

Στα όρια της πόλης: Αποκειμενοποιήσεις και διεκδικήσεις στην *Αντιγόνη*

της Έλενας Τζελέπη

Είναι δυνατόν να κατανοήσουμε αυτό τον παράξενο
τόπο μεταξύ ζωής και θανάτου, αυτό το να μιλάς
ακριβώς από το όριο;
μια κάτοικος των συνόρων
αυτός ο παράξενος τόπος
είναι νεκρή αλλά μιλάει
δεν έχει τόπο αλλά τον διεκδικεί μέσα από τον λόγο
θέλεις να πεις ότι θα μείνει εδώ μόνη της, μιλώντας
δυνατά, νεκρή, μιλώντας με ζωηρή φωνή ώστε να την
ακούμε όλοι;

ANTÍGONA GONZÁLEZ της Sara Uribe

Μετάφραση: Μάριος Χατζηπροκοπίου
Επιμέλεια μετάφρασης: Άλκηστη Ευθυμίου¹

¹ Η μετάφραση πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του Ερευνητικού Προγράμματος *Αντιγόνες: Σώματα της Αντίστασης στο Σύγχρονο Κόσμο (ANTISΩΜΑΤΑ)*, <https://antigones.gr/>
Στοχεύοντας στη μετατόπιση από κλασικιστικές θεωρήσεις της αρχαίας τραγωδίας, η συγκεκριμένη έρευνα στοχεύει να ενεργοποιήσει 'άλλες', έκκεντρες και αντιαποικιακές Αντιγόνες στην κατεύθυνση ενός σύγχρονου αρχείου δημοκρατικών, αντιρατσιστικών και αντιπατριαρχικών επιτελέσεων του πολιτικού.

Επανεπινοήσεις της Αντιγόνης: Η ιστορική επιτελεστικότητα της πράξης στην τραγωδία

Σημείο αναφοράς στο παρόν κείμενο είναι το ανυποχώρητο αίτημά της Σοφόκλειας Αντιγόνης να θρηνήσει δημόσια και να θάψει το εκτεθειμένο νεκρό σώμα του αδερφού της Πολυνείκη, ο οποίος έχει κηρυχθεί προδότης και εχθρός της πόλης και έχει έτσι στερηθεί την τιμή μιας κανονικής ταφής. Πώς ο θρήνος της Αντιγόνης δεν είναι απλά ένας τόπος πόνου, αλλά ένα μέσο για την εμφάνιση αποδιάρθρωτικών συμβάντων και δυνητικής εξέγερσης ενάντια στη «μελαγχολία της δημόσιας σφαίρας», δηλαδή ενάντια στην οροθέτηση της διανοητής ανθρώπινης πόλης σύμφωνα με κανονιστικά πρότυπα;² Μπορεί η Αντιγόνη, πέρα από την αγέρωχη επαναστατικότητα της, να προκαλέσει ριζοσπαστικές αλλαγές του κοινωνικο-πολιτικού συστήματος; Πετυχαίνει η αντίσταση της Αντιγόνης να φωτίσει τη μονολιθικότητα του νόμου και, επιπλέον, να τον στρέψει προς πιο διαλλακτικές και πλουραλιστικές εκδοχές; Ή ο τελικός της αφανισμός συμβάλλει στην περαιτέρω εδραίωση του νόμου αποδεικνύοντας το ανυπέρβλητό του; Τι είδους υπόσταση δίνει η μορφή της Αντιγόνης σε όλες τις αποκλεισμένες και όλους τους αποκλεισμένους από τον έγκυρο και επικυρωμένο δημόσιο λόγο, που παρ' όλα αυτά αρθρώνουν τη φωνή τους εντός και εναντίον του ίδιου του καθεστωτικού συστήματος που τους περιθωριοποιεί; Η Αντιγόνη, όπως θα φανεί στην παρούσα ανάλυση, δεν εκλαμβάνεται ως μορφή-πρότυπο των αφηγημάτων της κλασικής δυτικής νεωτερικότητας, αλλά ως επιτελεστική συνθήκη δυνατότητας για να τεθεί το ερώτημα του ανήκειν στην πόλη αναφορικά με την ετερότητα και την αντίσταση. Η πράξη της

2 Butler, Judith, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2000. Η ελληνική μετάφραση είναι: Τζούντιθ Μπάτλερ, *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου* Αλεξάνδρεια, μτφρ. Βαρβάρα Σπυροπούλου, επιμ. Γιώργος Καραμπέλας – Κώστας Λιβιεράτος, εισαγωγή Έλενα Τζελέπη, 2014, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Αντιγόνης, η υπερβολική της αγάπη για τον αδελφό της/άλλο που υποφέρει εν μέσω του νόμου, γίνεται ένας πλαίσιο δημοκρατικής δυναμικής που φέρει η ετεροδοξία και η πολιτική ανυπακοή.

Από τα τέλη του 18ου και κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα στη Γερμανία, η φιλοσοφία της νεωτερικότητας, η ποιητική του ιδεαλισμού και η ρομαντική φαντασία επιδεικνύουν μια κοινή προσήλωση, σχεδόν εμμονή, στην ενασχόλησή τους με την Αντιγόνη. Ο Χέγκελ και ο Κίρκεγκωρ (Kierkegaard) αλλά και ο Χαίλντερλιν (Hölderlin), ο Σέλιγκ (Schelling), ο Σέλεϋ (Shelley) και ο Χέμπελ (Hebel) ανατρέχουν, με ξεχωριστό τρόπο ο καθένας, αλλά με παρόμοιο πνεύμα φιλοσοφικής και ποιητικής επανεπινοήσεως του ελληνικού πνεύματος, στη σοφόκλεια τραγωδία. Στο τελευταίο του έργο *Antigonä* (1805), ο Χαίλντερλιν αναβιώνει την *Αντιγόνη* του Σοφοκλή ριζοσπαστικοποιώντας την τέχνη της μετάφρασης. Σε αντιδιαστολή με το πνεύμα του αττικού ιδεαλισμού και της οικουμενικότητας της αρχαίας ελληνικής τέχνης που διέπουν τον γαλλικό νεοκλασικισμό και άλλους σύγχρονους του ρομαντικούς, ο Χαίλντερλιν μεταφράζει με ερμηνευτική και μεταμορφωτική ακρότητα το σοφόκλειο κείμενο, το αποδιοργανώνει, το «διορθώνει», και, τελικά, το επανενσαρκώνει. Εισάγοντας την «υπερβολογική λογική», που περιγράφει την απροσδιόριστη ανταλλαγή μεταξύ της υπερβολής της παρουσίας και της υπερβολής της απώλειας, μεταξύ της ιδιοποίησης και της αποϊδιοποίησης, ο ποιητής επιχειρεί να απομακρυνθεί από το πρωτότυπο αλλά και ταυτόχρονα να επιστρέψει σε αυτό. Διαπράττοντας αυτό που χαρακτηριστικά αποκαλεί «τομή», δηλαδή μια κενή συνάρθρωση και ένα ουδέτερο αλλά ενεργητικό ενδιαμέσο, μεταφέρει την *Αντιγόνη* στις αναπαραστάσεις του καιρού του. Η φιλοσοφικοποιητική του απόπειρα να εντοπίσει τους κανόνες της σύνθεσης της τραγωδίας και να συλλάβει το ιδιαίτερο και καθαυτό περιεχόμενο της *Αντιγόνης* τον οδηγεί σε μια απaráμιλλη νεωτερική εκδοχή της τραγωδίας αυτής.³ Καθώς η τραγωδία εισάγεται στη φιλοσοφία και την ποίηση, μετατρέπόμενη σε κειμενικό πεδίο επιδεκτικό επανεξέτασης και επανοικείωσης, διαταράσσονται οι

3 Lacoue-Labarthe, Philippe, *Μετάφρασις και το θέατρο του Hölderlin*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσιώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2008, 94-95.

κατηγορικές περιχαρακώσεις μεταξύ λόγου και μύθου, στοχασμού και αισθησιακότητας. Οι ίδιες οι τυπολογικές οριογραμμές μεταξύ της φιλοσοφίας και της ποίησης αποσταθεροποιούνται και διαβρώνονται.

