki na področju zakona ne šteje za zakon. Za zahtevo, ki jo postavi Antigona, ni upravičenosti. Zakon, na katerega se sklicuje, ima le en možen primer uporabe, ki ga pa ni mogoče konceptualizirati kot zakon v običajnem smislu. Kaj je ta zakon onstran zakona in onstran konceptualizacije, zaradi katerega se dejanje in obramba v njenem govoru ne zdita nič drugega kot kršenje zakona oziroma kot zakon, ki nastane s kršenjem zakona? Ali je to neka vrsta zakona, ki ponuja temelje za kršenje

druge vrste zakona? Ali je mogoče te temelje naštet, konceptualizirati in jih predstavljati iz enega konteksta v drugega? Ali pa je to zakon, ki se upira konceptualizaciji in vztraja kot epistemološki škandal na področju zakona, kot zakon, ki je neprevedljiv ter markira samo mejo legalne konceptualizacije in prelom v zakonu in ki se izvaja tako rekoč z legalnostjo, ki ostaja nedotaknjena od slehernega in od vseh pozitivnih zakonov, ki jih je mogoče posplošiti? To je legalnost tega, kar ne obstaja in kar je nezavedno; ni zakon o nezavednem, ampak neka oblika zahteve, da nezavedno nujno sproži zakon, ki markira mejo in pogoj za možnosti njegovega posploševanja.²⁸

Hegel opozori na ta moment, se skoraj spotakne obenj, vendar kaj hitro izmeri njegovo škandalozno posledico. Ojdipa razlikuje od Antigone tako, da vpelje opravičljivost njegovega hudodelstva in neopravičljivost njenega. To naredi ravno s tem, da iz njenega delovanja odstrani vsakršno nezavedno motivacijo in jo izenači z docela zavestnim dejanjem: »Ampak nravna zavest

²⁸ Derrida poudarja, da Hegel posebno situacijo Antigonine družine prehitro posploši na splošnejši »zakon«, ki naj bi ga ona reprezentirala in branila. Nenazadnje bi težko reprezentirala živečo in nepoškodovano družino, prav tako pa ni jasno, katere strukture sorodstva naj bi reprezentirala. Derrida piše: »In kaj če bi bila osirotelost struktura nezavednega? Antigonini starši niso kakor drugi starši. Ona je hči Ojdipa in – po večini različic, v katerih so našli navdih vsi tragiki – Jokaste, svoje incestne stare matere. Hegel o tej generaciji nikoli ne govori povrh [de plus], kakor da bi bila tuja elementarnim sorodstvenim strukturam.« Čeprav se zdi, da se v nadaljevanju strinja s Heglom o statusu njenega razmerja do brata, ki naj bi bilo brez želje, morda piše ironično, saj zanika željo, hkrati pa jo imenuje nemogoča, s čimer jo potrjuje kot neka-ko željo: »Podobno kot Hegel smo očarani z Antigono, s tem neverjetnim odnosom, z močnim ljubezenskim razmerjem brez želje, s to brezmejno, nemogočo željo, ki ni mogla živeti in je bila zmožna le uničevanja, ohromitve ali prekoračenja slehernega sistema in zgodovine, prekinitve življenja koncepta, zaustavitve njegovega diha.« Glej Jacques Derrida, *Glas*, (Pariz: Galilée, Gonthier-Denoël, 1981), prev. John P. Leavey Jr. In Richard Rand (Lincoln: University of Nebraska, 1986), str. 165–166).

je kompleksnejša, njena krivda čistejša, če vnaprej pozna zakon in moč, kateri nasprotuje, jo jemlje za nasilje in krivico, za neko нравno naključnost in vedé, kot Antigona, zagreši hudodelstvo [wissentlich ... das Verbrechen begeht].« Kakor da bi prevzel bistvo Kreonovega vidika, ki ne more pripraviti Antigone do tega, da bi izvedla zanj dovolj dobro priznanje, Hegel to razpravo sklene z zahtevo: »Nravna zavest mora pripoznati za svojo tisto sebi nasprotno zavoljo te dejanskosti in zavoljo svojega početja, pripoznati mora krivdo.« (239–240, 348) Nasproten njenemu ravnanju je zakon, ki se mu upira, in Hegel zavezuje Antigono k priznanju njegove legitimnosti.

Antigona seveda prizna svoje dejanje, toda verbalna oblika njenega priznanja le še poslabša zločin. Ne le da ga je zagrešila, ampak si še upa reči, da je to naredila. Tako Antigona ne more ponažarjati etične zavesti, ki trpi krivdo; ona je onstran krivde – svoje hudodelstvo sprejme tako, kakor sprejme svojo smrt, svojo grobnico, svoj poročni hram. Hegel na tem mestu v svojem tekstu navaja samo Antigono, kakor da bi njene besede potrjevale njegov namen: »[W]eil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt«²⁹, ki jih je Miller prevedel kot »ker trpimo, pripoznavamo, da smo grešili«³⁰ (240, 348). A premislimo oceno te pripombe v Greneovem prevodu: »Če je to ravnanje dobro v božjih očeh / bom spoznala svoj greh, ko bom trpela.« (982–983)^{31 32} Bodimo pozorni na nenavadno izključitev vprašanja krivde in impliciten očitek Heglu, ki je navzoč v večjem delu verodostojnega prevoda, ki ga je

²⁹ Hegel citira Hölderlinov prevod Sofoklove Antigone kot Antigonä (Frankfurt: Wilmans Verlag, 1804), ki je izšel tri leta pred objavo Fenomenologije.

³⁰ Tukaj je citiran prevod Božidarja Debenjaka (op. prev.).

³¹ Grene, Antigone.

³² Slovenski prevod Kajetana Gantarja: »Če to zares bogovom je po volji, mi moja krivda jasna bo po smrti.« (928–929) (op. prev.)

ponudil Lloyd-Jones: »No, če je to odobreno pri bogovih, bi jim morala odpustiti [syggignosko], da sem trpela, kajti ravnala sem napačno; če pa so hudodelci oni, naj ne trpijo hujšega zla kakor tisti, ki so ga krivično zadali meni!«³³

Zdi se, da tukaj Antigona pozna in govori modrost, ki je ne more docela izjaviti, kajti ona ne bo priznala svoje krivde. Zdi se, da je to za Hegla prvi razlog, zakaj Antigona ne dobi priznanja v etičnem zakonu.³⁴ Antigona ne zanika, da je storila dejanje, vendar to za Hegla ni dokaz o priznanju krivde. Da bi priznala krivdo tako, kakor bi hotela Hegel in Kreon, bi res pomenilo, da bi izpeljala javni govor prav na tisti način, ki ji ni dovoljen. Sprašujemo se, ali bi ženske sploh lahko trpele krivdo v Heglovem smislu, kajti samozavedanje krive in skesane osebe se zgodi z nujnim posredovanjem državne sfere. Izpeljati govor točno tako, kakor ga je ona, pravzaprav pomeni zagrešiti drugo obliko žalitve, v kateri si predpolitični subjekt lasti strašljivo zmožnost delovanja v javni sferi. Javno sfero, kakor ji tukaj pravim, Hegel različno poimenuje kot občestvo, vlado in državo; obstaja pa lahko le tako, da moti družinsko srečo in si tako ustvarja »na ženskosti sploh, svojega notranjega sovražnika. Ženskost – večna ironija [v življenju] občestva« (242, 352).

33 Slovenski prevod Kajetana Gantarja: »Če to zares bogovom je po volji, mi moja krivda jasna bo po smrti; toda če on je kriv – o, ne zadeni ga hujše zlo, kot ga je storil meni!« (928–931) (op. prev.)

34 Hegel v nadaljevanju govori o storilcu, ki to priznava, vendar se zdi, da to ne more biti Antigona. Namesto tega se nanaša na Polinejka in Eteokla, brata, ki sta opisana, kakor da sta kontingentno nastala iz »Narave«, oba pa zahtevata enako pravico do vodenja skupnosti. »Človeški zakon torej v svojem občem bivanju, občestvo, v svojem udejstvovanju sploh moškost, v svojem dejanskem udejstvovanju vlada, je, se giblje in ohranja s tem, da oddelitev [Absonderung] penatov [hišnih bogov] ali pa samostojno uposamitev v družine, katerim načeluje ženskost, použije vase in jih ohranja razkrojene v kontinuiteti svoje tekočnosti.« (242)

Predstavo o ženskosti je Hegel očitno črpal iz prejšnje reference o Antigoni, nenavadno pa je, da to referenco tudi spodbija na zelo podoben način kot spreminja Antigonin jezik, da bi ustrezal njegovemu etičnemu formatu. Sprva se zdi, da bi bile lahko njegove trditve o Antigoni enako priročne za »Weiblichkeit«:

Ženskost ... spreminja z intrigo obči smoter vlade v neki privatni smoter, preobraža njeno občo dejavnost [allgemeine Tätigkeit] v neko delo tega določenega individua in sprevrača občo lastnino države [verkehrt das allgemeine Eigentum] v neko posest in kras družine [zu einem Besitz und Putz der Familie]. (242, 353)

59

Ta nenaden premik k predmetu ženskosti prikliča Antigono, a njen primer očitno tudi posplošuje tako, da izbriše njeno ime in njeno partikularnost. Ta »ženskost« sprevrača univerzalnost, spreminja državo v posest in okras družine, olepšuje družino z državnimi parafernalijami ter iz državnega aparata naredi simbole in ovratne rute. Ta perverszija univerzalnosti nima političnih posledic. »Ženskost« res ne deluje politično, ampak konstituira perverszijo in privatizacijo politične sfere, ki ji vlada univerzalnost.

Čeprav je Hegel prej impliciral, da bi Antigonin prevrat univerzalnosti, kljub videzu hudodelstva, res lahko pomenil preboj legalnosti drugega reda, ki je hudodelstvo le z vidika univerzalnosti, pa v perversziji univerzalnosti, ki jo na splošno izvajajo ženske, ne vidi nikakršnega nezavednega preboja upravičenosti. Pravzaprav v trenutku, ko postane Antigona v njegovem tekstu generalizirana kot ženskost ali ženstvo, omenjena perverszija izgubi svoje škandalozno mesto v političnem polju, politično pa je razvrednoteno na zasebno posest in dekoracijo. Z drugimi besedami, ko Hegel nadomesti Antigono z »ženskostjo«, izvede prav

tisto generalizacijo, ki se ji Antigona upira in po kateri lahko velja le za hudodelko, kar pa jo posledično izbriše iz njegovega teksta.

Tako se ženski lik, ki zavzame Antigonino mesto in nosi sledove njenega zločina, roga univerzalnemu, premešča njegovo delovanje in razvrednoti njegov pomen s precenjevanjem mladencev – od tod sklicevanje na Antigonino ljubezen do Polinejka.³⁵

60 Vendar ta ljubezen ne more ostati v sferi sorodstva; namesto tega mora voditi v lastno žrtvovanje, v žrtvovanje sina državi v vojne namene. Ni tabu incesta tisti, ki bi presekali ljubezen, ki jo družinski člani in članice čutijo drug do drugega, ampak je to delo države, vpletene v vojno. Prizadevanje za sprevrženost ženskega pomeni, da je univerzalnost, za katero stoji država, zdrobilo nasprotno gibanje države, ki moti družinsko srečo, pa tudi novači v družini za potrebe lastne militarizacije. Država dobi svojo vojsko iz družine, družina pa se sreča z lastno razpustitvijo v državi.

Če zdaj govorimo o materi, ki žrtvuje svojega sina za vojno, potem ne govorimo več o Antigoni. Kajti Antigona ni mati in nima sina. Ker se zdi, da družino postavlja na prvo mesto, je kriva zločina proti državi in, še natančneje, zločinske individualnosti. Hegel, ki deluje v imenu države, poskuša tekstovno zatreti Antigono in za to ponudi logični temelj: »Občestvo pa se lahko obdrži le z zatiranjem tega duha posameznosti.«³⁶

35 »[P]ovzdigne sploh silo mladosti v tisto veljavno, – sina, v katerem je mati rodila svojega gospoda, brata, v katerem ima sestra moškega kot sebi enakega, mladeniča, po katerem hči ... doseže užitek in dostojanstvo ženstva [den Genus und die Würde der Frauenschaft erlangt].« (243, 353)

36 [Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten.] Prav tako priznava, da občestvo potrebuje prav ta individualizem, zato ga »ustvari« [weil es wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn zwar ebenso – in ga, ker je bistven moment, sicer ravno tako ustvarja] (243, 353, moj poudarek). To hkratno ustvarjanje in zatiranje poteka z delovanjem tega, kar je Hegel poimenoval »zatiralska drža [unterdrückende Haltung]«, ki navdihuje svoj predmet kot sovražen

Od razprave o sovražnosti preko individualnosti in ženskosti kot reprezentativne za individualnost se Hegel premakne k razpravi o vojni, to je k obliki sovražnosti, ki je nujna za samodefincijo skupnosti.³⁷ Ženska, o kateri je bilo prej rečeno, da obljubo o užitku in dostojanstvu najde v mladeniču, zdaj ugotovi, da mladenič vstopa v vojno in da ga je dolžna dati državi. Videti je, da je nujna agresivnost skupnosti do ženskosti (notranje sovražnice) pretvorjena v agresivnost skupnosti do zunanjega sovražnika; država poseže v družino, da bi se lahko vojskovala. Vrednost vojskujočega se mladeniča je odkrito priznana in v tem smislu ga zdaj skupnost ljubi tako, kakor ga je ljubila ženska. To investicijo prevzame skupnost, tako da hvali sinove, ki so šli v vojno; investicijo, za katero velja, da ohranja in utrjuje državo. Če je ženska prej »sprevračala« občo lastnino države v »posest in lastnino družine«, zdaj država zahteva nazaj mladeničevo ljubezen in se ponovno vzpostavi kot izvor vsakršnega vrednotenja in priznanja. Zdaj se država zamenja z ženskostjo, podobo ženske pa takoj vsrka, zavrže in jo hkrati, s tem ko je ne priznava za del svojega pravega polja delovanja, postavi za svojo nujno predpostavko. Hegel v tekstu preobrazi Antigono tako, da njeno hudodelstvo izgubi moč alternativne legalnosti, ki jo vsebuje, potem pa jo še enkrat prevede v maternalno ženskost, kar nikoli ne postane. Slednjič to dvojno premeščeno podobo zavrže državni aparat, ki vsrka in zavrne njeno željo. Kdor koli že ona je, je zelo očitno odvržena, odvržena za vojno, odvržena za homosocialnost državne želje. Na tem mestu je njeno ime v tekstu res zadnjič omenjeno, ime, ki re-

princip. Zato postane nejasno, ali je sama Antigona sovražna ali pa ji je tako predpisano prav s to zatiralsko držo. V vsakem primeru pa je obsojena kot »zla in v sebi nična«, ravno zaradi svoje ločitve od univerzalnega.

37 »Vojna ... to negativno bistvo [se] vzdiguje kot tisto ohranjajoče celote.« (243)

prezentira konflikt enega zakona z drugim, in ki je zdaj, ko je zbrisan, prej odloženo kot rešeno. Univerzalnost etičnega reda ne zaobseže nje, ampak zgolj sled njene dvojno razlaščene ljubezni.

Hegel se vrne k Antigoni v Osnovnih črtah filozofije prava, kjer pojasni, da je povezana z vrsto zakonov, ki slednjič niso primerljivi z javnim zakonom.³⁸ Piše, da je zakon ženske »v nasprotju z javnim zakonom, zakonom države«. ³⁹ Piše tudi: »Če etično življenje opazujemo z objektivnega gledišča, lahko rečemo, da smo etično nesamozavedni.« (259) Antigona je investirana z nezavednim, ko v naslednjem odlomku potrjuje nenadomestljivost izvorov zakona: »Njih zakon ni od danes ne od včeraj, na vek velja, nihče ne ve, od kdaj.« To je verz (457–458), ki ga citira Hegel. Lloyd-Jones ga je v svojem prevodu razširil, da bi poudaril odločilno animacijo zakona – Antigona govori Kreonu: »Niti nisem verjela, da bi bil tvoj razglas, smrten kakor je, dovolj močan, da bi lahko nadvladal nenapisane in nezmotljive bogov ukaze. Kajti ti živijo, ne le danes ali včeraj, temveč za večno, in nihče ne ve, kako daleč nazaj so bili razodeti.« (450–456)⁴⁰

38 Tam piše, da je »dejansko substancialno življenje moškega v državi« in v družini »substancialna usoda ženske in v tej pieteti njeno običajno prepričanje«. Glej: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Hegel's Philosophy of Right*, prev. T. M. Knox (London: Oxford University Press, 1967), str. 114. Sofoklovo *Antigono* razume kot eno od »najbolj vzvišenih prikazov te vrline« – to interpretacijo, mimogrede, Lacan uvidi kot popolnoma zmotno. Ta »zakon ženske« je pri Heglu »zakon čustvene, subjektivne substancialnosti, notranjosti, ki še ni dosegla svoje popolne aktualizacije«. Opisuje ga kot »zakon starih bogov, podzemlja, kot večni zakon, o katerem nihče ne ve, kdaj je nastal« (115, moj poudarek).

39 *Hegel's Philosophy of Right*: »To je najobičajnejše nasprotje v etiki in zato v tragediji; v drami pa je individualizirano v nasprotujočih si značajih moškega in ženske.« (115)

40 Prevod Kajetana Gantarja: »Vem, da razglas minljivega človeka nima moči, da omaje neomajne in nenapisane bogov zakone. Njih zakon ni od danes ne od včeraj, na vek velja, nihče ne ve, od kdaj.« (454–458)

Hegel je zakon, v imenu katerega govori Antigona, jasno prepoznal kot nezapisani zakon starodavnih bogov, ki je zaznaven le po svojih delujočih sledovih. Kakšen zakon pa bi to sploh bil? Zakon, čigar izvora ni mogoče najti, zakon, čigar sledovi ne morejo imeti nobene oblike in čigar avtoritete ni mogoče komunicirati neposredno v pisanem jeziku. Če bi bil ta zakon komunikabilen, bi se pokazal v jeziku, vendar v tistem, ki se ga ne da govoriti po scenariju, in torej zagotovo ne v dramskem jeziku, razen če bi se drama sklicevala na legalnost, ki je nastala tako rekoč pred njenim lastnim prizoriščem izrekanja, in razen če drama ne bi zagrešila zločina proti tej legalnosti ravno tako, da bi govorila o njem. Tako podoba tega drugega zakona postavlja pod vprašaj dobesednost drame *Antigona*: nobene besede v samem delu nam ne bodo dale tega zakona in nobene besede ne morejo recitirati njegovih zožitev. Kako ga je potemtakem mogoče zaznati?

63

Ta zakon je, kakor nam je rečeno, v nasprotju z javnim zakonom, je kakor nezavedno javnega zakona, je zakon, brez katerega javni zakon ne more obstati ter mu v bistvu mora nasprotovati in ga ohranjati z neko nujno sovražnostjo. Tako Hegel navaja Antigonine besede v citatu, ki jo hkrati zaobsega in izključuje in v katerem se ona sklicuje na nezapisan in nezmotljiv status teh zakonov. Zakoni, o katerih govori, so, strogo rečeno, pred pisavo, ker še niso zabeleženi niti jih ni mogoče zabeležiti v pisavi. Ni jih mogoče v celoti poznati, toda država ve dovolj o njih, da jim lahko nasilno nasprotuje. Čeprav so ti zakoni nezapisani, Antigona govori v njihovem imenu, tako da so opazni le v obliki katahreze, ki služi za prvi pogoj in mejo pisanim zakonom. Niso radikalno avtonomni, saj so že zajeti v zapisanem in javnem zakonu, ki jih mora vsebovati, si jih podrediti in jim nasprotovati. A vendar je to skoraj nemogoče že zaradi katahrezične reference na nezapisani zakon, ki se ga ne da napisati, je pa navzoč v obliki dramskega

govora in v Sofoklovem scenariju pravzaprav potrjuje, da se ekscesne okoliščine javnega zakona ne da kodificirati. A kolikor javni zakon nasprotuje tej nejavni ali neobjavljivi okoliščini lastnega nastanka, hkrati reproducira sam eksces, ki ga hoče zaobseči.

Hegel spremlja Antigonino dejanje, ne pa tudi njenega govora; morda zato, ker je ta govor nemogoč, če naj bi ona reprezentirala nereprezentabilen zakon. Če Antigona reprezentira prav to, kar ostaja nezavedno v javnem zakonu, potem pri Heglu obstaja na meji tega, kar je mogoče javno spoznati in kodificirati. Čeprav Hegel to včasih markira natančno kot drugi zakon, je priznan tudi kot zakon, za katerim ostaja le nekomunikabilna sled, uganka o možnem drugem redu. Če Antigona kaj »je«, je nezavedno zakona, ki je predpostavljeno v javni realnosti, vendar se ne more pojaviti v njenih okvirih.

Ne samo da Hegel sprejema Antigonino usodno izginotje z javnega odra, ampak še pripomore k temu, da se jo z odra odpelje v njeno živo grobnico. Ne pojasni, na primer, zakaj se ona pojavi in s kakšno poneverbo javnega diskurza njeno dejanje postane priznано kot javno. Ali ima nezapisani zakon moč, da bi ponovno napisal javni zakon? Ali neizogibno neprimerljivost med tema sferama konstituira to, kar še ni zapisano, ali to, kar ne bo nikoli zapisano?

Prav to, kar se zdi zločinsko s Kreonovega suverenega vidika – pravzaprav s Heglovega univerzalnega vidika – lahko zaobsega nezavedno zahtevo, ki markira meje tako suverene kakor univerzalne oblasti, tako da bi se o Antigonini »usodnosti« lahko vprašali, ali ni ravno ta meja, na kateri je ona in za katero nista mogoča noben položaj in nobena prevedljiva reprezentacija, tisti sled druge legalnosti, ki kot škandalozna prihodnost preganja zavedno, javno sfero.

Pričakovali bi, da bi nas obrat k Lacanu pripeljal k pomensko drugačnemu in obetavnejšemu premisleku o nezavednem, vendar bi rada omenila, da se tudi z njegovim branjem Antigona usodnost ponovno umesti v okvire nujnih meja sorodstva. Zakon, v katerem zanjo ni možnosti, da bi živela, ni tak, da bi ga lahko koristno prelomili. Če Hegel slednjič podpira zakon države, Lacan razvije Antigono navidezno sprevrženost, da bi tako potrdil nepristopen zakon sorodstva.

Lacan se je radikalno oddaljil od Hegla in ugovarjal nasprotju med človeškim in božjim zakonom. Namesto tega se je osredotočil na notranji konflikt želje, ki se lahko sreča s svojo mejo le v smrti. Piše, da je Antigona na »pragu« simbolnega, toda kako naj razumemo to mejo? To ni prehod, zamenjan in ohranjen v napredujočem gibanju Duha. Je hkrati zunanje, je vstop oziroma meja, brez katere ni mogoče misliti simbolnega, pa vendar ostaja nepredstavljivo v simbolnem. Antigona na pragu simbolnega je lik, ki inavgurira njegovo delovanje. Toda kje natančno sta ta prag in vstop? Nezapisani in nezmotljivi zakoni, na katere se Antigona sklicuje, Hegel pa jih določi za zakon ženskosti, niso isto kot področje simbolnega in simbolno ni povsem isto kot javni zakon. Ali so ti zakoni nejasnega izvora in negotovega avtorstva neka kšen simbolni red, alternativno simbolno ali imaginarno v smislu Irigarayjeve, ki konstituira nezavedno javnega zakona, nepoznani ženski pogoj za njegovo možnost?

