

Judith Butler

# PROMISKUITETNA POKORNOST

Judith Butler: *Promiscuous Obedience, Antigone's Claim*,  
Columbia University Press, 2000.

PREMIJERE

RAZGOVOR

FESTIVALI

VOX

HISTRIONIS

AKTUALNOSTI

TEORIJA

NOVE KNJIGE

SJEĆANJA

DRAMA

U studiji o povijesnim prisvajanjima *Antigone*, George Steiner postavlja proturječno pitanje na kojem ne ustraje: Što bi se dogodilo da je psihoanaliza uzela Antigonu umjesto Edipa kao svoje polazište? Edip je posve jasno imao svoju tragičnu sudbu, ali Antigonina je sudbina nesumnjivo postedipovska. Premda je njezinu braću eksplicitno prokleo otac, vrijedi li kletva i za nju i, ako vrijedi, na koji to potajan i implicitan način? Kor zamjećuje da se nešto od Edipove sudbine odrađuje i u njezinoj, ali kakav povijesni teret ona nosi? Edip dolazi da bi doznao tko su mu majka i otac, ali otkriva da mu je majka ujedno i supruga. Antigonin otac njezin je brat, budući da im je Jokasta oboma majka, a njezina su joj braća nećaci, sinovi njezina brata-oca Edipa. Krvno srodstvo postaje neopozivo dvosmisleno. Je li to dio njezine tragedije? Vodi li dvosmislenost srodnosti u zlu kob?

Antigona je ulovljena u mrežu odnosa koji ne stvaraju koherentno mjesto u krvnome srodstvu. Ona nije, strogo uzevši, izvan roda ili, štoviše, nejasna. Njezinu se situaciju može razumjeti, ali samo s određenom količinom užasa. Srodstvo nije jednostavno stanje u kojemu ona jest, nego je to niz stanja koja ona također provodi, odnosa koji se ponovno uspostavljaju s vremenom upravo praksom njihova ponavljanja. Kad ona pokapa svojega brata, onda to ne radi jednostavno zbog srodstva, zbog toga što bi srodstvo pružilo načelo djelovanja, nego je njezino djelovanje djelovanje srodstva, performativno ponavljanje koje ponovno uspostavlja srodstvo kao javni skandal. Srodstvo je ono što ona po-

navlja svojim djelovanjem; da preoblikujemo formulaciju Davida Schneidera, ono nije oblik bivanja, nego oblik djelovanja. Njezina je radnja uvlači u odstupajuće (aberantno) ponavljanje norme, običaja, konvencije, dakle ne službenoga zakona, nego zakonolike regulacije kulture koja operira vlastitom kontigencijom.

Ako se prisjetimo da je za Lacana ono simbolično, taj niz pravila koji upravlja pristupom govoru i sposobnošću govora u sklopu kulture, motivirano očevim riječima, onda su očeve riječi posve sigurno pokrenule Antigonu; one su medij u kojem ona djeluje i čijim glasom brani svoj čin. Ona odašilje te riječi u aberantnom obliku, odašiljući ih lojalno i izdajući ih tako što ih šalje u smjerovima u kojima nikad nisu trebale putovati. Riječi se ponavljaju, a njihova ponovljivost oslanja se na devijaciju koju ponavljanje izvodi. Aberacija, koja je njezin govor i njezin čin, olakšava te transmisije. Doista, ona odašilje više od jednog diskursa odjedanput, jer zahtjevi koji su pred njom ne dolaze samo iz jednoga izvora: njezin je brat isto tako moli da ga dolično pokopa, što je zahtjev koji se na neki način sukobljava s kletvom kojom je Edip prokleo svojega sina – da će umrijeti u bici i završiti u paklu. Ta se dva zahtjeva približavaju i stvaraju određenu smetnju u prijenosu očinske riječi. Nakon svega, ako je otac brat, po čemu se onda oni na kraju razlikuju? I što će izdići Edipov zahtjev iznad Polinikova?

Riječi su se nadvile nad njom, ali što to znači? Kako kletva određuje djelovanje koje ispunjava proročanstvo inherentno samoj kletvi? Kakva je temporalnost

kletve da akcije koje poduzima stvaraju dvosmislenost između riječi koje su se nad nju nadvile, zbog kojih pati, i čina koji izvodi? Kako trebamo razumjeti čudni *nomos* same činjenice? Kako riječ Drugoga postaje vlastito djelo i kakva je temporalnost toga ponavljanja u kojemu je djelo, koje je rezultat kletve, ali ujedno na neki način i aberantno ponavljanje, ono djelo koje potvrđuje da kletva proizvodi neanticipirane posljedice?

Edip, naravno ne znajući, spava s vlastitom majkom i ubija svojega oca te odlazi u divlinu u Antigoninoj pratnji. U *Edipu na Kolonu*, njima dvoma i maloj skupini sljedbenika Tezej pruža sklonište na zemlji kojom vlada Atena. Edip doznaje da su mu sinovi eksplicitno zabranili povratak u Tebu i također da su međusobno zaratili u gorkoj borbi za prijestol. Prema kraju drame, druge u trilogiji, Polinik posjećuje Edipa i poziva ga da se vrati. Edip ne samo da odbija nego na Polinika baca kletvu "da nikad ne osvojiš u ratu vlastitu zemlju; ...nego ćeš od ruke brata stradati, i ubit ćeš njega koji te izvukao!" (1385; 1393).

Antigona stoji pokraj i moli svojega oca da pokaže dobrohotnost prema Poliniku, ali ne uspijeva. Ostaje nejasno je li brat čiji će ga čin ubiti Eteokl, koji zadaje sudbonosni udarac, ili Edip, čija kletva i proriče i zadaje udarac. Polinik, unatoč Antigoninu prosvjedu, ipak odlučuje poći u boj s Eteoklom i ostavlja Antigonu, koja viče: "Moje je srce slomljeno!" Ona zatim izgovara stih koji predočava njezin poznati pristup vlastitoj sudbini: "Brate, kako itko može *ne* žaliti, videći te kako u smrt krećeš otvorenih očiju!" (1645) Doista, Antigona će proći – imajući na umu kronologiju drama – i zapravo "već jest" prošla kroz tu sudbinu koju proriče svom bratu, ući će svjesno u smrt.

Antigona ne gubi samo brata na očevu kletvu, riječi koje posve doslovno sa sobom nose silu uništenja, nego gubi i oca kletvom koja se nad njim nadvila. Riječi i djela postaju kobno zamršeni u obiteljskome prizoru. Polinikova i Eteoklova djela, čini se, ispunjavaju i ozakonjuju očeve riječi, ali njegove su riječi – i njegova djela – također prisilne zbog kletve što se nad njim nadvila, Lajeve kletve. Antigona se boji za njihovu sudbu, premda se zaplela u vlastiti čin za koji je smrt nužan zaključak. Njezina želja da spasi braću od njihove sudbe svladana je, čini se, željom da im se pridruži u usudu.

