

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO  
ODDELEK ZA PRIMERJALNO KNJIŽEVNOST  
IN LITERARNO TEORIJO

**BARBARA REHAR**

**Antigonino dejanje med filozofijo in psihoanalizo:  
problem umestitve sorodstva v branjih *Antigone***

Diplomsko delo

Mentorja:  
red. prof. dr. Eva Dolar Bahovec  
red. prof. dr. Vid Snoj

Dvopredmetni univerzitetni študijski  
program prve stopnje Filozofije;  
Dvopredmetni univerzitetni študijski  
program prve stopnje Primerjalne  
književnosti in literarne teorije

Ljubljana, 2016

## **Izvleček**

### **Antigonino dejanje med filozofijo in psihoanalizo: problem umestitve sorodstva v branjih *Antigone***

Diplomsko delo obravnava Antigonino dejanje med filozofijo in psihoanalizo ob pregledu nekaterih ključnih tradicionalnih in sodobnih branj *Antigone*. Za vodilo te raziskave sem vzela pojmovanje sorodstva, ki bi moralo odgovarjati na vprašanje, zakaj Antigona pokoplje svojega brata Polinejka. Raziskava želi izpostaviti ključne razlike med Heglovo interpretacijo Antigone v *Fenomenologiji duha* in feminističnimi branji *Antigone*, ki Antigono raziskujejo v iskanju določitve ženskosti in problema spola nasploh. Če želimo resnično razkriti, zaradi česa Antigona deluje, moramo poseči globoko v območje Lacanove psihoanalize, ki razlaga Antigonin gon na podlagi Freudove želje. V sklepu diplomskega dela se opremo na sodobne interpretacije *Antigone*, predvsem interpretacijo Judith Butler, in problem heteroseksualne matrice, ki jo določajo zastarela pojmovanja sorodstvenih struktur.

**Ključne besede:** *Sittlichkeit*, simbolni red, tragedija želje, prepoved incesta, heteroseksualna matrica, težave s spolom

### **The Act of Antigone in Philosophy and Psychoanalysis: The problem of kinship in readings of *Antigone*.**

The paper discusses the interpretations of the »Act of Antigone« in different readings of *Antigone* through history in the domain of Psychoanalysis and Philosophy. The main duty of this paper is to research the problem of kinship and how it reflects on the Act of Antigone, burying his brother. The idea is to emphasize interpretation of Hegel, as described in *Phenomenology of Spirit*, as well as interpretation of feminist readings, conceptualizing Antigone as female principle and their research of gender trouble. To understand the drive behind the Antigone`s Act, we have to search in the domain of Lacan`s Psychoanalysis and his Freudian based studies of desire. In conclusion we end up in Judith Butler`s criticism of heterosexual matrix and the problem of gender based on outdated structures of kinship.

**Key words:** *Sittlichkeit*, symbolic order, tragedy of desire, prohibition of incest, heterosexual matrix, gender trouble

<b>1. UVOD.....</b>	<b>1</b>
<b>2. MIT, PREDZGODBA IN ANTIGONA .....</b>	<b>2</b>
<b>3. GEORG W. F. HEGEL .....</b>	<b>4</b>
3.1 KATARZA IN TRAGEDIJA.....	4
3.2 KONFLIKT NASPROTNIH SIL.....	4
3.3 SAMOZAVEDANJE.....	5
3.4 INTERSUBJEKTIVNOST .....	6
3.5 ETIČNO ALI <i>SITTlichkeit</i> .....	7
3.6 KRIVDA .....	8
<b>4. JACQUES LACAN: TRAGEDIJA ŽELJE .....</b>	<b>10</b>
4.1 VZTRAJATI PRI ŽELJI.....	10
4.2 V OBMOČJU <i>ÁTE</i> .....	11
4.3 ANTIGONA MED DVEMA SMRTMA .....	11
4.4 SISTEM SORODSTVENIH STRUKTUR IN PREPOVED INCESTA.....	12
4.5 SIMBOLNO REGULIRA ŽELJO .....	13
<b>5. JUDITH BUTLER: PREGLED IN ANALIZA BRANJ ANTIGONE .....</b>	<b>16</b>
5.1 IZ PREDPOLITIČNEGA V POLITIČNO.....	17
5.2 DESTABILIZACIJA SPOLA .....	18
5.3 ZASTARELE SORODSTVENE STRUKTURE .....	21
<b>6. SLAVOJ ŽIŽEK VS. JUDITH BUTLER .....</b>	<b>23</b>
<b>7. SKLEPNA VPRAŠANJA.....</b>	<b>26</b>
<b>8. ZAKLJUČEK IN SKLEP .....</b>	<b>29</b>
<b>9. VIRI IN LITERATURA.....</b>	<b>31</b>

## 1. UVOD

Diplomsko delo obravnava Antigonino dejanje med filozofijo in psihoanalizo ob pregledu nekaterih ključnih tradicionalnih in sodobnih branj *Antigone*. Za vodilo raziskave sem vzela pojmovanje sorodstva, ki bi moralo odgovarjati na vprašanje, zakaj Antigona pokoplje svojega brata Polinejka. Oziram se na sodobne feministične interpretacije *Antigone*, ki so naveličane Antigone v podzemlju sorodstva, ko pa ima »toliko povedati« v območju političnega.

Sofoklova tragedija *Antigona* je nastala v petem stoletju pr. n. št., vendar še danes odpira številne nove interpretacije. Vzrok njene brezčasne aktualnosti je ravno filozofska podlaga dela.

V zvezi z razumevanjem dejanja protagonistke v Sofoklovi tragediji se Judith Butler sprašuje, kaj se je v sodobni družbi zgodilo s feminističnimi prizadevanji za optimalnejšo politično in s tem družbeno ureditev. Jasno je, da ta prizadevanja vključujejo nasprotovanje neprimernemu državnemu aparatu in odpor do njega.

Kot opozicijo radikalnih feminističnih branj *Antigone* lahko postavimo Heglovo filozofsko interpretacijo. V Heglovi interpretaciji se nam kmalu odpreta dve nasprotni poziciji. Kreont je predstavnik političnega, na drugi strani, pa Antigona predstavlja preddržavno načelo, nezavedno substanco, ki ščiti zakone narave ter je steber krvnega sorodstva in sorodstvenih patriarhalnih odnosov.

Da pridemo do gonila, ki Antigono privede do dejanja, moramo poseči v območje Lacanove *Etike psihoanalize*, ki izhaja iz Freuda. Znajdemo se na območju tragedije želje, motivirane z gonom smrti, v univerzalnem simbolnem redu, ki ga Antigona v nekem trenutku preseže.

Pod budnim očesom Judith Butler nato drvimo naprej iz predpolitičnega v politično - »Teci, Antigona, teci!« če povzamem z besedami Slavojja Žižka. Antigono lahko končno postavimo na prestol političnega, celo revolucionarnega dejanja. Tedaj se sprašujem, kaj nam Antigona pomeni danes kaj lahko reprezentira in ne nazadnje, kako smo izgubili pot do nje. V okviru sodobnih interpretacij *Antigone* si na koncu vzamem čas za premislek o problemih sodobnega človeka, ujetega v spone političnega, in iskanje morebitnih rešitev.

## 2. MIT, PREDZGODBA IN ANTIGONA

Preden se spustim v analizo, sta za razumevanje ključna predzgodba in mit, ki pleteta dogajanje v ozadju dela *Antigona*. Prekletstvo se prične s Kadmosom, ustanoviteljem Teb, ki ubije zmaja, ki varuje Aresov studenec. Za ubitega zmaja se Ares maščuje s pogubno obleko, ki jo Kadmosu in Harmoniji podari kot poročni dar. Obleke se drži poguba, ki postane prekletstvo kraljevega doma in se vleče skozi generacije. Od Kadmosa se prekletstvo prenese na Polidorja, Labdaka, Laja in na Ojdipa (Stramšek 8–9).

Kralj Laj prejme prerokbo od boga Apolona. To je prerokba, ki izhaja iz družinskega prekletstva. Če se bo Laju in Jokasti rodil sin, bo ubil svojega očeta. Zgodi se ravno to – rodi se jima sin Ojdip. Laj od služabnika zahteva, da Ojdipa ubije v divjini, in misli, da bo prerokbo s tem pretental. Služabnik tega ne stori in kraljevega sina izroči pastirju korintskega kralja Poliba, ki dečka posvoji. Ko Ojdip izve, da je posvojen, se odpravi v Delfe po resnico. V Delfe potuje tudi Laj. Njuno srečanje je za Laja usodno, saj ga Ojdip v nesrečnem pretepu nehote ubije. Po uspešni razrešitvi Sfingine uganke Ojdip pride v Tebe, se poroči z Jokasto, lastno materjo, ter postane tebanski kralj. Po nekaj letih sproži preiskavo, prek katere se izkaže, da je morilec kralja, svojega očeta, ravno on. Jokasta se obesi, Ojdip pa se oslepi in odide v izgnanstvo, kjer ga spremlja Antigona. Vladavina zdaj pripada Ojdipovima sinovoma Eteoklu in Polinejku. Vendar Eteokles prelomi obljubo o izmenjujočem se vladanju, zato Polinejkes njemu in Tebam napove vojno. Po medsebojnem dvoboju, ki je usoden za oba, prestol zavzame Jokastin brat Kreont, Antigonin stric, ki objavi razglas o prepovedi častnega pokopa Polinejka kot izdajalca domovine (Stramšek 9-10).

Drama *Antigona* se prične s pogovorom med Antigono in sestro Ismeno o strašnem razglasu, ki ga je izdal njun stric, zdaj vladar. Antigona se za dejanje pokopa odloči nemudoma in pozove tudi Ismeno, ki jo zavrne in posvari Antigono, da se kot ženski ne smeta zoperstaviti državnemu zakonu, ki je domena moškega. Antigona posuje Polinejkovo truplo s tebansko prstjo in s tem izvede obred pokopa. Stražarjem je nato ukazano, da truplo ponovno razkrijejo. Antigona nato še drugič izvede obred pokopa, pri čemer jo opazijo stražarji. Ker se Antigona v zagovoru pred Kreontom noče odreči dejanja pokopa, jo Kreont živo zapre v grobnico. Svojo kazen utemelji z Antigoninim odkritim povelečevanjem mrtvih in prastarih nezapisanih zakonov. Ta kazen in njena izvršitev povzročita zgražanje in dvom zbora, družine in ne nazadnje vsega prebivalstva Teb. Kreont je opozorjen, naj odstopi od ukaza in naj spregleda, vendar, tako kot prej Antigona, zdaj on vztraja v svoji trmi. A po pogovoru z vidcem

Terezijasom odstopi od obeh ukazov in ukaže, naj Antigono nemudoma izpustijo iz grobnice ter pokopljejo Polinejka. Ko stražarji pridejo do podzemne jame, najdejo Antigono, ki si je sama vzela življenje. Hajmon v srdu in obupu izvleče meč in ga uperi v očeta, ki se umakne, nato pa zabode meč v svoje prsi. Ko Hajmonova mati Evridika izve za sinovo smrt, si vzame življenje. Mrtvo jo najdejo pred hišnim oltarjem v palači. Kreont ostane sam s krivdo , ki »pritiska nanj z neznosno težo« (Sofokles 57).