Preden premislimo o Lacanovem odgovoru na to vprašanje, bi za trenutek ponovno proučila njegovo različico simbolnega reda in morda predlagala nekaj revizij ob kratki razlagi, ki jo ponujam v zadnjem poglavju.

Lacan je v drugem seminarju, v tekstu z naslovom »Simbolni univerzum«, objavil konverzacijo z Jeanom Hyppolitom in Octavom Mannonijem o delu Lévi-Straussa in o njegovem razločevanju

narave in simbola. Lacan razjasni pomembnost simbolnega v delu Lévi-Straussa, pa tudi svoj dolg Lévi-Straussu za teoretizacijo simbolnega reda. Konverzacija se začne z Lacanovim navajanjem Lévi-Straussovega pogleda: sorodstva in družine ni mogoče izpeljati iz naturalističnih vzrokov, še tabu incesta ni biološko utemeljen.⁴¹ Kje potem nastanejo, se sprašuje, elementarne strukture sorodstva. Na koncu *Elementarnih struktur sorodstva* se menjava žensk primerja s trgovino z znakom, z lingvistično valuto, ki podpira simbolno in zgovorno vez med moškimi. Menjava žensk je povezana z menjavo besed in prav to posebno lingvistično kroženje postane podlaga za ponovni premislek o sorodstvu na temelju lingvističnih struktur oziroma njihove totalnosti, poimenovane kot simbolno. V tem strukturalističnem razumevanju simbolnega vsak znak invocira totalnost simbolnega reda, v katerem deluje. O sorodstvu se ne razmišlja več v okvirih krvnih razmerij ali naturaliziranih družbenih ureditev, ampak postane učinek lingvističnega niza razmerij, v katerem vsak termin označuje samo in vedno v razmerju z drugimi termini.

To je Lacan razumel kot ključni moment in poudaril, da se sorodstvo ne kaže več kot funkcija naturalistične biologije: »V človeškem redu se ukvarjamo s totalnim pojavom nove funkcije, ki zajema ves red v njegovi totalnosti [à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité – d'une fonction nouvelle].« (29, 42) Čeprav je Lévi-Straussova teoretizacija simbolnega nova, je simbolna funkcija že vselej tu ali, bolje, prav zaradi svojega učinka se vzpostavi kot *sub specie aeternitatis*. Lacan resda

41 Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954–1955* (Paris: Éditions du Seuil, 1978), str. 42; *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–1955*, ur. Jacques-Alain Miller, prev. Sylvana Tomaselli (New York: Norton, 1988), str. 29.

piše o simbolnem na načine, ki se približajo Antigoninemu nezapisanemu zakonu, katerega izvori so podobno nečloveški in nerazločni: »Simbolna funkcija ni nova kot funkcija, njeni začetki so drugje [amorcez ailleurs], ne v človeškem redu, vendar pa so samo začetki [il ne s'agit que d'amorcez]. Za človeški red je značilno dejstvo, da simbolna funkcija intervenira v vsakem trenutku in na vsaki stopnji [le degrés] njegovega obstoja.« (29, 42)

Tako kot Antigone nezapisane zakone, ki se po Heglu kažejo kot božji in subjektivni in vladajo ženski strukturi sorodstva, tudi teh zakonov ni mogoče kodificirati, ampak so v osnovi razumljeni kot »povezani s krožnim procesom govorne menjave«. V poznejšem delu seminarja Lacan piše, »da je simbolno kroženje zunanje subjektu, povezano z neko skupino opor, človeških gibal, v katere je subjekt, ta mali krog, ki se imenuje njegova usoda, nedoločeno vključen« (98).⁴² Ti označevalci krožijo, subjekti jih govorijo, vendar ne nastajajo v subjektih, ki jih govorijo. Tako rekoč nastopijo kot »diskurz drugega, [ki] je diskurz kroženja, v katerega sem integriran« (89). Lacan govori o simbolnem v eseju »Kroženje«: »Jaz sem eden od njegovih členov [un des chaînons]. To je, na primer, diskurz mojega očeta, kolikor je moj oče delal napake, na katerih reproduciranje sem nujno obsojen – temu pravimo nadjaz.« (89, 112)

Tako se kroženje simbolnega isti z očetovo besedo, ki odmeva v subjektu ter razdeli njegovo začasnost med nenadomestljivost nekje drugje in čas njegovega trenutnega izrekanja. To simbolno volilo Lacan razume kot zahtevo in obvezo: »Moja dolžnost je prav prenos [diskurzivne verige] v odklonski obliki nekomu

42 [Il y un circuit symbolique extérieur au sujet, le petit cercle qu'on appelle son destin, est indéfiniment inclus.] *Le Séminaire II*, 123.

drugemu. [Je suis justement chargé de la transmettre dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre.]« (89, 112)

Subjekta značilno ni mogoče poistiti s simbolnim, kajti simbolno kroženje je delno vedno zunanje subjektu. A vendar ni izhoda iz simbolnega. To je navdihnilo Hyppolita, da se je pritožil neposredno Lacanu: »Za vas je simbolna funkcija, če jo prav razumem, transcendentna funkcija [une fonction de transcendance] v smislu, da, precej simultano, ne moremo v njej niti ostati niti ne moremo iz nje. Kakšnemu namenu služi? Ne moremo biti brez nje, a vendar se ne moremo umestiti vanjo.« (38, 51) Lacan v odgovoru potrdi, kar je že povedal, in tako pokaže repetitivno funkcijo zakona: »Če simbolna funkcija deluje, smo v njej. In rekel bi celo – da smo tako daleč v njej, da ne moremo ven. [Je dirai plus – nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir.]« (31, 43)

Pa vendar ne bi bilo pravilno reči, da smo povsem »notri« ali »zunaj« tega simbolnega zakona: pri Lacanu je »simbolni red« tisto, kar je najbolj vzvišeno v človeku, in česar ni v človeku, ampak je drugje«. (116) Kot stalno drugje, ki je »v« človeku, simbolno razsredišči subjekt, ki ga ustvari. Toda kakšen je status tega drugje? Simbolno, ki je drugje, ne v človeškem redu, torej ni ravno božje. Toda premislimo o tem kot o pogoju za zanikanje Lévi-Straussove skrbi, o kateri poroča Lacan, da je morda pospremil boga skozi ena vrata ven le zato, da bi ga pripeljal skozi druga. Namesto tega Lacan poudarja, da je simbolno hkrati univerzalno in kontingentno, vsiljuje videz lastne univerzalnosti, vendar zunaj sebe nima mandata, ki bi lahko služil za transcendentalni temelj njegovega delovanja. Njegova funkcija je transcendentaliziranje njegovih zahtev, vendar to ni isto, kakor reči, da ima ali ohranja transcendentalni temelj. Učinek transcendentalnosti je učinek same zahteve.

Lacan piše: »Ta red konstituira totalnost [...] simbolni red od začetka prevzema svoj univerzalen značaj.« In naprej: »Čim nastopi simbol, imamo univerzum simbolov.« (29) S tem ni rečeno, da bi bilo simbolno univerzalno v smislu univerzalnosti, veljavne za vse čase, ampak samo to, da se vsakokrat, ko se pojavi, pojavi kot univerzalizirajoča funkcija; nanaša se na verigo označevalcev, iz katere pridobiva svojo označevalno moč. Lacan pravi, da razlike med družbami preseka simbolno delovanje kot struktura nezavednega, ki je radikalno nezvedljiva na družbeno življenje.⁴³ Podobno meni, da je Ojdipov kompleks, struktura simbolnega, tako univerzalen kakor kontingenten ravno »zato, ker je edinstveno in čisto simbolen«: reprezentira to, česar, strogo rečeno, ne more biti, in kar je bilo s svojega obstoja zmanjšano na status lingvistične substitucije za ontološko danost. Svojega objekta ne zajema niti ga ne razkriva. Kljub temu je ta prikriti in manjkajoči objekt inteligibilen le, ko je opazen in premeščen s substitucijami, ki tvorijo simbolne termine. Simbolno bi bilo mogoče razumeti kot neke vrste grobnico, ki ne pokonča do kraja tega, kar vseeno ostaja pri življenju, a je ujeta v njegovih okvirih, kot kraj, kjer je Antigona, že napol mrtva v inteligibilnem, obsojena na to, da ne bo preživevala. V tem branju simbolno torej zaobseže Antigono, in čeprav sama v tej grobnici naredi samomor, ostane vprašanje, ali bi lahko označevala na način, ki bi presegel doseg simbolnega.

Čeprav naj bi Lacanova teoretizacija simbolnega prevzela mesto tistih razlag sorodstva, ki so utemeljene na naravi ali teologiji, še naprej uporablja moč univerzalnosti. Njegova »kontingentnost«

43 »To ni nič več niti manj od tega, kar je predpostavljeno z nezavednim, kakor ga odkrijemo in prikrojimo z analizo« (Seminar II, 30). Tu ne gre za enostavno razlago, da bi simbolno delovalo kakor nezavedno, ampak da je simbolno natanko to, kar je predpostavljeno z nezavednim.

opisuje način, na katerega simbolno ostaja neprimerljivo s katerim koli subjektom, ki biva v njegovih okvirih, in pomanjkanje slehernega končnega transcendentnega temelja za njegovo delovanje. Vendar pa trditev o kontingentnosti na noben način ne postavi pod vprašaj univerzalizirajočega učinka njegovega delovanja. Tako strukture sorodstva, ulite kot simbolne, še naprej proizvajajo univerzalizirajoči učinek. Kako v takšnih okoliščinah sam učinek univerzalnosti postane zaznaven kot kontingenten, dosti manj oslabljen, ponovno vpisan in podvržen spremembi?

Da bi bil Ojdipov kompleks univerzalen na temelju svoje simbolnosti za Lacana ne pomeni, da bi moral biti globalno dokazan, da bi ga spoznali kot univerzalnega. Težava ni v tem, da bi simbolno reprezentiralo lažno univerzalnost, ampak v tem, da kjer in kadar se pojavi Ojdipov kompleks, opravi funkcijo univerzalizacije: videti je kot vsepovsod resničen. V tem smislu ni univerzalno tisto, kar bi bilo konkretno realizirano ali zmožno realizacije; njegova neuspešna realizacija je natančno to, kar vzdržuje njegov status univerzalne možnosti. Te univerzalnosti z nobeno izjemo ne moremo postaviti pod vprašaj ravno zato, ker se potrditve njene univerzalizirajoče funkcije (ta funkcija je radikalno nepodprta in zato kontingentna v tem omejenem smislu) ne opira na empirično dokazovanje. Njena partikularizacija bi pravzaprav pomenila njen propad.

Toda, ali takšno razumevanje univerzalizacije deluje tako, da pripelje boga (ali bogove) skozi druga vrata? Če Ojdipov kompleks ni univerzalen na en način, ostaja pa univerzalen na drug način, ali je potem sploh pomembno, na kakšen način je univerzalen, če pa je učinek isti? Upoštevajmo, da je tabu incesta »kontingenten« ravno v smislu svoje »neutemeljenosti« – toda kaj izhaja iz te neutemeljenosti? Posledica ni ta, da bi se sam tabu incesta zazdel radikalno spremenljiv ali, seveda, odpravljljiv, ampak

da je, kolikor je viden, viden v univerzalni obliki. Torej je ta kontingentnost, neutemeljenost, ki postane pogoj univerzalizirajočega videza, radikalno različna od kontingentnosti, ki vzpostavlja spremenljivost in omejuje kulturno delovanje katerega koli pravila ali norme.

Lacan se loti Antigone v okviru vprašanja etike v Seminarju VII.⁴⁴ V njem je razpravljal o problemu dobrega kot kategorije, ki je osrednja za etiko in komodifikacijo. »Kako to, da se nam v trenutku, ko je vse organizirano okoli moči delati dobro, ponudi nekaj povsem zagonetnega in se nam iz lastnega ravnanja nenehno vrača kot njegova neznana posledica?« Kot piše, »je Hegel najšibkejši prav na področju poetike, zlasti še ko govori o Antigoni« (248). Hegel v *Fenomenologiji* zmotno trdi, da se v Antigoni »na kar najbolj jasen način zoperstavljata diskurz družine in diskurz države. Toda za nas so stvari precej manj jasne.« (232)

Lacan se zavzema za Goethejevo branje in vztraja pri tem, »da Goethe zagotovo popravi tisto, za kar gre ob opoziciji Kreona in Antigone kot dveh nasprotnih principov zakona [...] Goethe lepo pokaže, da Kreon skrene s poti oziroma, če naj jasno povemo, da ga žene želja [...] in s tem drvi v pogubo [il court à sa perte]« (253).

V nekem smislu je Lacanovo zanimanje za dramo prav v tem drvenju v lastno pogubo, v tem usodnem drvenju, ki strukturira tako ravnanje Kreona kakor Antigone. Torej Lacan ponovno umesti problematiko Antigone kot notranjo težavo zaradi »želje

44 *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (Paris: Éditions du Seuil, 1986); Seminar Jacquesa Lacana, *Knjiga VII: Etika psihoanalize, 1959–1960*, ur. Jacques-Alain Miller, koordinacija prevoda Miran Božovič in Slavoj Žižek (Ljubljana: Delavska enotnost, 1988).

delati dobro«, zaradi želje živeti v soglasju z etično normo. Na sami trajektoriji želje se vedno pojavi nekaj, kar je z vidika zavesti videti zagonetno in skrivnostno in kar je usmerjeno v prizadevanje za dobro: »Tako na nezvedljivem robu kot na obzorju svoje osebne dobrobiti se subjekt znajde pred nikoli povsem razrešeno skrivnostjo, kaj je njegova želja [*le sujet se révèle au mystère irrésolu de ce qu'est son désir*]« (234). Lacan poveže Antigono s pojmom lepega in prepričuje, da lepo ni vedno združljivo z željo delati dobro, prepričuje pa tudi, da nas lepo vabi in fascinira zaradi svoje zagonetne narave. Tako po njegovem Antigona nastopi kot vprašanje lepote, fascinacije in smrti; kot natančno tisto, kar poseže med željo po dobrem in željo po prilagajanju etični normi, kar jo tudi skrivnostno iztiri na njeni poti. Torej ne gre za nasprotje med enim diskurzom ali principom in drugim, med družino in skupnostjo, temveč za konflikt, ki je lasten in sestaven delu želje, še posebej etične želje.

Lacan ugovarja Heglovemu vztrajanju pri tem, da drama napreduje v smeri »sprave« dveh principov (248). Hegel torej razbere gon smrti v želji. Lacan večkrat poudari, »da ne gre enostavno za zaščito svetih pravic umrlega oziroma njegove družine« (253), ampak gre za trajektorijo strasti, ki se prebija samouničenju naproti. Toda tukaj namiguje, da je razmišljanje o usodni strasti končno mogoče razločiti od omejitev, vsiljenih s strani sorodstva. Ali je ta ločitev možna, če pomislimo na fantoma krvoskrunske strasti, in ali je kakršna koli teoretizacija simbolnega ali njegove inavguracije dokončno ločljiva od vprašanja sorodstva in družine? Nenazadnje smo v Seminarju II videli, da je Lacan sam pojem simbolnega izpeljal iz svojega branja Lévi-Straussovih elementarnih struktur sorodstva in še posebej podobe ženske kot lingvističnega predmeta menjave. Lacan res poroča, da je

prosil Lévi-Straussa, naj ponovno prebere Antigono in potrdi, da je to drama o zametku same kulture (285).

Vendar je Lacan sprva pristopil k Antigoni kot fascinantni podobi, potem pa v povezavi z vprašanjem smrti in gona smrti pri mazohizmu. Vendar v povezavi s slednjim nakazuje, da nezapisani in nezmotljivi zakoni pred kodifikacijo markirajo oddaljeni kraj na drugi strani simbolne meje, ki je ljudje ne smejo prestopiti. Antigona se pojavi na tej meji ali, pravzaprav, kot ta meja, in Lacan se v večjem delu nadaljnje razprave osredotoča na izraz *dtē*, ki ga razume kot mejo obstoja, ki je človeško življenje ne bi smelo za dalj časa prestopiti.

Antigona je že v službi smrti, je mrtva, medtem ko živi, in zato se zdi, kakor da je na ta ali oni način stopila na stran smrti, kar je še potrebno pojasniti. Lacan njeno svojeglavost razume kot izraz gona smrti, strinja se z zborom, ki jo v primerjavi z Ismeno poimenuje za »divjo« (263) in očitno ona ni edina »iz« te predhodne in nezapisane sfere: Kreon hoče podpreti dobro vseh kot zakon brez meja, toda v procesu njegove uporabe ta zakon sam prekorači, ko svojo oblast utemeljuje na nezapisanih zakonih, o katerih se zdi, da ženejo njegova lastna dejanja naproti samouničenju. Zdi se, da je tudi Tejrezias razumljen tako, kakor da bi govoril z mesta, ki ni ravno »iz« življenja: njegov glas je in ni njegov lastni, njegove besede so od bogov, od dečka, ki opiše znamenja, od besed, ki jih je dobil od drugih, a vendar je on ta, ki govori. Zdi se, da tudi njegova avtoriteta izvira iz nekega drugega kraja, ki ni človeški. S svojim govorjenjem o božjih besedah deluje kot nekdo, pri komer mimesis sproži razcep in izgubo avtonomije: poveže ga s tisto vrsto govorjenja, ki ga uprizori Kreon, ko hoče uveljaviti svojo oblast onstran njenih z zakonom zapisljivih meja. Ne le da njegov govor izvira iz kraja, ki ni človeško življenje, ampak tudi napoveduje ali proizvaja – ali, bolje, se ponovno vrača

v – še eno smrt, drugotno smrt, ki jo je Lacan opredelil kot zastanek vseh preobrazb, naravnih ali zgodovinskih.

Lacan jasno poveže Antigono s Sacher-Masochom in s Sadom v tem delu seminarja: »[A]naliza jasno pokaže, da subjekt razloči od sebe nekega dvojnika, ki ga naredi nedostopnega za izničenje – ta dvojniki je nato tisti, ki je podvržen temu, kar bi lahko ob tej priliki poimenovali s terminom, sposojenim s področja estetike, igre bolečine« (260). Trpljenje vzpostavi neuničljivost tako za Antigono kakor za Sada. Nedostopnost za izničenje postane priložnost za produkcijo podob in tako tudi pogoj za samo estetiko. Z Lacanovimi besedami je s sadovsko fantazmo »objekt navzoč zgolj kot možnost nekega trpljenja« (261), in torej postane podoba vztrajnosti, ki preživi prizadevanja za njeno izničenje. Zdi se, da je vztrajnost povezana s tem, kar Lacan v Spinozovi maniri imenuje čista Bit.

Lacan razpravo o Antigoni v Seminarju VII razvija na metonimične načine. Najprej opredeli način, na katerega drama terja revizijo Aristotelove teorije katarze. Lacan meni, da Antigona gotovo vsebuje očiščenje – ali poravnava – vendar ne tako, ki bi se izteklo v obnovev miru, ampak se nerazrešenost še nadaljuje. V zvezi s tem očiščenjem brez rešitve se natančneje sprašuje o »podobi« Antigone (247) in jo definira kot podobo, ki očisti vse, kar pripada redu imaginarnega. Ta ista osrednja značilnost Antigone metonimično napelje k razmisleku o »drugotni smrti«; Lacan jo opiše kot smrt, ki razveljavi okoliščine prve smrti, namreč ciklusa smrti in življenja. Za drugotno smrt torej ni odrešilnega ciklusa, kajti ne spremlja je rojstvo: to bo Antigonina smrt, vendar bo, glede na njen samogovor, tudi smrt slehernega člana in članice njene družine. Nadalje Lacan to drugotno smrt enači s »samo Bitjo«, pri čemer si običaj pisanja z veliko začetnico sposodi iz Heideggro-

vega slovarja. Podoba Antigone, podoba nerešljivosti, nerazrešena podoba je pozicija same Biti.

Vendar še prej na isti strani Lacan to isto podobo poveže s »tragičnim dejanjem«, o katerem pozneje trdi, da artikulira pozicijo Biti kot mejo. Pomenljivo je, da je ta meja opisana tudi v okvirih temeljne nerazrešenosti, da bo namreč »živa zaprta v grobnico« (247). Pozneje nam ponudi drugačen jezik, v katerem naj bi razumeli to nerazrešeno podobo: jezik negibnega gibanja. Ta podoba naj bi tudi »fascinirala« in učinkovala na željo – podoba, za katero se na koncu poglavja »Antigonin blesk« pokaže, da je konstitutivna za samo željo. V gledališču gledamo te, ki so živi zaprti v grobnico, gledamo mrtve, ki se gibljejo, gledamo s fasciacijo, kako neživi oživijo.

Videti je, da nerazrešljiv sovpad življenja in smrti v podobi, ki jo Antigona ponazarja brez težav, pomeni tudi to, kar je mišljeno z »mejo« in s »pozicijo Biti«. To je meja, ki si je ni mogoče ravno predstavljati v življenju, saj v življenju deluje kot ločnica, ki je živi ne morejo prestopiti, kot meja, ki hkrati konstituira in negira življenje.

Ko Lacan trdi, da nas Antigona fascinira kot podoba in da je »lepa«, opozori na simultani in nerazrešljivi sovpad življenja in smrti, ki ga ona približa občinstvu. Antigona umira, vendar je živa in tako označuje mejo, ki je (končna) smrt. Lacan se v tej razpravi sklicuje na Sada, da bi pojasnil, da ničta točka, ponovno »začenjanje iz nič« povzroča produkcijo in reprodukcijo oblik; to je »formacija, ki omogoča, da je trpljenje znosno oziroma razločitev dvojnika od sebe, ki zagotovi podvrženost bolečini« (261). V nadaljevanju to ponovno pojasni z opisom pogojev vztrajnosti, ki jih opredeli za sestavno značilnost te podobe kot »meje, kjer bitje vztraja v trpljenju« (261).

Tako poskuša pokazati, da Antigone ne moremo dokončno razumeti v luči zgodovinske dediščine, iz katere je nastala, saj se sklicuje le na »pravo, ki vznikne v govorici iz neizbrisnega značaja tega, kar obstaja« (281). In to ga napelje h kontroverzemu sklepu, da je »ta ločitev bitja od vseh značilnosti zgodovinske drame, ki jo je prehodilo, v tem je ravno ta meja, ta *ex nihilo*, ob katerem se zadržuje Antigona« (282). Tudi na tem mestu bi se bilo dobro vprašati, na kakšen način zgodovinska drama, ki jo je prehodila, Antigono povrne ne samo k vztrajni neizbrisnosti tega, kar obstaja, temveč tudi k določeni možnosti izbrisa. Ko Lacan ločuje zgodovinsko dramo, ki jo Antigona prehodi, od metafizične resnice, ki jo ponazarja, mu spodleti vprašanje, na kakšen način so nekatere oblike življenja prav na temelju svoje zgodovinske drame izrinjene do meja neizbrisnega.