Prije nego što umre, Edip izgovara nekoliko rečenica koje pretpostavljaju status kletve. On je osuđuje, ali snaga osude treba je s njim povezati. Njegove riječi kulminiraju u njezinoj trajnoj neosjećajnosti, kojom upravlja Edipov zahtjev za odanošću, zahtjev koji graniči s in-

cestuoznom posesivnošću: "Nitko te ne ljubi više od tog čovjeka, s kojim ćeš sada provesti ostatak svojega života." (1617-1619) Njegove riječi rabe silu u vremenu koje nadilazi temporalnost njihove objave: one zahtijevaju da ona sve vrijeme nema ni jednog drugog muškarca osim onoga mrtvoća, i budući da je to zahtjev, kletva, Edipova, koji se postavlja kao jedan jedini, jasno je da ona i poštuje tu kletvu i ne pokorava joj se tako što svoju ljubav za oca premješta na svojega brata. Doista, ona svojega brata uzima kao jednog jedinoga – riskirat će suprotstaviti se službenom ediktu ni zbog kojeg drugog roda osim Polinika. Tako izdaje Edipa čak i kad ispunjava njegovu kletvu. Voljet će samo muškarca koji je mrtav i tako zapravo neće voljeti ni jednog muškarca. Ona se pokorava njegovu zahtjevu, ali promiskuitetno, jer on posve jasno nije jedini mrtvi muškarac kojega ona voli i, dapače, ne posljednji. Je li ljubav prema jednome odvojiva od ljubavi prema drugome? I kad za svojega "najdragocjenijega brata" počinja zločinski i častan čin, je li jasno da je taj brat Polinik ili bi to mogao biti i Edip?

Znajući da umire, Edip pita: "I hoće li oni čak i moje tijelo zamotati u mrtvački tebanski pokrov?" (406) Doznaje da to onemogućuje njegov zločin. Tako ga je Tezej pokopao izvan ičijeg vidokruga, uključujući i Antigonin. Zatim Antigona, u istoimenoj drami, oponaša čin snažnoga i čestitoga Tezeja te pokapa brata izvan vidokruga, uvjerivši se da se Polinikova sjena sastoji od tebanske prašine. Antigonin jasan pokop, koji izvodi dvaput, može se shvatiti dvostruko, kao pokop koji istodobno odražava i utemeljuje dvosmislenost što se tiče brata i oca. Oni su, ionako, već zamjenjivi za nju, a opet, njezino djelo iznova utemeljuje i razrađuje tu zamjenjivost.

Premda je Sofoklo napisao *Antigonu* nekoliko godina prije *Edipa na Kolonu*, radnja prve *slijedi* radnju posljednje. Kakvo je značenje toga kašnjenja? Jesu li riječi koje potiču radnju razumljive samo u retrospektivi? Mogu li se implikacije kletve, shvaćene kao proširena radnja, razumjeti samo retrospektivno? Radnja prorečena kletvom u budućnosti na kraju se pokazuje kao radnja koja se sve vrijeme događala, tako da je vremenski pomak prema naprijed točno ono što je preokrenuto temporalnošću kletve. Kletva uspostavlja temporalnost jer radnja koju ona određuje prethodi samoj kletvi. Riječi unose u budućnost ono što se već dogodilo.

Antigona neće voljeti ni jednoga muškarca osim mrtvoća, ali u neku ruku i ona je muškarac. A to je i naslov koji joj Edip udjeljuje, dar ili nagrada za njezinu odanost. Kad je Edip progнан, Antigona se za njega

brine i u njezinoj lojalnosti on joj se obraća kao "muškarcu" (*aner*). Doista, ona ga vjerno slijedi u divljinu, ali to se na određenoj točki nezamjetno pretvara u prizor u kojemu *ona* vodi *njega*: "Slijedi, slijedi tim putem svojim slijepim koracima, oče, tamo kamo te vodim!" (183-184)

Doista, ona je prokleta odanošću mrtvome muškarcu, odanošću koja je čini muževnom, prisiljava da postigne osobinu koja provodi njegovu kletvu tako da su žudnja i identifikacija akutno pomiješane u melankoličnom spoju. Edip jasno razumijeva rod kao kletvu po sebi, jer jedan od načina na koji proklinje svoje sinove jest taj da svaljuje svoju osudu pomoću tropa istočnjačke inverzije roda:

*Oh kako li po čudi i životu svom  
U svemu sličje egipatskim navikam.  
Ta ondje vam muškarci sjede u kući  
I tkaju, a drugarice ih njihove  
Izvan kuće za život, hranu skrbe sved.  
I od vas, djeco, kojim pristajala bi  
Ta muka, kuću čuvaju ko djevojke,  
A umjesto njih se bijedom za me nesretna  
Vi ubijate. (337-344)*

Poslije, Edip smatra da su Izmena i Antigona posve doslovno zauzele mjesto svoje braće, stekavši muški rod. Obračajući se svojim sinovima, on kaže:

*Da me kćeri hraniteljica ne rodih si  
Zacijelo, što j' do tebe, ne bi bilo me.  
Al' vako one brane, one hrane me,  
Da – one ljudi su, ne ženske, na mucu.  
A vi se od drugog, ne mene rodiste. (1559-1563)*

Tako njegove kćeri postaju njegovi sinovi, ali prije je smatrao da su ta ista djeca, (Antigona i Izmena) njegove "sestre". I tako smo došli na nešto poput problema srodstva u samoj srži Sofoklova djela. Antigona je već zauzela mjesto svojega brata, kad se razišla s Izmenom, taj razlaz odražava razlaz Polinika i Eteokla te se one ponašaju, mogli bismo reći, onako kako se ponašaju braća. U doba kad se ta drama dogodila, ona je već zauzela mjesto takoreći svakoga muškarca u njezinoj obitelji. Je li to učinak riječi koje su na nju pale?

Doista, riječi ovdje iskazuju određenu moć koja nije odmah jasna. One iskazuju performativnu silu određene vrste, ponekad jasno nasilnu u svojim posljedicama, poput riječi koje ili tvore ili rađaju nasilje. Uistinu, ponekad se čini da riječi djeluju ilokucijski, određuju sam čin koji imenuju u trenutku imenovanja. Za Hölderlina to

tvori nešto od ubojite sile riječi u Sofokla. Razmotrimo taj trenutak u kojemu kor u *Edipu na Kolonu* podsjeća Edipa na njegov zločin, verbalnu pripovijest o činu koji postaje nasilna kazna za čin. Ne samo da pripovijeda ju o događajima nego isporučuju i osudu, prisiljavaju ga na priznanje i dosuđuju kaznu svojim upitnim oslovljavanjem.

*Zbor: O jadan! Kako? Zada ti smrt!*

*Edip: A kakvu? Što želiš znati?*

*Zbor: Svom ocu?*

*Edip: Jao! Ranu na ranu mi sada zada ti!*

*Zbor: Zar ubi! (542-546)*

Tako je kor verbalno napao Edipa zato što je udario i ubio svojega oca; osuda verbalno ponavlja zločin, soli Edipovu ranu iznova. On kaže, "Ponovno me udarate" i oni ga ponovno napadaju, napadaju ga riječima, ponavljajući "Ubio si ga", a koru koji govori obraća se dvosmisleno kao "Bogu s nebesa", koji govori silom božanskih riječi. Takvi su prizori nedvojbeno natjerali Hölderlina da progovori o kobnosti riječi u svojim *Anmerkungen zur Antigone (Zapažanja o Antigoni)*: "Riječ postaje posredno faktična tako da zahvaća sjetilno tijelo. Tragična grčka riječ kobno je faktična (tödlichfaktisch), zato što zapravo obuhvaća tijelo koje ubija."