### **3. GEORG W. F. HEGEL**

#### **3.1 KATARZA IN TRAGEDIJA**

Na čem torej temelji grška tragedija? Temelji na konfliktu enakovredno legitimnih načel. To je po Heglu nasploh značilnost vsake grške tragedije. Antigona po Heglovi interpretaciji zastopa krvno sorodstvo, torej je zavezana hišnim bogovom, v nasprotju s Kreontom, ki pooseblja zakone države. Ti so postavljeni za splošno dobro državljanov, katerih varuh je Kreont (Hegel, *Estetika 3* 598–610).

Kot vemo, je klasična tragedija vezana na končno očiščenje, katarzo: »S tem, da zbujajo sočutje in grozo, doseže očiščenje takšnih občutij« (Aristotel 69). Tragedija torej prinese ugodje, ki pa ni brez posledic. Vrnitev ugodja po Lacanu povzroči vdor neke druge razsežnosti želje, ki ogrozi ravnovesje psihičnega aparata (Stramšek 10).

#### **3.2 KONFLIKT NASPROTNIH SIL**

Ko govorimo o konfliktu nasprotnih sil, smo v območju Heglovega pojmovanja tragedije. V *Antigoni* se konflikt enakovrednih substanc kaže v nasprotnih si polih, državi proti družini. Država stoji kot utelešenje etosa v svoji duhovni občosti, družina pa uteleša naravni etos. Tako načela Antigone kot načela Kreonta so legitimno utemeljena in po Heglovem razumevanju enakovredna. Konflikt torej ne obstaja na podlagi dobrih in zlih sil oziroma legitimnih in nelegitimnih, temveč znotraj istega polja legitimnosti. Tragičnost nastopi ravno zaradi konflikta elementov, ki združena v harmoniji, predstavljata to, kar je najvišje pri človeku - njegova etična drža, ki izhaja iz vzajemnega delovanja zakonov narave in zakonov države (Hegel, *Estetika 3* 598–610).

Antigona in Kreont sta si ne glede na zastopanja teh ali onih zakonov značajsko v marsičem podobna. Pri obeh je zveza med (inter)subjektivnostjo in voljo neizpodbitna, in ravno tu tiči razlog, zakaj je njun propad bistven v tragičnem smislu. S propadom Antigone ne propade le njena osebnost, temveč tudi v njej prisotno načelo kot odraz absolutnega uma. V epistemološkem in ontološkem smislu je torej za Hegla tisto, kar je tragično, uresničenje konflikta enakovrednih »etičnih sil«, četudi to pomeni propad ene ali obeh enakovrednih sil (Curic 9).

### 3.3 SAMOZAVEDANJE

Curic v eseju o Antigoni pravi, da moramo za Heglovo interpretacijo *Antigone* razumeti nekatere ključne pojme, ki jih vpelje v *Fenomenologiji duha*. Na tem mestu bodo za nas pomembni Heglova razlaga samozavedanja, pojem subjekta in intersubjektivnosti ter pojmovanje »*Sittlichkeit*«, ki jo je Božidarja Debenjak prevedel kot »npravno ravnatev«. Slednja odpira enega izmed ključnih uvidov v Heglovo interpretacijo *Antigone*.

»Po mojem uvidu, ki se mora upravičiti s predočitvijo sistema, je vsa stvar v tem, da resničnega ne pojmuje in izrazimo kot substanco, temveč ravno tolikan kot subjekt. Hkrati velja pripomniti, da substancialnost prav toliko vključuje obče ali neposrednost vedenja kot tisto, ki je bit ali neposrednost za védenje ...« (Hegel, *Fenomenologija duha* 18).

Hegel razvije filozofijo, ki vse, kar je, celotno stvarnost, substanco, razlaga s fenomenom samozavedanja oziroma subjekta (Curic 2). Kot sam pravi, je samozavedanje za vsakega »normalnega« človeka nekaj neposrednega. Še več, za vsakogar je tisto, kar je najintimnejše in najneposrednejše – »jaz sem jaz« (cit. v Curic 2).

»Zavest ima kot samozavedanje odslej dvojen predmet, enega, neposrednega, predmet čutne gotovosti in zaznavanja, ki pa je zanjo zaznamovan z značajem negativuma, in drugega, namreč sebe samo, ki je resnično bistvo in najprej navzoče šele v nasprotju prvega. Samozavedanje se v tem predočuje kot gibanje, v katerem je to nasprotje odpravljeno in mu postane enakost njega samega s seboj« (Ibid. 98).

S postopno dedukcijo Hegel razvije osnovno kantovsko postavko, da je resnica zavesti v samozavedanju. Dedukcijo prične v poglavju o čutni gotovosti z izločitvijo objekta, nadaljuje jo v poglavju o zaznavi, kjer vzpostavi označevalni par S1 – S2, v poglavju o razumu pa vzpostavi ničelno točko subjektivitete, ki je pogoj samozavedanja (Dolar 91).

Malden Dolar v *Heglovi Fenomenologiji duha I* odkrije »lacanovsko poanto« Heglove izpeljave samozavedanja. Zavest je pri Heglu ves čas naperjena proti predmetu, takšna naperjenost pa tvori razliko med zavestjo in predmetom, ki, z drugimi besedami, tvori razliko med pojavom in nadčutnim svetom. Sklepni Heglov uvid v tem poglavju je, da je razlika med pojavom in nadčutnim svetom notranja in ne zunanja: »Ko pa se je onstran (ne odpravil, temveč) izkazal za samorazliko pojava, je iz zavesti nastal subjekt. Ne le nadčutno, tudi zavest je le pojav kot pojav« (140). To zunanje, ta onstran, ki se je vzpostavil z dojetjem notranje zavesti, naperjene proti zunanji predmetnosti, je torej na neki način odpravljen in vzpostavi se subjekt.



### 3.4 INTERSUBJEKTIVNOST

Naše samozavedanje kot zavedanje o samem sebi je vedno prvotnega pomena v primerjavi z vsemi drugimi védenji in izkustvi. Vsi drugi odnosi, ki jih imamo v svetu, so drugotnega pomena in se bistveno razlikujejo od odnosa, ki ga imamo sami s seboj (Curic 2). Hegla je bolj kot narava samozavedanja glede na objekt zanimal odnos samozavedanja glede na subjekt, torej samozavedanje v odnosu do samozavedanja. Govori o tem, da se lahko resnična bit samozavedanja razlaga le v odnosu do drugih subjektov (Curic 2). Njegove ugotovitve se nanašajo na pojem intersubjektivnosti. Kot v eseju o Heglu ugotovi Curic, je samozavedanje kot najvišja stopnja spoznanja doseženo le v družbeni skupnosti. Spoznavajoči subjekt torej resničnosti ne spoznava neposredno, temveč njegovo védenje o samem sebi posredujejo drugi spoznavajoči subjekti (Hegel, *Fenomenologija duha* 97–110). Na začetku poglavja o samozavedanju Hegel pove : »Samozavedanje [spoznanje] ni izolirano in neposredno, temveč je posredovano in intersubjektivno« (Ibid. 97).

»To je samozavedanje za neko samozavedanje. Šele potem zares je; zakaj šele v tem zanj postane enotnost njega samega v njegovi drugobiti; jaz, ki je predmet njegovega dojema, zares ni predmet. [...] V tem, ko je neko samozavedanje predmet, je tolikanj jaz kot predmet. S tem je za nas že navzoč dojem duha. Kar bo za zavest postalo dalje, je izkustvo, kaj je duh, ta absolutna substanca, ki je v popolni prostosti in samostojnosti svojega nasprotja, namreč raznih zasebstvujočih samozavedanj, njihova enotnost; jaz, ki je mi, in mi, ki je jaz. Zavest ima šele v samozavedanju kot dojemu duha prelomnico, na kateri stopi iz barvite kaznosti čutnega tostranstva in iz prazne noči nadčutnega onstranstva v duhovni da vpričnosti« (Ibid. 102).

Iz zgornjega citata lahko nekako izluščimo splošno enačbo duha: »Jaz, ki je mi, in mi, ki je jaz« (Curic 3). Z drugimi besedami, individualno samozavedanje se s kulturnim posredovanjem oddaljuje od svoje »surove narave« ter se vzpenja na nivo duha. Odgovornost in krivda za dejanja, tudi zločinska, v univerzalnem etičnem življenju pripadata ne le posamezniku, temveč tudi skupnosti. »Etično življenje je natanko življenje, strukturirano s *Sittlichkeit*, kjer so norme družbene inteligibilnosti ustvarjene zgodovinsko in družbeno.« (Butler, *Antigonina zahteva* 54).

### 3.5 ETIČNO ALI *SITTLICHKEIT*

»Nravni svet, v tostranstvo in onostranstvo raztrgani svet in moralčni svetovni nazor so torej duhovi, katerih gibanje in hod nazaj v enostavno zasebstvujoče sebstvo se bosta razvijala kot cilj in rezultat, prek katerih bo stopilo v ospredje dejansko samozavedanje absolutnega duha« (Hegel, *Fenomenologija duha* 235).

Za Heglovo interpretacijo *Antigone* je treba razumeti njegov koncept *Sittlichkeit*, ki je vezan na njegovo pojmovanje absolutnega duha: »Nravna nastrojenost sestoji ravno v tem, da neomajno in trdno vztrajaš v tem, kar je prav, in se vzdržiš tega, da bi to kakorkoli vzgibal, omajal in zvajal« (Ibid. 222). Ta citat se nanaša neposredno na Antigono, o kateri spregovori v poglavju *Nravna ravnanje. Človeško in božje védenje, krivda in usoda*. V tem poglavju Hegel preučuje »mesto krivde in hudodelstva v univerzalnem etičnem življenju« (Ibid. 227–236).

Za trenutek se bom vrnila nazaj k Heglovemu dojemanju tragičnega v tragediji, saj nam bo pomagalo razložiti etično, *Sittlichkeit*. Hegel je bistvo tragičnega videl v spravi oziroma v odpravi dveh nasprotnih si strani. Po Heglu se tragični junak zavzema za določeno »substancialno pravost«, ki se v tragediji pojavlja v nasprotju z drugo (Curic 7). Substancialno pravost si lahko razlagamo kot etično načelo, ki ga zastopa junak. Hegel pojasnjuje, da »obe nasprotni strani zastopata svoj prav, vendar lahko svoj namen dosežeta le z negacijo in porazom druge strani, zato v svoji etični drži [*Sittlichkeit*] obe zapadeta v hudodelstvo« (Hegel, *Estetika* 3 602).