Podobno kot drugi Sofoklovi liki, so tudi ti v Antigoni po Lacanu privedeni do »meje, ki se umešča v neko razmerje, kakršnega osamljenost, opredeljena z razmerjem do bližnjega, še zdaleč ne izčrpa« (272). Niso samo ločeni drug od drugega oziroma ločeni drug od drugega glede na singularizirajoči učinek končnosti. Še nekaj več kot to: to so osebe, ki so »naenkrat postavljene v neko mejno področje, natanko rečeno, področje med življenjem in smrtjo« (272), kar Lacan izrazi z eno vezano besedo: »*entre-la-vie-et-la-mort*«. Lacan za razliko od Hegla razume, da je mandat, pod katerim deluje Antigona, značilno dvoumen in da poraja zahtevo, katere status nikakor ni v jasni opoziciji s Kreonom. Ona se predvsem priziva na oba zakona, tako na htonske zakone kakor na zapovedi bogov (278), in potemtakem njen diskurz niha med obema zakonoma. Hoče se razlikovati od Kreona, toda ali sta njuni želji res tako medsebojno različni? Podobno se zbor hoče oddaljiti od tega, kar Lacan imenuje »želja drugega«, vendar ugotovi, da je slednjič ta ločitev nemogoča. Tako Kreon kakor An-

tigona na različnih mestih trdita, da so bogovi na njuni strani: Kreon utemeljuje zakone dežele s sklicevanjem na odloke bogov, Antigona kot svojo avtoriteto navaja zemeljske bogove. Ali se prizivata na iste bogove, kateri so ti bogovi in kakšno opustošenje so povzročili, če se tako Antigona kakor Kreon vidita v obsegu njihovega mandata?

Po Lacanovem mnenju zatekanje k bogovom pomeni natančno zatekanje onstran človeškega življenja, zatekanje v smrt in umeščanje smrti v življenje; zatekanje k temu, kar je onstran simbolnega ali pred njim, vodi v samouničenje, ki dobesedno povzame vnos smrti v življenje. Zdi se, kakor da bi že sama evokacija tega »drugod« pahnila željo naproti smrti, drugotni smrti, ki pomeni izključitev vsakršne nadaljnje spremembe. Antigona še zlasti »s svojo željo krši meje átē« (279). Če je to meja, ki jo ljudje lahko prestopijo le na kratko ali, primerneje, ne morejo je prestopiti za dalj časa⁴⁵, potem je to meja, ki je Antigona ni le prestopila, ampak je predolgo ostala na drugi strani. Prestopila je črto, se uprla javnemu pravu, navajala zakon od drugod, a ta drugod je smrt, ki jo spodbuja tudi sam njen navedek. Ona deluje, vendar deluje na ukaz smrti, ki se povrne z izničenjem konstantnega pogoja za možnost njenega dejanja, ki se ga ne da utemeljiti.

Lacan piše: »Ne gre za nič drugega kakor za situacijo neke meje, na kateri se je namestila, na kateri se čuti nedotakljiva in na kateri ni možnosti, da bi kdorkoli izmed smrtnikov mogel prestopiti zakone [...] To niso več zakoni, temveč določena zakonitost, posledica zakonov [...] ki so nezapisani [...] evokacija nečesa, kar dejansko pripada redu zakona, kar pa ni razvito v nobeni označevalni verigi, v ničemer [dans rien]« (280–281, moj poudarek). Tako se Antigona

45 »Il désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir« (*Le Séminaire II*, 305).

ne vzpostavi v simbolnem, saj nezapisani in nezapisljivi zakoni niso isto kot simbolno, niso del kroženja menjave, v katerem se subjekt najde. Čeprav Lacan to gibanje, ki vodi v smrt in je lastno želji, opredeli za tisto, ki Antigono slednjič izvrže iz simbolnega, tega stanja vzdržnega življenja, je nenavadno, da so tisto, kar jo premakne preko pregrade na prizorišče smrti, ravno prekletstvo njenega očeta, očetove besede in sami termini, s katerimi Lacan definira simbolno: »Diskurz mojega očeta, denimo, kolikor je moj oče delal napake, na katerih reprodukcijo sem popolnoma obsojen – to imenujemo nadjaz.« Če sta zahteva ali dolžnost, ki ju nalaga simbolno, »prenos verige diskurza v odklonski obliki nekomu drugemu« (*Seminar II*, 89), potem tudi Antigona prenaša to verigo, vendar tako, da uboga naloženo ji prekletstvo, a tudi značilno ustavi delovanje te verige v prihodnosti.

Ko zahteva svojo pravico, sicer deluje v okvirih zakona, toda hkrati uniči temelj te pravice v skupnosti, ker vztraja pri tem, da njenega brata ni mogoče zvesti na nikakršen zakon, ki bi državljanke napravil medsebojno nadomestljive. Ko brani njegovo radikalno svojskost, Polinejkes postane pojem škandala in grožnja izničenja univerzalnosti zakona.

V nekem smislu Antigona ne dovoli, da bi se njena ljubezen do brata asimilirala v simbolni red, ki predpostavlja komunikabilnost znaka. Ko ostaja na strani nekomunikabilnega znaka, nezapisanega zakona, se njena ljubezen ne ukloni označevalni verigi, življenju nadomestljivosti, ki ga vpelje govorica. Zavzema se, kot pravi Lacan, za »neizbrisni značaj tega, kar obstaja« (281). A to, kar obstaja v vladavini simbolnega, je prav to, kar se izprazni z nastankom znaka. Vrnitev k neizbrisni ontologiji oziroma preddlingvistiki je torej pri Lacanu povezana z vrnitvijo v smrt, pravzaprav z gonom smrti (referenčnost je tukaj predstavljena kot smrt).

Vendar upoštevajmo, z Lacanovim dovoljenjem, da se Antigona z zavzemanjem za Polinejka in za svojo ljubezen do njega ne zavzema enostavno za neizbrisni značaj tega, kar obstaja. Najprej hoče pokriti, če že ne izbrisati, izpostavljeno bratovo telo tako, da ga pokoplje s prahom. Drugič, zdi se, da je eden od razlogov za to, da jo zavzemanje za brata vplete v smrt za časa življenja, preklic ravno tistih sorodstvenih razmerij, ki artikulirajo Lacanovo simbolno, inteligibilne pogoje življenja. V smrt ne vstopi le z opuščanjem simbolnih vezi skupnosti, da bi tako rešila nemogočo in čisto ontologijo brata. Lacan v tem trenutku obide, in morda tako pokaže na lastno slepoto, da je Antigona obsojena na smrt zaradi preklica tabuja incesta, ki artikulira sorodstvo in simbolno. Ne gre za to, da bi bila čista vsebina brata nepovrnljiva iz ozadja njegove simbolne artikulacije, ampak za to, da je samo simbolno omejeno s svojimi sestavnimi prepovedmi.

Lacan postavi problem v okvir obrnjenega razmerja med simbolnim in čisto ontologijo: »[A]ntigona s svojo pozicijo predstavlja to popolnoma radikalno mejo, ki – onstran vseh vsebin ali, če lahko tako rečemo, onstran vsega, kar je mogel storiti dobrega in slabega, vsega, kar more biti prisojeno Polinejku – radikalno vzdržuje enkratno vrednost njegove biti« (282).⁴⁶ Vendar se v tej analizi pozablja, da ona stori tudi zločin, in ne samo tako, da se upre deželnemu dekretu, ampak tako, da gre s svojo ljubeznijo do brata predaleč. Kdo torej ločuje Polinejka od »zgodovinske drame, ki jo je prehodil«, če ne sam Lacan s posploševanjem

⁴⁶ Vrednost njegove biti mu podeli jezik: »Antigona se predstavlja [...] kot čisto in enostavno razmerje človeškega bitja do označevalnega preloma, ki ji podeljuje nezmagljivo moč, da se postavi naproti in proti vsemu, kar je« (Seminar VII, str. 286, moj poudarek).

usodnih učinkov teh prepovedi na »prelom, ki ga v človekovo življenje vpeljuje sama prisotnost govornice« (282)?

80

Zdi se, da je tukaj pozabljeno, pokopano ali prekrito ravno Lacanovo prejšnje povezovanje simbolnega z Lévi-Straussom in z vprašanjem o tem, ali je simbolno »totalnost«, kakor je trdil Lévi-Strauss in česar se je Hyppolite bal. Če, kakor trdi Lacan, Antigonina predstavlja vrsto mišljenja, ki nasprotuje simbolnemu, in torej nasprotuje življenju, je to morda ravno zato, ker so sami pogoji za možnost življenja vzpostavljeni v simbolnem, ki ga ona spodbija s svojevrstno zahtevo. In ta zahteva ni postavljena zunaj simbolnega ali, pravzaprav, zunaj javne sfere, temveč v njegovih okvirih, in sicer kot nepredvideno prilščanje in sprevrčanje njegovega mandata.

Prekletstvo očeta je v bistvu način Lacanove definicije simbolnega, ki potomstvo zavezuje k prenosu očetovih besed v lastne odklonske smeri. Očetove besede, začetni izreki simbolnega prekletstva, njegove otroke povežejo z enim zamahom. Te besede postanejo kroženje, v katerem se oblikuje njena želja, in četudi je sama zamotana v te besede, celo brezupno, je ne morejo povsem zajeti. Ali jo te besede obsodijo na smrt, če Ojdip pravi, da bi bilo bolje, če njegovi otroci ne bi živeli, ali pa jo beg pred temi besedami pripelje v nezmožnost živeti željo, ki je zunaj kulturne inteligibilnosti? Če simbolnemu vladajo besede očeta in če ga strukturira sorodstvo, ki je prevzelo obliko lingvistične strukture, in če je Antigonina želja nevzdržna v simbolnem, zakaj potem Lacan trdi, da jo v smrt neizprosno pripelje neka imanentna značilnost njene želje? Mar niso ravno meje sorodstva, ki je zaščitenost nevzdržnostjo želje, tiste, ki njeno željo obrnejo k smrti?

Lacan priznava, da je tukaj meja, toda to je meja same kulture, nujna meja, onstran katere je smrt nujna. Trdi, da »življenje v resnici more biti sprejemljivo, more biti živeto, razumno samo

od tiste meje, kjer je že izgubila, kjer je že onstran« (283–284). A koliko se lahko ta s smrtjo spodbujena misel povrne in oporeka artikulaciji simbolnega ter spremeni usodne prepovedi, s katerimi simbolno reproducira svoje polje prevlade? In kaj v Antigoni usodi je pravzaprav družbena smrt v smislu termina, ki ga je uporabil Orlando Patterson?⁴⁷ Zdi se, da je to ključno vprašanje, kajti, kakor vemo, ta položaj zunaj življenja ni nujno položaj zunaj življenja, kakršno naj bi bilo. Omogoča nam pogled na simbolne omejitve, s katerimi se vzpostavi zmožnost za življenje, zato je zdaj vprašanje: Ali nam omogoča tudi kritičen pogled, s katerim bi se lahko ponovno zapisale same okoliščine zmožnosti za življenje oziroma bi bile sploh prvič zapisane?

Ali Antigona, kakor meni Lacan, »žene prav do meje dovršitve to, kar lahko imenujemo čista želja, čista in enostavna želja smrti kot takšna« (286)? In ali njena želja zgolj vztraja v zločinskosti vse do točke smrti? Ali ima Lacan prav, ko pravi, da »Antigona izbere to, da je čisto in enostavno varuhinja biti zločina kot takega« (287), ali pa ta zločinskost brani nezavedno pravico in markira zakonitost pred zapisom zakonov, na katerem mora s svojimi prenagljenimi izključitvami nasesti simbolno, ter odpira vprašanje o tem, ali so mogoči novi temelji komunikabilnosti in življenja?

47 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), str. 38–46.

TRETJE POGLAVJE

PROMISKUITETNA POKORNOST

85

George Steiner v svoji študiji o zgodovinskih različicah Antigone postavi kontroveržno vprašanje, ki ga ne razišče: Kaj bi se zgodilo, če bi psihoanaliza za svoje izhodišče namesto Ojdipa postavila Antigono?⁴⁸ Ojdip zagotovo ima svojo lastno tragično usodo, Antigonina pa je nedvomno postojdipska. Čeprav je oče jasno preklel njena brata, je vprašanje, ali prekletstvo deluje tudi nanjo, in če deluje, na kakšne prikrite in implicitne načine? Zbor pripomni, da nekaj Ojdipove usode gotovo deluje v njeni – a kakšno zgodovinsko breme nosi Antigona? Ojdip se seznani s tem, kdo sta njegova mati in oče, ugotovi pa tudi, da je njegova mati hkrati njegova žena. Antigonin oče je njen brat, kajti oba si delita mater v Jokasti, in njena brata sta njena nečaka, sinova njenega brata – očeta Ojdipa. Termini sorodstva postanejo nepreklicno dvoumni. Ali je to del njene tragedije? Ali ta dvoumnost sorodstva vodi v nesrečo?

Antigona je ujeta v mrežo odnosov, ki ne porajajo nikakršnega koherentnega položaja v sorodstvu. Sama ni, strogo rečeno, zunaj sorodstva ali, pravzaprav, inteligibilnosti. Njeno situacijo je mogoče razumeti, toda le z neko grozo. Sorodstvo ni le preprosto situacija, v kateri je, ampak skupek praks, ki jih izvaja tudi sama, in odnosov, ki se ponovno umestijo v času ravno s prakso svojega ponavljanja. Ko pokoplje brata, ne gre enostavno za to, da bi delovala v imenu sorodstva, kakor da bi sorodstvo omogočilo

⁴⁸ Steiner, *Antigones*, str. 18.

princip delovanja, ampak za to, da je njeno delovanje delo sorodstva, performativnega ponavljanja, ki obnovi sorodstvo kot javni škandal. Sorodstvo je to, kar ona ponavlja s svojim delovanjem; če ponovno razvijemo formulacijo Davida Schneiderja, lahko rečemo, da sorodstvo ni oblika biti, ampak oblika delovanja.⁴⁹ Njeno ravnanje jo vplete v odklonsko ponavljanje norme, običaja, konvencije, ne formalnega zakona, ampak zakonu podobne kulturne regulacije, ki deluje z lastno kontingentnostjo.

Če se spomnimo, da je za Lacana simbolno – skupina pravil, ki uravnavajo dostop h govorici in zmožnosti zanjo v kulturi – utemeljeno z očetovimi besedami, potem so očetove besede gotovo namenjene Antigoni, so, tako rekoč, posrednik, preko katerega deluje Antigona in s čigar glasom brani svoje dejanje. Besede prenese v odklonski obliki, prenaša jih zvesto in jih izda, ko jih pošlje v smeri, kamor niso bile nikoli namenjene. Besede se ponovijo, njihova ponovljivost pa se opira na odklon, ki se opravi s ponavljanjem. Odstopanje, tako njenega govora kakor dejanja, spodbuja takšne prenose. Pravzaprav ona prenaša več kot en diskurz hkrati, kajti zahteve, ki so ji naložene, imajo več virov: tudi brat jo moleduje, naj mu priskrbi spodoben pokop; ta zahteva je na določene načine v nasprotju s prekletstvom, ki ga je naložil Ojdip sinu, namreč, da bo umrl v bitki, nakar ga bo sprejel podzemni svet. Ti zahtevi se primikata in porajata neko navzkrižje v prenosu paternalne besede. Navsezadnje, če je oče brat, kakšna je potem sploh razlika med njima? In kaj postavi Ojdipovo zahtevo nad Polinejkovo?

Besede so namenjene njej, a kaj to pomeni? Kako prekletstvo navda delovanje, s katerim se uresniči prerokba, inherentna pre-

⁴⁹ David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984), str. 131.

kletstvu? Kaj je ta časovnost prekletstva, zaradi katere njena dejanja ustvarijo dvoumnost med njej namenjenimi besedami, ki jih sprejme, in dejanjem, ki ga izpelje sama? Kako naj razumemo čuden *nomos* samega dejanja? Kako beseda Drugega postane nje-no lastno dejanje in kaj je začasnost tega ponavljanja, s katerim je dejanje, nastalo kot posledica prekletstva, na določene načine tudi odklonsko ponavljanje, ki potrjuje, da prekletstvo proizvede nepričakovane posledice?

Ojdip seveda nevede spi z materjo in ubije očeta in tako pristan-e v divjini, kjer ga spremlja Antigona. V Ojdipu v Kolonu obema, v družbi male skupine privržencev, nudi zavetišče Tezej v deželi pod oblastjo Aten. Ojdip izve, da sta sinova izrecno prepovedala njegovo vrnitev v Tebe, izve pa tudi, da sta se v bridkem spopadu za prestol obrnila drug proti drugemu. Na koncu te drame, druge v trilogiji, Polinejkes obišče Ojdipa in ga prosi, naj se vrne. Ojdip to zavrne in še prikliče prekletstvo nad Polinejka, da »ne boš usvojil Teb [...], ker boš padel od roke brata, prej pa boš ubil še njega, ki te z doma je pregnal!« (1385–1389)⁵⁰

Antigona opazuje in prosjači očeta, naj bo usmiljen do Polinej-ka, vendar brez uspeha. Nejasno je, ali je brat, katerega dejanje bo ubilo Polinejka, Eteokles, ki bo zadal smrtni udarec, ali Ojdip, katerega prekletstvo tako napoveduje kakor zaukaže sam uda-rec. Polinejkes se kljub Antigoninemu nasprotovanju odloči za boj proti Eteoklu, Antigona pa zapuščena zakriči: »Ojoj mi, joj ubogi!« (1438) Potem izreče verz, s katerim vnaprej predvidi za-vestno približevanje lastni usodi: »Kdo ne bi jokal, ako vidi brata dreviti v smrt?« (1440–1441) Antigona bo – glede na kronologijo

⁵⁰ Sofokles, *Oidipus v Kolonu*, prev. Anton Sovrè (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1962), op. prev.

dram – in »je že« prestala prav to usodo, ki ji jo je napovedal brat, in sicer bo vede vstopila v smrt.

Ne samo da Antigona izgubi brata zaradi očetovega prekletstva, zaradi besed, ki zelo dobesečno sprožijo propad, ampak potem izgubi še očeta, ki umre zaradi svojega prekletstva. Besede in dejanja postanejo usodno prepleteni na družinskem prizorišču. Zdi se, da Polinejkova in Eteoklova dejanja uresničijo in izvršijo očetove besede, toda očetove besede – in dejanja – vsili tudi prekletstvo, ki ga je nadenj priklical Laj. Antigono skrbi njihova usoda še takrat, ko je že stopila na pot lastnega delovanja, katerega nujni izid je smrt. Željo, da bi rešila brata pred njuno usodo, preмага, kakor je videti, želja, da bi se jima pridružila v njuni usodi.

Preden Ojdip umre, izreče veliko besed, ki dobijo status prekletstva. Obsodi Antigono, vendar je učinek obsodbe tak, da jo naveže nase. Besede dosežejo vrhunec v njeni stalni neljubljenosti, ki jo zapoveduje Ojdipova zahteva po privrženosti, zahteva, ki meji na incestno posesivnost: »Nikdo vaju ni ljubil tako kot jaz! A zdaj brez mene nosili bosta žitja ostali del.« (1617–1619) Njegove besede se uveljavijo v času, ki presega časovnost njihovega izjavljanja: zahtevajo, da bo za vse čase brez moškega, razen tistega, ki je mrtev, in čeprav je to zahteva, prekletstvo, ki ga je izrekel Ojdip, ki se umešča kot njen edini, je jasno, da ona tako spoštuje kakor krši to prekletstvo tako, da svojo ljubezen do očeta premesti na brata. Pravzaprav svojega brata razume kot edinega – upiranje uradnemu razglasu ne bi tvegala za nobenega drugega sorodnika, razen za Polinejka. Tako izda Ojdipa, četudi uresniči pogoje njegovega prekletstva. Ljubila bo le moškega, ki je mrtev, in tako ne bo ljubila nobenega moškega. Pokori se njegovi zahtevi, vendar promiskuitetno, kajti on zagotovo ni edini mrtev moški, ki ga ljubi, in seveda ne zadnji. Ali je ljubezen do enega ločljiva od ljubezni do drugega? In če je njen »najdražji brat« tisti, zaradi katerega zagre-

ši svoje zločinsko in častno dejanje, ali je potemtakem jasno, da je ta brat Polinejkes, ali pa bi lahko bil tudi Ojdip?

Ojdip, vedoč, da umira, vpraša: »Pa bodo me pokrili s tebsko zemljo?« (406) in spozna, da zaradi njegovega zločina to ni mogoče. Zgodi se tako, da ga pokoplje Tezej, daleč od vseh oči, vključno z Antigoninimi. Potem Antigona v istoimenski drami posnema dejanje močnega in vdanega Tezeja in pokoplje brata daleč od oči ter poskrbi, da bo Polinejkovo truplo sestavljeno iz tebskega prahu. Antigona nepopustljiv pokop, ki ga izvede dvakrat, bi lahko razumeli kot namenjen obema: pokop, ki odseva in hkrati vzpostavlja dvoumnost brata in očeta. Navsezadnje sta zanj že zamenljiva, pa vendar njeno dejanje ponovno vpelje in predela njuno zamenljivost.

Čeprav je Sofokles napisal Antigono več let pred Ojdipom v Kolu-nu, dogajanje v drugi drami sledi dogajanju v prvi. Kaj pomeni ta zapoznelost? Ali so besede, ki ženejo dogajanje, razumljive le retrospektivno? Ali je mogoče posledice prekletstva, razumljene kot njegovo podaljšano delovanje, razumeti le v retrospektivi? Pokaže se, da dogajanje, s prekletstvom napovedano za prihodnost, teče že ves čas, tako da je napredujoči tok časa prav to, kar je obrnjeno s časovnostjo prekletstva. Prekletstvo vzpostavi časovnost dogajanja, ki ga predpisuje in ki je časovno pred samim prekletstvom. Besede postavijo v prihodnost to, kar se je bilo že vselej dogajalo.

Antigona naj ne bi ljubila nobenega moškega, razen mrtvega, a v nekem smislu je tudi sama moški. In to je tudi naziv, ki ji ga dodeli Ojdip kot darilo oziroma nagrado za njeno vdanost. Ko je izgnan, Antigona skrbi zanj in zaradi svoje vdanosti je naslovljena kot »moški« (aner). Res ga vdano spremlja v divjino, toda v nekem trenutku se njeno spremstvo neopazno obrne v prizoru, v katerem ona vodi njega: »Slédi mi, sledi s slepo nogó, kamor te vedem, oče!« (183–184)

Pravzaprav je še enkrat prekleta zaradi vdanosti mrtvemu moškemu, zaradi vdanosti, ki jo naredi možato in jo prisili k prevzemanju lastnosti iz Ojdipove pohvale, tako da sta želja in identifikacija močno pomešani v melanholični vezi. Ojdip nedvomno razume spol kot nekakšno prekletstvo samo po sebi, kajti eden od načinov, na katerega prekolne svoja sinova, je, da svojo obtožbo naperi skozi orientalizirani trop spolne inverzije:

Kako sta pač mišljenje in življenje priličila načinu Egipčanov! Tam mož sedi doma pa tke in prede, ko ženski svet se trudi zunaj hiše, da oskrbi potrebščine vsakdanje. Sinovoma spodobi se dejavnost, pa ti doma čepita kakor ženske, a vé namesto njih si prtita moj križ na rame.