Nije riječ samo o tome da riječi ubijaju Edipa u lingvističkom i psihičkom smislu, nego ga te riječi, koje tvore prijašnju Lajevu kletvu koju mu je izrekao, pomiču prema incestu i ubojstvu. Ubojstvom on ispunjava ili dovršava riječi koje su se nad njim nadvile, njegovo djelo postaje nerazdruživo od izgovorenoga čina, što je stanje za koje bismo mogli reći da kletva odražava, ali i strukturira samu dramsku radnju. To su riječi koje čovjek prenosi, ali njih nije autonomno stvorio ili održao onaj koji ih je izgovorio. One izranjaju iz, Hölderlinovim riječima, nadahnutih ili opsjednutih usta (aus begeistertem Munde) i obuzimaju tijelo koje ubija. Izgovorene su Edipu, ali on isto tako iznova uprizoruje svoju traumu, dok njegove riječi zgrabe i ubiju njegove sinove, zgrabe ih i čine ih smrtnima, i dok njegove riječi također zgrabe i rodno određuju tijelo njegove kćeri Antigone, kao muško. A čine to upravo tako što postaju riječi koje djeluju u vremenu, riječi čija temporalnost nadilazi prizor njihova izričaja, postajući žudnja onih koje imenuju, ponovljeno i preklinjući, prenoseći samo retrospektivno osjećaj za nužnu i ustrajnu prošlost koja je potvrđena izričajem koji je proriče, pri čemu proročanstvo postaje govorni čin kojim se potvrđuje već operativna nužnost.

PREMIJERE

RAZGOVOR

FESTIVALI

VOX

HISTRIONIS

AKTUALNOSTI

TEORIJA

NOVE KNJIGE

SJEĆANJA

DRAMA

Taj odnos riječi i djela postaje beznadno zamršen obiteljskim prizorom, svaka riječ pretvara se u događaj ili, štoviše, u "kobnu činjenicu", kako glasi Hölderlinova fraza. Svako je djelo očit temporalni učinak neke prijašnje riječi, uspostavljajući tako temporalnost tragične zakasnelosti, tako da se sve što se događa već dogodilo i činit će se uvijek kao da se već dogodilo, riječ i djelo zamršeni su i protegnuti na vrijeme silom ponavljanja. Njezina se kobnost, na neki način, može otkriti u dinamici njezine temporalnosti i njezinu stalnom egzilu u nebiće koje označuje svoju udaljenost od ikakva osjećaja za dom. Prema Hölderlinu, ta je začudna performativnost riječi tragična i u kobnom i u kazališnom smislu. U kazalištu, riječ je odigrana, riječ kao djelo preuzima posebno značenje, naglašena performativnost riječi u toj drami posve je povezana s riječima koje se događaju u drami, kao odigrane, odjelovljene (*acted out*).

Ima, naravno, i drugih konteksta u kojima riječi postaju nerazdružive od djela, kao na sastanku odsjeka ili obiteljskom skupu. Posebna sila riječi kao djela u obitelji ili, općenitije, dok kruži rodbinom, nametnuta je zakonom (*nomos*). Ali to se nametanje ne događa bez ponavljanja – tvrdoglavog, temporalnog odjeka – koje i zakon dovodi u opasnost da skrene sa svojega puta.

I, ako se moramo vratiti psihoanalizi putem lika Antigone, kako bi naše razmatranje te drame i toga lika izložilo mogućnost aberantne budućnosti u kontekstima koji se ne mogu anticipirati? Psihoanaliza trasira upornu povijest takvih izričaja i tvori vlastite proglose duž puta koji djeluju poput zakona. Psihoanaliza bi mogla biti način interpretacije kletve, očito proročka sila riječi dok nosi psihičku povijest koja ne može posve ući u narativni oblik. Riječ u kripti koja nosi izgublenu povijest, povijest koja, upravo zbog svoje izgubljenosti i svojega zažetonog zagrobnog života u riječima, nosi silu čiji se izvor i kraj ne mogu posve odrediti.

To da drama *Antigona* antedatira svoju predpovijest, da je napisana desetljećima prije *Edipa na Kolo-nu*, naznačuje kako kletva djeluje u određenoj temporalnosti. Izgovorena prije događaja, njezina sila jedino se zna retroaktivno, prethodi izričaju, kao da izričaj paradoksalno inaugurira nužnost njezine predpovijesti i onoga što će se uvijek pokazati kao istinito.

Ali, koliko je djelotvorna kletva? Postoji li mogućnost da se prekine? Ili, postoji li način kojim bi se njezina ranjivost mogla iznijeti na vidjelo i iskoristiti? Tko sada izgovara kletvu ili se nalazi usred povijesne djelotvornosti riječi ne trbuhozbori riječi koje su primljene iz prijašnjega izvora. Riječi se ponavljaju i njihova se sila

time pojačava. Agens koji izvodi to ponavljanje zna kletvu, ali pogrešno razumijeva trenutak u kojemu ona sudjeluje u svojem prijenosu.

Do koje mjere to poimanje kletve operira u koncepciji simboličkoga diskursa koji subjekt što govori prenosi u određenim, ali nepredvidivim oblicima? Možda u mjeri u kojoj simbolika ponavlja "strukturnu" nužnost srodstva prenosi ili izvodi samu kletvu srodstva? Drugim riječima, izvještava li strukturalistički zakon o kletvi koja se nadnijela nad rodom ili isporučuje li tu kletvu? Je li strukturalistička srodnost kletva koja visi nad suvremenom kritičkom teorijom dok ona pokušava prići pitanju spolne normativnosti, društvenosti i pravnoga statusa? I, štoviše, ako nas obuzme to naslijeđe, postoji li način da se ta kletva prenosi u aberantnom obliku, iskazujući svoju krhkost i lomnost ponavljanjem i ponovnom uspostavom svojih uvjeta? Je li riskid sa zakonom koji se događa u ponovnoj uspostavi zakona uvjet za artikulaciju budućega srodstva koje nadilazi strukturalističku totalnost, za poststrukturalizam srodstva?

Antigonska revizija psihoanalitičke teorije mogla bi dovesti u pitanje postavku da tabu incesta legitimira i normira srodstvo zasnovano na biološkoj reprodukciji i heteroseksualizaciji obitelji. Premda je psihoanaliza često inzistirala na tome da normiranje (normalizacija?) nepromjenjivo narušava i osujećuje ono što se ne može narediti regulacijskim mjerama, ona se često osvrta na pitanje kako novi oblici srodstva mogu izrasti i izrastaju na osnovi tabua incesta. Iz pretpostavke da čovjek ne smije – ili ne bi trebao – izabrati nekoga iz najbliže obitelji za svojega ljubavnika ili bračnoga sudruga, ne slijedi da srodničke veze koje *su* moguće pretpostavljaju bilo kakav određen oblik.

U mjeri u kojoj tabu incesta nosi kršenje u sebi samome, on ne zabranjuje incest, nego ga prije podržava i njeguje kao nužnu sablast društvenoga rasula, sablast bez koje se društvene veze ne mogu pojaviti. Tako zabrana incesta u drami *Antigona* zahtijeva ponovno promišljanje o samoj zabrani, ne samo kao o negativnoj ili isključujućoj radnji moći, nego kao o radnji koja djeluje upravo tako što se razmnožava izmještanjem samoga zločina koji priječi. Tabu i njegova prijeteća predodžba incesta ocrta crte srodnosti koje su utočište incestu kao svojoj najvlastitijoj mogućnosti, uspostavljajući "aberaciju" u srž norme. Doista, moje pitanje glasi može li on postati i osnovica za društveno održivu aberaciju srodnosti u kojoj bi norme koje upravljaju legitimnim i nelegitimnim oblicima rodnih povezivanja mogle biti radikalnije iscrtane?