Kako bi lahko še bolj jasno povzela Heglovo *Sittlichkeit* ali etično ravnanje? Takole: pravno bistvo je razklano na dva zakona, pri čemer lahko zavest pripada le enemu. To bistvo zavesti ni nasprotno, temveč je njeno bistvo. V tem smislu je zavest sebstvo, ki se dviga iz enostavne neposrednosti in sámo postavlja razklanost med zakonoma (Curic 9-11).

Na tem mestu je sporno, kako Hegel enači etično ravnanje Kreonta in Antigone. Če gledamo z gledišča države, se Kreontovo ravnanje ne izkaže ravno za plemenito, saj s svojim razglasom sproži nespoštovanje do mrtvega Polinejka v primerjavi z Eteoklom, ki ga pokopljejo z vsemi častmi. Skozi celotno dramo deluje Kreont skozi celotno dramo deluje kot pijan od moči, ki mu je bila dodeljena tako zlahka in brez truda. Že v prvem govoru v drami jasno začrta, kako bo vladal polis, in z vsakim nadaljnjim govorom se zdi, kot da je njegova prioriteta le vztrajati pri ukazih, ki jih je izdal, ne pa poskrbeti za polis in njegove državljane na karseda

optimalen način. Na tem mestu si lahko postavimo vprašanje o primernem »vladarju«, ki ga lahko razumemo kot orodje političnega aparata.

### 3.6 KRIVDA

Dejanje nosi posledice. V primeru Antigone je to krivda. Pa je res? »Ta [krivda] je njegovo [posameznikovo] početje in početje njegovo najbolj lastno bistvo; in krivda zadobi tudi pomen hudodelstva: zakaj kot enostavna npravna zavest se je obrnila k enemu zakonu, drugemu pa odrekla in tega prekršila s svojim dejanjem« (Hegel, *Fenomenologija duha* 238). Hegel se spet vrne h konceptu »jaz, ki je mi, in mi, ki je jaz« in ugotovi, da ta posameznik, Antigona, ni kriv, saj je on le kot »nedejanska senca« (238). V tem kontekstu je vloga posameznika nepomembna. Kot »obče sebstvo« je vsebinsko določen prek zakonov in »npravja« (239): »On je substanca kot rod, ki s svojo določnostjo sicer postane vrsta, ampak kot vrsta obenem ostaja tisto obče rodu« (Ibid. 239). Vseeno pa Hegel nato trdi, da se krivda nanaša predvsem na posameznika, ki je zagrešil zločin oziroma deloval v nasprotju s *Sittlichkeit* in na neki način izstopil iz univerzalne npravne zavesti. Polasti se ga patos, trpljenje, ki je krivda: »Človeško gledano je tisti zagrešil hudodelstvo, ki ni v posesti, in napade občestvo, na čelu katerega je stal drugi: tisti pa ima pravico na svoji strani, ki je znal drugega zgrabiti le kot posameznika, odločenega od občestva, in ga v tej brezmočnosti pregnal.« (Ibid. 241). V nadaljevanju Hegel še pove, da posameznik, ki s hudodelskim dejanjem napade občost, ne okrne občosti, te velike skupne *Sittlichkeit*. To stori le individuum kot tak, s tem pa se »pahne iz občestva in razkorji v sebi« (Ibid. 241).

Hegel se v poglavju o npravni ravnatvi dotakne tudi Ojdipa, čigar incestno dejanje opravičuje, saj je bilo motivirano nezavedno, nasprotno kot pri Antigoni, ki so ji bili zakoni jasni in se jih je zavestno odločila kršiti. Sama se strinjam z Butlerjevo, ki ugotavlja, da Hegel tu površno izloča nezavestno motiviranost pri dejanju in jo odmakne od nezavedne želje, s katero se bomo ukvarjali v nadaljevanju.

Antigonina zavest je po Heglu neposredno usmerjena k zakonu. To povzroči propad npravne substance in njen prehod v neko drugo podobo. Hegel trdi, da se zaradi te neposrednosti, »v tem določilu [neposrednosti]«, ustvari prostor, da »v ravnatev npravnosti narava sploh pride« (243). V tem kontekstu razumemo naravo kot »izvirno naravo«, ki Antigono postavi v območje sorodstva, zakonov narave.

Kot ugotavlja Judith Butler, ostane lik Antigone v Heglovi interpretaciji, pa tudi Lacanovi, nekako neizživeti. Kot bom ugotovila ob analizi dela *Antigonina zahteva*, ponuja ta lik številne interpretacije v domeni političnega, celo revolucionarnega, in ga je zato treba enkrat za vselej umakniti iz statičnih okvirov sorodstva, v katerih je predolgo ostal.

Sorodstvo, kot ga razume Hegel, je vezano na koncept reprodukcije družbe. Za to je potrebno sorodstvo. Pri tem Hegel posebej izpostavi kri: sorodstvo je pogojeno s krvjo oziroma z razmnoževanjem državljanov pod pogoji, bolje rečeno, pod prepovedmi, ki jih postavlja koncept prepovedi incesta. Sorodstvo je področje kulture, ki pa ostaja v podrejenem položaju do države, čeprav proizvaja »mlade moške za vojno, ki bodo branili nacionalne meje« (Butler, *Antigonina zahteva* 30). V očeh Hegla pa je Antigona, kot ugotavlja Butlerjeva, okleščena še nečesa - vzajemnega priznanja, ki je pri Heglu vedno obojestransko in zato vzajemno. Vzajemno priznanje njenega dejanja v etični ureditvi ni mogoče ravno zaradi »napake v krvi«, incestne ljubezni, ki je destabilizirala njeno sorodstvo. »Shema kulturne inteligibilnosti, *Sittlichkeit*, torej sfere, v kateri je vzajemno priznanje mogoče, predpostavlja predpolitično stabilnost sorodstva« (Ibid. 32).

## 4. JACQUES LACAN: TRAGEDIJA ŽELJE

Delo, v katerem Lacan obravnava sorodstveno problematiko *Antigone*, se imenuje *Etika psihoanalize*. Lacan se v njem loti formuliranja perspektive, ki »v ekonomiji freudovske stvari pripada želji«. V nasprotju s Heglom je prizanesljivejši do Antigone in jo že v uvodu razglasi za junakinjo.

### 4.1 VZTRAJATI PRI ŽELJI

»V Antigoni bomo videli tisto žarišče, ki definira željo« (Lacan 246). Lacan razglasi Sofoklovo *Antigono* za tragedijo želje. V uvodnem delu poglavja *Antigonin blesk* govori o Antigoni kot o osrednji skrivnostni podobi v jedru tragedije, ki v nas vzbuja strah, a nas hkrati privlači: »Smisel, resnično skrivnost, resnični domet tragedije moramo iskati v smeri nemira, ki ga le-ta prinaša« (Ibid. 246). Definirati poskuša mesto, kjer se »lažne metafore bivajočega razločijo od tega, kar predstavlja pozicija Biti«, in to mesto je v *Antigoni* definirano kot neka meja.

»Gre za to, da uvidimo, kar željo podvaja na njeni poti. Nikakor ne moremo reči, da želja z dojetjem lepote povsem zamre; želja gre namreč svojo pot, toda prav tu jo bolj kot kjerkoli drugje spremlja občutek prevare, ki ga na nek način izkazuje polje bleska sijaja, kamor se želja pusti zavesti. Na drugi strani pa je njen neprelomljen, toda odbit odseven nemir, za katerega želja dobro ve, da je kar najbolj realen. Toda tu sploh ni več objekta« (Ibid. 248).

Željo Lacan razume kot nekaj simbolnega, nekaj nezavednega, saj, kot pravi, »želja gre svojo pot«. V tem primeru želja izhaja iz Ojdipovega prekletstva, ki se prenese na Ojdipove otroke, med katere sodi tudi Antigona, in bo v nadaljevanju sprožilo katastrofo. »Želja se vedno oblikuje v označevalcu, tako da se veže nanj« (Sever 26). V primeru Antigone je ta označevalec njen brat. V trenutku, ko Antigona prvič stopi pred Kreonta in z govorom zapečati že zapečateni usodo, se njeno poimenovanje brata, zaradi katerega deluje, izgubi. Ne govori več o Polinejku, temveč zgolj o bratu. Brat pa je tudi Ojdip. Želja se torej nahaja v več označevalcih, kot pravi Lacan, je podvojena, zaradi česar je sila gona še večja.

## 4.2 V OBMOČJU ÁTE

Antigono Lacan označi kot resnično junakinjo prav zaradi tega, ker vse do konca igre ne kaže ne groze ne sočutja, v nasprotju s Kreontom, ki se ga na koncu polasti ogorčenje in s tem poraz ter poguba. Lacan opozarja, da Kreont pri površni delitvi literarnih likov v *Antigoni* morda daje vtis antagonista, vendar z gledišča državnega reda Kreont želi dobro. »Poglavar je tisti, ki vodi skupnost v dobro vseh« (Lacan 257). Lacan Kreontovo ravnanje označi kot *hamartío*. Ta grški izraz prevede kot zmoto pri sklepanju. Najdemo jo v zadnjem Kreontovem govoru, »ko se ob koncu pod udarci usode zlomi« (257). Zmota izhaja iz tega, ugotavlja Lacan, da Kreont želi dobro za vse. To ugotovitev je treba razumeti v okviru države. Kreont želi dobro v tem, da želi v državi vzpostaviti red in s prepovedjo pokopa postaviti mejo za vse državljane, ki bi se ji želeli zoperstaviti. Kljub temu pa je zaslepljen zaradi odgovornosti in moči, ki mu je padla na ramena in se ga polastila, kar ga je ne nazadnje pripelje v zmoto. Kreont krši *Dike*, nezapisane zakone podzemnih bogov, pri čemer se niti ne zaveda, da jih krši. To pa povzroči *hamartío*, ki v *Antigoni* sproži delovanje, ki ga žene simbolna želja, povezana z njeno incestno zaznamovanostjo, nasledstvom njenega očeta Ojdipa.

## 4.3 ANTIGONA MED DVEMA SMRTMA

»Pogum! Še dolgo boš živila! Moja duša/ že zdavnaj mrtva je, le mrtvim služi!« (Sofokles 28). Tu Lacan poda še dva ključna grška izraza za razumevanje svojega koncepta Antigone, Antigona »med dvema smrtma«. Prvi je *áte*, ki »zarisuje mejo, ki je človeško življenje ne bi smelo izbrati« (Lacan 260). Antigona se pojavi onstran te meje oziroma kot ta meja. Onstran simbolne meje je oddaljen kraj, kjer domujejo nezapisani, nezmotljivi zakoni. »Antigonina usoda se odvija prav okrog te meje« (Lacan 270). Za zdaj še puščam odprto vprašanje, zakaj Antigona izbere pot *áte* in kaj jo tja »žene«. Iz nekega razloga je namreč to, kar je onstran meje *áte*, postalo za Antigono dobro, in to je njeno lastno dobro, ne dobro vseh drugih (Stramšek 39).