Έτσι, η «Αντιγόνη» επανεπινοείται φιλοσοφικά και ποιητικά, καθώς στη νέα έννοια του τραγικού που εισάγει ο γερμανικός ιδεαλισμός αποτυπώνεται χαρακτηριστικά η αγωνιώδης υπαρξιακή αποξένωση του ατόμου μέσα στον κόσμο, η οποία προκύπτει μέσα από διαδικασίες εκκοσμίκευσης, απομάγευσης και εξατομίκευσης. Η φιλοσοφία της τραγωδίας στρέφεται σε «υποδείγματα» της ελληνικής τραγωδίας προκειμένου να διαυγάσει τις θεωρητικές προτάσεις της περί τραγικού. Η ιδέα του τραγικού αποδεσμεύεται από το ποιητικό είδος της τραγωδίας και αποκτά μια ευρύτερη θεωρητική και μεταφορική ισχύ, καθώς μετατρέπεται σε ένα πρίσμα μέσω του οποίου μπορούν να συλληφθούν οι αντινομίες και οι αντιξοότητες της ανθρώπινης κατάστασης.⁴ Την εποχή αυτή, που η διαλεκτική συστηματικοποιείται και απορροφά την αντίθεση, η τραγική ιδέα ταυτίζεται με αυτό που ξεπερνά την ορθολογικότητα, τη γνώση, την ιστορία, το δίκαιο, τη συγγένεια.⁵ Το τραγικό αντιπροσωπεύει

4 Felski, Rita, « Introduction », στο Rita Felski (επιμ.), *Rethinking Tragedy*, Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press, 2008, 2-3.

5 Για τον Σάββα Πατσαλίδη, κοινή συνισταμένη του γερμανικού ιδεαλισμού είναι «η πίστη ότι το “κλειδί” στον κόσμο της πραγματικότητας και της αλήθειας βρίσκεται στη συνεχή ανέλιξη της ιστορίας. Για όλα υπάρχει μια αρχή από την οποία αναδιπλώνεται η αλλαγή. Όπως υπάρχει και μια τελική κατάσταση όπου καταλήγει το πρώτο στάδιο της εξέλιξης και που διαφέρει από αυτή σε είδος, ποιότητα και ποσότητα. Παρ’ όλες τις επιμέρους διαφορές που παρουσιάζει το σύνολο του έργου τους, όλοι φαίνεται να συμφωνούν στην ιδέα ότι: 1) η τραγωδία μπορεί ακόμη να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην ανθρώπινη συνείδηση και το Απόλυτο, 2) η όποια μελέτη των κλασικών πρέπει να λαμβάνει υπόψη της την έννοια της ιστορικής σχετικότητας, και 3) είναι επιτακτική ανάγκη η δημιουργία μιας εθνικής μυθολογίας μέσα από την προβολή κάποιων ιδιαίτερων εθνικών συστατικών» (58-59). Ωστόσο, το αν η ιστορία καθώς και η σκέψη είναι εξελιγμένες στο χρόνο βαίνοντας σε μια ποιοτικά ανώτερη τελική κατάσταση ή, αντίθετα, συνιστούν διαδικασίες μεταμορφώσεων χωρίς αφετηρία και κατάληξη, είναι διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις του γερμανικού ιδεαλισμού. Αναμφισβήτητα, όμως, στον γερμανικό ιδεαλισμό δομείται η σχέση ιστορίας και τραγωδίας: η τραγωδία εγγράφει το ανθρώπινο στα κοινωνικο-ιστορικά συμφραζόμενα και την απόλυτη γνώση (ως αλήθεια) στην ατέρμονη δράση της ανθρώπινης συνείδησης στο χρόνο, και συνδέει τον πολιτισμό της αρχαίας Ελλάδας με τις πολιτικές ιστορίες της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας. Πατσαλίδης, Σάββας, *(Εν)τάσεις και (Δια)στάσεις: Η ελληνική τραγωδία και η θεωρία του εικοστού αιώνα*, Αθήνα: Τυπωθήτω, 1997.

αυτό που μπορεί να μετατοπίζει και να μετατοπίζεται, να προχωρεί ολόένα πιο πέρα, αλλά που δεν υπερβαίνει τελικά. Έτσι, το τραγικό διαδραματίζει ένα ρόλο που αφορά την ηθική, χωρίς, ωστόσο, να επενδύεται με μια παγιωμένη αξιακή ηθικότητα.⁶

Η *Αντιγόνη* του Σοφοκλή αποτελεί ιδρυτική στιγμή στην ιστορία της έννοιας της διαλεκτικής ως καταστατικής κοινωνικής και φιλοσοφικής διάστασης της νεωτερικότητας. Αποτυπώνοντας την παραδειγματική σύγκρουση μεταξύ των δύο κεντρικών χαρακτήρων, η τραγωδία προαναγγέλλει μια μακρά σειρά από μεταγενέστερες επεξεργασίες της διαλεκτικής, με πιο χαρακτηριστική αυτήν του *Χέγκελ στη Φαινομενολογία του πνεύματος* (1807) για τη συγκρουσιακή πορεία του Πνεύματος στο χρόνο και την ιστορία –ως υπαρξιακής και ιστορικής συνείδησης– προς την αυτεπίγνωση.⁷ Το Πνεύμα είναι η γνώση του κόσμου, πρώτα και κύρια όμως πρέπει να είναι η αυτογνωσία του. Η αναγνώριση του εαυτού στον άλλο, η αμοιβαία εμπλοκή υποκειμένου και αντικειμένου, η εγγενής σύνδεση μεταξύ του κόσμου και της ηθικής συνείδησης, η αντινομική ενότητα νόμου και ηθικής, η αντιδικία κράτους και συγγένειας, καθώς και η σχέση της πολιτικής συνθήκης με τον ψυχικό αγώνα της ύπαρξης συνιστούν θεμελιώδεις τόπους της διαλεκτικής και, ταυτόχρονα, κεντρικές εκφάνσεις της δυτικής μεταφυσικής. Στην εγελιανή συλλογιστική της διαλεκτικής, ανταγωνιζόμενες μεταξύ τους θεωρήσεις ανασυντίθενται κατά τη σύγκρουσή τους, διασώζοντας ισότιμα τις αξιώσεις τους και υπερβαίνοντας τις μερικότητές τους. Ας σημειωθεί εδώ η θεατρικότητα που διαπερνά την ίδια τη διατύπωση της εγελιανής σκέψης. Η σκέψη του Χέγκελ αυτοεκδιπλώνεται με έναν δραματοποιημένο τρόπο μέσα από αλληπάλληλες παλινδρομήσεις, αντιθέσεις, αντιφάσεις και αυτοδιορθώσεις. Είναι δύναμις αυτής ακριβώς της διαλεκτικής του σκέψης (μιας σκέψης, δηλαδή, που

6 Lambropoulos, Vassilis, *The Tragic Idea*, Λονδίνο: Duckworth, 2006, 10-11.

7 Η ιστορία για τον Χέγκελ, επισημαίνει ο Γιώργος Φαράκλας, «δεν είναι ιστορία του είναι αλλά της σκέψης, αλλαγή των κατηγοριών με τις οποίες δομούμε τη γνώση και την πράξη μας, όχι αποκάλυψη του αληθούς όντος αλλά φανέρωση του τι κάμνουμε όταν σκεφτόμαστε, όχι δωρεά νέου περιεχομένου αλλ' αποσαφήνιση της τυπικής φύσης του νοείν», Φαράκλας, Γιώργος, «Η λήθη του νοείν», πρόλογος στο Έγκελος, *Φαινομενολογία του νου, μτφρ.* Γιώργος Φαράκλας, Αθήνα: Εστία, 2007, 17.

αυτοδιχάζεται και αποταυτίζεται από τον εαυτό της) που ο Χέγκελ μπορεί να παραστήσει την αλλοτριωμένη συνείδηση. Η αποσχισμένη από τον εαυτό της συνείδηση περιπλανιέται και συγκρούεται μέχρι να αυτοπραγματωθεί και να συγχωνευτεί στον κόσμο. Όπως δε επισημαίνει ο Χέγκελ, αυτή η συνείδηση αυτοπραγματώνεται διά της πράξης (ισοδύναμη με το *sittliche Substanz*, την «ηθική υπόσταση» ή την «ηθικότητα ως υποστασιακή επιτέλεση»).

Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, που ο Χέγκελ εμπνέεται με τόσο δραματικό τρόπο από την Αντιγόνη, μια που «[η] σκέψη στην τραγωδία είναι πράξη. Αυτός είναι ο διαλεκτικός προσδιορισμός του φρονείν, του βασικότερου ρήματος στην Αντιγόνη».⁸ Και μάλιστα αυτό που υποδεικνύει η τραγωδία είναι η ίδια η ιστορική επιτελεστικότητα της πράξης: με το να πράττουν, ή καθώς πράττουν, τα τραγικά υποκείμενα είναι, εκτός από φορείς πράξεων και αποφάσεων, ταυτόχρονα και υποδοχείς πράξεων (και μάλιστα συνήθως λεκτικών ενεργημάτων, όπως αποφάσεων, αιγιμάτων, προφητειών, χρησμών, κτλ.) που τα ξεπερνούν και προηγούνται της εμπρόθετης δράσης ή απόφασής τους. Υποδεικνύει επίσης ότι αυτές οι εναποθέσεις ιστορικότητας ποτέ δεν έρχονται απλώς «απ' έξω» για να επιβληθούν «πάνω» σε άβουλα και αδρανή υποκείμενα ώστε να εκπληρωθεί η «προφητεία» ή ο «χρησμός» που τα αφορά: μπορούν ενίοτε να αναδιαδραματίζονται επιτελεστικά ως πράξεις που λαμβάνουν χώρα στο όνομα αυτών των υποκειμένων. Αυτό που καθιστά τραγική την πράξη του τραγικού υποκειμένου είναι ακριβώς ότι το τελευταίο δεν υλοποιεί απλώς, μηχανιστικά και υποτακτικά, τις «έξωθεν» ή «άνωθεν» προβλέψεις, παρόλο που παραμένει στην εμβέλεια του δυνατού που οι όποιες προβλέψεις ορίζουν. Με άλλα λόγια, αυτό που εμείς διαπράττουμε και αυτό που μας διαπράττει βρίσκονται σε μια διαλεκτική σχέση έντασης, αλλά όχι απόλυτης σύμπτωσης. Τα πρόσκαιρα και ενδεχομενικά διάκενα ανάμεσα σε αυτό που διαπράττουμε και αυτό που μας διαπράττει συνιστούν τον ηθικοπολιτικό τόπο της τραγικής πράξης. Στο πλαίσιο αυτό,

8 Γουργουρής, Στάθης, *Στοχάζεται η λογοτεχνία; Η λογοτεχνία ως θεωρία σε μια αντιμυθική εποχή*, μτφρ. Θανάσης Κατσικερός, Αθήνα: Νεφέλη, 2006, 206.

το πολιτικό ερώτημα στην τραγωδία δεν είναι ποιος δρα, με την έννοια του αυτάρκους και αυτοτελούς ανθρωπομορφικού ατόμου-χαρακτήρα (ακόμη και στην περίπτωση κάποιων από τους πιο «θεληματοκούς» χαρακτήρες, όπως είναι η Αντιγόνη), αλλά τι είδους υποκειμενικότητες, κυριαρχίες και αξιώσεις επιτελούνται στην πόλη όταν κάποιος ή κάποια φρονεί ή πράττει.

Κατά τον 20ό και 21ο αιώνα, η πραγμάτευση της Αντιγόνης έχει γίνει αφορμή συναρπαστικών διακειμενικών εντάσεων στα πεδία της πολιτικής φιλοσοφίας, της κοινωνικής θεωρίας και των τεχνών. Αυτές οι επανοικειώσεις απηχούν αμφίσημα, αλλά και ενίοτε ξεφεύγουν από, τα στενά όρια που έχει θέσει η ανάκτηση της Αντιγόνης εκ μέρους της εγγελιανής διαλεκτικής, του γερμανικού ιδεαλισμού, και των νεωτερικών αρχαϊσμών. Καθώς, όμως, η τραγωδία εισάγεται και επαν-εγγράφεται στα πολλαπλά (ιστορικά, πολιτικά, επιστημολογικά, εθνικά, διεθνικά, τοπικά) συμφραζόμενα της σύγχρονης κριτικής θεωρίας και ποιητικής, μετατρεπόμενη σε αντικείμενο επανεξέτασης και επανοικειώσης, μετατοπίζονται και αναταράσσονται οι κατηγορικές παραδοχές μέσω των οποίων η Αντιγόνη έχει αποτελέσει ιδρυτική στιγμή στη γραμματολογία της δυτικής νεωτερικότητας. Όπως έδειξαν παραδειγματικά η θεατρική διασκευή του Ζαν Κοκτώ το 1922, εκείνη του Μπέρτολτ Μπρεχτ το 1948, αλλά και οι διασκευές πέραν του «δυτικού κόσμου», όπως η περίφημη παράσταση *The Island* (1973) κατά του απαρτχάιντ στη Νότια Αφρική και η *Antigona Furiosa* της Griselda Gambaro (1986) κατά της δικτατορίας στην Αργεντινή, η «κληρονομιά» της Αντιγόνης είναι αμφίσημη και αντιφατική. Πρόκειται για μια κληρονομιά που περιλαμβάνει τις κριτικές φωνές υπεξούσιων και καταπιεσμένων ομάδων, οι οποίες παρουσιάζουν, στις θεατρικές σκηνές του σύγχρονου κόσμου, μετααποικιακές και αντι-αποικιακές αποδομήσεις του κλασικού κανόνα. Στη σύγχρονη εποχή όπου το ρητορικό σχήμα του «τραγικού» επιστρατεύεται στερεοτυπικά ως κοινός τόπος ειδησεογραφικής θεαματοποίησης και ανθρωπιστικής διαχείρισης του εκτοπισμού και μορφών πολιτικής βίας, η αμφίσημη «κληρονομιά» της Αντιγόνης γίνεται πόρος κριτικών λόγων σχετικά με την πολιτική και την ηθική της οδύνης και της διεκδίκησης.

Η Αντιγόνη απέναντι στις καθιερωμένες νόρμες της πόλης

Στη συνέχεια στρέφομαι στις αναγνώσεις του σοφόκλειου κειμένου των φιλοσόφων Χέγκελ, Λυς Ιριγκαρέ και Τζούντιθ Μπάτλερ, και του θεωρητικού της ψυχανάλυσης Ζακ Λακάν, που σε διάλογο και αντιπερισπασμό μεταξύ τους αλλά και στην πολυεστιακότητα της καθεμιάς ανάγνωσης ξεχωριστά, έχουν υπάρξει κομβικές στο να αναδείξουν ζητήματα σχετικά με τη σχέση του «γυναικείου» με το ηθικό και το πολιτικό. Η Αντιγόνη πράττει άραγε εντός ή εκτός της πόλης; Ή μήπως οι διεκδικήσεις της μετατοπίζουν, ή έστω θέτουν σε δοκιμασία τα όρια της έννομης δημοκρατικής κοινότητας; Τι είδους πολιτική υποκειμενικότητα υποδύεται – της πολίτη, της απόλιδος, ή της ευλαβούς μάρτυρα; Θέτει άραγε τον εαυτό της η Αντιγόνη υπεράνω της πόλης και των θεσμών της πολιτεότητας, στη βαθμίδα της «μόνης βασίλισσας που απόμεινε», ή μήπως αντιτίθεται στην απόλυτη εξουσία εκθέτοντας τα όρια του θεμιτού όπως χαράσσονται από τις πατριαρχικές νόρμες του φύλου, της αγάπης και τους «θεμελιώδεις κανόνες συγγένειας»; Και εντέλει, αντιτίθεται στο νόμο ή επιζητεί να τον αντικαταστήσει;

Η τραγική σύγκρουση μεταξύ Αντιγόνης και Κρέοντα σηματοδοτεί την αναπόδραστη ανασύνθεση των αντίθετων ροπών στην εγγελιανή ερμηνεία. Πιο συγκεκριμένα, ο Χέγκελ διαχωρίζει και εμφυλοποιεί τις σφαίρες του προπολιτικού και του πολιτικού. Τοποθετεί την Αντιγόνη στη σφαίρα του προ-πολιτικού: την καθιστά εμβληματική εκπρόσωπο του γυναικείου εν γένει, της ατομικής επιθυμίας, της εξ αίματος συγγένειας (αλλά και του κινδύνου κατάλυσής της), της ιδιωτικής σφαίρας, της οικιακότητας και της οικογένειας, των θείων και άγραφων νόμων, των χθόνιων στοιχείων, αλλά και του θρήνου που οφείλει να περιορίζεται ευπρεπώς εντός των τειχών

του οίκου και της πατρίδας.⁹ Στον Κρέοντα επιφυλάσσεται η διαμετρική θέση του πολιτικού: ο άνδρας ηγεμόνας εκπροσωπεί τον πολιτικό λόγο και τον καθολικό πολιτειακό και ηθικό νόμο, το δημόσιο δίκαιο, την κυβερνητική εξουσία και δράση, την εγκόσμια πόλη της ανδρικής ομοκοινωνικότητας. Η γυναικεία υπόσταση της Αντιγόνης ισοδυναμεί με μια ενστικτώδη και ασυνείδητη αντίληψη του ηθικού σε αντίθεση με την ανδρική υπόσταση που εκπροσωπεί τη συνειδητότητα και την ηθική τάξη. Η έμφυλη, αντινομική διάκριση μεταξύ των δύο σφαιρών, του ιδιωτικού και του πολιτικού, διασφαλίζεται και τηρείται αυστηρά, αν και η συγγένεια στελεχώνει την κρατική εξουσία μέσα από τις διαδικασίες της βιολογικής αναπαραγωγής, της πατρωνίας και της στρατιωτικής επάνδρωσης.¹⁰ Το κράτος, όπως περιγράφει ο Χέγκελ, για να στελεχωθεί με τους άντρες που το διακυβερνούν, το φρουρούν και το υπερασπίζονται, διαρρηγνύει την οικογενειακή εστία, κατασκευάζοντας, έτσι, τη γυναίκα ως «τον εσωτερικό εχθρό . . . [την] αιώνια ειρωνεία [στη ζωή] της κοινότητας»(Χέγκελ 1995: #475).¹¹ Ωστόσο, το πώς αντι-