Antigona kaže "brat", ali misli li ona time "otac"? Ona priznaje svoje javno pravo da žali za svojim rodom, ali za kolikim rodacima ona nije žalila? Imajući u vidu koliko ih je u njezinoj obitelji pomrlo, je li moguće da su majka, otac, odbačena sestra i drugi brat zgusnuti u prizoru brata koji se ne može reproducirati? Koja će vrsta psihoanalitičkoga pristupa Antigoninu činu unaprijed odbaciti svaki obzir prema predodređenosti na razni objekta? Ta dvosmislenost na mjestu srodnosti signalizira zacijelo postedipovsku dvojbu, dvojbu u kojoj srodničke veze tendiraju tome da uklizavaju jedne u druge, pa je Antigona tako brat, a brat je otac, i u kojoj je to psihološki, lingvistički točno, bez obzira jesu li oni mrtvi ili živi. Za svakoga tko živi u tom uklizavanju identifikacija, njihova će sudba biti nesigurna, živjet će u mrtvima, umrijeti u živima.

Jednostavno bi se u duhu psihoanalize moglo reći da Antigona predstavlja *perverziju* zakona i zaključiti da zakon zahtijeva perverziju i da je, na neki dijalektički način, zbog toga i sam zakon perverznan. Ali da bi se uspostavila strukturna nužnost perverzije u zakonu, treba postaviti statičan odnos dvoga u kojemu svaki dio povlači za sobom onoga drugoga i u tom smislu nije ništa bez njega. Taj oblik negativne dijalektike stvara zadovoljstvo da je zakon *uložen* u perverziju i da nije ono što se čini da jest. On ne pomaže omogućiti druge oblike društvenoga života, nesmotrene mogućnosti koje je stvorila zabrana što dolaze potkopati zaključak da nepromjenjiva društvena organizacija spolnosti slijedi iz nužde zakona koji zabranjuje. Što se događa kad se nešto perverzno ili nemoguće pojavi u jeziku zakona i postavlja svoj zahtjev upravo ondje – u sferi legitimnoga srodstva koja ovisi o isključenju ili patologizaciji?

U Žižekovu kratkom prikazu Antigone u tekstu *Uživaj u svojem simptomu!* sugerira se da je Antigonino "ne" Kreontu ženski i destruktivan čin, čin koji je svojom negativnošću vodi u smrt. Muški je čin za njega očitije afirmativan, čin kojim se osniva novi poredak. Rekavši "ne" vladaru, ona sebe isključuje iz zajednice i ne može preživjeti u tome izgonu. Ipak, čini se da su muško popravljane i građenje napor da se pokrije "traumatski lom" uzrokovan ženskom negacijom. Tu se čini da je Antigona ponovno podignuta na ženski položaj (neproblematično) i da time tvori temeljnu negaciju polisa, prizorište vlastitoga traumatskoga rasapa koji sljedeći državni sustav teži prekriti. Ali, kaže li jednostavno Antigona "ne"? Naravno da ima negacija koje rešetaju njezin govor, ali ona se isto tako približava Kreontovoj tvrdoglavoj volji i ograničava suparničku autonomiju

svojom negacijom. Poslije će Žižek razjasniti da se Antigona ne suprotstavlja Kreontu s razlogom, nego tautologijom koja nije ništa drugo nego ime njezina brata: "'Zakon' u čije ime Antigona inzistira na Polinikovu pravu na pokop zakon je 'čistoga' označitelja... To je Zakon imena koji fiksira naš identitet." Ali zove li Antigona brata njegovim imenom ili ga, u trenutku u kojemu mu nastoji dati prednost, oslovljava srodničkim nazivom koji je, zapravo i u načelu, nezamjenjiv? Hoće li njezin brat ikad imati jedno ime?

Kakav je to suvremeni glas koji ulazi u jezik zakona narušiti njegovo jasno djelovanje? U velikim obiteljima u kojima nekoliko obitelji živi zajedno, kada dijete pozove "majko" može se očekivati više od jednog pojedinačnog odgovora. Ili, u slučaju usvajanja djece, dijete može izgovoriti riječ "otac" i misliti i na odsutnu fantazmu koju nikad nije poznavalo i na onoga tko zauzima to mjesto u živu sjećanju. Dijete to može pomisliti istodobno ili jedno za drugim, ili pak na takav način da jedno nije uvijek jasno razdvojeno od drugoga. Ili kad se djevojci počne sviđati njezin polubrat, u kakvoj je ona srodničkoj dvojbi? Za ženu koja je samohrana majka i odgaja dijete bez muškarca, je li otac sablasna "pozicija" ili sablasno "mjesto" koje ostaje neispunjeno, ili nema takvoga "mjesta" i takve "pozicije"? Je li otac odsutan ili to dijete nema oca, nema pozicije, nema mjesta? Je li to gubitak koji podrazumijeva neispunjenu normu ili je to druga konfiguracija primarne veze čiji primarni gubitak znači ne imati jezik kojim se može artikulirati? I kad su dva muškarca ili dvije žene roditelji, trebamo li smatrati da primarna podjela spolnih uloga organizira njihovo psihičko mjesto na sceni, tako da je empirijska kontingencija dvoje istospolnih roditelja ipak pojačana predruštvenim psihičkim mjestom Majke i Oca na koje oni dolaze? Ili je to način da se ponovno postavi heteroseksualni ustroj roditeljstva na psihičku razinu koja može prilagoditi sve spolne varijacije na društvenoj razini? Čini se da upravo podjela između psihičkoga i simboličkoga s jedne strane, i društvenoga s druge, uzrokuje tu normalizaciju društvenoga područja.

Pišem to, naravno, na pozadini snažnoga naslijeđa feminističke teorije koja je Lévi-straussovu analizu srodnosti uzela kao osnovicu za vlastite inačice strukturalističke i poststrukturalističke psihoanalize i za teoretizaciju primarne spolne razlike. Jedna je uloga tabua incesta, naravno, zabraniti spolne odnose među srodnicima ili, bolje rečeno, uspostaviti rodbinske odnose točno na temelju tih tabua. Pitanje je, ipak, je li tabu incesta mobiliziran i da bi *uspostavio* određene

PREMIJERE

RAZGOVOR

FESTIVALI

VOX

HISTORIS

AKTUALNOSTI

TEORIJA

NOVE KNJIGE

SJEĆANJA

DRAMA



oblike srodnosti kao jedino razumljive i podnošljive. Tako se čuje, primjerice, o naslijeđu te tradicije u psihoanalizi koju su potaknuli psihoanalitičari u Parizu posljednjih mjeseci izgledima "bračnih ugovora", koje su konstruirali konzervativci kao ponudu za rješenje problema homoseksualnog braka. Premda pravo homoseksualaca na usvajanje djece nije uključeno u predložene ugovore, oni koji su se opirali prijedlogu boje se da takvi ugovori mogu dovesti do te mogućnosti i tvrde da će svako dijete koje odraste u homoseksualnoj obitelji imanetno biti ugroženo psihozom, kao da je struktura, nužno nazvana "Majka" i nužno nazvana "Otac" te uspostavljena na razini simboličkoga, bila neophodna psihička potpora protiv prenapunjenosti Realnim. Slično je tvrdio Jacques-Alain Miller smatrajući da homoseksualni odnosi zaslužuju biti priznati, ali homoseksualcima ne bi trebalo dopustiti sklapanje brakova jer dvojica muškaraca zajedno, lišena ženske prisutnosti, neće biti sposobni unijeti vjernost u odnos (što je čudesan zahtjev u odnosu na pozadinu našeg dokaza o poveznosti snazi braka kad je riječ o heteroseksualnoj vjernosti). I drugi lacanovski praktičari koji izvor autizma vide u "nedostatku oca" ili "odsutnosti oca" slično su predvidjeli psihotičke posljedice po djecu lezbij-  
skih roditelja.