Treba je razlikovati med *áte* in *hamartío*. Kreont je zavezan *hamartí* in s smrtjo sina Hajmona in žene Evridike pade v nesrečo zaradi svoje lastne napake, *áte*, območje Antigone, pa ne povzroči zaporedja nesrečnih dogodkov, temveč prinese dovršitev cilja. *Hamartío* lahko prevajamo tudi kot spregled, kar pomeni, da je Kreont v območju, kjer stori napako, nato napako spregleda ter jo poskuša popraviti. Nasprotno Antigona niti za trenutek ne pokaže

šibkosti pri zagovarjanju svojih dejanj, ampak jim je zvesta do konca. Zato jo tudi zbor v nekem trenutku označi kot trmasto (Stramšek 38–48).

Lacan izpostavi drug pojem, ki naj bi bil ključen za tragedijo Antigone. Izraz *mérimna* Lacan razlaga takole: »V osnovi dogajanja je na vseh ravneh te verige nekaj, kar, kot beremo, definira *mérimna* [...] prav *mérimna* Labdakidov je tisto, kar Antigono žene proti mejam *áte*« (Lacan 263). Antigona je torej del verige prekletstva Labdakidov. Izraz *mérimna* Lacan pri tem prevede kot sovraštvo, vendar s prevodom ni zadovoljen. Razlaga ga kot enega dvoumnih izrazov, nekje vmes med subjektivnim in objektivnim. Če ga poiščemo v slovarju tujk, najdemo ob njem razlago, da je to del, ki je izvzet iz celote. Takšen prevod izraza *mérimna* dobro zajame bistvo Antigone - gre za rušenje ustaljene univerzalnosti in kontingentnosti ter izstopanje iz nje, o čemer govori tudi Judith Butler.

Antigona umre dvakrat. Njena smrt je simbolna: »Simbolna smrt pomeni izbris, izključitev subjekta iz simbolne mreže, smrt kot poravnava simbolnih računov« (Stramšek 39). Antigona je od trenutka, ko svoje dejanje potrdi verbalno, med dvema smrtma - »ne da bi bila že mrtva, že ni več šteta k živim« (Lacan 283).

Antigono Lacan označi za žrtev »anamorfoznega valja« tragedije, saj kot taka »prenaša nesrečo, ki je – če lahko tako rečemo – enaka vsem tistim, ki so ujeti v to, kar bi mogli imenovati kruta igra bogov« (Ibid. 283).

#### **4.4 SISTEM SORODSTVENIH STRUKTUR IN PREPOVED INCESTA**

Kot ključni trenutek pri pojmovanju sorodstva je Lacan označil Lévi-Straussovo simbolno razumevanje. Lévi-Strauss sorodstva ne dojema več v okviru krvnih razmerij in ga ne razlaga več kot funkcijo naturalistične biologije. V svojih delih *Elementarne strukture sorodstva* in *Strukturalna antropologija*, ki se jima bom na tem mestu na kratko posvetila, namreč vpelje razmejitev narave in kulture s prepovedjo incesta, ki tudi sorodstvo umesti v niz jezikovnih razmerij, s katerimi je določeno.

Sorodstvena razmerja so podlaga za osnovno razdelitev družbenih vlog. Lévi-Strauss se problema sorodstva loti v povezavi z jezikom in govori o tem, da so osnovni elementi sorodstva kot jezikovni fonemi. Vsak zase so brez pomena, vključeni v sistem pa tvorijo sistem razmerij. (Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija* 374).

Ugotovi da je med jezikom in sistemom sorodstvenih struktur podobnost, saj poudari, da je sistem sorodstva, tako kot jezik, nezaveden. Govoreči ga ne morejo opisati, vendar je, tako kot pri jeziku, tudi pri sistemu sorodstva možno priti do neke splošne matrice. Pravi, da ne gre za to, da bi družbo zreducirali na jezik, ampak da sta tako sorodstvo kot jezik izraz simbolne logike. (Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* 12-25).

Lévi-Strauss skrajno saussurjansko ugotavlja, da sistem sorodstva ne sestoji iz danih in objektivnih vezi filiacije ali krvnega sorodstva, temveč obstaja le v zavesti ljudi. Osnovne diferencialne relacije, ki jih lahko izluščimo, so sorodstvena razmerja, vloge, kot so oče, mati, sin, hči, brat, sestra... Te relacije so na videz utemeljene po načelu filiacije, v krvnem sorodstvu. Tu pa Lévi-Strauss uvede pojem »prepoved incesta«, ki izstopi iz sistema krvnega sorodstva in vzpostavi elementarne strukture sorodstva. Pravila in družbene vloge, kdo se sme s kom poročiti ali spolno občevati, niso več pogojeni s krvnim sorodstvom v tem, da bi bili ljudje sami po sebi. Prepoved incesta torej povzroči, da so sorodstvene strukture v družbi sploh možne. Ta prepoved je vezana na koncept menjave žensk, ki pomeni to, da moški lahko v družbi dobi le žensko drugega moškega, ki mu je ta hči ali sestra. Lévi-Strauss sistem menjave, ki ga povzroči prepoved incesta, poimenuje »univerzalno dejstvo kulture, ki loči kulturo od nature« (Ibid. 12–25).

#### **4.5 SIMBOLNO REGULIRA ŽELJO**

O simbolnem redu spregovori Lacan v eseju »Kroženje«. Za Butlerjevo je zanimivo, da se simbolno, kot ga razlaga Lacan, približa nezapisanim zakonom, katerim je zavezana Antigona. Simbolno je kot nekakšno kroženje diskurza, govorne menjave v nekem univerzalnem smislu in se dogaja zunaj subjekta, vendar je subjekt vključen vanj. Krožijo označevalci, subjekti pa jih govorijo: »Jaz sem eden njegovih členov. To je, na primer, diskurz mojega očeta, kolikor je moj oče delal napake, na katerih reproduciranje sem nujno obsojen – temu pravimo nadjaz« (cit. v Butler, *Antigonina zahteva* 67). Simbolna funkcija je torej transcendentna: v njej ne moremo ostati in ne moremo iz nje. Lacan govori o simbolnem, ki je tisto najbolj vzvišeno pri človeku, ki pa se ne nahaja v njem, ampak je nekje drugje.

Druga smrt po Lacanu razveljavi okoliščine prve. Kot ugotavlja Butlerjeva, razveljavi ciklusa smrti in življenja. Lacan to drugo smrt enači s »samo Bitjo«. Takšen status druga smrt dobi zaradi končnosti in »nerazrešene podobe«, saj druga smrt Antigone napoveduje »smrt



slehernega člana in članice njene družine« (Ibid. 75). V nadaljevanju Lacan mejo, ki umirajočo Antigono dela živo, imenuje *ex nihilo*, to je začenjanje iz nič, ničta točka, kjer bitje med življenjem in smrtjo »vztraja v trpljenju«. Ta ničta meja loči subjekt od vseh značilnosti zgodovinskega: postavi ga v brezčasje, kar omogoči tudi izenačitev s čisto Bitjo. Sorodstveni mandat, ki obremenjuje Antigono, izhaja iz »želje Drugega«. Ta želja pripada Ojdipu, saj je mandat pogube nasledila od njega, v oddaljenem smislu pa je to želja bogov: »Prekletstvo očeta je v bistvu način Lacanove definicije simbolnega, ki potomstvo zavezuje k prenosu očetovih besed v lastne odklonske smeri« (Ibid. 76). To so torej besede Ojdipa, na katere je nacepljeno simbolno prekletstvo.

Pa so res le besede Ojdipa tiste, ki v Antigoni vnamejo gorečo željo? Nad Antigono se zgrne več simbolnih diskurzov. To so diskurzi njenega brata Polinejka, ki si zasluži pokop, brata Eteokla ter brata in očeta Ojdipa, ki pred smrtjo v drami *Ojdip na Kolonu* Antigoni izreče niz besed, na katere je cepljeno prekletstvo, ki spodbudi željo. Ojdip svojo hčer Antigono, s katero v izgnanstvu blodi po puščavi, označi za zvesto in s tem za moško, saj je zvestoba v grški tragediji domena moškega. Izjavi tudi, da bi bilo bolje, če njegovim otroci ne bi živeli. Zdi se, kot da se vsaka Ojdipova beseda zareže vanjo, in v nadaljevanju Ojdipov diskurz deluje kot temelj njenega delovanja.

»Simbolno je definirano kot področje Zakona, ki regulira željo v Ojdipovem kompleksu« (Butler, *Antigonina zahteva* 37). Ojdipov kompleks, kot ga opredeljuje Freud, je jasen: deček mora opustiti mater kot objekt želje. Z opustitvijo se ponudita dve možnosti. Deček lahko ponotranji izgubo matere in se z njo identificira ali pa »premesti svojo heteroseksualno navezanost na očeta in tako okrepi moškost« (Butler, *Težave s spolom* 70). Prvi način razrešitve Ojdipovega kompleksa je pri Freudu negativen, saj se deček identificira z nasprotnim biološkim spolom, ponotranji mater in vzpostavi ženski nadjaz. Deklica pa pri negativnem Ojdipovem kompleksu okrepi moškost, vendar s to razliko, da pri njej o ponotranjenju oziroma identifikaciji odloča moč ali šibkost ženskosti in moškosti v njeni dispoziciji. Butlerjeva (71) pripominja, da je dispozicija ženskosti in moškosti pri Freudu nejasna: v Freudovi razpravi o otroški seksualnosti ni prostora za homoseksualnost, privlačijo se le nasprotja. Sama pa se sprašuje, kakšen je pravzaprav pomen ženskosti in moškosti na samem začetku in kdo ga določi.

Čas je, da se vrnem k enemu od gesel poglavja o Lacanu. »Ne popustiti glede svoje želje« ne pomeni zavedno ravnati v skladu s svojo željo. Pogosto se takšna želja pojavi kot nekaj, česar

nočemo, kar pomeni, da »želja implicira razcepljen subjekt« (Zupančič 99). Opravka imamo torej z razcepljenim subjektom, ki zahteva, kar pomeni, da ve, kaj hoče (v takšni situaciji mu nič ne manjka in si tudi nič ne želi). Toda skrivnost je v minusu oziroma *manku*. Tisti pol razcepljenega subjekta, ki ne ve, kaj hoče, ta nevednost, ta minus - tu je želja (Ibid. 97–107). »Dragocenost tega čudesa [čiste želje] izhaja iz tega, da preprečuje, da bi ta minus, ta *manko* ugledali« (Ibid. 100).

Na površje udari potlačeno, ugotovlja Jernej Sever v eseju o intersubjektivnosti in pravi, da je za ponovno vzpostavitev miru nujna sprava, ki pomeni sesutje razmerja med zavednim in potlačenim, nezavednim (25).

## 5. JUDITH BUTLER: PREGLED IN ANALIZA BRANJ *ANTIGONE*

»*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« (Butler, *Antigonina zahteva* 18).

V knjigi *Antigonina zahteva* Butlerjeva naredi nekakšno analizo interpretacij branj *Antigone*, predvsem Heglove in Lacanove. Med njeno analizo Heglovega in Lacanovega branja imamo ves čas občutek, kot da pripravlja teren, da spregovori o problemih, o katerih želi sama spregovoriti, in ki so plod njenega sodobnega, celo radikalnega branja Sofoklovega dela.