(337–345, moj poudarek)

Pozneje Ojdip trdi, da sta Ismena in Antigona zelo dobesedno prevzeli mesto svojih bratov in si spotoma pridobili moški spol. Ko naslavlja sinova, pravi:

Da nisem zaplodil teh skrbnic, bi s tvoje bil strani že davno mrtev. Te sta mi rešenici in hranivki, moža, ne ženi, kar zadeva trud! Vidva pa imata drugega očeta.

(1365–1369)

Njegovi hčeri potemtakem postaneta njegova sinova, toda ta ista otroka (Antigona in Ismena) sta, kakor je trdil prej, tudi njegovi »sestri«. In tako smo prišli do nekakšnih težav s sorodstvom v Sofoklovem središču. Antigona je torej že zavzela bratovo mesto; ko se spre z Ismeno, ta razdor odseva tistega med Polinejkom in Eteoklom. Tako bi lahko rekli, da onidve ravnata kakor njuna brata. Do konca drame je Antigona že zavzela mesto skoraj vsakega moškega v družini. Ali je to učinek besed, namenjenih njej?

Besede imajo tu res neko moč, ki ni takoj razvidna. Delujejo, imajo določen performativen učinek, včasih so njihove posledice opazno nasilne, kajti to so besede, ki konstituirajo nasilje ali pa ga povzročajo. Včasih se res zdi, da delujejo na ilokucijske načine in v trenutku imenovanja izvršijo samo dejanje, ki ga imenujejo. Po Hörderlinovem mnenju to daje nekaj morilskega učinka Sofoklovi besedi. Premislimo o trenutku, ko zbor v Ojdi pu v Kolonu spomni Ojdipa na njegov zločin, o verbalni pripovedi o dejanju, ki postane nasilna kazen za dejanje. Zbor pripoveduje o dogodkih, a tudi obtožuje, izsiljuje Ojdipovo priznanje in mu nalaga kazen z zasliševalskim nagovorom:

91

ZBOR: Nisi krvi prelil, nesrečnež [...] očetove?

OIDIPUS: Zadajaš rano mi za rano.

(543-547)

Tako zbor verbalno zada Ojdipu, kar je on zadal očetu in ga usmrtil; obtožba verbalno ponovi zločin in zada ponovno tam, kjer je Ojdip že ranjen in bo tako ranjen še enkrat. On pravi: »Zadajaš rano mi za rano«, kajti zbor jo je zadal ponovno, zadal jo je z besedami, ko je ponovil: »Nisi krvi prelil, nesrečnež [...] očetove?«, in zbor, ki govori, je dvoumno naslovljen kot »Bog v nebesih«, saj govori z močjo, ki jo imajo božje besede. Nedvomno so taki prizori spodbudili Hölderlina, da je v svojem delu »Pripombe k Antigoni« omenil usodnost besed: »Beseda postane posredno stvarna tako, da zagrabi čutno telo. Beseda grške tragedije je smrtonosno stvarna [tödlichfaktisch], kajti dejansko se polasti telesa, ki mori.«⁵¹

51 »Das Wort mittelbarer faktisch wird, indem es sinnlicheren Körper ergreift. Das griechischtragische Wort ist tödlichfaktisch, weil der Leib, den es ergreift, wirklich tötet.«

Ojdipa ne ubijejo le besede v nekem lingvističnem in duševnem smislu, temveč ga te besede, ki sestavljajo predhodno Lajevo preklestvo nad njim, potisnejo v incest in umor. Z umorom uresniči ali dovrši besede, ki so mu bile namenjene; njegovo ravnanje postane neločljivo od govornega dejanja, lahko bi rekli, da postane pogoj tako prekletstva, ki ga odseva dramatično dejanje, kakor strukture samega dramatičnega dogajanja. To so besede, ki jih nekdo prenaša, vendar jih ni avtonomno ustvaril ali izjavil ta, ki jih govori. Besede pridejo, po Hölderlinovi razlagi, iz navdihnjenih ali obsedenih ust (*aus begeistertem Munde*) in se polastijo telesa, ki mori. Rečene so Ojdipu, a tudi sam tako rekoč ponovno uprizori lastno travmo, ko se njegove besede polastijo njegovih sinov in ju ubijejo, polastijo se ju in ju napravijo morilska, in ko se polastijo in pripišejo moški spol tudi hčeri Antigoni. To naredijo natančno tako, da postanejo besede, ki delujejo v času, besede, katerih časovnost preseže prizorišče njihovega izrekanja, in ko postanejo želja tistih, ki jih imenujejo, ponavljajoče se in zaklinjajoče, le retrospektivno osmislijo nujno in vztrajno preteklost, potrjeno z izjavo, s katero je napovedana, in ko napoved postane govorno dejanje, s katerim se potrdi že delujoča nujnost.

Razmerje med besedo in dejanjem postane brezupno prepleteno na družinskem prizorišču; vsaka beseda se pretvori v dogodek ali, pravzaprav, v »smrtonosno dejstvo«, če uporabimo Hölderlinovo frazo. Vsako dejanje je navidezen časoven učinek neke prejšnje besede, saj vpeljuje časovnost tragične zapoznelosti tako, da se je vse, kar se godi, že zgodilo in bo videti, kakor da se je

»Anmerkungen zur Antigone« v: Friedrich Hölderlin, *Werke in einem Band* (München: Hanser Verlag, 1990), str. 64. Vse navedbe so iz angleškega prevoda »Remarks on Antigone«, Friedrich Hölderlin: *Essays and Letters*, ur. in prev. Thomas Pfau (Albany: State University of New York Press, 1977). Glej tudi: Philippe Lacoue-Labarthe, *Métaphrasés suivi de la théâtre de Hölderlin* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), str. 63–73.

že vselej dogajalo, beseda in dejanje sta prepletena in raztegnjena v času zaradi moči ponavljanja. Usodnost dejanja je v nekem smislu mogoče najti v dinamiki njegove časovnosti in njegovega stalnega izgnanstva v ne-bit, ki markira njegovo oddaljenost od slehernega občutka o domu.⁵² Po Hölderlinovem mnenju je ta ne-navadna performativnost besede tragična tako v smislu usodnosti kakor gledališkosti. V gledališču je beseda zaigrana, beseda kot dejanje dobi poseben pomen; silovita performativnost besed v tej drami ima še kako opraviiti z besedami, ki v njej zasedajo mesto zaigranih, naturalistično zaigranih besed.

93

Seveda so še drugi konteksti, v katerih besede postanejo neločljive od dejanj, tako kot na poklicnih ali družinskih srečanjih. Posebna moč besede kot dejanja v družini ali, splošneje, medtem ko kroži v sorodstvu, se uveljavi kot zakon (*nomos*). Vendar se ta

52 Heidegger ponuja sprejemljiv premislek o Hölderlinovem prevodu *Antigone* (1803), pa tudi v njegovih »Pripombah o Antigoni«, v zvezi z različnimi načini, na katere Hölderlin navaja Antigono »grozljivost«. Neposredna bližina smrti, poudarjena v »Pripombah o Antigoni«, se zelo ujema s Heideggerjevim branjem *Antigone*, katere izgnanstvo iz doma naj bi vzpostavilo njeno bistveno razmerje z neko bitjo, ki je onstran človeškega življenja. Ta udeležba v nečem, kar je imenovano ne-življenje, se pokaže za nekakšen pogoj samega življenja. Heidegger, po Lacanovem branju, trdi tudi, da »[Antigona] imenuje samo bit« (118) in da ta neposredna bližina biti pomeni nujno odtujitev od živih bitij, četudi je podlaga za sam njihov nastanek.

Podobno Heidegger razume »nezapisani zakon«, na katerega se sklicuje Antigona, kot razmerje med bitjo in smrtjo:

Antigona dojema kot ustrezno to, kar ji je namenjeno iz domene nečesa, kar vlada onstran višjih bogov (Zevsa) in onstran nižjih ... Vendar se to ne nanaša niti na smrt niti na njeno krvno vez z bratom. Kar določa Antigono, je tisto, kar najprej podeli temelj in nujnost za razliko med smrtjo in prioriteto krvi. Kaj naj bi to bilo, Antigona, in z njo tudi poet, pustita neimenovano. Smrt in človekova bit, človekova bit in utelešeno življenje (kri) v obeh primerih sodijo skupaj. »Smrt« in »kri« v obeh primerih imenujeta različni in skrajni domeni človekove biti.

V: Martin Heidegger, Hölderlin's Hymn »The Ister«, prev. William McNeill in Julia Davis (Bloomington: Indiana University Press, 1996), str. 117.

uveljavitev ne zgodi brez neprestanega ponavljanja – svojeglavega, časovnega odmeva –, ki ravno tako pomeni tveganje, da bo zakon krenil s poti.

94

In če se vrnemo k psihoanalizi skozi lik Antigone, kako bi lahko naš premislek o drami in liku razgrnil možnost za odklonsko prihodnost psihoanalize, da bi ta način analize postal uporaben v kontekstih, ki se jih ni dalo predvideti? Psihoanaliza raziskuje svojeglavo zgodovino tovrstnih izjav in spotoma postavlja svoje, zakonom podobne trditve. Psihoanaliza bi lahko bila en način interpretiranja prekletstva, te očitne napovedne moči besede, ki nosi psihično zgodovino, ki ne more docela vstopiti v pripovedno obliko. Te zakodirane besede, ki nosi nenadomestljivo zgodovino, zgodovino, ki prav zaradi svoje nenadomestljivosti in zagonetnega posmrtnega življenja daje besedam vpliv, čigar začetka in konca ni mogoče docela določiti.

To, da drama *Antigona* naprej datira svojo predzgodovino in da je napisana desetletja pred *Ojdipom v Kolonu*, kaže na to, kako deluje prekletstvo znotraj negotove časovnosti. Ker je prekletstvo izrečeno pred dogodki, je njegov učinek poznan le retroaktivno; njegov učinek se zgodi pred svojim izrekom, kakor da bi izrek paradokсно vpeljal nujnost svoje predzgodovine in tega, kar bo videti kot že vselej resnično.

Toda kako zanesljivo je prekletstvo? Ali ga je mogoče zlomiti? Ali pa bi bilo prej mogoče izpostaviti in izrabiti njegovo ranljivost? Če nekdo v sedanjosti navaja prekletstvo ali se najde sredi zgodovinskega učinkovanja besede, ne pomeni ravno, da govori iz trebuha besede, ki so bile sprejete iz prejšnjega vira. Besede se večkrat ponovijo in njihova učinkovitost se okrepi. Zmožnost delovanja za to večkratno ponavljanje pozna prekletstvo, vendar napačno razume trenutek, ko *Antigona* sodeluje v njegovem prenosu.

Koliko pojem prekletstva deluje v konceptiji simbolnega diskurza, ki ga govoreči subjekt prenaša v določenih, a nenapovedljivih oblikah? In kolikor simbolno neprestano ponavlja »strukturno« nujnost sorodstva, ali pri tem sprejema in oddaja ali pa vrši samo prekletstvo sorodstva? Z drugimi besedami, ali strukturalistični zakon poroča o prekletstvu sorodstva ali ga zadaja? Ali je strukturalistično sorodstvo prekletstvo sodobne kritične teorije, ko ta poskuša obdelati vprašanja seksualne normativnosti, socialnosti in statusa zakona? In še več, če smo ujeti v to dediščino, ali je mogoč prenos prekletstva v odklonski obliki, s katerim bi izpostavili krhkost in prelom v ponavljanju in ponovnem utemeljevanju njegovih terminov? Ali je takšen odmik od zakona, ki je na delu pri ponovnem utemeljevanju zakona, pogoj za artikuliranje bodočega sorodstva, ki presega strukturalistično totalnost, in za poststrukturalizem sorodstva?⁵³

53 V zadnjih desetletjih je na področju antropologije izšlo veliko pomembnih del, ki so pokazala na omejitve strukturalističnih paradigem pri premišljevanju o vprašanju sorodstva, vključno z Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies* (New York: Routledge, 1992). V delu *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, ur. Jane Fishburne Collier in Sylvia Junko Yanagisako (Stanford: Stanford University Press, 1987), urednici nasprotujeta pogledu na sorodstvo, katerega edino žarišče so simbolna razmerja na škodo družbenega delovanja. Vidike v tem zvezku, ki stremijo k obdelavi kompleksnih družbenih pogojev sorodstvenih razmerij in nasprotujejo tako funkcionalističnim kakor čistim strukturalističnim razlagam, najdemo v pomembnih prispevkih Johna Comaroffa, Rayne Rapp, Marilyn Strathern in Maurica Blocha. Glej tudi: Sylvia Junko Yanagisako, »The Analysis of Kinship Change«, v: *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans* (Stanford: Stanford University Press, 1985), kjer graja strukturalistične in funkcionalistične razlage, ker jim spodleti dinamično razumevanje sorodstvenih razmerij. David Schneider v *A Critique of the Study of Kinship* proučuje, kako teoretični modeli sorodstva, ki so jih izdelali Fortes, Leach in Lévi-Strauss, vsilijo teoretične omejitve etnografskih spoznanj, ne da bi se jim posrečilo pojasniti tiste družbe, ki se niso zmogle približati teoretičnim normam, in kako, ne glede na

Antigonska revizija psihoanalitične teorije bi lahko postavila pod vprašaj domnevo, da tabu incesta legitimizira in normalizira sorodstvo, osnovano na biološki reprodukciji in heteroseksualizaciji družine. Čeprav je psihoanaliza pogosto vztrajala pri tem, da je normalizacija vedno pretrgana in poražena s tem, česar ni mogoče urediti z regulatorskimi normami, se je le redko lotila vprašanja, zakaj se nove oblike sorodstva lahko in tudi se pojavljajo na temelju tabuja incesta. Iz predpostavke, da nihče ne more – ali ne bi smel – izbrati najbližjega družinskega člana ali članico za ljubezenskega ali zakonskega partnerja ali partnerko, ne izhaja, da imajo sorodstvene vezi, ki so možne, kakšno določeno obliko.

Kolikor tabu incesta vsebuje svoj lasten nalom, ne prepoveduje preprosto incesta, ampak ga prej vzdržuje in kultivira kot nujno prikazen družbenega razkroja, prikazen, brez katere družbene

svoje zatiranje, da bioloških reprodukcijskih razmerij ne postavljajo kot izhodišče proučevanja sorodstva, ta predpostavka še vedno deluje kot fundamentalna premisa njihovega dela (glej: str. 3–9, 133–177). Dramatično in kričavo napisano delo Pierra Clastresa iz Francije, ki se ponekod jasno opira na starejše delo Marshalla Sahlin-sa, še posebej dokazuje, da sfere družbenega ni mogoče zvesti na delovanje sorodstva, in svari pred poskusi, da bi pravila sorodstva obravnavali kot pravila, ki naj bi zastopala principe inteligibilnosti katerega koli družbenega reda. Piše, denimo, da oblastnih razmerij ni mogoče zvesti na razmerja menjave: »Oblast je ... v odnosu z ... bistvenimi strukturnimi ravnmi družbe: to pomeni, da je v samem središču komunikativnega univerzuma« (37). V delu *Society Against the State*, prev. Robert Hurley (New York: Zone, 1987), str. 27–49, Clastres zagovarja ponovno namestitve »menjave žensk« v okvire oblastnih razmerij. V besedilu »Marxists And Their Anthropology« pa ponuja obrabljeno kritiko Mauricea Godeliera o temi sorodstva in države. Meni, da glavna funkcija sorodstva ni vpeljava tabuja incesta niti ponazarjanje produkcijskih odnosov, ampak prenašanje in reprodukcija sorodstvenega »imena« in da »funkcija imenovanja, vpisana v sorodstvo, določa vso družbenopolitično bit primitivne družbe. Tu je locirana vez med sorodstvom in družbo.« Glej: Pierre Clastres, *Archaeology of Violence*, prev. Jeanine Herman (New York: Semiotext(e), 1994), str. 134.

O pojmu sorodstva kot utelešene prakse glej tudi v: Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, prev. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990), str. 34–35.

vezi ne bi mogli nastati. Tako prepoved incesta v drami *Antigona* zahteva ponoven premislek o sami prepovedi, ne samo kot negativnem ali izločevalnem delovanju oblasti, ampak kot o prepovedi, ki deluje ravno s proliferacijo skozi premestitev samega zločina, ki ga zavrača. Tabu in njegova ogrožajoča figuracija incesta zarišeta sorodstvene linije, ki dajejo zavetje incestu kot svoji samolastni možnosti in vzpostavljajo »odklon« v središču norme. 97

Moje vprašanje pravzaprav je, ali lahko nastane tudi temelj za sorodstveni odklon, ki lahko preživi v družbi in v katerem bi bile lahko norme, ki vladajo legitimnim in nelegitimnim oblikam sorodstvenega združevanja, ponovno in bolj radikalno zasnovane.

Antigona pravi »brat«, ampak ali misli »očeta«? Brani svojo javno pravico do žalovanja za sorodnikom, a koliko svojih sorodnikov in sorodnic je pustila brez žalovanja? Ali bi bilo glede na to, koliko je v njeni družini mrtvih, mogoče, da so mati, oče, zavrnjena sestra in drugi brat zgoščeni na mestu nenadomestljivega brata? Kateri psihoanalitični prijem za Antigonino dejanje bi vnaprej izključil vsakršen premislek o naddoločenosti na ravni objekta? To dvoumno izražanje na mestu termina sorodstva kaže na jasno postojdipsko dilemo, kjer so pozicije sorodstva nagnjene k temu, da zdrsnejo druga v drugo, kjer je Antigona brat in brat oče, in kjer to drži psihično in lingvistično, ne glede na to, ali so mrtvi ali živi; kajti usoda vsakogar, ki živi v tem drsenju identifikacij, bo negotova; živel bo v smrti in umiral v življenju.

V psihoanalitičnem duhu bi lahko kratko malo rekli, da Antigona reprezentira perversijo zakona ter zaključili, da zakon zahteva perversijo in je zato v nekem dialektičnem smislu perversen. Toda pripisovanje perversije kot strukturne nujnosti zakona pomeni postavljanje statičnega razmerja med obema, ko je vsak od njiju posledica drugega in je v tem smislu nič brez drugega. Ta oblika negativne dialektike poraja zadovoljstvo zato, ker je zakon

investiran v perverzijo in ker ni to, kar se zdi. Vendar pa to ne pripomore k omogočanju drugih oblik družbenega življenja, nena-mernih možnosti, proizvedenih s prepovedjo, ki spodkopavajo sklep, da je nespremenljiva družbena organizacija seksualnosti nujna posledica prohibitivnega zakona. Kaj se zgodi, ko se perverzno ali nemogoče pojavi v jeziku zakona in zahteva priznanje ravno v sferi legitimnega sorodstva, ki je odvisno od izključevanja oziroma patologizacije perverznega?⁵⁴

Slavoj Žižek v kratki razlagi *Antigone* v delu *Enjoy Your Symptom!*⁵⁵ meni, da je Antigonin »Ne!« Kreonu žensko in destruktivno dejanje, čigar negativnost jo vodi v lastno smrt. Moško dejanje je zanj očitno bolj afirmativno, je dejanje, s katerim je utemeljen novi red (46). Ko reče »ne« vladarju, se izključi iz skupnosti, v izgnanstvu pa ne more preživeti. Vendar se zdi, da moško popravljanje in zidanje pomenita prizadevanje za prekrivanje »travmatičnega preloma«, ki ga je povzročila ženska negacija. Zdi se, da je tukaj Antigona še enkrat povzdignjena na žensko pozicijo (ne-problematično) in potem razumljena tako, kakor da bi konstituirala utemeljitveno negacijo za polis, kraj njegovega lastnega travmatičnega razkroja, ki ga poznejša vlada poskuša zakriti. Toda, ali Antigona preprosto reče »ne«? Gotovo nekatere negacije rešetajo njen govor, vendar se ona tudi približa trmasti Kreonovi

54 Tukaj ne mislim prepričevati, da perverzno kratko malo naseljuje normo kot nekaj, kar ostaja avtonomno, toda ravno tako ne mislim prepričevati, da je perverzno dialektično asimilirano v samo normo. Lahko bi ga razumeli kot znamenje nemožnosti ohranitve glavne ključavnice za katero koli zahtevo po legitimnosti, kajti nenehno ponavljanje zahteve zunaj njenega legitimnega mesta izjave kaže, da legitimno mesto ni izvor njene učinkovitosti. Tukaj sem dolžnica, kakor jo imenujem, Homi Bhabhove pomembne reformulacije, razpršene v vsem njegovem delu teorije govornega dejanja in Foucaultovega pojmovanja diskurza, razvitega v *Arheologiji vednosti*.

55 Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!* (New York: Routledge, 1992).

volji in s svojo negacijo vpiše rivalsko avtonomijo. Pozneje Žižek jasno pove, da Antigona Kreonu ne nasprotuje z razlogi, temveč s tautologijo, ki ni nič drugega kot ime njenega brata: »'Zakon', v imenu katerega Antigona vztraja pri Polinejkovi pravici do pokopa, je ta zakon 'čistega' označevalca. [...] To je Zakon imena, ki utrdi našo identiteto« (91–92). Toda, ali Antigona kliče brata po imenu ali ga v trenutku, ko mu hoče dati prednost, kliče s sorodstvenim izrazom, ki je dejansko in praviloma zamenljiv? Ali bo njen brat sploh kdaj imel eno ime?

99

Kaj je sodobni glas, ki vstopi v jezik zakona, da bi razbil njegovo enopomensko delovanje? Pomislimo, da ko v situaciji mešanih družin otrok reče »mati«, lahko pričakuje, da se bo klicu odzvalo več posameznic. Ali pa da otrok v primeru posvojitve reče »oče« in morda misli tako odsotno fantazmo, ki je nikoli ni poznal, kakor tisto, ki zaseda to mesto v živem spominu. Otrok lahko misli oboje hkrati ali zaporedoma ali na načine, ki niso vedno jasno medsebojno razdruženi. Če pa deklici postane vseh polbrat, kakšna je njena sorodstvena dilema? Ali je za žensko, ki je samska mati in ima otroka brez moškega, oče še vedno tu, kot fantomska »pozicija« ali »prostor«, ki ostane nezapolnjen, ali pa takega »prostora« oziroma »pozicije« ni? Ali je oče odsoten ali ta otrok nima ne očeta ne pozicije in nikogar, ki bi jo zasedal? Ali je to izguba, ki predpostavlja neizpolnjeno normo, ali druga oblika primarne povezanosti, katere primarna izguba je, da nima jezika, s katerim bi se artikulirala? In ali naj, ko sta starša dva moška ali dve ženski, domnevamo, da neka primarna delitev spolnih vlog organizira njihove psihične prostore na prizorišču, tako da je empirična kontingentnost dveh istospolnih staršev kljub temu urejena s predružbenim psihičnim prostorom Matere in Očeta, v katerega vstopita? Ali je v teh primerih smiselno vztrajati pri simbolnih pozicijah Matere in Očeta, ki ju mora sprejeti

vsaka duševnost, ne glede na družbeno obliko, v kateri se pojavi sorodstvo? Ali pa je to način obnavljanja heteroseksualne organizacije starševstva na psihični ravni, ki se lahko prilagodi vsem vrstam spolnih variacij na družbeni ravni? Tukaj se zdi, da sama delitev med psihičnim in simbolnim na eni strani ter družbenim na drugi sproži to predkupno pravico do normalizacije družbenega polja.