Ta gledišta obično drže da alternativni srodnički aranžmani pokušavaju revidirati psihičke strukture na način koji ponovno vodi do tragedije, predočene neprekidno kao tragedije djeteta i za dijete. Nema veze što netko na kraju misli o političkoj vrijednosti homoseksualnoga braka, a i ja sam skeptična zbog političkih razloga koje sam već istaknula, da politička rasprava o legitimnosti takvog braka postaje prilika za niz homofobičnih diskursa kojima se treba oprijeti na neovisnom tlu. Zamislimo da strah od incesta, moralno gnušanje koje u čovjeku izaziva, nije tako daleko od istoga straha i gnušanja koji se osjećaju prema lezbijskom i homoseksualnom seksu i nije nepovezan s intenzivnom moralnom osudom dobrovoljnog samohranog roditeljstva, ili homoseksualnoga roditeljstva ili roditeljskih aranžmana s dvoje ili više upletenih odraslih osoba (što su prakse koje se mogu rabiti kao dokaz potpore zahtjevu da se dijete odvoji iz roditeljske skrbi u mnogim američkim državama). Ti raznoliki oblici u kojima edipovsko ovlaštenje ne uspijeva proizvesti normativnu obitelj riskiraju da uđu u metonimiju tog moraliziranoga spolnoga straha koji je možda najtemeljnije povezan s incestom.

Stalna pretpostavka simboličkoga da norme stabilnoga srodstva podupiru naš stalan osjećaj za razumljivost kulture može se naći, naravno, izvan lacanovskog diskursa. On se priziva u popularnoj kulturi, s pomoću psihijatrijskih "stručnjaka" i političkih planera koji izigravaju legalne zahtjeve društvenoga kretanja koje prijete da će izložiti na vidjelo aberaciju koja je u srži heteroseksualne norme. Sasvim je moguće tvrditi u lacanovskom stilu da se simboličko mjesto majke može višestruko zauzeti, da se ono nikad ne identificira i ne može identificirati s pojedincem, i da ga to upravo razlikuje kao simboličko. Ali zašto je simboličko mjesto singularno, a njegovi stanovnici mnogi? Ili, razmotrimo liberalnu gestu prema kojoj netko smatra da su mjesto oca i majke nužni, ali, vidi vruga, svatko, bilo kojeg roda, može to mjesto ispuniti. Struktura je čisto formalna, kažu njezini branitelji, ali zapazite kako upravo njezin formalizam osigurava strukturu od kritičkoga izazova. Što ćemo sa stanovnikom onog oblika koji oblik dovodi u krizu? Ako je odnos stanovnika i oblika arbitrar, on je još uvijek strukturiran i njegova struktura djeluje tako da pripitomi unaprijed svaku radikalnu reformulaciju srodstva.

Lik Antigone ipak nas može natjerati na čitanje koje izaziva tu strukturu, jer ona se ne pokorava simboličkome zakonu i ne predočava konačnu restituciju zakona. Premda zapletena u srodničke veze, ona je istodobno izvan tih normi. Njezin je zločin utemeljen činjenicom da srodnička linija iz koje potječe i koju nastavlja derivira iz očinske pozicije koja je već utemeljena manifestnim incestnim činom kao uvjetom njezina postojanja, koji njezina brata čini njezinim ocem, koji počinje pripovijest u kojoj ona zauzima, lingvistički, svako srodničko mjesto *osim* "majke" i zauzima ih nauštrb dosljednosti srodstva i roda.

Premda nije posve čudna junakinja, Antigona ambematizira određenu heteroseksualnu fatalnost koju tek treba iščitati. Iako bi se moglo zaključiti da je tražična sudbina koju doživljava jednako onoj koju bi doživio svatko tko prestupi granice srodstva koje prenose razumljivost na kulturu, njezin primjer uzrokuje suprotnu vrstu kritičke intervencije: što je u njezinu činu fatalno za heteroseksualnost u normativnom smislu? I koji drugi način organizacije spolnosti može uzrokovati razmatranje o toj fatalnosti?

Slijedeći škole kulturne antropologije koje su pod utjecajem marksističke analize i Engelsove slavne studije o porijeklu porodice, škola feminističkih antropolo-

ga udaljila se od Lévi-straussovskog modela – kritike koju možda najsnažnije oprimgjeruju Gayle Rubin, Sylvia Yanigisako, Jane Collier, Michelle Rosaldo i David Schneider. Kritika strukturalističkoga prikaza ipak nije sama po sebi i kraj srodstva. Shvaćeno kao društveno preinačen niz aranžmana koji nemaju interkulturalne strukturalne odlike koje bi se mogle posve izvaditi iz svojih društvenih djelovanja, srodstvo označuje svaki broj društvenih aranžmana koji organiziraju reprodukciju materijalnoga života, koji može uključivati ritualizaciju rođenja i smrti, koja osigurava intimne veze koje su istodobno i trajne i krhke, i koja regulira spolnost s pomoću sankcije i tabua. U sedamdesetim godinama dvadesetoga stoljeća socijalističke su feministkinje težile rabiti postojanu društvenu analizu srodstva kako bi pokazale da nema krajnje osnovice za normativnu heteroseksualnu monogamnu obiteljsku strukturu u prirodi i sada bismo mogli dodati da to nema slične osnove u jeziku. Različiti utopijski projekti obnove ili eliminacije obiteljske strukture postali su važni sastojci feminističkoga pokreta i, u određenoj mjeri, preživjeli su u suvremenim neobičnim pokretima također, unatoč potpori za homoseksualni brak.

Primjerice, knjiga Carol Stack *Sve naše rodbinske veze* pokazuje da su unatoč vladinim naporima da obitelji bez oca označi kao disfunkcionalne, takvi urbani crnački aranžmani koje ostvaruju majke, bake, tete, sestre i prijateljice koje rade zajedno kako bi odgojile djecu i reproducirale materijalne životne uvjete krajnje funkcionalni i bili bi ozbiljno pogrešno prikazani kad bi ih se mjerilo prema anglo-američkim standardima obiteljske normalnosti. Borba za legitimaciju afro-američkoga srodstva datira još od ropstva, naravno. I knjiga *Ropstvo i smrt društva* Orlanda Pattersona znakovito ističe da je jedna od institucija koju je ropstvo poništilo za Afroamerikance upravo srodstvo. Gospodar robova stalno je posjedovao ropske obitelji, djelujući kao patrijarh koji može silovati i prisilno imati žene iz obitelji i feminizirati muškarce. Žene u ropskim obiteljima nisu štitali njihovi muškarci, a muškarci nisu bili sposobni provoditi svoju ulogu da štite žene i djecu i vladaju njima. Premda se kod Pattersona ponekad čini da je prvotni napad na srodstvo zapravo iskorjenjenje prijenosa roditeljskih prava na žene i djecu, on nam ipak nudi važan pojam "smrti društva" kako bi prikazao taj aspekt ropstva u kojemu su robovi tretirani kao ljudi koji umiru za života.