Za Heglovo interpretacijo, Butlerjeva ugotovi, da Antigona ostane zapisana sorodstvenemu načelu, kot smo že ugotovili v poglavju o Heglu. Sama se s tem ne strinja in poskuša v svojem delu dokazati nasprotno. Po njenem mnenju Antigona ne zastopa načela sorodstva ravno zaradi incestne zapuščine, s katero je določena in ki je zmedla temelje njenega »sorodstvenega načela«.

Butlerjevi se v raziskavi interpretacij *Antigone* zdi zanimivo, da se niti Hegel niti Lacan *Antigone* nista lotila z gledišča političnega lika, ampak kvečjemu z gledišča »lika, ki artikulira pred-politično opozicijo politiki in predstavlja sorodstvo kot področje, ki pogojuje možnost politike, ne da bi kdaj vstopilo vanjo« (Ibid. 19).

Tudi Lacan prevzame Heglov način, ko nadaljuje s tradicijo ločevanja področja sorodstva in področja državnega. Pri Heglu pa je sorodstvo omejeno na »krvno razmerje«, ne normativno. Z gledišča ločevanja na družbeno in sorodstveno Hegel vztraja, »da tragičen značaj njunega konflikta zahteva, da se sorodstvo umakne državnim oblastem kot končni razsodnici o pravici« (Ibid. 17–45).

Lacanovo branje v nekem smislu prinese napredek pri razlaganju pojma sorodstva, saj ga po zgledu Lévi-Straussa iztrga iz spon krvnih vezi in biološkega ter ga prenese v simbolni red, ki se vzpostavlja prek jezikovnih razmerij. Pa vendar, kot simbolni red razlaga Lacan, ostane pojem sorodstva kljub temu nekaj univerzalnega in kontingentnega, saj simbolni red ohranja svoj univerzalni značaj, ravno tega pa se želi Butlerjeva v svojih prizadevanjih otresti.

## 5.1 IZ PREDPOLITIČNEGA V POLITIČNO

Eden izmed ključnih trenutkov drame je, ko Antigona spregovori. Vendar ne spregovori v območju zasebnega, kot je to značilno za ženske grške tragedije, temveč spregovori javno v prostoru družbenega, torej političnega. Butlerjeva svoje pomisleke v zvezi s takšnim ločevanjem, pojasni tudi z argumentom, da izbruh nasilnega boja med sorodstvom pravzaprav zamaja temelje medsebojne neodvisnosti državnih in sorodstvenih zakonov. Antigona namreč v trenutku, ko spregovori javno, prevzame jezik države za dosego svojih ciljev. Lahko bi rekli, da ravna v skladu s sodobnimi feminističnimi prizadevanji, ki za doseženje svojih ciljev izhajajo iz države. Ko Antigono postavimo iz območja sorodstvenih načel v območje političnega, teorije o ločevanju teh dveh območij ne zdržijo več.

»Jaz ne bi tega tvegala nikoli/ ne za otroke, če bi bila 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 izkazala čast, moj rodni brat,/ me Kreon je obtožil hudodelstva./ Zdaj ženejo me proč. Zaman me čaka/ poročna postelja, družice niso/ mi svatovščine pele, nisem še/ pod srcem deteta nosila« (Sofokles 40–41).

Pri Antigoni stvari ne moremo jemati tako enostavno, da bi jo umestili v območje zastopanja sorodstvenih načel, in sicer zaradi njene kompleksne in neponovljive vezi z bratom, ki izhaja iz incestne ljubezni in incestne zaznamovanosti prek očeta Ojdipa. V zgornjem citatu vidimo, da se je že odrekla sorodstvu. Kdaj se torej zgodi Antigonin prestop območij in kako se s prestopom spremeni njen odnos do Kreonta?

Antigonino dejanje se zgodi s pokopom brata Polinejka, kljub zapovedi strica Kreonta, novega tebanskega kralja. Gre za Antigonino dejanje, to pa ni njeno največje dejanje v drami. Kot smo že izpostavili, se ključno dejanje zgodi, ko Antigona spregovori. Njeno največje dejanje je verbalno in se zgodi po njenem »zločinu« kot zagovor pred kraljem. V tistem trenutku se zdi, kot da ima Antigona možnost za zanikanje svojega dejanja, da bi ji bilo oproščeno.

»Pa ti - ti, ki oči povešaš v tla - / priznaš ali tajiš? Si to storila?/ Storila sem in tega ne tajim« (Sofokles 23). Ravno zdaj, ko Antigona vztraja pri svojem dejanju, pokaže svojo moč. Na neki način se zgodi kastracija Kreonta. Antigona deluje »moško«, neustrašno in se ne odloči za možnost, ki bi ji omogočila življenje. Še naprej vztraja pri svojem dejanju, a tokrat v jeziku.

»V resnici zavrača lingvistično možnost, da bi se oddvojila od dejanja, vendar ga ne rani na kakršen koli nedvoumen trdilen način, saj ne reče preprosto: 'Naredila sem to'« (Butler, *Antigonina zahteva* 24-25).

Nadaljevanje drame, po verbalnem priznanju Antigone, se vrti okoli avtorstva zločina. Vse skupaj postane skrajno dvoumno, ko pričneta tako stražar kot Kreont pripisovati dejanje božjim rokam. Antigona je že s fizičnim pokopom, torej kršitvijo Kreontove izrecne prepovedi, zamajala njegovo avtoriteto. To pa spet stori, in svojo suverenost le potrdi, ko dejanje nase prevzame: ne zanika ga in ga tudi ne pripiše bogovom, kot bi ga lahko. Kreont je v nastali situaciji kastriran v tem smislu, da postaneta njegova zapoved in s tem on sam nespoštovana s strani ženske. Z verbalnim nezanikanjem svojih dejanja torej Antigona potrdi svojo suverenost in ne pokaže ponižnosti ali obžalovanja, kar Kreonta postavi v podrejen položaj. Naslednji ključni trenutek se zgodi, ko zbor in Kreon okličeta Antigono za »možato«.

Verzi ki sledijo, pričajo o šibkosti Kreonta, s tem ko je zaznati njegov bes in ogorčenje: »Če si za to, kar ljubi jih tam spodaj!/ Dokler bom živ, ne bo tu ženske vlade!« (Sofokles 26). Butlerjeva to označi kot strah, da bi mu Antigona odvzela vso moškost, če bodo sile, ki so storile to dejanje, ostale nekaznovane. Kreont govori, kot da sam sploh ne bi bil več moški, temveč bi moški postala ona, Antigona.

## 5.2 DESTABILIZACIJA SPOLA

Naj raziščem globlje, kako znotraj celotne drame niha spol in kako lahko to nihanje povežemo s še vedno aktualno problematiko, »težavami s spolom«.

»Ko Antigona govori Kreonu, postane možata, in ko je Kreon ogovorjen, mu je odvzeta moškost. Tako nobeden ne ohrani svojega družbeno-spolnega položaja in zdi se, da sorodstvena motnja destabilizira spol v vsej dramii« (Butler, *Antigonina zahteva* 28). Te besede se mi zdijo ključne za razumevanje problematike spola in sorodstva v Sofoklovi *Antigoni*. Butlerjeva želi tu najprej izpostaviti obstoj dvoumnost glede »hišnih bogov«, ki naj bi jim bila Antigona po Heglovi interpretaciji zvesta. Njena pozicija se konstantno menja. Na nekem mestu Antigona ne da popolnoma nobene vrednosti zapovedi, ki jo je sprožil Kreont, češ da njegova avtoriteta ni Zevsova avtoriteta. Na drugem mestu, kot vemo iz zgornjega citata (Sofokles 40–41), pa je Antigonino zastopanje sorodstva v primeru brata Polinejka povsem izredno, neponovljivo.

Naj se vrnem k spolu. Kaj pomeni, da postane Antigona »možata«? Razglasitev lastnega dejanja v jeziku je v nekem smislu njegova dovršitev in hkrati trenutek, ki Antigono postavi v moški eksces, znan kot precenjevanje samega sebe. Tu naletimo na nesmisel. Kako se lahko ta možati in verbalno kljubovalni lik zavzema za hišne bogove, bogove sorodstva? Zavzema se, pa tudi ne. Kot smo že ugotovili, je brat Polinejkes za Antigono nenadomestljiv, kar pomeni, da je zakon, ki ga Antigona zastopa, uporaben le v tem singularnem primeru in nobenem drugem. Ravno to je razlog, zaradi katerega lahko Antigona tako hitro naredi preskok iz sorodstvenega območja v območje političnega. Njen zakon je zakon brez splošnosti in torej »ni zakon s stalnim, generalizirajočim pomenom« (Butler, *Antigonina zahteva* 60–90). Je spremenljiv in točno takšen, kot ona želi, da je.

To, da Antigona z verbalno potrditvijo dejanja prestopi v moški eksces, pomeni, da vzame zase zakon države, iz območja katerega odgovarja Kreontu. Še več, Antigona zavzame Kreontovo pozicijo, prilasti si njegov glas in se tako povzpne na pozicijo avtoritete, »ker si z dejanjem proti zakonu prilasti glas samega zakona [...] Zatrjevanje postane dejanje, ki ponavlja in potrjuje dejanje« (Ibid. 29). To je nekaj, česar Kreont na tem mestu ne pričakuje. Ne pričakuje uporne, kljubovalne Antigone.

Judith Butler razvije izredno zanimivo domnevo, zakaj je za Antigono tako pomembno, da teritorialno in verbalno zavzame Kreontovo, moško pozicijo. To naj bi bila potrditev lojalnosti bratu. Kot on je tudi sama kljubovala državnim zakonom in je pred Kreontom v poziciji, v kateri se njen brat ni imel priložnosti znajti, na Kreontovem mestu. Kot že vemo iz mita, bi moral tebanski prestol prevzeti Polinejkes. Tu se pojavi misel o dedovanju prestolov in nujnosti moškega potomca, da rod neke preživi. Morda bi zato lahko to Antigonino suverenost in Kreontu enakovredno pozicijo pripisali temu, da je naslednja v vrsti potomcev, ki bi morali zasesti prestol, ravno ona. Zasedel pa ga je Kreont, ker med Ojdipovimi potomci ni bilo več živega moškega dediča. Revolucionarna in uporna Antigona morda nezavedno ali zavestno ruši problem zastarelih in neupogljivih zakonov države. V jezikovnem smislu se povzpne na mesto vladarja Teb in si vzame, kar pripada njej in bi moralo pripadati njenim bratom.