9 Ο Χέγκελ, στο έργο του αυτό, περιγράφει σαν τον «τέλειο θείο νόμο» και την «θετική ηθική πράξη της οικογένειας» την ανύψωση του νεκρού Πολυνείκη από την τυχαιότητα της προηγούμενης γήινης ζωής του και την τρωτότητά του στα ξένα και άλογα στοιχεία της φύσης και στο θάνατο, στο «καθολικό είναι», στην ολοκληρωμένη του μορφή. Τα αρσενικά μέλη της οικογένειας κατά τη διάρκεια της ζωής τους θα περάσουν από τους άγραφους θείους νόμους και την ηθική ζωή της οικογένειας, που είναι «άμεση», «στοιχειώδης» και «αρνητική», στους ανθρώπινους νόμους της πόλης. Στο δημόσιο χώρο της πόλης, θα κατακτήσουν την πραγματική ηθική ζωή και θα έχουν πλήρη συνείδηση του ηθικού νόμου: εκεί είναι που ανέρχονται στο «φως της συνείδησης». Αντίθετα, τα θηλυκά μέλη της οικογένειας παραμένουν εκτός πόλης και στο σκοτάδι· διατηρούν μόνο διαισθητική σχέση με τον ηθικό νόμο· δεν δύνανται να προχωρήσουν στην αυτογνωσία· και είναι αυθορμήτως υπάκουα σε επιθυμίες και αισθήματα που σχετίζονται με τον ιδιωτικό βίο. Χέγκελ, Γ.Β.Φ., *Η φαινομενολογία του πνεύματος*, μτφρ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Αθήνα: Δωδώνη, 1995.

10 Στο έργο του *The Philosophy of Fine Art* (τόμος IV, # 318, μτφρ. F.P.B. Osmaston, Λονδίνο: GBell and Sons, Ltd., 1920), ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι οι πόλοι της συγγένειας και του πολιτικού σώματος, που ο Σοφοκλής «έχει επεξεργαστεί με τον πιο εκλεπτυσμένο τρόπο» στην *Αντιγόνη*, συνιστούν τις «πιο καθαρές δυνάμεις της τραγικής αναπαράστασης».

11 Η Tina Chanter αναλύει πώς το γυναικείο φύλο, εννοούμενο ως ειρωνεία της κοινότητας στο εγγεγραμμένο κείμενο, συγκροτεί την πόλη ενώ ταυτόχρονα ορίζεται ως απειλή ενάντια της (Tina Chanter, *The Ethics of Eros*. Νέα Υόρκη: Routledge, 1995).

λαμβάνομαστε την έκβαση της σύγκρουσης Αντιγόνης-Κρέοντα στη Φαινομενολογία παραμένει ένα ανοιχτό ερμηνευτικό ερώτημα. Παραμένουν ισοδύναμες θέσεις η συγγένεια και η πόλη όπως διατείνεται ο Χέγκελ ή η Αντιγόνη αποτελεί την «ειρωνεία» του εγγελιανού συστήματος καθώς η συγγένεια υποκύπτει τελικά στην πόλη;

Στο σεμινάριο του 1959-1960 με τίτλο Η ηθική της ψυχανάλυσης, ο Λακάν ερμήνευσε το έργο του Σοφοκλή αμφισβητώντας την ερμηνεία του Χέγκελ, ο οποίος στη Φαινομενολογία του πνεύματος, κράτησε μια απόσταση μη αποφασισιμότητας απέναντι στις θέσεις που εκπροσωπούν η Αντιγόνη και ο Κρέοντας. Αποτασσόμενος τη συμμετρική ανάγνωση του Χέγκελ και συντασσόμενος με την Αντιγόνη, ο Λακάν διατύπωσε μια ηθική όπου η πράξη συνδέεται με την επιθυμία. Έτσι, στράφηκε στην πράξη της Αντιγόνης ως «καθαρή επιθυμία» και επιθυμία θανάτου. Και για τον Λακάν, όμως, η Αντιγόνη βρίσκεται στο περιθώριο των καθολικών νόμων και αξιών της πόλης, καθώς παραβιάζει τους οικουμενικούς νόμους χάριν του νόμου των θεών και των συγγενικών δεσμών υλοποιώντας την ασυνείδητη επιθυμία της για θάνατο. Η αντινομική διάκριση που διατυπώνει ο Λακάν είναι μεταξύ ηθικότητας (*morality*, από το λατινικό *moralis*) και ηθικής (*ethics*, από το ήθος), ηθικής λογικής και ηθικής πράξης. Η ηθική πράξη απορρέει από την εσωτερική επιθυμία του ατόμου και αντιστρατεύεται τους εξωτερικούς νόμους της κοινότητας. Η επιλογή της Αντιγόνης είναι πέραν των αναγνωρίσιμων αγαθών και πέραν της αρχής της ηδονής· η ηθική της είναι περισσότερο της δημιουργίας παρά των συμβιβασμών.¹²

Κομβική συνεισφορά του Λακάν στην ψυχαναλυτική και κοινωνική θεωρία είναι η έννοια του συμβολικού που αναφέρεται στο πολιτισμικό πεδίο του Νόμου που ρυθμίζει την επιθυμία μέσω του οιδιπόδειου συμπλέγματος. Πρόκειται, επίσης, για το πεδίο της απουσίας, της έλλειψης, της γλώσσας και του μεγάλου Άλλου. Απολύτως διακριτή και ανεξάρτητη από οποιοδήποτε βιολογικό ή

12 Miller, Paul Allen, «The classical roots of post-structuralism: Lakan, Derrida, Foucault», *International Journal of the Classical Tradition* (1998): 204-225, 209.

βιογενετικό επικαθορισμό της εξωγαμίας, η συμβολική τάξη υποδηλώνει τους κανόνες που είναι καθοριστικοί της υποκειμενικότητας ρυθμίζοντας τη μετάβασή μας στη γλώσσα και την επικοινωνισιμότητα. Αυτοί οι άχρονοι, καθολικοί και ολοποιητικοί νόμοι και κανόνες δεν είναι φυσιοκρατικοί αλλά ούτε και αποκλειστικά κοινωνικοί· αν και συμβάλλουν στη διαμόρφωση κοινωνικο-πολιτισμικών περιστάσεων, δεν ταυτίζονται με αυτές. Το σύμπλεγμα του Οιδίποδα, που ενέχει πάντοτε τη συμβολική ταύτιση με τον Πατέρα, σηματοδοτεί τη μετάβαση στη συμβολική τάξη μέσω της διαλεκτικής της «σεξουαλικής διαφοράς», ή διαφοράς των φύλων, η οποία συνίσταται στην ανάληψη θέσης φύλου και την επιλογή σεξουαλικού αντικειμένου. Ως πεδίο του Νόμου, το συμβολικό έχει ομαλοποιητικό χαρακτήρα (τόσο από την άποψη των κλινικών δομών και της ψυχοπαθολογίας όσο και από την άποψη της έμφυλης και σεξουαλικής κοινωνικής ταυτότητας): ρυθμίζει το πέρασμα του υποκειμένου στη δομή του ανθρώπινου. Η *συμβολική* απαγόρευση της αιμομιξίας θα αποτελέσει για τον Λακάν την ιδεατή, πρωταρχική και οριακή αρχή (τόσο με την έννοια της απαρχής όσο και με την έννοια του Νόμου) που κωδικοποιεί τις σχέσεις συγγένειας. Η συμβολική αυτή αρχή της αιμομικτικής απαγόρευσης δρομολογεί την επιθυμία στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα, καθώς εγκαθιδρύει κάποιες συγκεκριμένες έμφυλες «θέσεις» που αναλόγως επιτρέπουν ή απαγορεύουν, με έναν αυστηρά κατηγορηματικό τρόπο, τις σεξουαλικές σχέσεις ανάμεσα στα μέλη της οικογένειας. Οι συμβολικοί νόμοι της συγγένειας δεν επιτρέπουν αμφισημίες στις συγγενικές σχέσεις, δεν ανέχονται τερατώδεις ανατροπές στις συνθήκες τους, όπως είναι η ερωτική αγάπη ανάμεσα σε αδέρφια ή μέλη της ίδιας της οικογένειας. Ο νόμος της Αντιγόνης είναι ο νόμος του (εκτεθειμένου) σώματος του Πολυνείκη που την προσελκύει και την παρακινεί, ο νόμος της παρεκκλίνουσας οικογένειάς της. Όπως ισχυρίζεται ο Λακάν, η Αντιγόνη δεν αγαπά τον Πολυνείκη για το «περιεχόμενό του», την ατομική του υπόσταση και ιστορία, το παρελθόν και τη δράση του, αλλά για το «καθαρό του Είναι», την

ιδεατή συμβολική του θέση ως αδελφού της.¹³ Καταστρατηγώντας τους καθιερωμένους νόμους της συγγένειας και παρασυρόμενη από το πάθος της, η Αντιγόνη τιμωρείται. Στη λακανική ερμηνευτική, η μοιραία παρέκκλιση της Αντιγόνης σηματοδοτεί τα όρια και τους περιορισμούς των οικογενειακών δεσμών υποδεικνύοντας τους τρόπους νόησης τέτοιων δεσμών και το απώτερο όριο που δεν πρέπει ποτέ να ξεπεραστεί.