"Smrt društva" termin je koji Patterson daje statusu živoga bića što je korjenito lišeno svih prava koja

bi trebala biti uskladeni sa svim živim ljudskim bićima. Neispitan ostaje u tom stajalištu, a ponovno se pojavljuje u njegovim suvremenim gledištima o obiteljskoj politici, prigovor da su muški robovi ropstvom lišeni tobožnje "prirodne" patrijarhalne pozicije u obitelji. Doista, njegova uporaba Hegela podupire ovo zapažanje. Angela Davis je prije nekoliko godina iznijela korjenito suprotno stajalište u knjizi *Crni znanstvenik*, podcrtavši ranjivost crkinja na silovanje i u instituciji ropstva i u njegovim posljedicama te ustvrdivši da obitelj nije služila kao odgovarajuća zaštita od seksualiziranoga rasnog nasilja. Štoviše, u djelu Lévi-Straussa može se vidjeti implicitno klizanje između njegove rasprave o srodničkim skupinama, koje naziva klanovima, i njegova posljedičnoga pisanja o rasi i povijesti u kojoj zakoni koji upravljaju reprodukcijom "rase" postaju nerazdruživi od reprodukcije nacije. U tim kasnijim spisima, on implicira da kulture ostvaruju unutarnju dosljednost upravo pravilima koja jamče njihovu reprodukciju i premda ne razmatra zabranu miješanja rasa, čini se da se ona pretpostavlja u njegovu opisu samoobnovljivih kultura.

Kritika srodstva u antropologiji usredotočavala se na fikciju o krvnoj vezi koja funkcionira kao pretpostavka za studije o srodstvu tijekom devetnaestoga stoljeća. A ipak, kraj studija o srodstvu kao zanimljiva ili legitimna područja antropologije ne mora voditi u kraj samoga srodstva. Kath Weston to jasno kaže u svojoj knjizi *Obitelji koje biramo*, u kojoj krvnu vezu zamjenjuje kao osnovicu za krvno srodstvo konsenzualnom afilijacijom. Novu srodnost možemo vidjeti i u drugim oblicima, u kojima je pristanak manje istaknut od društvene organizacije potreba: nešto poput "drugarskoga" sustava koji je Klinika za održavanje zdravlja homoseksualaca u New Yorku ustanovila brinući se za one koji žive s virusom AIDS-a ili AIDS-om i što bi oni slično označili kao srodnost, unatoč golemoj borbi da pravne i medicinske institucije priznaju srodnički status tih odnosa, što se manifestira primjerice tako da ne mogu imati medicinsku odgovornost jedni za druge ili da im se dopusti da preuzmu i pokopaju umrloga.

To stajalište o radikalnome srodstvu koje treba proširiti legitimnost na niz srodničkih oblika i koje, zapravo, odbija redukciju srodstva na obitelj počele su kritizirati feministkinje nakon "seksualne revolucije" šezdesetih tvoreći tako, rekla bih, teoretski konzervativizam koji je trenutačno u napetim odnosima sa suvremenom radikalnom spolnom politikom. Zato je, primjerice, trenutačno teško naći plodan sporazum između novog laicanovskog formalizma i radikalne čudnovate politike,

PREMIJERE

RAZGOVOR

FESTIVALI

VOX

HISTRIONIS

AKTUALNOSTI

TEORIJA

NOVE KNJIGE

SJEĆANJA

DRAMA

primjerice, Michaela Warnfera i prijatelja. Prvi inzistira ju na temeljnim pojmovima o spolnoj razlici, koji se temelje na pravilima koji brane i reguliraju spolne odnose, pravilima koje možemo prekršiti samo da bismo otkrili kako ona nama upravljaju iznova. Drugi dovode u pitanje oblike spolnoga fundamentalizma koji odbacuje žive oblike homoseksualnih (*queer*) spolnih veza kao nezakonite ili, dapače, nemoguće i neodržive. Na svom vrhuncu, radikalna seksualna politika okrenula se protiv psihoanalize ili, prije, protiv njezine implicitne normativnosti, a neoformalisti su se okrenuli protiv homoseksualnih studija kao "tragično" utopijskoga pothvata.

Sjećam se da sam čula priče o tome kako su radikalni socijalisti koji su odbacili monogamiju i obiteljsku strukturu početkom sedamdesetih godina prošloga stoljeća završili to desetljeće prijavljujući se u psihoanalitičke ambulante i predajući se bolnoj analizi na analitičarovu kauču. I čini mi se da je taj zaokret na psihoanalizu i, posebice, na lacanovsku teoriju bio djelomice potaknut time što su pojedini od tih socijalista shvatili da postoje ograničenja u spolnoj praksi koja su nužna za psihičko preživljavanje i da je utopijski napor da se zatru zabrane često kulminirao mučnim prizorima psihičke boli. Čini mi se da je posljedni zaokret prema Lacanu bio otklon od iznimno konstruktivističkog i rastezljivog prikaza društvenoga zakona koji informira o spolnoj regulaciji onoga tko postavlja pred društveni zakon, koji je Juliet Mitchell jednom nazvala "primordijalnim zakonom" (kako ga više ne zove), Očevim zakonom, koji ograničava raznolikost društvenih oblika i koji, u svojem najkonzervativnijem obliku, ovlašćuje egzogamni, heteroseksualni kraj edipovske drame. To što se to ograničenje razumijeva kao ograničenje onkraj društvene mijene, kao ograničenje koje uistinu konstituiraju uvjete i granicu svih društvenih promjena, naznačuje nešto od teološkoga statusa koji pretpostavlja. To stajalište često tvrdi da unatoč postojanju normativnoga kraja edipovske drame norma ne može postojati bez perverzije i samo se perverzijom može uspostaviti. Svi bismo trebali biti zadovoljni tom očito velikodušnom gestom kojom ono perverzno biva proglašeno esencijalnim dijelom norme. Problem je, po momu mišljenju, u tome da to perverzno ostaje zakopano upravo ondje, kao esencijalna i negativna osobina norme, a odnos toga dvoga ostaje statičan, ne dajući prostora nikakvoj reartikulaciji norme same.