To seveda pišem na ozadju znatne dediščine feministične teorije, ki ji je Lévi-Straussova analiza sorodstva služila kot osnova za lastno različico strukturalistične in poststrukturalistične psihoanalize in za teoretizacijo primarne spolne razlike. Ena od funkcij tabuja incesta je seveda prepoved seksualne menjave med sorodniki in sorodnicami ali, še bolje, vzpostavitev sorodstvenih razmerij ravno na temelju teh prepovedi. Vendar je vprašanje, ali je bil tabu incesta utemeljen tudi za vzpostavljanje določenih oblik sorodstva kot edinih, ki so inteligibilne in v katerih je možno živeti. Tako, na primer, slišimo, da so se na dediščino te tradicije v psihoanalizi sklicevali psihoanalitiki v zadnjih mesecih v Parizu, ko so nasprotovali obetom o »pogodbi o skupnosti«, ki so jo konservativci konstruirali kot vabilo za gejevske in lezbične poroke. Čeprav pravica gejev in lezbijk do posvojitve otrok ni vključena v omenjene pogodbe, se tisti, ki temu predlogu nasprotujejo, bojijo, da bi takšne pogodbe spodbudile to možnost, in trdijo, da bi vse otroke, vzgojene v istospolnih družinah, neizogibno ogrožala psihoza, kakor da bi neka struktura, nujno imenovana »Mati« in nujno imenovana »Oče«, vzpostavljena na ravni simbolnega, pomenila nujno psihično oporo pred goltanjem Realnega. Podobno je Jacques-Alain Miller trdil, da se mu sicer zdi razumljivo, da si homoseksualna razmerja zaslužijo priznanje, vendar pa ne bi smela biti upravičena do zakonske zveze, kajti zveza dveh moških, prikrajšana za žensko navzočnost, v odnos ne bi mo-

gla vnesti zvestobe (prečudovita trditev iz ozadja dokazov našega predsednika o zavezujočem vplivu zakonske zveze na zvestobo). Vendar drugi lakanovci, ki iščejo izvore avtizma v »paternalni rzeli« ali »odsotnosti«, podobno napovedujejo psihotične posledice za otroke lezbičnih staršev.

Tovrstnim pogledom je skupno prepričanje, da alternativne sorodstvene ureditve poskušajo predrugačiti psihične strukture na načine, ki ponovno vodijo v tragedijo, ki je stalno razumljena kot tragedija (za) otroka. Ne glede na to, kar si že kdo misli o političnem pomenu gejevske in lezbične poroke in da sem zaradi političnih razlogov, ki sem jih opisala drugje, tudi sama skeptična⁵⁶, javna razprava o njeni legitimnosti postane priložnost za vrsto homofobičnih diskurzov, ki se jim je treba upreti na neodvisnih temeljih. Pomislimo, da groza incesta in moralni odpor, ki ga v nekaterih vzbujata, nista tako zelo daleč stran od groze in odpora do lezbične in gejevske spolnosti, in sta povezana z močno moralno obsodbo prostovoljnega enostarševstva ali istospolnega starševstva ali starševske ureditve z več kot dvema odraslima (prakse, ki se jih v mnogih ameriških državah lahko uporabi kot dokaz v prid zahtevi, da se staršem odvzame pravico do skrbstva). Vse te različne oblike, v katerih se ojdipskemu mandatu ne posreči ustvariti normativne družine, tvegajo vstop v metonimijo moralizirane seksualne groze, ki je morda najgloblje povezana z incestom.

Stalno predpostavko simbolnega, da stabilne sorodstvene norme stabilizirajo naš občutek kulturne inteligibilnosti, je seveda mogoče najti tudi zunaj Lacanovega diskurza. V popularni kulturi jo obujajo psihiatrični »strokovnjaki« in politiki, da bi tako

⁵⁶ Glej moj prispevek: »Competing Universalities«, v: Judith Butler, Ernesto Laclau in Slavoj Žižek, *Universality, Hegemony, Contingency* (London: Verso, 2000).

spodnesli zakonite zahteve družbenega gibanja, ki grozi, da bo izpostavilo odklon v samem središču heteroseksualne norme. Prav lahko bi v lakanovskem smislu trdili, da je simbolno mesto matere lahko mnogotero zasedeno, da ni nikoli določeno niti določljivo s posameznico in da je ravno zaradi te posebnosti simbolno. Toda zakaj je simbolno mesto singularno, tisti, ki ga zapolnjujejo, pa mnogoteri? Ali pa pomislimo na liberalno potezo, s katero se trdi, da sta mesti očeta in matere nujni, toda, hej, zapolni ju lahko vsakdo, ne glede na spol. Struktura je čisto formalna, pravijo njeni zagovorniki in zagovornice, a poglejmo, kako strukturo prav njen formalizem varuje pred kritičnim pretresom. Kaj naj rečemo o nekom, ki ravno to formo, ki jo zaseda, pripele v krizo? Četudi je razmerje med njim in formo arbitrarno, je še vedno strukturirano in ta struktura deluje v smeri vnaprejšnje udomačitve slehernega radikalnega preoblikovanja sorodstva.⁵⁷

Vendar bi lahko lik Antigone prisilil k branju, ki bi pretreslo to strukturo, kajti Antigona se ne prilagodi simbolnemu zakonu in ne predvidi vnaprej dokončne obnovitve zakona. Čeprav je zamotana v termine sorodstva, je hkrati tudi zunaj teh norm. Njen

57 Ena od strategij je bila trditev, da tabu incesta ne ustvari vedno normativne družine, vendar je morda pomembnejše spoznanje, da normativna družina, ki jo ustvari, ni vedno to, kar se zdi. Očitna je, na primer, zaslužnost analize Linde Alcoff in drugih, in sicer da je heteroseksualni incest v heteroseksualno normativnih družinah prej podaljšek kot odklon posebne patriarhalne pravice v heteroseksualni normativnosti. Prepoved ni docela ali izključno izločevalna, to pomeni, da prepoved hkrati zahteva in ustvarja fantomski zločin, ki ga prepoveduje. In, po mnenju Alcoffove, prepoved z zanimivo foucaultovsko potezo ponuja kritje, saj ščiti in daje potuho incestni praksi. Toda, ali imamo ob tej priložnosti dialektičnega preobrata namena tabuja incesta sploh razlog za preverjanje njegove produktivnosti? Glej: Linda Alcoff, »Survivor Discourse: Transgression or Recuperation?«, SIGNS 18, št. 2 (zima, 1993): 260–291. Glej tudi zelo zanimivo in pogumno foucaultovsko razpravo o kriminalizaciji incesta: Vicki Bell, *Interrogating Incest: Feminism, Foucault, and the Law* (London: Routledge, 1993).

zločin je prepreden z dejstvom, da sorodstvena linija, iz katere izhaja in ki jo prenaša, izvira s paternalne pozicije, že prežete z manifestnim incestnim dejanjem, ki je pogoj njenega lastnega obstoja in ki njenega brata naredi za očeta in začne pripoved, v kateri bo ona zasedla – lingvistično – vsako sorodstveno pozicijo, razen »materine«, in zasedla jih bo za ceno koherentnosti sorodstva in družbenega spola.

103

Antigona ni ravno *queerovska* junakinja, vendarle simbolično izraža neko heteroseksualno usodnost, ki jo je šele treba razbrati. Medtem ko bi lahko nekateri sklepali, da je tragična usoda, ki jo doleti, tragična usoda vseh, ki prestopijo sorodstvene meje, ker te zagotavljajo inteligibilnost kulture, je njen primer tako rekoč spodbudil zvrst nasprotne kritične intervencije: Kaj v njenem dejanju je usodno za heteroseksualnost v normativnem smislu? In katere druge načine organiziranja seksualnosti bi lahko spodbudil premislek o tej usodnosti?

Nauk feministične antropologije, ki izvira iz šol kulturne antropologije, na katere sta vplivali marksistična analiza in znana Engelsova študija o izvoru družine, se je oddaljil od Lévi-Strausovega modela – morda so najmočnejši kritični zgledi Gayle Rubin⁵⁸, Sylvia Yanagisako, Jane Collier, Michelle Rosaldo⁵⁹ in David Schneider⁶⁰. Vendar kritika strukturalistične razlage še ni konec

⁵⁸ Gayle Rubin, »The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex«, v: *Toward an Anthropology of Women*, ur. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975).

⁵⁹ Glej: *Gender and Kinship*, ur. Collier in Yanagisako. Glej izvrstno kritiko obravnav sorodstva, utemeljenih na spolu, ki pokaže, da so z nekritično predpostavko o poroki podpisane antropološke obravnave sorodstva: John Borneman, »Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse«, *American Ethnologist* 23, št. 2 (1996): 215–238.

⁶⁰ David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*; *American Kinship* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

samega sorodstva. Sorodstvo, razumljeno kot družbeno spremenljiva vrsta ureditev brez medkulturnih strukturnih značilnosti, ki bi se jih dalo docela izvleči iz njihovega delovanja, označuje veliko družbenih ureditev, v katerih je organizirana reprodukcija materialnega življenja, ki lahko vključuje ritualizacijo rojstva in smrti, zagotavljanje vezi intimnih združevanj, tako stalnih kakor lomljivih, in uravnavanje seksualnosti s sankcijami in tabuji. V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja so socialistične feministke poskušale z neomajno družbeno analizo sorodstva pokazati, da v naravi ni dokončnega temelja normativne heteroseksualne monogamne družinske strukture in zdaj bi lahko dodali, da takega temelja ni niti v jeziku. Razni utopični projekti za krpanje ali odpravo družinske strukture so postali pomembne sestavine feminističnega gibanja in delno so preživeli tudi v sodobnih *queerovskih* gibanjih, kljub zagovarjanju gejevske in lezbične poroke.

Poglejmo, denimo, delo *All Our Kin* Carol Stack, ki pokaže, da so kljub vladnim prizadevanjem, da bi bile družine brez očetov označene za disfunkcionalne, urbane črnske sorodstvene ureditve, sestavljene iz mater, starih mater, tet, sester in prijateljic, ki sodelujejo pri vzgoji otrok in reproducirajo materialne pogoje življenja, izjemno funkcionalne in bi bile res napačno opisane, če bi jih presojali z angloameriškim standardom družinske normalnosti.⁶¹ Boj za legitimnost afroameriškega sorodstva se je seveda začel že v času suženjstva. Knjiga Orlanda Pattersona *Slavery and Social Death* izpostavi pomembno trditev, da je ena od institucij, ki jih je suženjstvo zatrla, afroameriško sorodstvo.⁶²

61 Carol Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community* (New York: Harper and Row, 1974).

62 Glej zlasti zelo zanimivo rabo Hegla v njegovi razpravi o razčlovečenju v suženjstvu: Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, str. 97–101. Pattersono-

Gospodar sužnjev je vedno posedoval suženjske družine in je deloval kot patriarh, ki je smel posiljevati in priganjati ženske v družini ter feminizirati moške: žensk v suženjskih družinah niso šteli njihovi moški, moški pa niso mogli živeti svoje vloge zaščitnikov in vodnikov žensk in otrok. Čeprav se včasih zazdi, da je za Pattersona primarni prekršek nad sorodstvom zatiranje očetovskih pravic do žensk in otrok v suženjskih družinah, kljub temu ponuja pomemben koncept »družbene smrti« za opis tega vidika suženjstva, v katerem so sužnji obravnavani kot umirajoči za časa življenja.

105

Izraz »družbena smrt« Patterson pripisuje statusu živečega človeka, ki je radikalno prikrajšan za vse pravice, ki naj bi pripadale prav vsem človeškim bitjem. Kar v tem pogledu ostaja neraziskano, in mislim, da to ponovno pride na površje v njegovih sodobnih pogledih na družinsko politiko, je natanko njegov ugovor, da so bili sužnji v suženjstvu oropani dozdevne »naravne« patriarhalne pozicije v družini. Njegova raba Hegla pravzaprav podpira to misel. Angela Davis je pred mnogimi leti v delu *The Black Scholar* postavila radikalno drugačno trditev, ko je poudarila izpostavljenost črnk posiljevanju tako v instituciji suženjstva kakor v njegovih ostankih in dokazovala, da družina ni nastopila kot primerna zaščitnica pred seksualiziranim rasnim nasiljem.⁶³ Še več, v delu Lévi-Straussa lahko opazimo implicitno drsenje med njegovo razpravo o sorodstvenih skupinah, imenovanih klani, in njegovim poznejšim pisanjem o rasi in zgodovini, v katerem zakoni, ki uravnavajo reprodukcijo »rase«, postanejo nerazdružljivi

nov poučen diskurz o Antigoni glej v: *Freedom, Volume I: Freedom in the Making of Western Culture* (New York: Basic Books, 1991), str. 106–132.

63 Angela Davis, »Rape, Racism, and the Myth of the Black Rapist«, ponatisnjeno v: *Women, Race, and Class* (New York: Random House, 1981), str. 172–201.

od reprodukcije nacije. V slednjem pisanju nakazuje, da kulture ohranijo notranjo koherentnost ravno s pomočjo pravil, ki zagotavljajo njihovo reprodukcijo, in čeprav ne pretehtava prepovedi mešanja ras, se zdi, da je ta predpostavljena v njegovem opisu samoreproduciranih kultur.⁶⁴

106

Kritika sorodstva se je v antropologiji osredotočila na fikcijo o krvnih vezeh, ki je delovala kot predpostavka študijev sorodstva v vsem prejšnjem stoletju. Pa vendar ni nujno, da bi se razpustitev študijev sorodstva kot zanimivega ali upravičenega antropološkega polja iztekla v odslovitev sorodstva nasploh. Kath Weston to jasno pove v delu *Families We Choose*, kjer krvno vez kot temelj sorodstva nadomesti s sporazumnim povezovanjem.⁶⁵ Novo sorodstvo bi lahko videli tudi v drugih oblikah, takšnih, kjer je bolj kot privolitev pomembna družbena organizacija na osnovi potrebe: nekaj takega kot sistem tovarištva, ki ga je vzpostavila Gejevska zdravstvena klinika v New Yorku za oskrbo tistih, ki živijo z virusom HIV in aidsom, kljub siceršnjemu velikanskemu prizadevanju za to, da bi pravne in medicinske institucije priznale sorodstveni status njihovim odnosom, ki se, na primer, spodbija z nezmožnostjo prevzemanja medsebojne zdravstvene odgovornosti, in da bi jim bilo sploh dovoljeno sprejeti in pokopati mrtve.

Ta vidik radikalnega sorodstva, s katerim naj bi se legitimnost razširila na raznoterost sorodstvenih oblik in s katerim se pravzaprav zavrača zmanjševanje sorodstva na družino, so začele kritizirati nekatere feministke po »seksualni revoluciji« v šestdesetih letih prejšnjega stoletja in, kakor menim sama, proizvajati

64 Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (Paris: Denoël, 1987); *Rasa in zgodovina*, prev. Zoja Skušek (Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1993).

65 Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship* (New York: Columbia University Press, 1991).

teoretski konservatizem, ki je na splošno v trenju s sodobno radikalno seksualno politiko. Zato bi bilo, na primer, v sedanjosti težko poiskati ploden spopad med novimi lakanovskimi formalizmi in radikalno *queerovsko* politiko, denimo, Michaela Warnerja in prijateljev. Prvi vztrajajo pri fundamentalnih pojmih spolne razlike, utemeljenih na pravilih, ki prepovedujejo in uravnavaajo spolno menjavo, na pravilih, ki jih lahko zlomimo le zato, da bi ugotovili, da nam spet ukazujejo. Drugi pa proučujejo oblike seksualnega fundacionalizma, ki obsojajo obstoječe oblike *queerovskega* seksualnega zavezništva kot nelegitimne ali, pravzaprav, kot nemogoče in take, ki se jih ne da živeti. Radikalna seksualna politika v najskrajnejši obliki nasprotuje psihoanalizi ali, bolje, njeni implicitni normativnosti, neoformalisti pa nasprotujejo *queerovskim* študijem kot »tragičnemu« utopičnemu podjetju.

107

Spominjam se, da sem poslušala zgodbe o tem, kako so radikalni socialisti, ki so v začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja zavračali monogamijo in družinsko strukturo, ob koncu tega desetletja napolnili psihoanalitske pisarne in se vrgli v trpljenje na psihoanalitskih kavčih. In zdelo se mi je, da je obrat k psihoanalizi, še posebno k Lacanovi teoriji, delno spodbudilo spoznanje nekaterih socialistov, da za seksualne prakse obstajajo omejitve, nujne za psihično preživetje, in da se je utopično prizadevanje za odpravo prepovedi pogosto izteklo v mučne prizore psihične bolečine. Zdelo se je, da je bil poznejši obrat k Lacanu odmik od zelo konstruktivistične in prilagodljive razlage družbenega zakona, obrat, s katerim so bile teme seksualne regulacije predstavljene s predpostavko o predružbenem zakonu, kar je Juliet Mitchell nekoč poimenovala »prvobiten zakon« (in česar ne počne več), zakon Očeta, ki omejuje spremenljivost družbenih oblik in v svoji najbolj konservativni različici določa eksogamen, heteroseksualen izid ojdipske drame. Če se razume, da je

ta omejitev onstran družbene spremembe in da pravzaprav oblikuje pogoj in mejo za vse družbene spremembe, to kaže na predpostavko o nekem teološkem statusu. In čeprav se na tej poziciji pogosto naglo trdi, da kljub normativnemu izidu ojdipske drame norma ne more obstajati brez svoje perversije in se lahko vzpostavi samo s to perversijo. Vsi mi naj bi bili zadovoljni s to navidezno radodarno potezo, s katero je perverzno razglašeno kot bistveno za normo. Težava, kakor jo vidim sama, je, da perverzno prav tu ostaja zakopano kot bistvena in negativna lastnost norme, razmerje med njima pa statično, saj ne dopušča ponovne artikulacije same norme.

Zato je morda v tej luči zanimivo omeniti, da se Antigoni, potem ko zaključi ojdipsko dramo, ne posreči ustvariti heteroseksualnega konca in da bi to lahko napovedovalo usmeritev za psihoanalitično teorijo, ki bi za svoje izhodišče postavila Antigono. Antigona seveda ne doseže druge seksualnosti, take, ki ne bi bila heteroseksualnost, vendar je videti, da razveljavi heteroseksualnost, ker noče storiti tega, kar bi bilo nujno, da bi ostala živa za Hajmona, ker zavrne možnost, da bi bila mati in žena, ker ogorči javnost zaradi nestanovitnosti svojega družbenega spola in ker sprejme smrt kot svoj poročni hram, svojo grobnico pa enači z »globoko zakopanim domom« (kataskaphes oikesis). Če je ljubezen, kateri se približuje, medtem ko se približuje smrti, ljubezen do brata, in torej, v dvoumnem smislu, do očeta, je to tudi ljubezen, ki jo je mogoče dovršiti le z izničenjem, ki sploh ni dovršitev. Ko je poročni hram zavrjen v življenju in najden v smrti, dobi metaforičen status, njegov konvencionalen metaforičen pomen je pretvorjen v odločno nekonvencionalnega. Če je grobnica poročni hram in če je namesto poroke izbrala grobnico, potem grobnica zavzema mesto samega uničenja poroke, izraz »poročni hram« (numpheion) pa reprezentira natanko negaci-

jo svoje možnosti. Beseda uniči svoj objekt. Ko se beseda nanaša na institucijo, ki jo imenuje, izvrši njeno uničenje. Ali ni takšno delovanje protislovnosti v jeziku tisto, kar vzbuja dvom o Antigoninem suverenem nadzoru nad svojimi ravnanji?

Čeprav Hegel trdi, da Antigona deluje zavestno, je morda njeno nezavedno tisto, ki pušča sledove v drugačni obliki in, pravzaprav, postane berljivo ravno v njenih mukah zaradi referencialnosti. Njena praksa poimenovanja se, denimo, konča tako, da razveljavi lastne dozdevne namere. Ko trdi, da deluje v skladu z zakonom, ki njenemu najdražjemu bratu daje prednost, in videti je, da ima s tem opisom v mislih »Polinejka«, pove več, kot je nameravala, kajti ta brat bi bil lahko Ojdip in lahko bi bil Eteokles, v sorodstveni nomenklaturi pa ni ničesar, kar bi lahko učinkovito omejilo domet referencialnosti na eno samo osebo, Polinejka. V nekem trenutku jo zbor hoče opomniti, da nima samo enega brata, vendar ona še naprej vztraja pri singularnosti in nenadomestljivosti tega sorodstvenega termina. V bistvu hoče omejiti nadomestljivost besede »brat« in jo povezati izključno s Polinejkovo osebo, a to lahko naredi le tako, da razodene nekoherentnost in nekonsistentnost.⁶⁶ Termin se še naprej nanaša na te druge, ki bi jih ona izključila iz sfere njegove uporabe, a sorodstvene nomenklature ne more zmanjšati na nominalizem. V lastnem

109

66 Videti je, da Derrida, podobno kot Lacan, sprejema singularnost Antigoninega odnosa do brata, ki ga Hegel opiše, kakor smo že videli, kot odnos brez želje. Derrida v *Glasu* ne bere drame *Antigone*, bere pa njen lik pri Heglu in deluje v okvirih tega razumevanja, da bi pokazal, kako je Antigona markirala radikalno zunanje v Heglovem lastnem metodičnem mišljenju in njegovo »fascinacijo nad likom, nedopustnim v sistemu« (151). Čeprav se strinjam s tem, da ne lika ne drame *Antigone* ni mogoče z lahkoto umestiti v okvir *Fenomenologije duha* ali *Osnovnih črt filozofije prava* in da je v *Estetiki* drama nenavadno povzdignjena kot »najodličnejša in najbolj dovršena umetnina«, bi bilo zmotno Heglovo vztrajanje pri nezmožnosti branja *Antigone* razumeti kot znamenje dokončne ali nujne nezmožnosti branja.

jeziku preseže in ovrže svojo izraženo željo in tako manifestira nekaj, kar je onstran njenega namena, nekaj, kar pripada posebni usodi, ki jo želja utrpi v jeziku. Tako radikalne singularnosti svojega brata ne more zajeti s terminom, ki mora biti po definiciji premestljiv in nadomestljiv, če naj bi sploh označeval. Tako jezik razprši njeno željo, ki jo hoče pripeti na brata, in jo, tako rekoč, prekolne s promiskuiteto, ki je ne more obvladati.