Τη συζήτηση για τα όρια του πολιτικού υποκειμένου, τη διάκριση συγγένειας και κρατικής εξουσίας και τους πολιτισμικούς κώδικες της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς που εγείρουν η εγγελιανή και λακανική ανάγνωση της *Αντιγόνης* έρχεται να διευρύνει και να περιπλέξει η φεμινιστική φιλοσοφία. Στη φεμινιστική πραγματέυση, η αρχαία ελληνική πόλη-κράτος είναι ο τόπος στον οποίο οι γυναίκες, μαζί με τους δούλους και τους ξένους, αποτελούν ενσαρκώσεις της ετερότητας που εξορίζεται από το πολιτικό πεδίο. Ειδικότερα, οι γυναίκες αποκτούν ύπαρξη αποκλειστικά και μόνο μέσω του σαρκικού προαπαιτούμενου της βιολογικής ζωής: οι άντρες, από την άλλη, επενδύονται με την αύρα του άυλου λόγου – του εμβληματικού χαρακτηριστικού του καθολικού ανθρώπου. Στο λογοθετικό καθεστώς της αρχαίας πόλης, όπου το πολιτικό ορίζεται ως το άφυλο πεδίο της άυλης λογικής και του ουσιώδους λόγου, το γυναικείο σώμα –ή, ακριβέστερα, το γυναικείο ως σώμα και μόνο– ανάγεται στο ουσιωδώς μη πολιτικό. Ιδιαίτερη σημασία για τη συζήτησή μας έχουν επίσης οι συναρθρώσεις φύλου, θρήνου

13 Βλ. «The Essence of Tragedy: A commentary on Sophocles' *Antigone*», στο *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*, επιμέλεια Jacques-Alain Miller, μετάφραση Dennis Porter. Νέα Υόρκη: Norton, 1992. Το «καθαρό είναι» του δεν υφίσταται μεταβολές στο χρόνο, «είναι αυτό που είναι». Αυτό το «είναι» του Πολυνείκη, θα εξηγήσει ο Λακάν, είναι συνυφασμένο με το ότι αυτός και η Αντιγόνη μοιράζονται την ίδια μητέρα. Εδώ προκύπτει το αναπόφευκτο ερώτημα: είναι η γέννηση του Πολυνείκη ανεξάρτητη από την ατομική του ιστορία και εκτός χρόνου; Φαίνεται ότι η απάντηση του Λακάν εδώ είναι ότι το καθαρό «είναι» του Πολυνείκη, όπως και κάθε ανθρώπου που μοιράζεται τη μητέρα του, σχετίζεται με την κοινή μητέρα, τη γέννηση από την ίδια μητέρα. Πολύ χρήσιμη, από την άποψη αυτή, είναι η διεξοδική ανάλυση της Mary Beth Mader στο άρθρο της «*Antigone's line*», *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 14(2), φθινόπωρο 2005.

και πόλης. Ο θρήνος, ιδίως το υπερβολικό πένθος των γυναικών που θρηνολογούν, έχει αποβληθεί αυστηρά από τη δημόσια σκηνή της πόλης μέσω της νομοθεσίας του άστεως, καθώς η μνημόνευση του νεκρού περιορίζεται στην καθιερωμένη αθηναϊκή μορφή λόγου που εκφωνούνταν κατά την επίσημη κηδεία (επιτάφιος λόγος) και που εγκωμιάζε τους πραγματικούς άνδρες: τους αυτόχθονες αρσενικούς Αθηναίους πολίτες και στρατιώτες, σε αντίθεση με τις γυναίκες, τους βαρβάρους, τους δούλους και τους εποίκους που αποτελούσαν την υπόλοιπη ανθρωπότητα, όλους τους «άλλους» που είναι απλώς άνθρωποι. Το πένθος είναι γυναικείο καθήκον, είναι όμως επίσης ένα καθήκον που πρέπει να παραμένει έξω από τα πολιτικά και ηθικά τείχη της πόλης, ένα καθήκον που ιδεωδώς είτε περιορίζεται στη θεατρική σκηνή ή αποσύρεται διακριτικά εντός του οίκου.

Γράφοντας την Αντιγόνη το 442 π.Χ., ο Σοφοκλής αποδιαρθρώνει τον ιστορικό χρόνο συνυφαίνοντας το μύθο της οικογένειας των Λαβδακιδών στην αρχαία Θήβα με τα κοινωνικά και πολιτικά ήθη της πόλης-κράτους της Αθήνας του 5ου αιώνα. Η Αντιγόνη του σοφόκλειου κειμένου, αν και δεν είναι πολίτης, εισέρχεται στην πόλη. Σε μια ειρωνική καμπή της δραματικής πλοκής, η Αντιγόνη, παρ' όλο που δεν έχει το δικαίωμα διαπραγμάτευσης σε θέματα που αφορούν την πόλη – ως γυναίκα αποκλείεται από τα πολιτικά δρώμενα και στερείται πολιτικού λόγου- καλείται από την κυρίαρχη αρχή να «πάρει το λόγο» και να απολογηθεί. Ανταποκρινόμενη στο κέλευσμα του ηγεμόνα, αλλά και ορμώμενη από την επιθυμία της να αντι-μιλήσει, αντιδικεί με τον Κρέοντα και τον πολιτειακό του νόμο, το νόμο που καθορίζει τα όρια και τους όρους του δημόσιου λόγου. Παραδόξως, όχι μόνο παραβαίνει το διάταγμα του ηγεμόνα της Θήβας και θείου της Κρέοντα και θρηνεί δημόσια τον νεκρό αδερφό της και άσπονδο εχθρό της πόλης, αλλά επιπλέον επικαλείται και δρα υπό το δίκαιο κάποιων άλλων εναλλακτικών νόμων, ενώ ταυτόχρονα χρησιμοποιεί ένα πολιτικό ρητορικό ιδίωμα: «[...] [Το] λεξιλόγιο της Αντιγόνης είναι από το ξεκίνημα του έργου έντονα πολιτικό, έστω και αν η επιχειρηματολογία της βρίσκεται ακόμη από την πλευρά του οίκου. Ένα νέο κορίτσι μιλά για τα δεινά του σπιτιού του με φρασεολογία πολιτικού: Πανδήμω πόλει, κή-

ρυγμα, στρατηγόν».¹⁴ Η ανυποταξία της Αντιγόνης υπερβαίνει τα όρια της ανατεθειμένης γυναικείας της υπόστασης, παρακινώντας το χορό, τους αγγελιαφόρους αλλά και τον ίδιο τον Κρέοντα να την παρομοιάσουν με άνδρα. Το πλήγμα που υφίσταται ο Κρέων –ο εκτεθειμένος από μια παράτολμη γυναίκα άρχοντας– κλονίζει ανεπανόρθωτα το φύλο της εξουσίας. Με την ανδροπρεπή της συμπεριφορά, η Αντιγόνη αποσταθεροποιεί το (γυναικείο) φύλο της συγγένειας και της οικιακότητας.

Εναρκτήρια φεμινιστική ανάγνωση της Αντιγόνης αποτελεί η επανερμηνεία της εγγελιανής ερμηνείας του σοφόκλειου κειμένου από τη φεμινίστρια φιλόσοφο Λυς Ιριγκαρέ στο κεφάλαιο «Η αιώνια ειρωνεία της κοινότητας» του βιβλίου της *Speculum, de l'autre femme* (1974). Η Ιριγκαρέ προσεγγίζει κριτικά την ανάγνωση του Χέγκελ, ο οποίος στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* υποστηρίζει ότι η Αντιγόνη –καθώς και «το γυναικείο φύλο γενικά», στο οποίο αναφέρεται ο Χέγκελ μέσω της αφαιρετικής αναγωγής της Αντιγόνης στη θηλυκότητα– είναι «η αιώνια ειρωνεία της κοινότητας» (Χέγκελ 1995: #475, 306). Στον Χέγκελ, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, η γυναικεία φύση αποτελεί έναν «εσωτερικό εχθρό», μια ιδιόρρυθμη παρέκκλιση από την ανθρώπινη καθολικότητα (έναν δ α ί μ ο ν α, όπως την αποκαλεί και ο χορός). Η Αντιγόνη, αν και δεν κατονομάζεται ρητά στο κείμενο του Χέγκελ, ωστόσο υποδηλώνεται ενσαρκώνοντας το «καθαρό επί μέρους» που διαμορφώνει το κοινό έδαφος του πολιτικού, ενώ η ίδια βρίσκεται έξω από τον τόπο του πολιτικού ως εκείνη που δεν μπορεί να κατονομαστεί κανονικά. Ενώ το ανάρμοστο δημόσιο πένθος για τον εξωτερικό εχθρό απαγορεύεται και διώκεται από τον ηγεμόνα, η πράξη μιας «γυναίκας», του προαιώνιου εσωτερικού εχθρού της κοινότητας, ωθεί σε μοιραία κρίση τη νομιμότητα αυτής της κυριαρχικής πράξης. Ως εκπρόσωπος των δεσμών και των δεινών «της εστίας και του αίματος» –του πεδίου του οίκου, του σώματος και των ταφικών τελετών– η Αντιγόνη τοποθετείται και πρέπει να παραμείνει έξω από τους όρους και τα όρια της πόλης. Μόνο που ο τόπος της είναι, θα λέγαμε, ένα ουσιώδες έξω, μια καταστατική εξωτερικότητα χωρίς την οποία η πόλη δεν θα ήταν διανοητή. Η

14 Ανδρεάδης, Γιάγκος, *Αντιγόνη 2: Δραματουργική ανάλυση – Αρχαίο κείμενο – Μετάφραση*, Αθήνα: Λιβάνης, 2008, 17.