»Biti ženska v razmerah moške kulture je biti vir skrivnosti in nespoznavnosti za moške« (cit. v *Težave s spolom* 20), kar v vsakem primeru pomeni težave. O težavah s spolom je Judith Butler pisala v knjigi *Težave s spolom*. V njej razvija pojem družbenega spola, pri čemer želi opraviti s predpostavko o binarnem spolnem sistemu, torej da je družbeni spol odsev

biološkega in ga tako determinira. Vztraja pri trditvi, da je družbeni spol družbeno produciran in performativen ne glede na biološko nedotakljivost (20–25). Judith Butler izniči biološki spol, ki je prav tako kulturno konstituiran, torej med biološkim in družbenim spolom ni razlik. Kako to argumentira? Po njenem je umeščanje biološkega spola v preddiskurzivno domeno zmotno, saj je biološki spol preddiskurzivno, v svoji surovi naravi, dojet le kot pasivno telo, neomadeževano s kakršnimikoli določili. Šele s kulturo, vpeljavo diskurza, pravil in sorodstvenih razmerij, pričnemo surovemu golemu telesu vzdolž anatomskih razlik pripisovati kulturna določila. V tem primeru usoda, ki določa spol, ni več narava, temveč kultura (Ibid. 25–37).

Zakaj je določitev družbenega spola pomembna v kontekstu razprave o problemu sorodstva v *Antigoni*? Odgovor na vprašanje je povezan s pojmom proliferacija ter heteroseksualna matrica, ki sta tesno povezana.

»Inteligibilni družbeni spoli so tisti, ki v nekem smislu ustanavljajo in vzdržujejo koherentna razmerja in kontinuiteto med biološkim spolom, družbenim spolom, seksualno prakso in željo. Z drugimi besedami, duhove diskontinuitete in nekoherence, ki jih lahko mislimo le z obstoječimi normami kontinuitete in koherence, nenehno prepovedujejo in proizvajajo prav zakoni« (Butler, *Težave s spolom* 29).

Kot nekoherentna razmerja, ki jih Butlerjeva označi za duhove, bi lahko razumeli vsa glede na predpisani zakon odklonska razmerja, ki jih zakon pravzaprav omogoča. Torej obstajata črna in bela plat zakona. Zakon Butlerjeva zaradi te dvoznačnosti označi za perverzen. S perverzijo so prežeti zakoni, ki vzpostavljajo heteroseksualno matrico. V poglavju, ki govori o tem, Butlerjeva ponudi kritiko takšnega oblikovanja družbe, ki je povezano z njeno reprodukcijo prek »falocentrične erotične ekonomije« (cit. v Butler, *Težave s spolom* 31).

Ekonomija? To je upravljanje razpoložljivih sredstev glede na njihovo donosnost. Pa smo tu. Tu, kjer si nismo želeli biti. V Foucaultovem panoptikonu, družbenem aparatu krotkih teles, ki jih neizprosni kulturni aparat serijsko programira in določa njihov spol, identiteto, seksualnost prakso in želje. Vse zaradi reprodukcije družbe in ekonomske rasti? Zaradi tega je tudi vzpostavljena heteroseksualna matrica, ki ima proliferacijsko funkcijo razmnoževanja.

Butlerjeva v delu *Težave s spolom* (35) navaja izredno zanimive trditve Monique Wittig, ki je razvila teorijo, da okovi biološkega spola in heteroseksualna matrica ustvarjajo iluzijo človeka in mu pravzaprav preprečujejo, da se pokaže v pravi luči, takšen, kot je, sam na sebi, kot resnična oseba, človek brez programa.

### 5.3 ZASTARELE SORODSTVENE STRUKTURE

Zelo nenavadno se zdi Butlerjevi to, da so interpreti *Antigone* zatrli, ignorirali deformacijo v značaju sorodstvenih vezi, v katere je vpeta Antigona. Antigona v drami zavzema skoraj vse položaje v sorodstvenih razmerjih. V istem trenutku je hči, sestra in teta, njen oče je njen brat, njena brata pa hkrati njena nečaka. Sorodstvene strukture so pri Antigoni, rojeni iz incesta, vse prej kot idealne. Zato je zanimivo, da so se jo interpreti nekako bali prestaviti s prestola predpolitičnega, družinskega na prestol političnega.

Kako bi lahko povzeli problematiko sorodstvenih in državnih zakonov, ki jo ugotavlja Judith Butler v *Antigonini zahtevi*? Z besedami Butlerjeve: »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« (Butler 30).

Antigonino dejanje je kršitev norm sorodstva in družbenega spola. S tem se vzpostavi nujna nestalnost sorodstvenih vezi, ki niso univerzalne in nespremenljive. Antigono lahko, če želimo, postavimo v domeno sorodstva, vendar kako? Sama je ravno dokaz za nestabilnost sorodstvenih pozicij, ki ga lahko dojemamo subverzivno in ki se tako preliva na območje državnega, političnega. Kot ugotavlja Butlerjeva, postane meja med državnim in sorodstvom zabrisana. Sorodstvena razmerja so nujno družbena in s tem politična.

Če Antigona deluje politično, kakšna je torej njena politična drža? Govori v njej, z njo in proti njej. Da je njen upor učinkovit, mora prevzeti jezik države. Če želimo spreminjati svet, je nujno delovati znotraj države, priti v samo srž normative - zunaj nje so vsi projekti jalovi. Kaj je pravzaprav Antigonin upor? Kaj si Antigona želi? Želi si ravno to, kar si skozi njo v interpretaciji njenega lika želi Judith Butler. Želi si novih shem inteligibilnosti, ponovno artikulacijo terminov sorodstva, točno tisto, znotraj katere bi bila njena družina sprejeta, ne pa obsojena na propad, njene ljubezni legitimne in njene izgube tiste prave, vredne dostojnega pokopa in žalovanja.

Antigonska revizija psihoanalitične teorije bi lahko hkrati postavila pod vprašaj domnevo, da tabu incesta legitimira in normalizira sorodstvo, osnovano na biološki reprodukciji in heteroseksualizaciji družine, kot pravi Butlerjeva.



Na osnovi teorij Lévi-Straussa je psihoanaliza gradila svoje pomisleke glede koncepta »prepovedi incesta«, ki vzdržuje sorodstvena razmerja v družbi. Kot vemo, je za Lévi-Straussa obstoj tega koncepta ločnica med kulturo in naravo. To pojmuje kot prehod v »civilizacijo«. Nekatere feministične teorije na podlagi tega koncepta razlagajo razliko med biološkim in družbenim spolom, »ki se pozneje preoblikuje v družbeno podrejeno žensko« (Butler, *Težave s spolom* 48). Domneva, da je biološki spol v razmerju do narave točno to, kar je družbeni spol v razmerju do kulture, vodi v umestitev biološkega spola pred »zakon« (družbo) s tega gledišča, da je biološki spol osvobojen kulturnih in političnih določitev. Za Butlerjevo je ravno to problem, ki deluje kot podlaga za »strategijo dominacije, ki jih razlika podpira. Binarno razmerje med kulturo in naravo pospešuje hierarhični odnos, v katerem kultura svobodno 'nadeva' pomen naravi in jo tako prikazuje kot 'Drugega', ki si ga prilasti za svojo lastno neomejeno uporabo« (Ibid. 49). Določitve družbenega spola torej temeljijo na nekakšnem »poveličevanju« naravnega spola, ki daje vtis dejstva »surovega«, primarnega, zaradi česar se je dobro ukoreninil v splošne določitve, na katerih družba gradi družbeni spol.

»Antigona je ujeta v mrežo odnosov, ki ne porajajo nikakršnega koherentnega položaja v sorodstvu« (Butler, *Antigonina zahteva* 85). Kot razlaga Butlerjeva, je Antigonina situacija grozljiva in je ni mogoče razumeti enostavno tako, da vsa njena dejanja pripišemo sorodstvu: »Sorodstvo ni le preprosto situacija, v kateri je, ampak skupek praks, ki jih izvaja tudi sama« (Ibid. 85). Butlerjeva nas spomni na situacije, v katerih je sodobni človek. Prikaže nam primer samske matere in odsotnega očeta ali primer homoseksualnega para, ki vzgaja otroka, ter si postavi vprašanje: »Ali je v tem primeru smiselno vztrajati pri simbolnih pozicijah Matere in Očeta, ki ju mora sprejeti vsaka duševnost, ne glede na družbeno obliko, v kateri se pojavi sorodstvo?« (Ibid. 100).

Butlerjeva hoče na vsak način »priti na kraj s problemom sorodstva« (120). »Stalna predpostavka simbolnega, da stabilne sorodstvene norme stabilizirajo naš občutek kulturne inteligibilnosti« (26), je nekaj, kar je po njenem mnenju navzoče ne le v Lacanovem diskurzu, temveč je tudi institucionalizirano v politiki države.

## 6. SLAVOJ ŽIŽEK VS. JUDITH BUTLER

Tako kot branje Judith Butler tudi sodobno radikalno branje Slavoj Žižka izhaja iz psihoanalitične obravnave *Antigone*. Žižek je celo napisal svojo *Antigono*, kot pravi, *Antigono* za današnji čas, delo, ki se »ne pretvarja, da je umetniško, temveč odkrito prizna, da je etično-politična vaja« (Žižek, *Antigona* 30). Žižkovo delo nas bo glede obravnavane teme zanimalo predvsem kot polemika z Judith Butler.

Tako Butlerjeva kot Žižek bereta *Antigono* ozirajoč se na aktualne družbene in politične probleme. Kot ugotavlja Sarah De Sanctis (35), je Antigona za oba revolucionarna figura, ki preizkuša in ruši ustaljen družbeni red.

Žižek se glede sorodstva strinja z Butlerjevo: Antigono postavi izven okvirov (zastarelih struktur) sorodstva. Zanima ga njeno dejanje. Ime Anti-goné Žižek razlaga kot nekaj, kar je proti genu. Gen predstavlja generacijo, družino. Torej se predpona »anti« nanaša na sorodstvo. Slovenski dobesedni prevod imena Antigone bi zato bil Protiroda. Žižek to poveže predvsem z Antigonino izbiro, saj izbere smrt pred življenjem (Žižek, *Living in the End times* 104). S tem se odpove poroki s Hajmonom, ki bi pomenila novo potomstvo. Anti-gona je antižena in s tem antimati. Tu se kažejo prve poteze izstopanja Antigone iz heteroseksualne matrice.

Do prvega razhoda med Žižkom in Butlerjevo v interpretacijah *Antigone* pa pride, ko Žižek Antigono označi za nečloveško in jo tako umesti zunaj simbolnega reda. Antigona je utelešenje tega, čemur Lacan reče »Veliki Drugi« in postane »Stvar«, »das Ding« (De Sanctis 31). Zunaj simbolnega reda se umesti po tem, ko ponovi dejanje pokopa, v nadaljevanju pa to potrdi njen »samomorilski« »ne!« Kreontu. (Žižek, *Enjoy your Symptom* 89).

Žižek nato ponudi razlago etičnega dejanja, kot ga razume Lacan. To je dejanje, ki izstopi iz simbolnega reda v primarni, preddiskurzivni svet. Lacan dodaja, da je to trenutek, ko smo resnično svobodni. Antigona je svobodna, ko se izloči iz družbenega (Ibid. 89).