Na ta način Antigona ne doseže učinka suverenosti, ki ga očitno išče, in njeno ravnanje ni docela zavestno. Ženejo jo besede, ki so nad njo, očetove besede, ki so Ojdipove otroke obsodile na življenje, ki se ga ne bi smelo živeti. Ker je Antigona med življenjem in smrtjo, že živi v grobnici, še pred svojim pregnanstvom. Kazen se zgodi pred njenim zločinom in njen zločin postane priložnost za lastno dobesednost.

Kako naj razumemo ta nenavadni kraj bivanja med življenjem in smrtjo ter govorjenja natanko na tej kolebajoči meji? Če je v nekem smislu mrtva, a še vedno govori, je prav Antigona tista, ki je brez svojega mesta, a ga vseeno zahteva v govorici, je neinteligibilno, ki se pojavi v inteligibilnem, in je sorodstvena pozicija, ki to ni.

Čeprav Antigona poskuša zajeti sorodstvo z jezikom, ki kljubuje premestljivosti sorodstvenih terminov, njen jezik izgubi svojo konsistentnost – toda zaradi tega še ni izgubljena moč njene zahteve. Tabu incesta ni deloval tako, da bi preprečil ljubezen, ki bi jo moral preprečiti med Ojdipom in Jokasto, in je spet značilno negotov za Antigono. Obsodba se zgodi po Ojdipovem dejanju in spoznanju, toda za Antigono obsodba deluje kot preprečenje in že na začetku izključi vsakršno življenje in ljubezen, ki bi ju lahko imela.

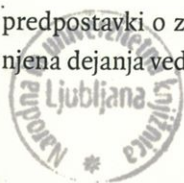
Ko tabu incesta deluje v takem smislu prepovedi ljubezni, ki ni incestna, je njegov izid mračno področje ljubezni, ki kljub svoji

prepovedi vztraja v ontološko neveljavni obliki. Kar nastane, je melanholija, ki spremlja življenje in ljubezen zunaj tega, kar je moč živeti, in zunaj polja ljubezni, kjer pomanjkanje institucionalne sankcije prisili jezik v večno katahrezo in kjer se pokaže, da lahko termin še naprej označuje mimo svojih običajnih omejitev, pa tudi, da ta mračna oblika označevanja bije plat zvona življenju, saj ga oropa smisla za ontološko gotovost in stanovitnost v javno konstituirani politični sferi.

III

Če sprejmemo, da so te norme enako obsežne ali trajne kakor kulturna inteligibilnost, sprejmemo doktrino, ki postane instrument, s katerim se melanholija producira in reproducira na ravni kulture. To se delno preseže ravno s ponovljenim škandalom, zaradi katerega je neizrekljivo kljub vsemu slišano tako, da si spoja in izkorišča prav termine, s katerimi naj bi se krepil njegov molk.

Ali naj rečemo, da so družine, ki se ne približajo normi, ampak jo zrcalijo na neki očitno sekundaren način, pičle preslikave, ali pa naj se strinjamo s tem, da je idealnost norme nedovršena ravno zaradi kompleksnosti posameznih primerov v podporo tej trditvi? Kajti razmerja, ki se jim odreka legitimnost ali pa zahtevajo nove termine legitimacije, niso ne mrtva ne živa, oblikujejo pa nečloveško na meji človeškega. Ne gre preprosto za to, da bi bila to razmerja, ki jih ni mogoče ne spoštovati ne odkrito priznati, in torej niti javno žalovati za njimi, ampak za to, da vključujejo ljudi, ki so ravno tako omejeni pri samem dejanju žalovanja in katerim se odreka moč, da bi podelili legitimnost svoji izgubi. Vsaj v tej drami so Antigonini sorodniki obsojeni še pred njenim zločinom in obsodba, ki jo je deležna, se ponavlja in povečuje obsodbo, ki navdihuje njena ravnanja. Kako lahko kdo žaluje ob predpostavki o zločinskosti, predpostavki, da so vsa njegova ali njena dejanja vedno in usodno zločinska?



Pomislimo na to, da Antigona hoče žalovati, žalovati hoče odkrito in javno v okoliščinah, v katerih je žalovanje izrecno prepovedano z odlokom, ki predpostavlja zločinskost samega žalovanja za Polinejkom in razglasi za zločinca vsakogar, kdor bi podvomil o njegovi avtoriteti. Ona je tista, katere odkrito žalovanje je zločin sam po sebi. Toda, ali je kriva samo zaradi besed, ki so nad njo, besed, ki izvirajo od drugod, ali pa je hotela uničiti in zavreči tudi same sorodstvene vezi, na katerih zdaj utemeljuje pravico do žalovanja? Žaluje za svojim bratom, toda tisto, kar ostane neizrečeno v tem žalovanju, je žalovanje za očetom in, pravzaprav, za drugim bratom. Njena mati ostane skoraj neomejena in skorajda ni sledov o žalovanju za sestro Ismeno, ki jo je izrecno zavrгла. »Brat« zanj ni singularno mesto, čeprav bi bilo verjetno, da so vsi njeni bratje (Ojdip, Polinejkes, Eteokles) zgoščeni v izpostavljenem Polinejkovem truplu, v izpostavljenosti, ki jo hoče pokriti, goloti, ki je raje ne bi ne videla ne gledala. Odlok zahteva, da truplo ostane izpostavljeno in neobjekovano, in čeprav Antigona hoče prekositi ta odlok, ni povsem jasno, za kom vse žaluje, niti ni jasno, ali je lahko javno dejanje, ki ga izvrši, mesto rešitve. Svojo izgubo imenuje s svojim bratom, Polinejkom, vztraja pri njegovi singularnosti, toda sama ta vztrajnost je vprašljiva. Torej je njeno vztrajanje pri bratovi singularnosti, njegovi radikalni nenadomestljivosti, neuresničeno zaradi žalovanja, ki se ji ga ne posreči izkazati za druga dva brata, tista dva, ki ju ne more javno nadomestiti. Tukaj se zdi, da ji prepoved žalovanja ni enostavno vsiljena, ampak je zaukazana neodvisno, brez neposrednega pritiska javnega zakona.

Videti je, da je bistvo njene melanholije, če jo smemo tako imenovati, v tem zavračanju žalovanja, ki se izvrši v zelo javnih okoliščinah, na temelju katerih vztraja pri svoji pravici do žalovanja. Njena zahteva za pravico bi prav lahko bila znamenje dela melan-

holije v njenem govoru. Njeni glasni razglasi o žalovanju predpostavljajo domeno tega, za čemer se ne da žalovati. Vztrajanje pri javnem žalovanju jo od ženskega spola pripelje k precenjevanju same sebe, k temu značilno moškemu ekscesu, zaradi katerega se stražar, zbor in Kreon sprašujejo: Kdo je tu moški? Zdi se, da je tu nekaj fantomskih moških, tistih, ki bivajo v sami Antigoni, bratje, katerih mesto je zavzela in katerih mesto preobrazi med zavzetjem. Melanholik, kakor nam pravi Freud, izrazi svojo »tožbo«, naperi pravno zahtevo, kjer jezik postane dogodek žalovanja in kjer jezik, ki nastane iz neizrekljivega, nosi nasilje, ki ga pripelje do meja izrekljivega.

113

Lahko bi se vprašali, kaj v tem primeru ostane neizrekljivo; ne zato, da bi ustvarili govorico, ki bi zapolnila vrzel, ampak zato, da bi se vprašali o približevanju družbene prepovedi in melanholije, o tem, kako se obsodbe, s katerimi nekdo živi, obrnejo v zavrnitve, ki jih ta izvaja, in kako žalovanje, ki nasprotuje javnemu zakonu, povzroči tudi konfliktna prizadevanja, s katerimi se želi preseči udušen bes zaradi lastnih zavrnitev. Ali se v spoprijemu z neizrekljivim v Antigoni spoprijemamo z družbeno vpeljanim preprečenjem inteligibilnega, z družbeno vpeljano melanholijo, s katero, potem ko je živeče truplo pokopano v grobnico, inteligibilno življenje vznikne v jeziku?

Giorgio Agamben je res pripomnil, da vedno bolj živimo v časih, ko v državah živijo populacije brez polnega državljanstva: njihov ontološki status zakonitih subjektov je neveljaven. To niso življenja, ki bi bila uničena z genocidom, toda ravno tako niso vstopila v življenje legitimne skupnosti, v katerih merila za priznanje dopuščajo pridobitev človeškosti.⁶⁷ Kako naj razumemo

67 Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995); *Homo Sacer: suverena oblast in golo življenje*, prev. Samo Kutoš (Ljubljana: Študentska za-

to področje, ki ga je Hannah Arendt opisala kot »mračno področje«, ki straši javno sfero in je izključeno iz javnega konstituiranja človeškosti, a je hkrati človeško v očitnem katahrezničnem smislu tega termina?⁶⁸ Kako naj se sploh lotimo te jezikovne dileme, ki nastane, ko »človeškost« dobi dvojni pomen; normativnega, utemeljenega na radikalni izključitvi, in tistega, ki nastane v sferi izključenih, ne negiranih in ne mrtvih, morda počasi umirajočih, da, zagotovo umirajočih zaradi pomanjkanja priznanja, pravzaprav, umirajočih zaradi prenačljene zožitve norm, s katerimi je mogoče dobiti priznanje o človeškosti, priznanje, brez katerega človek ne more obstajati, ampak mora ostati daleč na robu biti kot nekaj, kar ni povsem označeno kot obstoječe oziroma kot možnost obstoja? Ali ni to melanholija javne sfere?

Arendtova seveda problematično razlikuje javno in zasebno, ko trdi, da je v stari Grčiji samo javno bilo sfera političnega, zasebno pa nemo, nasilno in utemeljeno na trinoški patriarhalni oblasti. Seveda ni pojasnila, kako bi lahko obstajalo predpolitično samodržstvo ali kako bi bilo treba razširiti »politično«, da bi opisali status manj človeške populacije, tistih, ki jim ni bil dovoljen vstop na dialoško prizorišče javne sfere, kjer se je človeškost konstituirala z besedami in dejanji, še najbolj pa tedaj, ko je beseda postala dejanje. Kar se ji ni posrečilo razbrati v delu *Vita activa*, je ravno način, kako so bile meje javne in politične sfere zavarovane z ustvarjanjem sestavnega zunanjega. In česar ni pojasnila, je vmesni člen, ki ga je sorodstvo zagotovilo med javnimi in zasebnimi sferami. Sužnji, ženske in otroci, vsi tisti, ki niso bili moški z lastnino, niso imeli vstopa v javno sfero, v kateri se je

ložba, Zbirka Koda, 2004).

68 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1958), *Vita activa*, prev. Vlasta Jalušič (Ljubljana: Knjižna zbirka KRT 73, 1996).

z lingvističnimi dejanji konstituirala človeškost. Sorodstvo in suženjstvo torej pogojujeta javno sfero človeškosti in ostajata zunaj njegovih okvirov. Toda, ali je to konec zgodbe?

Kdo je potem Antigona na takšnem prizorišču in kako naj razumemo njene besede, ki so postale dramatični dogodki, performativna dejanja? Ona ne pripada človeškemu, a govori v njegovem jeziku. Čeprav ji je delovanje prepovedano, kljub temu deluje, njeno dejanje pa nikakor ni preprosto prilagajanje obstoječi normi. In kot tista, ki nima pravice delovati, s svojim delovanjem zmede besednjak sorodstva, ki je predpogoj človeškosti, in nas tako implicitno spodbudi k vprašanju, kaj naj bi sploh bili ti predpogoji. Govori v jeziku upravičenosti, iz katerega je izključena, soudeležena je v jeziku zahteve, s katero ni mogoča končna identifikacija. Če je sama človek, potem je človeškost vstopila v katahrezo: ne poznamo več njene pravilne rabe. In kolikor zaseda jezik, ki ji nikoli ne more pripadati, funkcionira kot hiazem v besednjaku političnih norm. Če je sorodstvo predpogoj človeškosti, potem je Antigona priložnost za novo polje človeškosti, doseženo s politično katahrezo, s tisto, ki se zgodi, ko manj človeško govori kot človeško, ko je družbeni spol premeščen in sorodstvo zasnovano na lastnih utemeljitvenih zakonih. Ona deluje, ona govori in ona postane tista, katere govorno dejanje je njen usodni zločin, toda ta usodnost preseže njeno življenje in vstopi v diskurz inteligibilnosti kot njemu lastna obetavna usodnost, kot družbena oblika njegove odklonske prihodnosti brez primere.

EVA D. BAHOVEC
ANTIGONA JE MOŽ BESEDA

OSEBNO IN POLITIČNO V STARI GRČIJI

119

O Judith Butler sem začela razmišljati pred nekaj leti, ko sem se spraševala, kaj se je zgodilo s feminističnim spoprijemom s filozofijo. Zdelo se mi je, da bi lahko delovala kot figura, nasprotna smeri, za katero so se z vsesplošnim iskanjem žensk vsepovsod zavzemale feministke. Butlerjeva, formirana v duhu Heglove *Fenomenologije duha*,¹ vztrajna zagovornica queerovske teorije,² izvrstna poznavalka feminističnih polemik s psihoanalizo in ena glavnih pobudnic javnih razprav z Žižkom,³ se umešča na neko nadvse ambivalentno in izmuzljivo mejo. To je meja med jezikom in jeziku zunanjim, v psihoanalitičnem *Kunstsprache*: »ekstimnim« realnim, ki se kot po čistem naključju ne prekriva z ničemer drugim kot z – žensko.

1 Gl. Butler, Judith, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987.

2 Gl. Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York in London, 1990, slov. prev. *Težave s spolom. Feminizem in subverzija identitete*, Založba ŠKUC-Lambda, Ljubljana, 2001.

3 Gl. Butler, Judith, *Bodies that Matter. On the Discursive Limit of 'Sex'*, Routledge, New York in London, 1993, str. 188 in nasl., in Butler, Judith, Ernesto Laclau in Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London, 2000, str. 11 in nasl.

Tako velikih tem, velikih filozofov in velikih polemik se je seveda mogoče lotiti samo na osnovi kontingentnih srečanj, ki lahko edina odprejo ozka vrata postave in zagotovijo prostor za neko gesto – za neki upor. Prav v tem je aktualnost vseh Antigon, Sofoklejeve, Hölderlinove ali Smoletove, za feminizem, filozofijo in ne nazadnje za našo psihoanalizo. Namesto da bi še naprej omahovale tako kot Freudove histeričarke, ki se ne morejo postaviti na lastne noge in, v neposredni konverziji besed *auf gleichem Fusse zu stehen* v telo, šepajo naokoli, in namesto da bi se še naprej zanašali na psihoanalitično *talking cure* (kar so, eno in drugo, besede samih histeričark), se lahko poskusimo domisliti za nas same in nemara tudi za vse druge veliko bolj produktivnih načinov, kako subvertirati omejujoči red: ne s preprostim izstopom ne z epohalnimi obrati ali globokimi iskanji samih sebe v velikih etičnih dilemah, ampak v najbolj navadnih in vsem skupnih problemih našega časa.

Tako kot vsak filozof, ki da kaj nase, v jeziku sprevrča platonizem, se lahko ženska vzpostavi kot Antigona: *anti-gone*, proti svoji generaciji in človeškemu rodu nasploh. Prav tam lahko morda začne celo »žreti lastne otroke«, nekako tako kot v svojevrstnem sprevrčanju Hegla Marxova revolucija, a veliko bolj radikalno od Medeje in od meje, ki jo njena problematična etična figura s svojo imanentno ženskostjo zastavlja antični tragediji.

V IMENU SORODSTVA

Videti je, da se aktualnost Antigonine zahteve kaže v vztrajnih naporih Butlerjeve, da bi tako ali drugače prišla na kraj s problemom sorodstva. Če bi bilo mogoče osnovno matrico elementar-

nih sorodstvenih struktur izkopati izpod zamolčane in prisilne heteroseksualnosti, ki ji Butlerjeva reče »heteroseksualna matrica«, potem se nam tudi ne bi bilo treba več utrujati z neskončnim pregovarjanjem o homoseksualnem starševstvu ali umetnem oplojevanju samskih žensk (brez moškega partnerja). Predpostavka heteroseksualne matrice je, da je osnovna družbena celica heteroseksualen par, moški in ženska – oče in mati. Zato ne homoseksualen par ne samska mati, naj bo heteroseksualna ali homoseksualna, domnevno ne zadostujeta za vzgojo otrok in za oblikovanje njihove spolne identitete in s tem identitete nasploh. Brez starša drugega spola preprosto ne gre, čeprav nikoli ne izvedemo, zakaj pravzaprav ne – razen nebuloznih »argumentov«, da bi otroci potem ne imeli pravega identifikacijskega modela ali pa bi lahko celo zapadli v psihozo (zg., str. 100).

Judith Butler se je že v svoji razvpiti knjigi *Težave s spolom*, ki ji je tako rekoč čez noč prinesla svetovno slavo, močno oprla na Lévi-Straussovo strukturalno analizo sorodstva. Oprla se je, natančneje, na feministične kritike Lévi-Straussa, ki izpostavijo pri njem zamolčano prepoved homoseksualnosti, na kateri v zadnji instanci temelji prepoved incesta kot utemeljitveni akt vsake človeške kulture.⁴ *Antigonina* zahteva tako nadaljuje že tam načrtano pot, hkrati pa jo umesti v heglovski kontekst konkretnega-univerzalnega: Antigona je konkretna figura in posebni *exemplum*, hkrati pa je ženska pozicija nasploh. Antigona je paradigma.⁵

4 Butler, Judith, *Težave s spolom*, Založba ŠKUC-Lambda, Ljubljana, 2001, str. 83.

5 V definiciji paradigme in *exempluma* se opiram na Giorgia Agambena in njegovo razpravo »Kaj je paradigma?« v knjigi *Signatura rerum. Sur la méthode*, Vrin, Pariz, 2008, str. 9–36.

Težave z Lévi-Straussom, ki se začnejo s Težavami s spolom in nadaljujejo v Antigonini zahtevi, so za Butlerjevo težave z njegovimi univerzalnimi pravili kulture. Čeprav prepoved incesta za Lévi-Straussa nima vzroka v naravi, pa je kot prepoved univerzalna in zaradi tega na strani narave; prepoved incesta je mejna kategorija, ki drži mesto naravnega v kulturi. Osnovna zahteva feminizma pa je usmerjena v razločitev enega in drugega: kar ni naravno in univerzalno, je potrjeno družbeni spremembi in je prav zaradi tega tudi nekaj potencialno osvobajajočega.

Zato je izhodiščno vprašanje, ki ga lahko na osnovi Lévi-Straussa zastavi Antigonina zahteva, naslednje: Kaj bi bilo mogoče spremeniti že v najbolj elementarnih sorodstvenih strukturah, v sami osnovni strukturi človeške kulture in njenih temeljnih predpostavkah, ki jih raziskuje Lévi-Strauss, da bi lahko v današnjem času končno odpravili samoumevnost heteroseksualne matrice, s tem sprostili odklonske norme in – v nekakšnem neposrednem sestopu v današnji pravni red – omogočili lezbičnim parom, da posvojijo otroka?

Butlerjeva, ki bere Lévi-Straussa – in Lacana – skozi Foucaulta, vidi glavni problem v normah, ki uravnavajo naša življenja, v »sedimentirani idealnosti norme«. Pravilo prepovedi incesta deluje tako, da pretvori naravna razmerja v kulturna, vendar pa ne pripada nobeni posebni kulturi: »Nobena posebna kultura ne more nastati brez pravil, in teh se ne da reducirati na nobeno kulturo, ki z njimi nastane.« Prav to pa je tudi temelj Lacanovega simbologa: skupek simbolnih ali lingvističnih pravil, ki podpirajo sorodstvena razmerja in jih ni mogoče ločiti od simbolne pozicije očeta kot njihove paradigme (zg., str. 37). Lacanovo Ime Očeta, kar pomeni očeta kot entitete, ki zaseda natančno določene

no mesto v sorodstvenih strukturah, bi bilo »zmotno razumeti kot družbeno konstituirano in spremenljivo pozicijo, ki naj bi jo imeli očetje v zgodovini« (ibid.).

Z drugimi besedami, za Butlerjevo je problem sam pojem simbojnega, ki temelji na razporeditvi mest v (topološkem) prostoru in se zato ne bi smelo v nekakšnem samoumevnem sovpadanju prekrivati z družbeno normo. Čeprav je norma nekaj kontingentnega, je njena kontingentnost postala nujna, idealizirana in ima rigidne posledice za samo spolno razliko. Prav tako kot je spol, *gender*, za Butlerjevo nekaj, kar delamo in kar je učinek performativnosti, je »performativna« tudi normativa in v zakon povzdignjena heteroseksualnost, ki ji Butlerjeva oporeka. Zakon postane zakon s samim govornim dejanjem: »'To je zakon!' postane izrek, ki performativno prisodi zakonu tisto moč, ki naj bi jo glede na izjavo izvajal sam zakon« (zg., str. 39). Zakon je kot lažni-
vi Kljukec, ki samega sebe povleče za lase in se tako potegne iz vode.

Vdanost zakonu je za psihoanalizo poglavitno znamenje subjektive želje, natančneje, je znamenje tega, da subjekt ni popustil v svoji osnovni etični zahtevi, ki je definirana natanko kot taka: »Ne popustiti glede svoje želje!«⁶ Nemožnost kakršne koli kritike Lacanovega očeta kot nosilca prepovedi incesta, ki željo vpne v zakon kot instanco nespornega in neizpodbitnega simbola, in vzpostavitev elementarnih sorodstvenih struktur vedno in povsod v imenu očeta, vse to je za Butlerjevo že pravi

⁶ Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize. Seminar XI.*, Analecta, Ljubljana, 1989, str. 248, 322 in nasl.

teološki vzgib v psihoanalizi, ki tako ali drugače stoji na poti reševanja »konkretnih dilem ureditev človeške seksualnosti«.

124

Prav tu pa je strukturno mesto same Antigone. Prav z njo so postale nekoherentne in zato zamenljive že same simbolne pozicije, ne pa šele najrazličnejše entitete, ki lahko zasedajo ta ali ona mesta v simbolnem univerzumu. Antigona zamenjuje brata in očeta, svojim nečakom je hkrati teta in sestra, in nikoli se ne bo poročila in postala mati. Tako se je že v izhodišču oddaljila od vsega, kar naj bi reprezentirala. Je njen brat Polinejkes, ali pa bi lahko bil tudi Ojdip? Antigona reče brat, a misli očeta (zg., str 97). In navsezadnje, če je oče brat, kakšna je potem sploh razlika med njima? Danes pa je takšno stanje še zaostreno. V času, ko Vatikan protestira proti homoseksualnosti in ko naj bi bil zaradi ločitev, ponovnih porok, migracij in večplastnih družinskih situacij ogrožen sam pojem človeka in samo njegovo učlovečenje, je postala določitev spolne identitete nekaj nadvse negotovega.

»Simbolno« kratko malo ne drži več. Antigonina smrt je postala alegorija za vsesplošno krizo sorodstva, vprašanje, kaj se je zgodilo z Ojdipovimi potomci, pa osnova za možnost – *for the better for the worse* – družbene spremembe. Antigona stoji zdaj nasproti Ojdipu: Lévi-Straussova simbolna funkcija je vselej že tu, pravzaprav se ravno zaradi svojega učinka vzpostavi *sub specie aeternitatis*, Antigonin upor pa je namenjen temu, da tej večnosti spodmakne tla.