U svjetlu toga možda je zanimljivo zapaziti da Antigona, koja završava edipovsku dramu, ne uspijeva ostvariti heteroseksualni kraj za tu dramu i da to može naj-

viti smjer psihoanalitičke teorije koja uzima Antigonu kao svoje polazište. Sigurno, ona ne postiže drugu seksualnost, onu koja *nije* heteroseksualna, nego raste meljuje heteroseksualnost, odbijajući učiniti ono što je nužno da bi preživjela za Hemonu, odbijajući postati majka i supruga, skandalizirajući publiku svojim nepostojanim spolom, obgrljujući smrt kao svoju svadbenu odaju i identificirajući svoj grob kao "dubok ukopan dom" (*kataskaphes oikesis*). Ako je ljubav prema kojoj ide dok ide u smrt ljubav prema njezinu bratu i time, dvosmisleno, njezinu ocu, onda je to i ljubav koja može jedino biti konzumirana zatiranjem, što uopće nije konzumacija. Budući da je svadbena odaja za života odbijena i dopuštena u smrti, ona preuzima metaforični status i, poput metafore, njezino konvencionalno značenje pretvara se u odlučno nekonvencionalno. Ako grobnica postaje svadbena odaja, a izabrana je umjesto braka, onda grobnica stoji umjesto same destrukcije braka, a naziv "svadbena odaja" (*numpheion*) predstavlja upravo negaciju vlastite mogućnosti. Riječ razara svoj objekt. Pozivajući se na instituciju čije ime nosi, riječ izvodi destrukciju te institucije. Nije li to ambivalentnost jezika koja dovodi u pitanje Antigoninu suverenu kontrolu nad njezinim djelima?

Iako Hegel tvrdi da se Antigona ponaša svjesno, možda je njezina nesvjesnost one vrste koja ostavlja svoj trag u drugačijem obliku, obliku koji uistinu postaje čitljiv upravo u njezinim trudovima referencijalnosti. Njezina navedena praksa, primjerice, završava tako što uništava vlastite tobožnje ciljeve. Kada tvrdi da djeluje prema zakonu koji njezinu najdražem bratu daje pravo prvenstva i kad se čini da ona znači "Polinik" prema tom opisu, onda govori više nego što je naumila, jer bi taj brat mogao biti Edip, ali i Eteoklo, i nema ničega u nomenklaturi srodstva što može uspješno ograničiti njegov opseg referencijalnosti na jednu osobu, Polinika. Kor je u jednom trenutku nastoji podsjetiti da ima više od jednoga brata, ali ona nastavlja inzistirati na singularnosti i nereproduktivnosti toga rodbinskoga naziva. Zapravo, nastoji ograničiti reproduktivnost riječi "brat" i povezati je isključivo s Polinikovom osobom, ali to može učiniti samo tako što će iskazati nedosljednost i nekonzistentnost. Naziv se nastavlja referirati na one druge koje će ona isključiti iz njegove sfere primjene i ona ne može reducirati nomenklaturu srodstva na nominalizam. Njezin jezik nadilazi i poražava njezinu izrečenu žudnju, time manifestirajući nešto što je s onu stranu njezine namjere, što pripada određenom usudu koji žudnja doživljava u jeziku. Tako je ona nesposobna obu-



hvatiti radikalnu singularnost svojega brata tim terminom koji, prema definiciji, mora biti premjestiv i reproduktivan kako bi uopće imao značenje. Jezik tako raspršuje žudnju koju ona nastoji povezati s njime, proklinjući je promiskuitetom koji ne može svladati.

Na taj način Antigona ne postiže učinak suverenosti koji očito nastoji postići, tako da njezino djelovanje nije posve svjesno. Gone je riječi koje su se nadvile nad njom, riječi njezina oca koje su proklele Edipovu djecu na život koji ne smije biti odživiljen. Između života i smrti, ona već živi u grobnici prije nego što je onamo prognana. Kazna prethodi njezinu zločinu, a zločin postaje prilika za doslovnost kazne.

Kako razumijevamo to čudno mjesto postojanja između života i smrti, govora točno s te kolebljive granice? Ako je u nekom smislu ona mrtva, a ipak govori, onda je upravo osoba bez mjesta koja ipak nastoji zahtijevati mjesto za sebe u govoru, nerazumljivo koje se javlja u razumljivome, mjesto u krvnom srodstvu koje nije mjesto.

Premda Antigona nastoji ostvariti srodstvo jezikom koji prkosi prenosivosti rodbinskih naziva, njezin jezik gubi svoju konzistentnost – ali snaga njezina zahtjeva nije zbog toga izgubljena. Tabu incesta nije uspio spriječiti ljubav koja je trebala postojati između Edipa i Jokaste, a to je ponovno diskutabilno oklijevajući trenutak za Antigonu. Kletva slijedi Edipov čin i njegovo priznanje, ali za Antigonu kletva djeluje kao gubitak, isključivši tako od početka bilo kakav život ili bilo kakvu ljubav koja je mogla imati.

Kad tabu incesta djeluje *u tom smislu* da spriječiti ljubav koja nije incestuozna, ono što nastaje jest mračno carstvo ljubavi, ljubavi koja ustrajava unatoč svojoj zapreci na ontološki odgođen način. Ono što izranja jest melankolija koja obuzima život i ljubav izvan življivoga i izvan područja ljubavi, gdje manjak institucionalne sankcije sili jezik na perpetualnu katakrezu, pokazujući ne samo kako termin može nastaviti značiti izvan svojih konvencionalnih ograničenja nego i kako taj mračni oblik značenja uzima svoj danak na život lišavajući ga osjećaja ontološke sigurnosti i trajnosti u javno konstituiranoj političkoj sferi.

Da bi se te norme prihvatile kao supostojeće kulturnoj razumljivosti valja prihvatiti doktrinu koja postaje upravo sredstvo kojim je ta melankolija stvorena i reproducirana na kulturnoj razini. A ona se nadilazi, djelomice, upravo ponovljenim skandalom kojim se neiskazivo ipak čuje putem posuđivanja i iskorištavanja samih termina koji su smišljeni da osnaže njegovu nečujnost.

Kažemo li da su obitelji koje se ne približavaju normi, nego je zrcale na neki očito derivativan način, jadne kopije ili prihvaćamo činjenicu da je idealnost norme poništena upravo složenošću njezine dokazivosti? Odnosi kojima je zanijekana legitimnost ili koji zahtijevaju nov oblik legitimacije nisu ni mrtvi ni živi, oblikujući neljudskost na granici s ljudskošću. I ne radi se o tome da su to jednostavno odnosi koji se ne mogu cijeliti, koji se ne mogu otvoreno priznati i koji zbog toga ne mogu biti javno odžalovani, nego da ti odnosi uključuju osobe koje su isto tako ograničene samim činom žalovanja, kojima je zanijekana moć da prenesu legitimnost na gubitak. U ovoj drami, barem, Antigonin je rod proklet prije njezina zločina, a kletva koju prima ponavlja i pojačava kletvu koja nadahnjuje njezino djelovanje. Kako čovjek tuguje u sklopu pretpostavke zločina, unutar pretpostavke da su njegovi čini postojano i kobno zločin?