Ιριγκαρέ, που παραμένει με τρόπο αμφίσημο εντός μιας ορισμένης εγελιανής παράδοσης στην ερμηνεία της Αντιγόνης, εκλαμβάνει την Αντιγόνη ως μορφή υπεράσπισης της σωματικότητας, των σχέσεων αίματος και της μητρικής γενεαλογίας που εξεγείρεται ενάντια στον πατριαρχικό νόμο της ορθολογικότητας, παρόλο που τελικά θα αφομοιωθεί από αυτό.¹⁵ Η σωματικότητα των σχέσεων αίματος, είναι μια υλικότητα που η ανδροκεντρική οργάνωση της πολιτικής αποκλείει και απαλείφει, ενώ την ίδια στιγμή χρησιμοποιεί εργαλειακά για να διαιωνιστεί. Παρά τη σημασία που αποδίδει στις μητριαρχικές γενεαλογίες, η Ιριγκαρέ δεν ανάγει τη γυναικεία διαφορετικότητα στις συγγενικές σχέσεις. Ούτε επιδιώκει να (περι)ορίσει τη γυναικεία διαφορετικότητα. Για την Ιριγκαρέ, άλλωστε, η γυναίκα δεν έχει κύριο όνομα: είναι μια κατάχρηση, μια άστοχη ονομασία ή ένα όνομα χωρίς ακριβές και κυριολεκτικό αναφερόμενο. Η «γυναίκα» εμφανίζεται ως το πάντοτε ήδη καταχρηστικό όνομα που όμως επιτρέπει να αφήνεται ανοιχτή η πιθανότητα μιας διαφορετικής γλώσσας – μιας άλλης γραφής, ενός άλλου νοήματος: μιας γλώσσας η οποία αμφισβητεί τη λογοθετική τάξη που καθιστά τη «γυναίκα» αναγκαστικά αφασική.

Η σημασιодότηση αυτών των διαφορετικών γενεαλογιών και συσχετισμών έχει τη στρατηγική της αξία· γίνεται πεδίο διερώτησης για την οργάνωση του κοινωνικού και του πολιτικού. Στη μετάβαση από τη μητριαρχία στην πατριαρχία, η γυναικεία διαφορετικότητα γίνεται υποχείρια και υπεξούσια, μετατρέπεται σε «αντι-γυναίκα» που καταλαμβάνει θέση σε ένα ανδροκεντρικό, αδιαφοροποίητο και ασυμμετρικό γενεαλογικό σύστημα. Το γυναικείο φύλο όχι μόνο δεν νοείται εκτός του πλέγματος της συγγένειας, αλλά και υποτάσσεται σε μια κανονιστική και πατριαρχική νόηση της συγγένειας. Στο πιο

15 Η Λυς Ιριγκαρέ, στο κεφάλαιο «Η αιώνια ειρωνεία της κοινότητας» του βιβλίου της *Speculum of the Other Woman* (μτφρ. Gillian Gill, Ίθακα: Cornell University Press, 1985), εντρυφεί στην εγελιανή ερμηνεία της σοφόκλειας Αντιγόνης στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Η συγκεκριμένη πραγμάτευση από την Ιριγκαρέ έχει την ιδιαίτερη σημασία της, δεδομένου ότι το βιβλίο αυτό δεν επεξεργάζεται μόνο ένα φιλοσοφικό σύστημα με καίρια θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας αλλά συμπεριλαμβάνει στο σύστημά του την ιστορία της φιλοσοφίας. Η Ιριγκαρέ ασκεί κριτική στο Χέγκελ ότι αφενός αποκλείει την Αντιγόνη από την ηθική, τη γνώση και αυτογνωσία, και τον ορθό λόγο, και αφετέρου ότι εξορίζει το σώμα από τη θεώρησή του.

πρόσφατο έργο της Ιριγκαρέ, η Αντιγόνη αντιμετωπίζεται περισσότερο σαν ηρωίδα που υπερασπίζεται μια φυσική και κοσμική τάξη πραγμάτων και τις μητρικές γενεαλογίες.¹⁶ Οι μητρικές γενεαλογίες, που τοποθετούνται στη διατομή φύσης και πολιτισμού, θα απέτρεπαν σύγχρονες μορφές καταστροφής και θα εγκαινιάζαν μια νέα κοινωνική συγκρότηση. Αυτή η Αντιγόνη γίνεται τελικά, για την Ιριγκαρέ, μοντέλο της γυναικείας αυτονομίας και επαναστατικότητας - πεδίο έμπνευσης και δράσης για όλες τις γυναίκες. Μέσα από τις διαφορετικές θεάσεις της, είναι σαν η φιλόσοφος να επιτελεί τις εντάσεις και διαφορετικότητες της Αντιγόνης.

Πράγματι, ένα ερώτημα που ανακύπτει από αυτές τις πραγματεύσεις είναι αν μπορούμε να αναπαραστήσουμε την Αντιγόνη. Ως μια ορισμένη απεικόνιση του πολιτικού, η Αντιγόνη διαδραματίζει, εκτός των άλλων, το πρόβλημα της «μορφής», του «αναπαριστάν», του «αντιπροσωπεύειν», υποδεικνύοντας και εκθέτοντας τα όρια του αναπαραστάσιμου. Γίνεται το παράδειγμα μιας μορφής εμπρόθετης δράσης που είναι κατάφορτη με τις επιτελεστικές αντινομίες της επανάληψης, του συμβάντος, της ειρωνείας και της κατάχρησης. Παραβιάζει το νόμο (την κυριαρχία του ηγεμόνα, τον «γραπτό νόμο», το κήρυγμα του Κρέοντα) στο όνομα του νόμου (των «άγραφων νόμων», των νομίμων)· βρίσκεται μέσα στην πόλη και την ίδια στιγμή χωρίς πόλη (αυτόνομος), ενεργεί εκ μέρους μιας ορισμένης επιταγής της συγγένειας, εκ μέρους μιας ορισμένης τροπικότητας της επιθυμίας και, τελικά, εκ μέρους μιας ορισμένης σχέσης μεταξύ των δύο. Παρά τη διδακτική απόπειρα του Χέγκελ να εμφανίσει την Αντιγόνη ως ένα υπεριστορικό έμβλημα της εξιδανικευμένης ηθικής της συγγένειας και της οικογένειας, η Αντιγόνη δεν έμεινε στη θέση της· έχει αναχωρήσει από τις νόρμες της συγγένειας, πολύ πριν αφήσει την οικογένεια για να διακινδυνεύσει τη ζωή της στην πόλη, ενεργώντας εκ μέρους του

16 Luce Irigaray, *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*, μτφρ. Karin Montin. *Νέα Υόρκη*: Routledge, 1994. Βλ. επίσης Luce Irigaray, «Between Myth and History: The Tragedy of Antigone», στο *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, επιμ. S. E. Wilmer και Audronė Žukauskaitė, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2010.

αγαπημένου της νεκρού αδελφού: ήταν ήδη, ως Αντι-γόννη, «ενάντια στο γένος» και «αντί του γένους» (Γουργουρής 2006, 223), καθώς ήταν κόρη αιμομικτικού δεσμού αλλά και συνδεδεμένη με τον αδελφό της, ως *φίλτατο* – όχι απλώς συγγενή, αλλά εραστή. Η Αντιγόννη, διεκδικώντας (αυτοκαταστροφικά) την σωματική της επιθυμία για τον αδελφό της και τιμώντας την αμφιλεγόμενη οικογένειά της, δεν αψηφά μόνο το δημόσιο νόμο αλλά και τους συμβολικούς κανόνες της συγγένειας.