MIT IN TRAGEDIJA

V neolitskih kulturah, ki jih analizira Lévi-Strauss, vladajo sorodstvena pravila: prepoved incesta, ki vzpostavlja recipročnost, ta pa omogoča menjavo žensk. A »divjo misel«, osredotočeno na svoje mite, lahko raziskujemo v njeni mitologiki: sopostavljene, zvedene na najmanjše enote in zapopadene v »sistemih transformacij«.

125

Mitologija ne zadovoljuje nobene neposredne potrebe, nima nobene praktične funkcije in prav ničemur ne služi. Miti so, najprej, jezikovna tvorba, na strani Lévi-Straussovega simbolnega, ki enači strukturalno analizo v lingvistiki in antropologiji. Toda miti niso vezani na posamezne jezike in niso odvisni od realizacije jezika kot takega (čemur Saussure reče »govor«). Zato jih lahko definiramo v nasprotju s poezijo: poezija temelji na specifičnih učinkih govora in na tem, da nekaj rečemo na natančno določen način v tem ali onem jeziku. Poezija je enkratna, neprevedljiva in neponovljiva, miti pa so prevedljivi in jih zato lahko obravnavamo v njihovih medsebojnih razmerjih.

Miti obstojijo samo v svoji ponovljivosti in načinu, kako se prenašajo iz roda v rod. Mit je stvar generacij, mit je stvar sorodstva.

Posamezni miti nimajo pomena, vsekakor ne tistega, ki se kaže na prvi pogled in kot nekaj samoumevnega. Vsak mit je transformacija drugega mita. Zato ni mogoče interpretirati enega samega mita ali posameznega elementa tega mita. Mite analiziramo tako, da določimo njihove najmanjše elemente, njihove »atome«. To so posamezni stavki, nekakšne najkrajše dikcije: Ojdip ubije očeta, Antigona pokoplje Polinejka itn.⁷ Prav tako dobljeni ele-

⁷ Lévi-Strauss, Claude, »Struktura mitov«, *Problemi*, 2003, 4–5, str. 227 in nasl.

menti so zdaj tisto, kar moram postaviti v medsebojna razmerja v »sinhroni matrici«, v kateri ni pomembno, kaj je bilo prej in kaj pozneje. Kar šteje, so razmerja med elementi različnih variacij, iz katerih izraža pomen. Miti tvorijo sistem.

126

Tako lahko Antigonino dejanje umestimo v širši sistem, ki ga Lévi-Strauss razgrne v slavni *Strukturalni antropologiji*. Tu je genealogija tebenskih kraljev razgrnjena v matrico, ki jo tvori več stolpcev v razpredelnici, v katere so razporejeni na opisani način izločeni elementi mitov. Antigona dobi v njej prav tako mesto kot Ojdip, in Ojdip prav tako kot vsi drugi. Njihova strukturalna analiza pa naposled pokaže, kako se umeščajo v širši sistem, ki temelji na štirih kategorijah: precenjevanje sorodstvenih odnosov (Ojdip se poroči z Jokasto, svojo materjo, Antigona pokoplje brata Polinejka in s tem prekrši prepoved itn.), podcenjevanje sorodstvenih odnosov (Ojdip ubije svojega očeta Laja, Eteokles ubije brata Polinejka itn.), negacija človekove samoniklosti (Kadmos ubije zmaja, Ojdip pokonča Sfingo – pošasti, ki jih je treba ubiti, da bi se ljudje lahko rodili iz zemlje) in stanovitnost človekove samoniklosti (Ojdip je »otečenih nog«, kar skupaj z drugimi elementi te kategorije – Labdak je »šepavi«, Laj »nerodni« – opozarja na nezmožnost pokončne hoje). Celota vseh teh variant, ki jih mora strukturalna analiza vse enako obravnavati, pa tvori sam mit.

Med prvima dvema kategorijama, ki naznačujeta precenjevanje in podcenjevanje ali razvrednotenje sorodstvenih odnosov, vlada enak odnos, ki pa mu je podeljen nasprotni predznak. Prav tako velja za drugi dve kategoriji: negacija človekove samoniklosti je proti njenemu zatrjevanju v enakem, a obratnem razmerju. Opisana »ameriška« interpretacija grških mitov, v kateri Lévi-Strauss obravnava na isti ravni tako grške kot svoje priljubljene indijan-

ske in druge domorodske mite, vodi v sklep, da je »precenjevanje krvnega sorodstva v odnosu do podcenjevanja le-tega enako kot prizadevanje ubežati samoniklosti v odnosu do nemožnosti, da bi to uspelo«. ⁸ Ali se človek rodi iz zemlje in je njegovo poreklo samoniklo ali pa je kot v Macbethovi nočni mori *Of woman born*? Prav v teh odnosih se skriva nerešljiv problem: ali se rodimo iz enega ali iz dveh, ali se enako rodi iz enakega ali iz drugačnega. Prav to je tudi problem, ki mu je – v medsebojni prevedljivosti Oj-dipa, Antigone in današnjih sorodstvenih struktur – na sledi Judith Butler: kako bi bilo mogoče utemeljiti sistem, v katerem bi lahko imeli za izhodišče različno, ali pa tudi enako, heteroseksualnost, ali pa tudi homoseksualnost.

127

Mite torej analiziramo v njihovi mitologiki, zvedene na najmanjše enote, sopostavljene in zapopadene kot sisteme transformacij. V nasprotju s tem pa nastopi v stari Grčiji nov moment, ki je ključnega pomena za vprašanje, ali so Grki verjeli v svoje mite? Medtem ko je mit »dober za misliti« in predstavlja avtorefleksivno raven divje misli, je tragedija potopljena v neposredno dejanskost grške države. Vendar te realnosti ne odslikava, ampak jo problematizira: izpostavi polno razpok, sebi navkljub je razdvojena, izhaja iz mnogoznačnosti besed, ki privedejo do tragičnega konca ravno zaradi zvajanja na en sam pomen. ⁹ Grška tragedija je družbena institucija, ki jo uvede mestna država s svojimi političnimi in sodnimi organi, njen zbor je uradni kolegij državljanov. V primerjavi z mitom, ki je prevedljiv, ponovljiv in kot tak »dober za misliti«, je tragedija mizanscena, ki jo preveva pravni duh.

⁸ Ibid., str. 231.

⁹ Vernant, Jean-Pierre, v Vernant, Jean-Pierre in Pierre Vidal-Naquet, *Mit in tragedija v stari Grčiji*, Študentska založba, Ljubljana, 1994, str. 19 in 28.

Tragedija uprizarja novi model sodišča¹⁰ in nastane v trenutku, ko se mit začne gledati z očmi državljana. To je vsem državljanom namenjeni spektakel, ki ga vodijo in igrajo predstavniki tribusov, mestna država pa je gledališče, ki »se pokaže kot predmet predstave in pred občinstvom igra samo sebe« (zg., str. 20).¹¹

128

Miti se mislijo v ljudeh, država pa se uprizarja in razkazuje v grškem amfiteatru.

Napetost med mitskim svetom in svetom mestne države je tudi napetost med preteklostjo in sedanostjo, ki jo v tragediji uprizarjajo vrli možje iz vrst plemenitih *gene*, velikih kraljevskih družin, nad katerimi visita prekletstvo in sramota prednikov. V Antigoni se tej napetosti pridruži neposredno oponiranje sami državi, ki ga pooseblja Antigonin lik. V nasprotju med Antigono in Kreonom je mogoče razbrati razliko med pobožnostjo in pravosodjem. Na eni strani čisto zasebna religioznost, ki je omejena na najožji krog sorodnikov, na *philo*i, v katerem sta v ospredju domače ognjišče in čaščenje mrtvih, na drugi strani pa stoji nasproti država s svojo religijo, kjer se bogovi, ki so zaščitniki države, vedno bolj povezujejo in prepletajo z najvišjimi vrednotami države.

Antigona postavlja v konflikten odnos ti dve stališči, od katerih nobeno ne bi moglo biti po sebi dobro, če ne bi dopuščalo tudi drugega. Določeni sta v medsebojnem razmerju, njun pomen je pomen, ki izrašča iz razlike. Antigonina tragičnost pa izhaja iz njene vklenjenosti v družinsko filijo, zaradi katere se je prosto-

10 Več o tragediji in modelu sodišča gl. Deleuze, Gilles, »Pour en finir avec le jugement«, v *Critique et clinique*, Minuit, Pariz, 1993, str. 158–169.

11 Vernant, v Vernant in Vidal-Naquet, 1994, op. cit., str. 19.

voljno zapisala bogu podzemlja in smrti. Ker se ni znala odtrgati od sorodstvenih vezi, sprejeti Erosa in v združitvi s Hajmonom tudi sama podeliti življenja, se je znašla v nekem vmesnem prostoru, v sivi coni, »med dvema smrtima«: že vnaprej je zapisana smrti, potem pa jo da Kreon zaradi državljanske nepokorščine še živo zazidati.¹²

129

Tragedija sporoča prav to, da so med besedami, ki si jih izmenjujejo ljudje, območja nejasnosti in nesporočilnosti. Njeni protagonisti se oprijemajo enega samega pomena in se, zaslepljeni z njim, uničujejo, gledalec pa mora dojeti, da je možnih več pomenov. Tako tudi sama beseda »zakon«, *nomos*, pomeni za Antigono nekaj povsem drugega kot za Kreona.¹³

Osnovno gonilo tragedije so antagonizmi, ki so inherentno retrospektivni in prav zaradi tega vodijo do tragičnega konca. Pravi pomen dejanj je junaku dostopen šele za nazaj; svojega mesta se lahko zave šele *post festum*. V tragediji junaka dobesedno primejo za besedo, ki se obrne proti njemu in na koncu prinese izkušnjo prav tistega pomena, ki se mu je tako trdovratno upiral. Ujetost v »simbolno« strukturo, ki povezuje sorodstvo in jezik, pomeni v tragiškem univerzumu ujetost v časovno zanko, iz katere preprosto ni izstopa. Bolj ko se Ojdip upira svoji usodi, bolj se izgublja v njeni nespravljlivosti in uničuje substancialno enotnost antičnega reda. Antigona pa je tu spet zato, da tej časovni zanki spodmakne tla.

¹² Lacan, 1989, op. cit., str. 270 in nasl.

¹³ Vernant, v Vernant in Vidal-Naquet, 1994, op. cit., str. 27.

Medtem ko je Ojdipova neumnost ujeta v precep usode, ki na osnovi orakeljske napovedi deluje vnaprej, hkrati pa je zaradi vselejšnje naknadnosti spoznanja o njeni neizogibnosti nujno retrospektivna, je Antigonino delovanje prospektivno: s tem, da govori, hkrati vzpostavlja dejanje, o katerem govori. In medtem ko Ojdip zaradi lastne strukturne zaslepljenosti ne vidi, da orakelj nikjer ne predvideva njegovega spoznanja o tem, kaj se je res zgodilo, in da ni nobene nujnosti, da kljub vsem opozorilom vedeža Teirezija in vsem zlim slutnjam zaradi nekakšnega bistvenega stranskega proizvoda orakeljske napovedi spravi v pogubo svojo in vse naslednje generacije, je Antigona tudi na tem terenu uničevalka generacije, *anti-gone*.

ANTIGONA V SVETU GOVORNIH DEJANJ

Judith Butler poskuša rešiti zagate sorodstvenih struktur z novim branjem Antigone, ki temelji na drugačnem pojmu jezika in lahko razpre sam pojem simbolnega in njegove nujne naknadnosti. To je filozofija vsakdanjega jezika, ki izhaja iz osnovne razlike med dvema vrstama govornih dejanj: med konstativi, s katerimi ugotavljamo stanje stvari in opisujemo dogodke, in performativi, s katerimi s samim izjavljanjem hkrati tudi že izvedemo dejanje.¹⁴ Brati Antigono skozi govorna dejanja pomeni, da je ključnega pomena mesto, s katerega spregovori – mesto njene izjavljanja. V ospredju ni več vsebina njene izjave, saj ta lahko postane čista tautologija, kot je ponavljanje bratovega imena, ali

¹⁴ Primeri performativov so glagoli v prvi osebi ednine sedanjega časa v aktivu: To ladjo imenujem Kraljica Elizabeta!, Obljubim, da bom prišel! itn. John L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1990, str. 17 in nasl.

čisto prazna forma božjega, nenapisanega zakona. V ospredju ni vsebina, ampak mesto izjavljanja, s katerega lahko »kaj napravi-mo z besedami« in s katerim Judith Butler oponira Lacanovemu in Žižkovemu »zakonu 'čistega' označevalca«, zakonu imena, ki utrdi našo identiteto (zg. str. 98).

Kako govori Antigona v prvi osebi ednine? Antigonin govor je ključovalni govor. Govori v imenu sorodstva, torej tistega nasprotja politike, ki je za Hegla nujni pogoj države, hkrati pa mora biti v njej ukinjeno in povzdignjeno na višjo raven. Za Hegla je Antigona s svojim zavzemanjem za sorodstvo osnova, brez katere polis ne bi mogel obstajati, toda za samo Antigono ni nobene možnosti za *Aufhebung*. Odnos med Polinejkom in Antigono, bratom in sestro, ki je onstran kakršnega koli poželenja in kakršne koli seksualnosti, je že v *Fenomenologiji duha* ideal razmerja med moškim in žensko, v pravni filozofiji pa postane Antigona kratko malo ideal zakonske žene in njen odnos do Polinejka pravi model za odnos med možem in ženo v modernem svetu.¹⁵ Do polisa se ni mogoče povzdigniti brez negacije družine, ki jo pri Heglu – nepojasnjeno in neutemeljeno – reprezentirata ženska in vse, kar je specifično žensko.¹⁶

¹⁵ Jagentowicz Mills, Patricia, »Hegel's Antigone«, v Jagentowicz Mills (ur.), *Feminist Interpretations of Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1996, str. 76 in nasl. Kar v takšni interpretaciji ne more nastopiti kot problem, sta Antigonin odnos do Ismene in njen samomor. O potrebi po natančnem branju Hegla v drugem kontekstu gl. tudi Hribar, Tine, »Razlika med božjim in svetim. Sofokles in Heidegger«, *Nova revija*, 1986, 5, str. 934–948, 1234–1260, 1644–1652.

¹⁶ Judith Butler vidi analogen problem kot pri Heglu tudi pri Žižku. Antigona ne razveljavi heteroseksualne norme s tem, da ne stori, kar bi bilo potrebno, da bi ostala živa za Hajmona, ampak s tem, da prižene pragmatično protislovje do pojma in uki-ne samo razliko med tem, kar trdimo, da delamo, in tem, kar resnično delamo.

Če je torej v začetku Antigonine zahteve v ospredju problem sorodstva, neolitskega, antičnega in današnjega, je v nadaljevanju pozornost osredotočena na vse, kar velja za najbolj klasično Antigonino dediščino: na nasprotje med legalnim in legitimnim, med moškim zakonom in žensko *Sittlichkeit*, med uporno Antigono in njenim svojeglavim stricem Kreonom. Hegel je naredil iz Antigone etično figuro, ki je imanentno ženska: zagovornica krvnih vezi in ljubezni, nasproti univerzalnemu redu, ki ga reprezentira Kreon.

Tako pri Heglu kot pri Lacanu, ki ju poskuša Butlerjeva prignati v produktivno protislovje, je Antigona, pravzaprav nenavadno in nepojasnjeno, postavljena kot ženska. Heglova ženska je ženska družine, krvnih vezi in sorodstva, potopljena v neposredno substancialnost etičnega. Kot ženska nima dostopa do samozavedanja. Za Hegla ženska ne more biti subjekt etičnega dejanja, ne more priznati krivde, ker je za samozavedanje krivde nujno posredovanje države. Lacanova ženska je figura etičnega dejanja v čistini njene želje, ki je enostavna želja smrti kot takšna. Edino čisto, v Kantovem smislu nepatološko dejanje pa je samomor, ki ga, živa zakopana, naredi tudi sama Antigona.

Antigona govori kot ženska, deluje kot ženska, a ne v enem ne v drugem primeru ne more postati *zoon politikon*. Vendar pa je že sam osnovni način, kako je Antigona pripeta na svoja dejanja, lingvističen v najboljšem feminističnem pomenu besede in ima še kako jasne politične učinke. Njena govorna dejanja so izraz politične avtorefleksivnosti. Kolikor je njen govor performativen, je performativen na način, s katerim se Antigonina ženskost s samim izrekanjem vrine v sfero javnega, ki ji pri Heglu po definiciji ni dostopna, pri Lacanu pa njena – prav tako kot pri Heglu

nepredvideno vpeljana – ženskost ne more nastopiti kot politični problem.

Pravzaprav lahko celotno besedilo beremo skozi teorijo govornih dejanj: stražar poroča, da je videl Antigono pokopavati brata, Antigona poroča, da je to storila – ključno dejanje je dostopno le skozi jezik, Ismena trdi, da bo sama rekla, da je pokopala brata, itn. (zg., str. 24). Antigona je pokopala svojega brata in zdaj trdi, da ne more zanikati, da je dejanje njeno. Neopravičljivost svojega dejanja v nasprotju z opravičljivostjo Ojdipovega hudodelstva jasno podčrta njen govor, ko si še upa reči, da je to naredila. S samim zatrjevanjem zakrivi drugo dejanje: dejanje razglasitve dejanja, s katerim zdaj oponira Kreonovemu javnemu pozivu o prepovedi pokopa Polinejkovega trupla, ki ga morajo njegovi glasniki raznašati vsenaokrog. Antigonina razglasitev dejanja je novo zločinsko dejanje, ki podvoji prvega in zavzame njegovo mesto (zg., str. 57). Tako lahko idealnost norme razveljavi natančno s svojim govorom: »Izpeljati govor točno tako, kakor ga ona, pravzaprav pomeni zagrešiti drugo obliko žalitve, v kateri si predpolitični subjekt lasti strašljivo zmožnost delovanja v javni sferi« (zg., str. 59).

133

Antigonina zahteva je prazna, brez kakršnega koli političnega programa. Sama na sebi ni zagovornica ničesar.¹⁷ Politični oblasti se postavi po robu zgolj s tem, da vztraja pri svoji brezpogojni zahtevi, da je pokopala svojega brata. Nima nobenega vnaprejšnjega cilja, ki bi ga s svojim dejanjem uresničila. Sama norma, ki jo vodi, nastane šele prek lastne aktualizacije. Prehod od Antigonine

¹⁷ Butler, Judith, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, Éditions Amsterdam, Pariz, 2005, str. 43.

namere k dejanju pomeni prehod od abstraktne univerzalnosti božjega zakona o spoštovanju mrtvih, ki jih moramo pokopati, h konkretnemu univerzalnemu, ki ga uteleša. Antigonin brat je povsem izpraznjena figura partikularnega, nekakšna Žižkova figura čistega Drugega, onstran kakršnega koli interesa, seksualnosti ali oblasti, ki s svojim udejanjenjem izpostavi partikularno vsebino univerzalnega zakona.¹⁸

Tudi zaradi tega je, kot vemo od Donne Haraway in njene klasične študije o »spolu« naprej, jezik poglavitna arena feminističnih bojev.¹⁹

ANTIGONIN SPOL

Razglasitev lastnega dejanja v jeziku je njegova dovršitev in hkrati moment, ki Antigono postavi v moški eksces. Ko začne delovati v jeziku, se razloči od same sebe in od svojega spola. Prav na tem mestu jo Kreon, njen večni sovražnik, nasprotnik njene »večne ironije ženskega«, razglasi za moškega. Antigona je *aner*, Antigona je možata. Ironija je torej še večja, kot je pri Heglu: ženska govori, govori javno, govori kot moški. Vendar lahko to doseže le z utelešenjem norm oblasti, ki jim nasprotuje. Antigona izvaja normativno operacijo oblasti, ki jo dejanja utelešajo, ne da bi sama postala oblast. Normo zapopade tako, da se je polasti, polasti pa se je tako, da jo izreče (zg., str. 29).

¹⁸ Žižek, Slavoj, »Hegel, dejanje, literatura«, *Problemi*, 2009, 3–4, v tisku.

¹⁹ Haraway, Donna, *Opice, kiborgi in ženske*, Študentska založba, Ljubljana, 1999, str. 205. Gl. tudi Butler, 2005, op. cit., str. 113 in 116.

Zakaj jo Kreon razglasi za »možato«? Prvič, ker kljubuje zakonu, in drugič, ker si z dejanjem proti zakonu prilasti glas samega zakona. Antigona noče ubogati suverenovega razglasa, da se Polinejka ne sme pokopati, prav tako pa noče zanikati, da je to storila. Suverenovemu govornemu dejanju nasprotuje tako, da razglša lastno suverenost. Dejanje nepokorščine razširi z izjavo o nepokorščini v jeziku. Prisvoji si glas tistega, ki mu nasprotuje. Antigona govori s Kreonovim glasom. Njeno delovanje je delovanje v jeziku in njeno delovanje je javno. Antigonina upornost je slišana, toda cena za njen govor je smrt.²⁰

135

Zakoni, ki jih Antigona zastopa, so nenapisani zakoni. Njihovega izvora ni mogoče določiti, ni jih mogoče pisno posredovati, nimajo sledov. Zakoni niso niti zabeleženi niti jih ni mogoče zabeležiti. Ni jih mogoče v celoti poznati, toda država ve dovolj o njih, da jim lahko nasprotuje. Zakon ni zapisan, a je vseeno prisoten, in prisoten je natanko v obliki dramskega govora. Tragedija se pregreši zoper zakon ravno tako, da govori o njem. Antigonino dejanje izrekanja ni nič manj pomembno kot sama izvedba napovedanega ali izrečenega dejanja (zg., str. 60).

²⁰ Prav Antigonine »možatosti«, ki jo umešča v sfero političnega, ni ne pri Heglu ne pri Lacanu. Hegel sprejme njeno dejanje, ne pa tudi njenega govora. Lacan sprejme njeno etiko, ne pa tudi njene feministične politike. Antigonin upor Kreonu v skrajni konsekvenci ostane zgolj destruktivno dejanje ženske in kot tako negativno dejanje, v nasprotju z moškim dejanjem, s katerim je utemeljen novi red. Seveda pa je problem že samo enačenje nasprotja med Antigono in Kreonom z nasprotjem med božjimi in človeškimi zakoni, in Kreona z državo, pravom in zakonom kot takim. Ne le Antigonino vztrajanje pri tavitološkem ponavljanju bratovega imena, tudi Kreonova trmo-glavost kaže na neki presežek mesta izjavljanja, nemara celo suverenove kaprice, nad vsebino izjave, naj se Polinejka ne pokoplje.

S tem se Antigonina zahteva umešča v najožje jedro feminističnih razprav. Na vprašanje, kako bi bilo mogoče ustvariti neki prostor za ženske, v katerem bi lahko ženska končno spregovorila, odgovori z govornim dejanjem, ki je hkrati tudi že imanentno politično dejanje. Antigona je izumiteljica političnega govornega dejanja ženske. Antigona je mož beseda. Njena zahteva prekine tišine zgodovine, ki nas nagovarjajo z mest odsotnih žensk, in ustvari pogoj možnosti za to, da bi odsotnost postala vidna in izrekljiva.²¹ Ko se upre suverenu, sama sebe izključi iz občestva in postane tujka v lastni deželi, a ne more preživeti v izgnanstvu. Ženska negacija povzroči travmatični prelom, ki je utemeljitvena podlaga za ustanovitev polisa.