Žižek na nekem mestu za sodobno različico dejanja Antigone označi dejanje terorizma (89). Delovati proti Kreontu pomeni delovati proti tiranski oblasti in zahtevati svoje pravice, še več, zahtevati novo oblast. Tu kritizira interprete *Antigone*, vključno z Judith Butler in njeno »idealizirano podobo Antigone«, in pravi, da tisti, ki ne želijo govoriti o terorizmu, ne bi smeli govoriti o njej. Ugotavlja podobnost med terorističnim dejanjem in dejanjem Antigone v tem, da obema ne sledi krivda. Kako se to zgodi? Tako, da se subjekt distancira od

simbolnega reda z etično gesto, ki je iz njega izključena, in v trenutku »nore odločitve« namesto I, identifikacije znotraj simbolnega reda, izbere tisto (X), kar visi iz njega. Na ta način dejanju ne sledi krivda, zločinu ne sledi kazen (Ibid. 80–90).

Če je »Drugi« tisti, ki nosi masko, za katero se skriva pošast (das Ding), postane Antigona eno s »Stvarjo«. Maska »Velikega Drugega« pade in se nikoli več ne pojavi. Ker Antigona izstopi iz lastnega simbolnega reda zakonov, ki so jo delali človeško, je sedaj fizično živa, a simbolno mrtva.

Na tej točki se Žižek in Butlerjeva razhajata. Butlerjeva Antigone ne vidi simbolno mrtve in odstranjene iz družbenega reda, temveč jo znotraj simbolnega reda vidi svobodno. Ko Antigona drugič »deluje«, ko spregovori, vzame nase zakon države, katerega je hkrati osvobojena. Ni ga sprejela za »svoj« zakon, saj je zakon ni izbral, ampak se je ona polastila njega. V tem smislu Butlerjeva meni, da Antigona nikoli ne zapusti območja simbolnega, temveč je znotraj njega svobodna (Butler, *Antigonina zahteva* 67). Žižek pa pravi, da je mrtva, ker je zunaj družbenega reda. Druga (fizična) smrt za Antigono ne bi bila nujna, hitro bi lahko stopila nazaj v simbolni red družbenega. Vendar je ravno zato razumljena kot »revolucionarna figura«, ker ne »popušča glede svoje želje«. Tako kot Lacan tudi Žižek takšen gon poimenuje »gon smrti« (De Sanctis 33).

Žižek si torej Antigonino delovanje razlaga kot sprejetje usode, zaradi katere deluje. Ker Antigona svojo usodo že pozna, se je v nekem smislu ne boji. Ne boji se prestopiti meje *áte* in svobodno, revolucionarno delovati. Revolucionarne moči se človek polasti, ko prestopi mejo *áte* in tako zavrne naravo kot stvarnico življenja. Znajde se na točki *ex nihilo*, ničti točki. Kot pravi Lacan: »Sade je formuliral misel, da je v človekovi moči, da z zločinom osvobodi naravo okovov njenih lastnih zakonov« (Lacan 260).

Pri Žižku je pomembno, da izpostavimo koncept dejanja, na podlagi katerega pojmuje Antigono kot revolucionarno figuro. Žižek razlikuje med delovanjem in dejanjem. Dejanje (act) je nekaj, kar nas določi kot subjekt. Na sebi nosi zločin in je zato na meji simbolnega družbenega reda, ki mu pripada. Storiti dejanje pomeni prestopiti mejo *áte*, iti »proti pogubi« in postati nečlovek. Samo kot nečlovek in poistovetena s »Stvarjo« (das Ding) lahko Antigona sledi gonu, ki ga Žižek postavi nasproti zahtevi. Zahteva je nekaj, kar je zavestno in ni resnični predmet našega poželenja. Nekaj želimo, vendar si v resnici želimo nekaj drugega. To je logika simbolnega. Na drugi strani pa je gon, ki je, nasprotno, popolnoma brez logike.

Ne pripada domeni Velikega Drugega, ki namreč še vedno ostaja znotraj simbolnega, temveč je gon »Stvari«, ki je v domeni *áte* (De Sanctis 33).

Ko Antigona prestopi *áte*, nedvomno stopi »onstran človeških meja« (Antigona 24). Zdi se, kot da jo ta prehod v tisti prastari svet, ki jo simbolno očisti, naredi za nekakšno superjunakinjo. Kot da Antigona zdaj poseduje nekakšne super moči, ki se kažejo predvsem v »neizmerni meri ekscesne vztrajnosti, ki moti dobro ustavo« (Antigona 23), a je vendar za ljudi vendar nekaj, kar je *unheimlich*, grozljivo.

Treba je omeniti še enega filozofa, na katerega se sklicujeta tako Slavoj Žižek kot Judith Butler. To je Giorgio Agamben z mislijo o svetem človeku, *homo sacer*: »Kar opredeljuje stanje homo sacer, torej ni toliko domnevna izvorna ambivalentnost svetosti, ki je vsebovana v njem, kolikor bolj posebni značaj dvojne izključitve, v katero je ujet, in nasilja, kateremu je izpostavljen.« (Agamben 12). V arhaičnem dojemanju je bil *homo sacer* tisti, ki je bil nevreden življenja, in ga je vsakdo lahko ubil, ne da bi s tem zagrešil umor.

Butlerjeva se h Agambenu obrne v razmisleku o dvojnem pomenu človeškosti: normativnem pomenu, utemeljenem na zakonih prepovedi in s tem izključitve, in pomenu izključene človeškosti, ki nastane v sferi »umirajočih zaradi prenagljene zožitve norm, s katerimi je mogoče dobiti priznanje človeškosti« (Butler, *Antigonina zahteva* 114) in brez katerih človek ne more obstajati, ampak mora ostati na robu, družbeno mrtev. Družbeno mrtvi človek je človek, prikrajšan za vse pravice, ki naj bi pripadale človeškim bitjem (pov. v Butler, *Antigonina zahteva* 105).

Žižek ima glede takšne drže Butlerjeve, torej glede interpretacije Antigone kot »protomoderne emancipatorične junakinje«, ki govori v imenu vseh izključenih iz javne domene, vseh tistih, katerih glas ni slišan« (Žižek, *Antigona* 27), zadržke. Pri tem se sklicuje na Agambenovo analizo *homo sacer*: »Pri Agambenu ni prostora za 'demokratični' projekt 'izpogajanja' novih meja, ki pravnega državljana ločijo od *homo sacer*« (Ibid. 28) hkrati ugotavlja, da Agamben soglaša s Foucaultom in Adornom, ki prepoznavata neki skrivni smoter razvoja družbe v popolni zaprtosti, ki zavrača vsak demokratični *way out* (Ibid. 28). Jedrnato bi lahko Agambenove ugotovitve glede tega problema zreducirali na trditev, da smo dandanes vsi *homines sacri*, »na milost in nemilost prepuščeni biopolitični oblasti«.

## 7. SKLEPNA VPRAŠANJA

Zakaj je Antigonina primerna, da se znajde v središču raziskave Judith Butler o sorodstvu. Ker Sofoklova drama prikazuje tragično usodo zaradi motenih sorodstvenih razmerij, torej zaradi incestnega ozadja. Kot ugotavlja Eva Dolar Bahovec (Butler, *Antigonina zahteva* 124) v spremni besedi k razpravi Butlerjeve o *Antigoni*, je Antigonina smrt postala alegorija za vsesplošno krizo sorodstva. Postavi si vprašanje, kaj se je zgodilo z Ojdipovimi potomci, in izpostavi ponujeno možnost za razmislek o družbenih spremembah: Antigonina zaradi destabilizacije spola in sorodstvenih razmerij v drami »izstopa« iz heteroseksualne matrice, ko raje izbere smrt, kot da bi postala žena Hajmonu in mati njegovih otrok. Postane tisti vzgib, ki bi nas moral spodbuditi k razmisleku o »zdravju« heteroseksualne matrice in spodbujanju družbenega spola.

Antigona je zato politična. Zdi se, kot da je na svoja ramena vzela ne samo mandat prekletstva, temveč tudi mandat revolucionarke, ki si prizadeva rešiti se okovov, ki jih je družbeno in s tem politično prikovalo na človeka.

Kaj se je zgodilo z Ojdipovimi potomci? Je komu sploh mar? Na to vprašanje lahko gledamo z aktualnega stališča, saj se zdi, da gredo vse preveč pomembne teme prehitro mimo nas in so prehitro pozabljene. Odgovor na to lahko poiščemo znotraj tega diplomskega dela. Zakaj se pri problemu, ki otežuje življenje določenega človeka v družbi, določenih skupin, subkultur, tistih, ki ne ustrezajo »normaliziranim« normam, ne ustavimo in ga ne rešimo? Zdi se, kot da bi se v tistem trenutku postavili zoper tisto univerzalno simbolno, red, ki smo ga sami določili in je globoko zakoreninjen v zgodovini in političnem aparatu, ki vedno znova rojeva točno določen simbolni red. Tak nasprotnik se zdi precejšen zalogaj. Je torej nepremagljiv? Mar nam je za to, kaj se zgodilo z Ojdipovimi potomci, in mar nam je za to, kaj se dogaja z vsakim človekom, ki se zaradi družbeno proizvedenih norm ne more počutiti kot človek.

Nasprotnik, ki bi ga bilo treba premagati za osvoboditev človeka, je težak. Politična matrica je celo naravnana tako, da se zdi, kot da proizvaja ljudi, ki delujejo kot orodje za njeno obrambo. To so ljudje, v katerih še vedno ne najdemo razumevanja za drugačnost, odklonskost, temveč so zavezani simbolni univerzalnosti, ki jo je za sveto postavil človek. Toda ko spoznamo, da je gradni element tega na videz nepremagljivega aparata ravno človek, se odpre nekakšna lina svetlobe, ki morda le ponuja možnost, da nasprotnika premagamo. V nekem smislu torej človeštvo deluje samo proti sebi.

Do pomembnih družbenih problematik pristopamo z zadržkom, in tudi ko gre za ljudi, kot jim pravimo, »odprtega duha«, se zdi, kot da je njihov pristop do problematike zadržan. Kaj je razlog za to? Ima ta zadržek izvor ravno v moči zgodovinsko simbolnega, tradicije, ki si jo podajamo iz generacije v generacijo in najdemo le malo prostora za to, da bi jo spremenili? Gre za strah pred tem, da bi šlo kaj blazno narobe, če bomo odstopili od preverjene, a hkrati vsiljene matrice? Sta to strah in dvom? Sta tudi tadva le orodje vzpostavljanja te iste matrice? Njen koncept je skrajno protisloven - zaupati v nekaj, kar je nasilno vsiljeno.