Το μοιραίο τέλος της Αντιγόννης στην κρύπτη σηματοδοτεί τη στιγμή που η εξουσία τελικά «τη βάζει στη θέση της», την καταδικάζει σε ζωντανό ενταφιασμό, συμπυκνώνοντας έτσι υποδειγματικά την αμφίσημη θέση της συμπερίληψης διά του αποκλεισμού που κατέχει η Αντιγόννη ως προς την πόλη. Αυτή η κρύπτη του ζωντανού θανάτου υπαινίσσεται τις αμφισημίες που διέπουν την εξόριστη γυναικεία μορφή, καθώς σηματοδοτεί την υπόγεια ανατρεπτική δουλειά αλλά και τον βίαιο εκτοπισμό στη μη θέση, στην αποκειμενοποίηση, και στον κοινωνικό θάνατο του μοιραίου γυναικείου. Επιπλέον, στην κρύπτη διαπλέκεται η κυριαρχική απόφαση της εγκατάλειψης στο θάνατο και η ύστατη εμπρόθετη πράξη της αυτοκτονίας. Το ερώτημα για το αν η τελευταία αποφεύγει ή δεν αποφεύγει να αποτελέσει μια απλή αναδιατύπωση του εγκλεισμού στη νόρμα παραμένει ανοιχτό. Το ερώτημα όμως δεν είναι μόνο πώς μπορούμε να οδηγηθούμε πέρα από το ενταφιασμένο και κρυπτογραφημένο γυναικείο, πέρα δηλαδή από την εμμένεια της κρύπτης της Αντιγόννης, αλλά επίσης πώς η κίνηση που οδηγεί πέρα από το κλείσιμο και τον αποκλεισμό του γυναικείου δεν θα καταλήξει να απορροφηθεί από την κανονικοποιητική δυναμική της έμφυλης διαφοράς. Αν μεταφράσουμε αυτό το ερώτημα στη γλώσσα της πολιτικής διεκδίκησης, λοιπόν, οδηγούμαστε στο πάγιο πρόβλημα της κριτικής πολιτικής: πώς διατυπώνουμε τα αιτήματά μας προς την πόλη, «ως γυναίκες», χωρίς να αναπαράγουμε τις νόρμες που μας έχουν εξορίσει από αυτήν, αλλά αντίθετα αναδιαμορφώνοντας ριζικά την ίδια την πόλη, και κυρίως σε ό,τι αφορά τον φυσικοποιημένο δεσμό της με αυτό που ο Χέγκελ ονομάζει φυσικό βασίλειο – δηλαδή τις υποτιθέμενα «μη πολιτικές» δραστηριότητες του αισθήματος, της επιθυμίας, του πένθους και της αγάπης.

Σε αυτήν ακριβώς την κριτική διερεύνηση των αντινομιών που διέπουν τη μορφή της Αντιγόνης συμβάλλει και το έργο της φεμινίστριας φιλοσόφου Τζούντιθ Μπάτλερ, η οποία, στο βιβλίο της *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης*, «ξεθάβει» από την κρύπτη της Αντιγόνης τη δυνατότητα για αγάπη, επιθυμία και ζωή που δεν εμπίπτουν στον οιδιπόδειο κανόνα. Εκλαμβάνοντας την Αντιγόνη όχι ως χαρακτήρα αλλά ως κριτική θέση, η Μπάτλερ θεωρεί ότι η Αντιγόνη σηματοδοτεί το αδύνατον αναπαράστασης. Αντιστέκεται, έτσι, στη μετατροπή της μορφής της Αντιγόνης σε αναπαραστασιακό πρότυπο, δηλαδή σε ένα υπόδειγμα που μπορεί να αναπαραστήσει και να αντιπροσωπεύσει τη γυναικεία ή/και τη φεμινιστική πολιτική πράξη. Η Αντιγόνη, μας λέει η Μπάτλερ, αφομοιώνει και επιστρατεύει την ίδια τη γλώσσα του κράτους ενάντια στο οποίο εξεγείρεται κι έτσι η πολιτική της δεν είναι «αποκαθαρμένη» από τον κυρίαρχο λόγο αλλά «επιμολυσμένη» από αυτόν. Παρ' όλη τη μιμητική της ιδιοποίηση του ηγεμονικού λόγου, ωστόσο, ενδέχεται να επιφέρει (ακόμη και ερήμην της) κρίση στους θεμελιώδεις κανόνες της οιδιπόδειας συγγένειας, καθώς ενοικεί, εντός του τόπου της συγγένειας, έναν μη τόπο.

Οι ασταθείς, ετερογενείς και άτυπες περιστάσεις στο εσωτερικό των δομών συγγένειας κάνουν την Μπάτλερ να αντιμετωπίζει τη συγγένεια ως πηγή συνεχούς διερώτησης, συνεχούς ηθικής και πολιτικής εγρήγορσης: Τι απέγιναν οι κληρονόμοι του Οιδίποδα που αναστατώνουν, αναδιατυπώνουν και μεταθέτουν τα όρια και τις αναγνωρίσιμες μορφές της ιδεώδους συγγένειας; Πώς οι διεκδικήσεις τους μεταστρέφουν κοινωνικές νόρμες και πρότυπα συγγενικών σχέσεων που θέλουν να διατηρούν οι στυλοβάτες της πολιτισμικής κανονικότητας και ομοιογένειας. Και η Μπάτλερ συνεχίζει: «ποιες θα μπορούσαν να είναι εκείνες οι συνθήκες νοητότητας που θα είχαν κάνει δυνατή τη ζωή της [Αντιγόνης;]» (Butler 2014, 28). Ποια συναισθήματα αγάπης αναγνωρίζονται ως νόμιμα και θεμιτά και ποιες μορφές πένθους δικαιούνται να δημοσιοποιούνται; Ποιες ανθρώπινες ζωές και ποιοι θάνατοι θεωρούνται αξίες θρήνου και μνημόνευσης; Τι είδους δημόσιος λόγος απαιτείται για να καταδειχτεί και να θεματοποιηθεί το αποτρόπαιο, δεδομένης της άνισης κατα-

νομής του ίδιου του αισθήματος του τρόμου; «Πώς θρηνεί κανείς μέσα από την ίδια την προϋποτιθέμενη εγκληματικότητά του, μέσα από την προϋπόθεση ότι οι πράξεις του είναι σταθερά και μοιραία εγκληματικές;» (Butler 2014, 81)¹⁷

Η Αντιγόνη της Μπάτλερ, μια μελαγχολική φιγούρα, αφορά κυρίως τη διεκδίκηση του χαμένου αντικειμένου του πόθου, αυτού που έχει εκ των προτέρων αποκλειστεί ως ενδεχόμενο αντικείμενο αγάπης αλλά και ως αναγνωρίσιμο αντικείμενο απώλειας. Η κρύπτη της Αντιγόνης διαδραματίζει αυτό το αδιανόητο, αυτή τη διάκλειση μιας μορφής επιθυμίας. Μέσω της πένθιμης διεκδίκησης αυτής της αδύνατης αγάπης, επιτελεί μια ηθικοπολιτική υποκειμενικότητα. Για την Μπάτλερ, η αποδιαρθρωτική πολιτική που κομίζει το αίτημα της Αντιγόνης δεν είναι η εύκατη συναίρεση των εσωτερικών της αντιφάσεων όπως θα ήθελε η εγγελιανή διαλεκτική. Η Αντιγόνη διαγράφει μια διαφορετική διαλεκτική κίνηση: πρόκειται για μια διαλεκτική κίνηση που, παραμένοντας απρογραμματίστη, αναφομοίωτη και αστάθμητη, παράγει διαρκώς δυνατότητες διατάραξης της διαλεκτικής τάξης.

Ακόμη κι αν η Αντιγόνη, με την αδιάλλακτη δέσμευσή της, αρνείται το πολιτικό, καλούμαστε να κατανοήσουμε αν αντικείμενο της άρνησής της είναι το πολιτικό ως τέτοιο, ή η συγκεκριμένη, τρέχουσα και συγκεκριμενική διαμόρφωση του πολιτικού. Καλούμαστε, με άλλα λόγια, να κατανοήσουμε αν η άρνησή της του πολιτικού είναι εντέλει πολιτική, αν αφορά, δηλαδή, τη διεκδίκηση του δικαιώματος για εξέγερση ενάντια σε ένα ορισμένο «κλείσιμο» του πολιτικού. Με την αποκήρυξη του διατάγματος του Κρέοντα και την παθιασμένη διεκδίκηση του δικαιώματος να πενήθει τον Πολυνείκη (για την ακρίβεια, με την αταλάντευτη δέσμευσή της στο συμβολικό τελετουργικό της κάλυψης με σκόνη του πτώματος που βρίσκεται εγκαταλειμμένο έξω από τα τείχη της Θήβας), η Αντιγόνη εμφανίζεται ως μορφή, ή ως κριτική θέση, που θέτει σε κίνηση, επιτελεστικά, άλλες εκδοχές του πολιτικού. Με την πράξη της ταφής

17 Αυτή η προβληματική αναπτύσσεται διεξοδικά στο Τζούντιθ Μπάτλερ, *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης και Κώστας Αθανασίου, εισαγωγή Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Νήσος, 2008.