Toda njen upor je še veliko več kot to. Antigonin »Ne!« Kreonu razpre neko celo novo javno sfero, v kateri postane glas žensk nekaj mogočega, hkrati s tem pa se odpre tudi tista razsežnost, ki seže onstran simbolno zamejenega mesta »med dvema smrtima«, kamor jo postavlja njena neposredna spojenost z etično substancialnostjo. Natančnejša opredelitev tega prostora je za Judith Butler, kot zapiše že v podnaslovu Antigonine zahteve, »med življenjem in smrtjo«.

Smrt je lahko simbolna ali fizična, Antigonino življenje pa sprva le »golo življenje« zunaj zakona in zunaj političnega, na katerem parazitira »suverena oblast«. Eno in drugo, golo življenje in zunanost zakonu, poveže v času po grški tragediji rimsko pravo v instanco *homo sacer*, do potankosti razčlenjeno pri Agambenu, na katerega se v svojem produktivnem branju Hegla in La-

²¹ Butler, 2005, op. cit., str. 112. Več o tem gl. v Freud, *ženska in popotnikova senca*, Delta, Ljubljana, 2007, str. 67 in nasl.

cana nazadnje opre Judith Butler (zg., str. 113).²² Sem sodijo vsa življenja, ki niso ne uničena z genocidom ne vpisana v življenje legalne skupnosti: življenja onstran državljanstva in tudi onstran same človeškosti.

Tako nas Kreonov poziv, ki mu sledi Antigonin razglas, konec koncev pripelje do Antigonine zahteve. Onstran državljanstva in onstran same človeškosti, prav tam so Antigonine besede: performativna dejanja in dramatični dogodki, ki jih izreka nekdo, ki ne pripada človeškemu, a govori v njegovem jeziku. Čeprav ne sme delovati, deluje; čeprav se ne sme upirati normam, se jim upira; čeprav govori v imenu sorodstva, zmede osnovni besednjak sorodstva, ki je pogoj človeškosti. Antigona, izključena iz pravnega reda, onstran instance sodbe in države, govori v jeziku zahteve, s katero ni mogoča nobena trdna in končna identifikacija (zg., str. 114). Zato je Antigona priložnost za novo utemeljitev človeškosti.

137

ANTIGONINA GENERACIJA

Prav zaradi aktualnosti nas Antigona Judith Butler lahko naposled pripelje nazaj k najboljšemu Lévi-Straussu, toda le pod pogojem, da smo pripravljeni razvezati tudi tisto, kar je tiha predpostavka samih njenih »težav s spolom«. Lévi-Strauss je v strukturalizmu vedno veljal za častitljivega očeta, ki pa je kljub

²² Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana, 2004. Judith Butler je bila med prvimi, ki so v anglo-ameriškem prostoru opazili Agambena. Gl. npr. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York in London, 1997, str. 105 in 177.

lastnim prizadevanjem, da bi izpostavil simbolno v vsej njegovi avtonomiji, še vedno ujet v nekakšno prikrito logiko izvora, središča in prisotnosti, tako da ga je treba pravzaprav umestiti nekam v osemnajsto stoletje, bliže Rousseauju kot komur koli drugemu.²³ Prav na tem je konec koncev temeljil tudi veliki Derridajev met: predstaviti Lévi-Straussa kot nekakšnega divjaka v teoriji, ki ga morajo sedaj opozoriti na nedoslednost in izpostaviti ne-strukturalni moment v najožjem jedru same strukture.²⁴

Toda Lévi-Strauss, ki je edini med »strukturalisti« doživel lastno stoletnico, je v nekem rudimentarnem pomenu tudi metaforično vse preživel. Prav tako kot se Butlerjeva loteva distinkcije med prehitro pomešanimi sorodstvenimi pravili in neeksplicirano zapovedjo heteroseksualnosti, bi se lahko približali razliki med strogim pojmovnim okvirom Lévi-Straussovega simbolnega in Lacanovega imena očeta, ki mu Butlerjeva pripiše krivdo za opresijo nad (homoseksualnimi in heteroseksualnimi) ženskami v sedanjosti in za pravni sistem, ki diskriminira homoseksualnost z vidika nove generacije: posvojitvev otroka.²⁵

Brž ko apliciramo metodo tako inspiriranega branja na temeljne pojme velikega začetnika strukturalizma, že lahko opazimo, da

23 Naslov posebne številke za strukturalizem konstitutivne revije *Cahiers pour l'analyse* se glasi *Lévi-Strauss dans le 18e siècle* (1966, 4). Gl. tudi Lévi-Straussov odgovor »A propos de 'Lévi-Strauss dans le 18e siècle'«, v *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau. Cahiers pour l'analyse*, 1968, 8, str. 89–90.

24 Derrida, Jacques, »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti«, *Literatura*, 1993, 24–25, str. 63–81.

25 Za to je nemara pomenljiv tudi Antigonin odnos do nove generacije: »Če mož umre, lahko se najde drugi, če sin, za njim rodi se drugi sin ...« v *Antigona*, Kralj Ojdipus, Mladinska knjiga, Ljubljana, 2008, 910, str. 52.

pri njem pravzaprav domala nikjer več ni mesta za tisto normativnost, ki bi mu jo rada oporekala sama avtorica Antigoneine zahteve. Toda za to moramo poleg *Elementarnih struktur sorodstva* vzeti v roke dobesedno prvo Lévi-Straussovo programsko besedilo, v katerem poveže strukturalno lingvistiko in antropologijo,²⁶ hkrati pa nadaljevanje v osrednjem delu njegovega zrelega obdobja, *Divji misli*,²⁷ na kateri Derrida utemeljuje svoj »poststrukturalizem«. Tako lahko zelo natančno lociramo nek ključni prelom v samem Lévi-Straussu, od katerega naprej ni več mogoče prav nikakršno sklicevanje na Očeta, njegovo Ime, ne na Zakon ali suvereno oblast.

Z drugimi besedami to eksplicitno zapiše tudi Françoise Héritier,²⁸ ki jo je sam veliki mojster nastavil kot svojo institucionalno in duhovno naslednico na najvišji piedestal francoskega univerzitetnega sistema: Collège de France. Lévi-Strauss je namreč s svojimi zgodnjimi strukturalnimi analizami sorodstvenih sistemov načrtoval neko pot, nam zagotavlja Héritierova, ki je ni nikoli prav nadaljeval. *Elementarne strukture sorodstva* niso doživele ne pri njem ne pri drugih pravzaprav nikakršnega resnega nadaljevanja. Temu problemu se je mogoče približati po dveh poteh. Prva je pravzaprav enostavna: nadaljevati, kjer se je mojster ustavil. Druga pa je epistemološko veliko bolj izzivalna in temelji na zahtevi, da je treba natančno – ne tako kot Derrida, ki prebere predvsem uvod in zaključek *Divje misli* – pregledati, kaj iz *Elementarnih sorodstvenih struktur* se ni in se morda tudi ni moglo ohraniti v veliko bolj kompleksni *Divji misli*.

²⁶ »Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji«, *Delta*, 2001, 3–4, str. 205–226.

²⁷ Lévi-Strauss, Claude, *Divja misel*, Krtina, Ljubljana, 2003.

²⁸ Héritier, Françoise, »Neosvojljiva trdnjava sorodstvenih struktur«, *Delta*, 2001, 1–2, str. 31–53.

Če na tem mestu prerežem nit izpeljave in skrajšam dolgo zgodbo: prav nobenega strukturno utemeljenega razloga ni, da bi izpostavili prepoved incesta kot posebno, privilegirano prepoved. Ne samo, da ni prostora ne za Ojdipa ne za simbolnega Očeta, umanjka tudi prostor za sam incest, natančneje, za sam privilegiran status prepovedi incesta kot prepovedi prepovedi, kot »idealnosti norme« in kot pogoja za vzpostavitev eksogamnih pravil menjave. Prepoved incesta je na popolnoma isti ravni, kot so totemske in prehranjevalne prepovedi, ujeta v isto, vsem skupno transformacijsko logiko, ki jo Lévi-Strauss prav v *Divji misli*, kot da bi vzel zares vse kritike njegove domnevne teoretske zao stalosti, prižene do pojma.²⁹

Vendar pa imamo jasno in razvidno zapisane zastavke za to že v »izvornem« besedilu, ki sega nazaj v leto 1945, v Lévi-Straussovo poznanstvo z Jakobsonom in tako zelo plodno obdobje ameriškega azila. Zdaj se lahko vprašamo, zapiše Lévi-Strauss, ali bi lahko bili objekt menjave med klani, med krvnim sorodstvom in »kulturno« alianso namesto žensk moški. Vprašati se moramo torej, ali bi lahko bil objekt endogamnih prepovedi in eksogamnih pravil tudi drugi spol. Odgovor je jasen: seveda lahko, saj transformacijska logika ne pozna spolne razlike. Prepoved je prepoved, in njena ključna opozicija ni nasprotje znotraj prepovedi, ampak nasprotje med prepovedjo in zapovedjo, med prisotnostjo in odsotnostjo, med »plus« in »minus«, ki ju Lévi-Strauss riše po dolgem in počez v domala vseh svojih besedilih.

Prav lahko si zamislimo kulture, v katerih bi namesto žensk menjavali moške. Možnost je neizpodbitna, in če med posa-

²⁹ Več o tem gl. v spremni besedi k Lévi-Straussovi *Divji misli*, op. cit., str. 344 in nasl.

meznimi kulturami ni nobene take, če torej možnost empirično ni preverljiva, moramo to pripisati čisti kontingenci zunanje podrobnosti, ob kateri ne kaže drugega, kot da zamahnemo z roko: Pojdimo k resnejšim problemom, nas sam tvorec strukturalne analize vabi k nadaljevanju.³⁰ Natanko tako si lahko zamislimo kulture, ki ne bi temeljile na heteroseksualni matrici. Če možnost še ni bila empirično udejanjena, bi ji lahko v skladu z osnovnimi feminističnimi zahtevami pomagali, da naposled ugleda luč sveta. Judith Butler in njena *Antigonina* zahteva sta najlepša priložnost za to.

141

Preostane, da sklenemo in odgovorimo na izhodiščno vprašanje, ki si ga je Butlerjeva izposodila pri velikem raziskovalcu *Antigon*, Georgeu Steinerju:³¹ Kaj bi se zgodilo, ko bi Freud namesto Ojdipa vzel za temelj Antigono?

Sámo vprašanje je napačno zastavljeno. Namesto da bi imeli Antigono za zamenjavo za Ojdipa, moramo spodkopati tla samemu postavljujočemu principu in sami univerzalnosti, ki ukinja Antigonin partikularizem, hkrati pa ji kot ženski preprečuje, da bi postala zoon politikon. Izpeljati zahtevo Judith Butler do konca pomeni natanko to: narediti iz Antigone moža besedo.

Seveda pa se vse začne in konča pri elementarni strukturi sorodstva, ko ta postane zastavek državnega, javnega in političnega. Prav to so navadni in vsem skupni problemi današnjega časa,

³⁰ Lévi-Strauss, 2001, op. cit., str. 26.

³¹ Steiner, George, *Antigones. The Antigone Myth in Western Literature, Art and Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1986. Gl. tudi *Entretiens de George Steiner et Ramin Jahanbegloo*, Éditions du Félin, Bibliothèque 10/18, Pariz, 2000.

ki se udejanjajo v mediju jezika: »Pomislimo, da ko v situaciji mešanih družin otrok reče 'mati', lahko pričakuje, da se bo klicu odzvalo več oseb. Ali pa da otrok v primeru posvojitve reče 'oče' in morda misli tako odsotno fantazmo, ki je nikoli ni poznal, kakor tisto, ki zaseda to mesto v živem spominu. Otrok lahko misli oboje hkrati« (zg., str. 99). Ali je za samsko mati oče še vedno tu? Ali ta otrok nima ne pozicije očeta ne nikogar, ki bi jo zasedal? Ali nimamo jezika, ki bi to normo artikuliral? *Antigonina* zahteva se umešča v prostor, ki ga odpirajo takšna, povsem pragmatična vprašanja, hkrati pa temelji na imanentno filozofskih vprašanjih, ki se lahko tako kot vprašanje o razsvetljenstvu in vprašanje o filozofiji ohranjajo prav v obliki samega vprašanja.³² Na drugi strani tega prostora pa so mobilizacijski slogani družbenih gibanj, kakršno je geslo LIPS; ustvarjajo videz, da nekaj pomenijo, da jih sestavljajo začetne črke pomembne feministične zahteve, v resnici pa so tako kot *Antigonina* zahteva čisto prazna mesta izjavljanja in pomenijo zgolj to, da pomenijo.³³

Lacan je prosil Lévi-Straussa, naj še enkrat pregleda ojdipsko zapuščino in vanjo umesti *Antigonino* generacijo. Če bi se veliki Lacanov učitelj tega res lotil, bi lahko naletel tako na problem prisilne heteroseksualnosti, ki mu sledi Judith Butler, kot na problem spola, ki ni družbena ali kulturna kategorija, ampak je instanca udejanjanja skozi uprizarjanje in prav kot taka imanentno politična. *Antigona* ni le figura meje; je tudi figura, ki je bila tako dolgo na drugi strani, da ni več vrnitve v stari režim. Osebnost je politično od stare Grčije naprej. Tisti pa, ki je prav zaradi

32 »Tako je torej vprašanje ...«, v Deleuze, Gilles in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, Študentska založba, Ljubljana, 1999, str. 7.

33 Butler, 2005, op. cit., str. 38.

Antigoninega dejanja v današnjem času bolj papeški od papeža, je v svojem odmišljanju političnih razsežnosti sorodstva nemara sam papež, ki je še kako upravičeno poslednja tarča kritike Judith Butler. Brez samorefleksivne distance in spoznanja o inherentni teatraličnosti naših življenj postaja vse bolj podoben kralju, ki verjame, da je kralj.





KNJIŽNA ZBIRKA KODA

Paul VIRILIO

Hitrost osvoboditve

Marina GRŽINIĆ

Rekonstruirana fikcija

Janez STREHOVEC

Tehnokultura – kultura tehn

Jean BAUDRILLARD

Simulaker in simulacija

Popoln zločin

Guy DEBORD

Družba spektakla

Komentarji k družbi spektakla

Panegirik

Donna J. HARAWAY

Opice, kiborgi in ženske

IRWIN

Transnacionala

BILWET

Medijski arhiv

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI

Kaj je filozofija?

Alojz IHAN

Deset božjih zapovedi

Vilém FLUSSER

Digitalni videz

Maurice BLANCHOT

Blanchotovi obrazi

Susan SONTAG

O fotografiji

Alfred GELL

Antropologija časa

Amelia JONES

Bodyart - Uprizarjanje subjekta

Walter BENJAMIN

Enosmerna ulica

Leon STEFANIJA

O glasbeno novem

Gaston BACHELARD

Poetika prostora

Boris GROYS

Teorija sodobne umetnosti

Zoran KANDUČ

Onkraj zločina in kazni

Peter SLOTERDIJK

Kritika ciničnega uma

Janez STREHOVEC

Umetnost interneta

Johan HUIZINGA, Roger CAILLOIS,

Eugen FINK

Teorije igre

Béla HAMVAS

Silentium, Skrivni zapisnik, Unikorn

Dominique LAPORTE

Zgodovina dreka

Georgio AGAMBEN
Homo sacer

Eugenio TRIAS
Mejni razum

Pascal QUIGNARD
Sovražstvo do glasbe

David SYLVESTER
Surovost stvarnega
Intervjuji s Francisom Baconom

Srebrenica
**Dokumenti [pričevanja [haaški
proces**

Georg SIMMEL
Filozofija denarja

Maurice GODELIER
Uganka daru

Maurice MERLEAU-PONTY
Fenomenologija zaznave

A. C. DANTO
**Filozofsko razvrednotenje
umetnosti**

ALFRED GELL
Umetnost in delovanje
Antropološka teorija

Stojan PELKO
Podoba misli

Hannah ARENDT
Eichmann v Jeruzalemu

Georges LEFEBVRE
Francoska revolucija

Karmen ŠTERK
Serijski morilec:
normalen psihopat patološke matere

Erika FISCHER-LICHTE
Estetika performativnega

Giorgio AGAMBEN
Čas, ki ostaja
Komentar k *Pismu Rimljanom*

Marilyn STRATHERN
Pisanje antropologije

Aleš ERJAVEC
Estetika in politika modernizma

Judith BUTLER
Antigonina zahteva
Sorodstvo med življenjem in smrtjo

KODA METAMEDIA

Antonio NEGRI
Vrnitev

Urednik zbirke:

Aleš Šteger

Judith Butler

ANTIGONINA ZAHTEVA

SORODSTVO MED ŽIVLJENJEM IN SMRTJO

Prevod:

Suzana Tratnik

Spremna beseda

Eva D. Bahovec

Jezikovni pregled:

Eva Vrbnjak

Naslovnica in oblikovanje:

Mitja Miklavčič

Priprava za tisk:

Jana Kuharič

Izdajatelj:

Študentska založba

Beethovnova 9/I, 1000 Ljubljana

www.studentskazalozba.si

Za založbo:

Igor Brlek

Tisk:

Demat d.o.o., 2009

Ustanovitelj Študentske založbe je

Študentska organizacija Univerze v Ljubljani

Izhajanje knjižne zbirke KODA finančno podpira

Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.

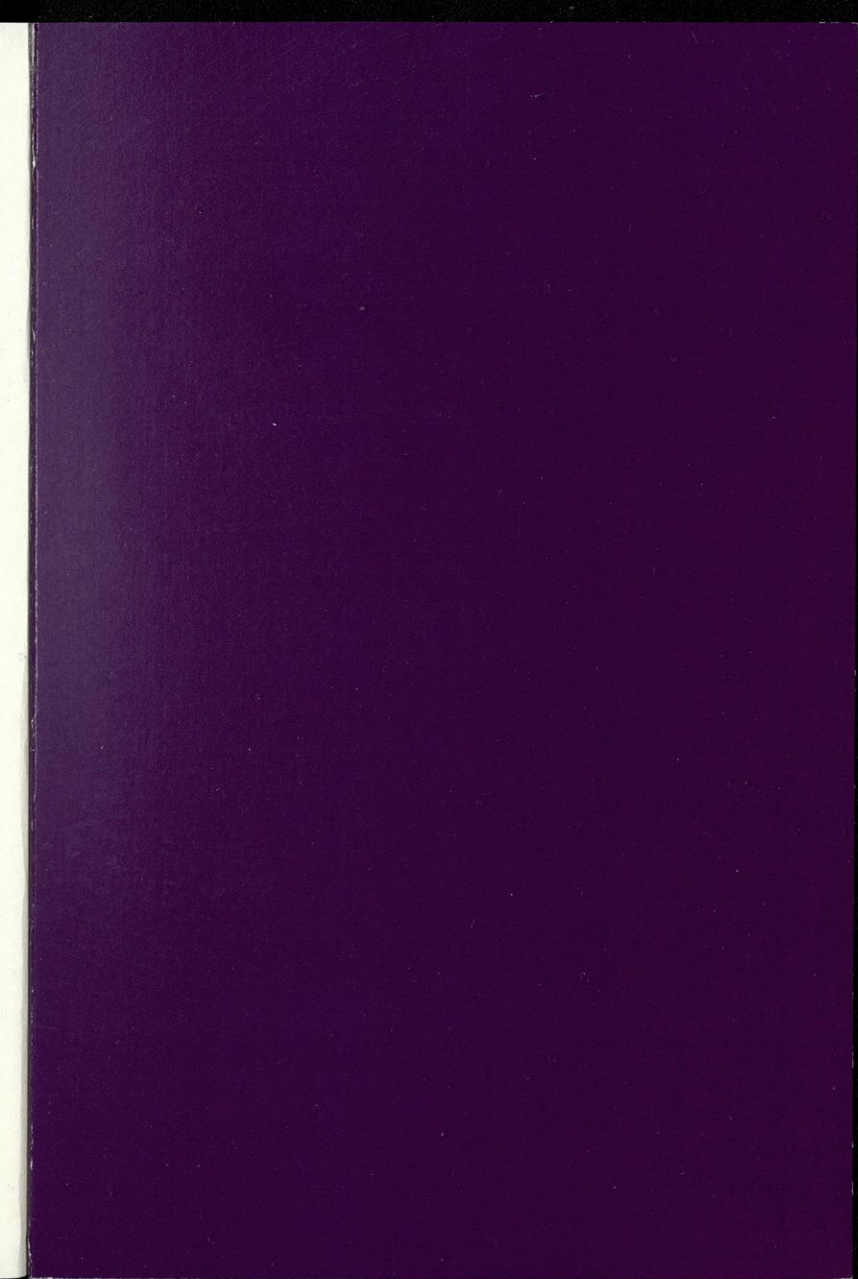
Naklada

400 izvodov

Stavljeno v fontu Quadraat in Auto 1



Študentska založba





Judith Butler

Antigonina zahteva. Sorodstvo med življenjem in smrtjo.

V *Antigonini* zahtevi Butlerjeva opravi radikalno novo branje enega ključnih dramskih tekstov svetovne književnosti, Sofoklejeve *Antigone*. Antigonin oče je po materi Jokasti obenem njen brat, njena brata Polinejkes in Eteokles sta obenem Antigonina nečaka, sinova njenega brata in očeta Ojdipa. Termini sorodstva, pravi Butlerjeva, se zamaknejo in postanejo nepreklicno dvoumni. Destabilizacija sorodstvenih vezi, ki so, tako s filozofskega, psihoanalitskega kot z antropološkega vidika osrednji organizacijski moment družbe, ne postavlja pod vprašaj le antični tekst, marveč predvsem discipline, ki na njegovih interpretacijah gradijo svoj narativ. Antigonina zahteva je tako kritični dialog s Heglovo in Hölderlinovo obravnavo Antigone, s koncepti sorodstva Lévi-Straussa, predvsem pa z Lacanovimi interpretacijami lika Antigone. Kaj bi bilo, sprašuje Butlerjeva, če bi psihoanaliza namesto Ojdipa za svoje izhodišče postavila Antigono? Kakšne posledice za našo družbenost lahko povlečemo iz drame? Ali je moč na tem ozadju misliti neko novo matrico elementarnih sorodstvenih struktur, ki ne bi temeljila na prisilni heteroseksualnosti? Na ta način ponuja Antigona izhodišče za ponovni premislek nekaterih ključnih vprašanj današnjega dne, kot so obravnava obolenih za virusom HIV, (ne)sprejemanje istospolnih zakonskih zvez in razprave o pravici posvojitve otrok s strani istospolnih parov.

Judith Butler je profesorica primerjalne književnosti in retorike na University of California v Berkeleyju. V slovenščini je doslej izšlo delo *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete* (ŠKUC, 2001).

cena: 24,00 EUR



9 789612 422189