Poskušajmo si naslikati svet, v katerem besedno frazo, ki se prenaša iz generacije v generacijo, nadomesti pojem, ki gre iz antigeneracije v antigeneracijo. V nekem oddaljenem smislu, če se opremo na Monique Wittig (cit. v Butler, *Težave s spolom* 31), se zdi, kot da zaenkrat še ne živimo življenja človeka v pravem pomenu besede. Tistega svobodnega, golega človeka, ki bi bil točno takšen, kot bi želel. Je to sploh mogoče? Predstavljajmo si človeštvo kot množico Antigone, množico simbolnega očiščenih figur. Že samo misel na to se zdi velik zalogaj. Če si te Antigone zamislimo kot besedno in dejansko sopomenko za človeka, je to človek, ki je točno to, kar je. Na tem mestu mi prihajajo na misel besede Williama Blaka, ki morda vsaj posredno govori o takšnih Antigonah.

»Če bi očistili vrata zaznavanja,/ bi se človeku vsaka stvar pokazala takšna, kakršna je – neskončna./ Kajti človek se je zaprl, da vidi vse reči/ le skozi ozke razpoke svoje votline« (Blake, *Poroka nebes in pekla* 14).

Kaj lahko za ženski spol stori Antigona? Pri Antigoni se zdi, da bolj ko njeno problematiko analiziramo, bolj se oddaljujemo od tega, da bi Antigono prepoznali kot feministično ali celo queerovsko junakinjo, vsaj ne v nekem obstoječem feminističnem smislu. Kar je pomembno in kar lahko naredi za ženske, pa je to, da nas na podlagi »simbolične heteroseksualne usodnosti« (Butler, *Antigonina zahteva* 103) prepriča, da to področje še ni zaključeno, da so stvari nejasne in nedorečene in jih je nujno treba raziskati. Če Antigona postane nečloveška in če je sorodstvo predpogoj človeškosti, je morda ravno na tem mestu priložnost, da postavimo »novega človeka«, človeka, doseženega s pridajanjem novih pomenov starim strukturam (Ibid. 115).

Česa se lahko od Antigone naučimo, ker je aktualno za sodobni svet? Antigonina trmasta drža, njen *drive* vztrajati pri želji, ne popustiti glede želje, je ravno tisto, česar sodobni človek morda nima, in ravno to je razlog, da gredo vse preveč pomembne stvari vse prehitro mimo njega. Antigona nas uči, da bo za svoje zahteve storila vse. Njen gon je, z Žižkovimi

besedami, *the only way*. Nobeno pogajanje ne bo delovalo in noben kompromis ne sme biti sprejet, ko gre za spreminjanje družbenega reda. Potreben je odločen NE, ni pa dovolj, ampak je pri tem NE-ju treba vztrajati. Antigonin NE Kreontu, ki ga izpostavi Žižek (*Antigona* 25), deluje, pisan z velikimi tiskanimi črkami, kot krik. Antigona deluje divje, kot trmast kričeč otrok, je protislovna, v nekem trenutku je označena za zmešano. Čemu takšna zavzetost, ko pa je njena usoda že vnaprej določena in njena smrt neizbežna? Ravno to nas nauči Antigona. V svojem z usodnim prekletstvom in prerokbami zaznamovanem življenju, ko je končni izid že vnaprej znan, se vseeno bori in zahteva ter nikoli ne popusti.

S »pobalinko« Antigono v mislih, ki povzroča težav, se spodobi zaključiti z Judith Butler, ki je bdela nad tem diplomskim delom, ki je slavilo njena dognanja. V zaključku bom govorila o poglobitni temi tega diplomskega dela, o sorodstvu. Judith Butler ne išče rešitev v utopični viziji onstran zakona, temveč v maniri Antigone, z njeno gorečo željo in za-gon-om ponuja subverzivno akcijo zdaj in kjerkoli je to potrebno. Kot sugerira spremna beseda v knjigi *Težave s spolom*, se res zdi, kot da težavam s spolom in težavam nasploh ni videti konca. Preostane nam le, »da jih povzročamo še več in na kar najboljši način«.

## 8. ZAKLJUČEK IN SKLEP

Katere so ključne ugotovitve Judith Butler glede sorodstva, ki se popolnoma razlikujejo od ugotovitev Hegla, Lacana, Žižka, predvsem pa Lévi-Straussa in sem jih želela izpostaviti v diplomskem delu?

Če naredim sprehod po diplomskem delu, je skozi različne filozofske interpretacije viden vzpon lika Antigone, od odsotne pozicije zgodovinsko utišane ženske do »jezikave« Antigone, ki je »mož beseda«, če uporabimo izraz Eve D. Bahovec.

»Hegel sprejme njeno dejanje, ne pa tudi govora. Lacan sprejme njeno etiko, ne pa tudi njene feministične politike« (Ibid. 135). V interpretaciji Judith Butler se Antigona s svojim govornim dejanjem, v feminističnem pomenu besede, zrine v območje javnega in ima še kako jasne politične učinke.

Antigona je pri Heglu postavljena kot ženska, ki simbolizira družino, krvne vezi in sorodstvo. Iz Antigone je naredil žensko etično figuro in vzpostavil nasprotje med legalnim in legitimnim, med moškim zakonom in žensko *Sittlichkeit*, med Antigono in Kreontom (Butler, *Antigonina zahteva* 132). Antigona govori v imenu sorodstva, ki je za Hegla nasprotje politike, hkrati pa nujen pogoj države. Čeprav je njen pogoj, mora biti v njej ukinjeno in povzdignjeno (*Aufhebung*) na višjo raven (*državo*). Hegel torej Antigoni ne dopušča možnosti za povzdignjenje v polis, saj je ženska, ki reprezentira sorodstvo.

Lacanova Antigona je »figura etičnega dejanja v čistini njene želje« (Ibid. 132). Ta želja je simbolna, ki je del simbolnega reda, kot ga na podlagi Lévi-Straussovega simbolnega razlaga Lacan: »skupek simbolnih ali lingvističnih pravil, ki podpirajo sorodstvena razmerja in jih ni mogoče ločiti od simbolne pozicije očeta kot njihove paradigme« (Ibid. 122).

Judith Butler v *Antigonini zahtevi* nadaljuje pot, ki si jo je načrtala že v knjigi *Težave s spolom*. Opre se na Lévi-Straussovo strukturalno analizo sorodstva, natančneje feministično kritiko le-te. Eva Bahovec, ki povzema Judith Butler pravi:

»Če bi bilo mogoče osnovno matrico elementarnih sorodstvenih struktur izkopati izpod zamolčane in prisilne heteroseksualnosti [...], potem se nam ne bi bilo treba več ukvarjati z neskončnim pregovarjanjem o homoseksualnem starševstvu ali umetnem oplojevanju žensk« (Ibid. 121).

Kar je torej glede sorodstva v heteroseksualni matrici moteče, je predpostavka nujnosti moškega in ženske – očeta in matere. Pravega argumenta, zakaj je temu tako, ne najdemo.



Težave se po mnenju Butlerjeve začnejo z Lévi-Straussom in prepovedjo incesta, ki posredno vpelje tudi prepoved homoseksualnosti. Čeprav ta prepoved po njegovem nima vzroka v naravi, pa deluje kot prepoved v kulturi univerzalno. Ključno vprašanje glede sorodstva: Kaj bi bilo potrebno spremeniti že v elementarnih sorodstvenih strukturah Lévi-Straussa, da bi lahko končno odpravili samoumevnost heteroseksualne matrice in s tem sprostili odklonske norme (Ibid. 122)? Tu pridemo do problema simbolnega, ki preprosto ne zdrži več. Simbolni red so z drugimi besedami zakoni (pravila), ki jih tvori jezik. Performativno prisodi zakonu moč, ki naj bi jo glede na izjavo izvajal tudi v praksi (Ibid. 123). Simbolne pozicije sorodstva, kot sem že ugotavljala v poglavju *Zastarele sorodstvene strukture*, so pri Antigoni popolnoma pomešane, kot so (na drugačen način) pomešane tudi v sodobnem svetu. Tako določena simbolna razmerja so problematična, ker temeljijo na razporeditvi mest – oče in mati, ki izhajajo iz »sedimentirane idealnosti norm« (Ibid. 122). Kot je performativen spol, je performativna tudi normativa sorodstva. Oba sta kulturno vzpostavljena in določena, zato ni razloga, da ne bi mogla pasti in biti vzpostavljena na drugačne - (ne)človeku bolj človeške - načine, onstran simbolno zamejenega sveta.

Ob sodobnem branju *Antigone* premišljujemo o človeku zunaj zakona, onstran legalnosti, državljanstva, nenazadnje onstran takšnega pojmovanja »človeškosti«, kot smo jo prisiljeni sprejemati. Antigona je nečloveška, a govori človeški jezik. Ne sme delovati, a deluje. Vse se začne pri elementarni strukturi sorodstva, »ko ta postane zastavek državnega, javnega in političnega« (Ibid. 141).

Eva D. Bahovec povzema, da je v tragiškem razumevanju ujetost v simbolno strukturo, ki povezuje sorodstvo in jezik, ujetost v časovno zanko, iz katere ni izstopa. Antigona je tu, da spodmakne tla takšnim časovnim zankam in je priložnost za novo utemeljitev sorodstva in nenazadnje človeškosti.

## 9. VIRI IN LITERATURA

Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. Ljubljana: Študentska založba, 2004. (Knjižna zbirka Koda). Tiskano.

Aristotel. *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba, 2005. Tiskano.

Butler, Judith. *Antigonina zahteva*. Ljubljana: Študentska založba, 2009. Tiskano.

Butler, Judith. *Težave s spolom*. Ljubljana: ŠKUC, 2001. Tiskano.

Curic, Josip. »Esej o Hegelovoj filozofiji teatra ili kako je Antigonina tragedija srušila zgradu apsolutnog duha.« Splet.

De Sanctis, Sarah. »From Psychoanalysis to Politics«, 2012. Splet 10. september 2015 <  
<http://www.opticon1826.com/articles/10.5334/opt.ai/>

Dolar, Mladen. *Heglova Fenomenologija duha 1*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1990. (Zbirka Analecta). Tiskano.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998. (Analecta). Tiskano.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Estetika 3*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1975. Tiskano.

Lacan, Jacques. *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost, 1988. (Zbirka Analecta). Tiskano.

Lévi-Strauss, Claud. *Strukturalna Antropologija*. Zagreb: STVARNOST, 1989. Tiskano.

Lévi-Strauss, Claud. *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press, 1969. Tiskano.

Sever, Jernej. »Trije primeri intersubjektivnosti.« *Dialogi* 11-12 2002 (23-39). Tiskano.

Stramšek, Špela. *Antigona*. Diplomsko delo. Ljubljana 2004, Fakulteta za družbene vede

Sofokles. *Antigona, Kralj Ojdipus*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1987. Tiskano.

Zupančič, Alenka. *Etika Realnega, Kant, Lacan*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1993. Tiskano.

Žižek, Slavoj. *Antigona*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2015. (Zbirka Analecta). Tiskano.

Žižek, Slavoj. *Enjoy Your Symptom*. New York: Routledge, 2006. Tiskano.

Žižek, Slavoj. *Living in the End times*. New York: Verso, 2010. Tiskano.

### **Izjava o avtorstvu**

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo ter da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu s strokovnimi standardi in veljavno zakonodajo.

Ljubljana, 5. september 2016

Barbara Rehar