του αδελφού της –μοναδικού, ανεπανάληπτου, αναντικατάστατου και εχθρού του κράτους– η Αντιγόνη δεν αρνείται μόνο να διαδραματίσει τον γυναικείο ρόλο της ως προστάτιδα της σφαίρας του οίκου, αλλά μετατοπίζει και τα αρμόζοντα όρια της πόλης. Η επιθυμία της Αντιγόνης να θάψει το προδοτικό πτώμα του Πολυνείκη είναι κατ' ανάγκη συνδεδεμένη με τη νόρμα που την καθυποτάσσει (ως γυναίκα, της ταιριάζει να θρηνεί). Με τα λόγια της Ιριγκαρέ, «η θηλυκότητα έγκειται ουσιαστικά στην απόθεση του νεκρού άνδρα στη μήτρα της γης και την παράδοσή του στην αιώνια ζωή» (Irigaray 1985, 225). Επιπλέον, ένα από τα προαπαιτούμενα του πένθους είναι η κανονικότητα της συγγένειας· και πάλι στη γλώσσα της Ιριγκαρέ, «ο σκοπός που ωθεί στη δράση τους εξ αίματος συγγενείς είναι η φροντίδα εκείνων που δεν έχουν αίμα» (Irigaray 1985, 214). Την ίδια στιγμή, όμως, η Αντιγόνη απομακρύνεται από την αναγνωρίσιμη καταλληλότητα του πένθους ως γυναικείας γλώσσας (ο δικός της είναι ένας επικίνδυνος θρήνος). Με το άνομο αίτημά της να φροντίσει το εκτεθειμένο νεκρό σώμα του αδελφού της, έρχεται αντιμέτωπη με τους πολιτικούς αποκλεισμούς του νόμιμου πένθους. Επιστρατεύοντας το καθιερωμένο (ως γυναικείο) έργο του πένθους, θέτει σε αμφισβήτηση τις έμφυλες επιταγές που οργανώνουν τη διαίρεση συγγένειας-πόλης, εξωθώντας το χορό, τον Κρέοντα και τους αγγελιαφόρους να τη θεωρήσουν «ανδροπρεπή». Έτσι, εγκαλώντας την Αντιγόνη να τοποθετηθεί σε ένα σοβαρό θέμα που αφορά την πόλη και τα όριά της (την πόλη και τους εχθρούς της), ο Κρέων της απευθύνεται σαν να είναι άντρας και, επομένως, σαν να ανήκει στην πόλη.

Το πένθος της Αντιγόνης θέτει σε δοκιμασία το διχασμό στην πόλη, όχι ωστόσο με την εγγελιανή έννοια ενός διχασμού ανάμεσα στο καθολικό και το επιμέρους, που καταλήγει στη σύνθεση του διαλεκτικού ιδεαλισμού (*Aufhebung*), αλλά μάλλον με την έννοια αυτού που η Νικόλ Λορώ αποκαλεί «δεσμό της διαίρεσης», με την έννοια, δηλαδή, της διάνοιξης του ερωτήματος του ανήκειν και του μη ανήκειν στην πόλη.¹⁸ Εισάγοντας την έννοια του «αντιπολιτικού»,

18 Loraux, Nicole, *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, μτφρ. Elizabeth Trapnell Rawlings, Ίθακα: Cornell University Press, 2002.

η Λορώ περιγράφει τη διαρκή έκκληση για το άλλο της πολιτικής – για έναν αποδομητικό επανακαθορισμό των περιγραμμάτων της πολιτικής με τρόπους ευαίσθητους απέναντι στους αποκλεισμούς που τη συγκροτούν ως τέτοια. Με τα δικά της λόγια, το αντιπολιτικό είναι: «το άλλο της πολιτικής αλλά επίσης μια άλλη πολιτική που δεν βασίζεται πια στη συναίνεση και τη συμβίωση, αλλά σε αυτό που ονομάζω “δεσμό της διαίρεσης”» (Loraux 2002, 23).¹⁹ Από την άποψη αυτή, αυτό που η Λορώ ονομάζει «αντιπολιτικό» θα ζωντάνευε «το άλλο της πολιτικής αλλά επίσης και μια άλλη πολιτική», που θα αντετίθετο ενεργά στα ρυθμιστικά ιδανικά της πόλης. Όπως έχει δείξει η Λορώ, «οι πενθούσες ηρωίδες χρησιμοποιούν το θρήνο για τους δικούς τους σκοπούς και για δικό τους λογαριασμό» ((Loraux 2002, 59). Πράγματι, η Αντιγόνη καταφεύγει σε μια πράξη πένθους για να μπορέσει να εκφράσει την αντίστασή της απέναντι στην κυ-

19 Μια διεξοδικότερη συζήτηση του θρήνου της Αντιγόνης και της έννοιας του αντιπολιτικού στη Λορώ αναπτύσσεται στο Athanasiou, Athena και Elena Tzelepis, «Mourning (as) woman: Event, catachresis, and ‘that other face of discourse’, στο *Rewriting Difference: Luce Irigaray and «the Greeks»*, Άλμπαυ: State University of New York, 2010. . Επίσης, η Ελένη Βαρίκα έχει ανιχνεύσει τη δυνατότητα για μια ανατρεπτική πολιτική υπόσχεση στην «προκλητική “απολιτικότητα”» της Ολυμπίας ντε Γκουζ (Olympe de Gouges), της συγγραφέα της Διακήρυξης των δικαιωμάτων της γυναίκας και της πολίτιδος, αλλά επίσης και στην καταγγελία της πολιτικής ως τέχνης της εξουσίας και της υποταγής εκ μέρους της Βιρτζίνια Γουλφ (Virginia Woolf). Η Ολυμπία ντε Γκουζ φέρνει στο προσκήνιο τις εντάσεις που επιφέρει στο καθιερωμένο πολιτικό στερέωμα το αίτημα ελευθερίας των γυναικών. Η Γουλφ, στο έργο της Τρεις γκινέες, κατακρίνει το πολιτικό ως δέσμευση υπακοής, επικαλούμενη το αρχετυπικό παράδειγμα της αντιδικίας μεταξύ Κρέοντα και Αντιγόνης. Όπως προειδοποιεί η Βαρίκα, το «απολιτικό» δεν συνιστά φυγή από το πολιτικό, αλλά λειτουργεί ως κριτική των καθιερωμένων πολιτικών κατηγοριών και αφετηρία για τον επαναπροσδιορισμό του πολιτικού και των ορίων του: «Αυτή η ελευθερία δεν κατατάσσεται πολιτικά γιατί αμφισβητεί τις θεμελιώδεις κατηγορίες και διακρίσεις του πολιτικού: διάκριση ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, ανάμεσα στο προσωπικό και το πολιτικό, ανάμεσα στην προ-πολιτική θηλυκότητα και τον πολιτικό ανδρισμό, ανάμεσα στη γυναικεία αρετή και την πολιτική αρετή» (Βαρίκα, Ελένη, Με διαφορετικό πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και υποκειμενικότητα. Αθήνα: Κατάρτι, 2000, 359). Προσδιορίζοντας την ενεργό πολιτική αντίθεση στους όρους που καθιστούν διανοητό το πολιτικό, το «αντιπολιτικό» της Λορώ και το «απολιτικό» της Βαρίκα προσφέρουν ένα δημιουργικό θεωρητικό πλαίσιο να ανα-λογιστούμε τη μορφή της Αντιγόνης.

ριαρχία του νόμου. Ενοικεί την έμφυλη λογοθετική τροπή του «γυναικείου» με έναν τρόπο που βάζει σε δοκιμασία τα όρια της πόλης και τη δημοκρατική της υπόσχεση.

Η έκδοση του *Στα όρια της πόλης: Αποκειμενοποιήσεις και διεκδικήσεις στην Αντιγόνη* της Έλενας Τζελέπη αποτελεί μέρος του Waste/d Pavilion - Επεισόδιο 3 στο State of Concept (14 Οκτωβρίου 2022 - 22 Δεκεμβρίου 2022). Η μετάφραση και η έκδοση θεωρητικών κειμένων είναι σταθερή πρακτική της Προσωρινής Ακαδημίας Τεχνών. Η χειρονομία της μετάφρασης και των μικροεκδόσεων είναι μια μαχητική τοποθέτηση απέναντι στις κυρίαρχες γλώσσες και γεωγραφίες. Στο Waste/d Pavilion οι συγγραφείς και οι καλλιτέχνες/ιδες αντιμετωπίζονται εξίσου ως συμμετέχοντες/ουσες στο project και οι εκθέσεις, τα κείμενα και το δημόσιο πρόγραμμα δεν υπάρχουν το ένα χωρίς το άλλο.



Π
A
T