Recimo da Antigona pokušava tugovati, tugovati otvoreno, javno, pod uvjetima u kojima je tugovanje eksplicitno zabranjeno proglašom, proglašom koji pretpostavlja zločinstvo tugovanja za Polinikom i naziva zločincem svakoga tko će autoritet koji je izdao taj proglas dovesti u pitanje. Ona je osoba za koju je otvoreno tugovanje po sebi zločin. Ali je li ona kriva samo zbog riječi koje su se nadvile nad njom, riječi koje dolaze s drugoga mjesta, ili je isto tako nastojala uništiti i nije-kati same rodbinske veze za koje sada traži odobrenje da ih žali? Ona žali za svojim bratom, ali dio onoga što ostaje neizgovoreno u tom žalovanju jest tuga koju osjeća za svojega oca i, doista, za svojega brata. Njezina majka ostaje gotovo posve neizgovoriva i teško da ima traga tuge za sestrom Izmenom koju je eksplicitno zanijekala. "Brat" nije singularno mjesto za nju, premda bi moglo biti da su sva njezina braća (Edip, Polinik, Eteoklo) zgusnuta u izloženu Polinikovu tijelu, što je izloženost koju ona nastoji prekriti, nagost koju radije ne bi vidjela ili bi više voljela da je nije vidjela. Proglas zahtijeva da mrtvo tijelo ostane izloženo i da se za njim ne žaluje, a premda Antigona nastoji nadići taj proglas, nije posve jasno sve za čim tuguje ili može li javni čin koji izvodi biti i njegovo razrješenje. Ona svoj gubitak zove bratom, Polinikom, ustrajava na njegovoj singularnosti, ali upravo je to ustrajavanje sumnjivo. Tako je ustrajavanje na singularnosti njezina brata, njegova radikalna nereproduktivnost, poreknuto žalovanjem za drugom dvojicom braće koje ne uspijeva izvesti, dvojicom koju ne uspijeva za nas javno reproducirati. Tu se čini da joj zabrana žalovanja nije jednostavno nametnuta, nego joj je neovisno zapovjedena bez izravnoga pritiska javnoga zakona.

PREMIJERE  
RAZGOVOR  
FESTIVALI  
VOX  
HISTRIONIS  
AKTUALNOSTI  
TEORIJA  
NOVE KNJIGE  
SJEĆANJA  
DRAMA

Njezina se melankolija, ako je tako možemo nazvati, sastoji od odbijanja da tužuje, koje je ispunjeno samim javnim uvjetima kojima ona inzistira na svojem pravu da tužuje. Njezin zahtjev za tim pravom može biti znak melankolije na djelu u njezinu govoru. Glasan iskaz tuže pretpostavlja domenu onoga za čim se ne može tužovati. Ustrajavanje na javnom tužovanju ono je što je odvaja od njezina ženskoga roda i vodi u oholost, u taj distinktivno muški prijestup koji tjera čuvaru, kor i Kreonta na pitanje: tko je tu muškarac? Čini se da tu ima sablasnih muškaraca, muškaraca koje Antigona sama nastanjuje, braće čije je mjesto zauzela i tako ga transformirala. Melankoličar, kaže nam Freud, registri- ra svoju "tužbu", sravnjuje svoju pravnu molbu, pri čemu jezik postaje događaj tužovanja, u kojemu, pojavivši se iz neizgovorivoga, nosi nasilnost koja ga dovodi do granica izgovorivosti.

Mogli bismo upitati što ovdje ostaje neizgovorivo, ne zato da bismo proizveli govor koji će ispuniti prazninu, nego da bismo zapitali za konvergenciju društvene prohibicije i melankolije, kako se to kletve pod kojima netko živi pretvaraju u odbijanja koja izvodi i kako tužovanja koja se pojavljuju unatoč javnom zakonu također tvore konfliktne napore da se nadiđe mukli bijes vlastitih odbijanja. Konfrontirajući se s neizgovorivim u *Antigoni*, konfrontiramo li se s društveno ustanovljenom melankolijom u kojoj bi nerazumljivi život što se pojavljuje u jeziku kao živo tijelo mogao biti pokopan u grobnicu?

Doista, Giorgio Agamben je zapazio da živimo sve više u vremenu u kojemu populacije bez punoga državljanstva žive po državama; njihov ontološki status kao legalnih subjekata odgođen je. To nisu životi koji su genocidno uništeni, ali nisu ni pripušteni u život legitimne zajednice u kojoj standardi priznanja dopuštaju postignuće ljudskosti. Kako da shvatimo to područje koje je Hannah Arendt opisala kao "mračno carstvo" koje opsjeda javnu sferu, koje je unaprijed isključeno iz javnog konstituiranja ljudskoga, ali koje je ljudsko u očito katakrezičnom smislu toga naziva? Doista, kako da shvatimo dvojbu jezika koja se pojavljuje kad "ljudsko" preuzima na sebe to dvosmisleno značenje, normativno zasnovano na radikalnom isključivanju i ono koje se javlja u sferi isključenoga, ne negiranoga, ne mrtvoga, možda onoga koji polako umire, da, sigurno umire od manjka priznatosti, umire, doista, zbog preuranjenog ograničenja normi kojima se priznatost kao ljudskoga bića može prenijeti, priznatost bez koje ljudsko biće ne može postati, nego mora ostati na udaljenoj strani bi-

vanja, što posve ne kvalificira kao ono što jest i što može biti? Nije li to melankolija javne sfere?

Arendtova, naravno, problematički razlikuje javno i privatno, tvrdeći da je u klasičnoj Grčkoj prvo bilo samo sfera političkoga, a drugo je bilo nijemo, nasilno i zasnovano na despotskoj moći patrijarha. Naravno, ona ne objašnjava kako je mogao postojati predpolitički despotizam ili kako se "političko" moralo proširiti da bi prikazalo status populacije koja nije humana, onih kojima nije dopušteno ući u dijaloški prizor javne sfere u kojoj se ljudsko konstituira riječima i djelima, a najznačajnije je konstituirano kad njegove riječi postaju djela. Ono što nije uspjela iščitati u *Ljudskome stanju* upravo je način na koji granice javne i političke sfere bivaju osigurane produkcijom konstitutivnosti izvana. A ono što nije objasnila jest posrednička veza koju srodstvo osigurava između javne i političke sfere. Robovi, žene i djeca, svi oni koji nisu muškarci s vlasništvom, nisu pušteni u javnu sferu u kojoj se ljudsko konstituira njegovim jezičkim djelima. Srodstvo i ropstvo tako uvjetuju javnu sferu ljudskoga i ostaju izvan njegovih uvjeta. Ali je li tu kraj priče?

Tko je onda Antigona u takvu prizoru i kako da shvatimo njezine riječi, riječi koje postaju dramatični događaji, performativni čin? Ona nije od ljudi, ali govori ljudskim jezikom. Premda joj je zabranjeno djelovati, ona ipak djeluje i njezin je čin teško jednostavna prilagodba postojećoj normi. A djelujući, kao netko tko nema pravo djelovati, ona uznemiruje vokabular srodnosti koji je preduvjet ljudskoga, implicitno nam postavljajući pitanje što su stvarno ti preduvjeti. Ona govori u jeziku opravomoćenosti iz kojega je isključena, sudjelujući u jeziku molbe kojim nije moguća konačna identifikacija. Ako je ona ljudsko biće, onda je ljudsko došlo u katakrezu: više ne znamo njegovu pravu uporabu. U mjeri u kojoj zauzima jezik koji joj nikad ne može pripadati, ona funkcionira kao hijat u vokabularu političkih normi. Ako je srodstvo preduvjet ljudskoga, onda je Antigona prilika za novo područje ljudskoga, ostvareno političkom katakrezom, koja se događa kad nešto što nije još ljudsko govori kao ljudsko, kad je rod izmješten, a srodstvo se urušava na vlastitim temeljnim zakonima. Ona djeluje, ona govori, ona postaje ona za koju je govorni čin kobni zločin, ali ta kobnost nadilazi njezin život i ulazi u diskurs razumljivosti kao njegova obećavajuća kobnost, društveni oblik njegove aberantne, besprimjerne budućnosti.