

# Philippe Van Haute

## Antigone, psykoanalyysin sankaritar?

**Suomentanut Janne Kurki**

*Antigone, psykoanalyysin sankaritar?*

© Philippe Van Haute, 2003

Käännös

© Janne Kurki, 2003, 2006

Luento julkaistu aiemmin *Tiede & Edistys* -lehden numerossa 3/03

## Sisältö

1. Johdanto.....	2
2. Lacan ja tragedian merkitys.....	3
3. Lacan ja Heidegger <i>Antigonesta</i> .....	4
4. Lacanin tulkinta Sofokleen <i>Antigonesta</i> .....	7
5. Analyysin tavoite ja Kreonin virhe.....	9
6. Teiresias ja psykoanalyytikon tehtävä? .....	12
7. Antigone vastaan Kreon.....	14
8. Johtopäätös: analyysin päämäärä .....	18
Loppuviitteet.....	20

## 1. Johdanto

Lacanin teksti Sofokleen *Antigonestä* on äärimmäisen monimutkainen ja ylideterminoitu. Se muodostuu hänen psykoanalyysin etiikkaa käsitelleen seminaarinsa kuudesta viimeisestä luennosta ja Lacan käsittelee siinä itse asiassa erilaisia teemoja ja sitä tapaa, jolla ne liittyvät toisiinsa.<sup>1</sup> Hänen *Antigone*-luentansa tarjoaa samalla kertaa teorian sekä halusta, sublimaatiosta että psykoanalyysin (loogisesta) loppupisteestä. Lacanin teoria halusta (halun totuudesta) sitoo yhteen nämä eri teemat. Se muodostaa keskustan, josta käsin toisia teemoja lähestytään. Lacanin teoria sublimaatiosta, yhtä hyvin kuin hänen teoriansa psykoanalyysin loppupisteestä, täytyy ymmärtää hänen käsityksensä halusta (halun totuudesta) pohjalta.

Lacanin pyrkii kunnianhimoisesti kuitenkin vielä pidemmällä: *Antigone*-luennallaan hän toivoo paitsi käsittelevänsä monia psykoanalyysin kannalta keskeisiä teemoja, myös esittävänsä näkemyksen itse kreikkalaisen tragedian olemuksesta.<sup>2</sup> Pidemmittä puheitta jälkimmäinen pyrkimys voi tuntua hiukan kevytmieliseltä. Onko psykoanalyysin asema todellakin sellainen, että se voisi selvittää ja paljastaa kreikkalaisen tragedian salaisuudet? Tätä problematiikka käsittelevien yritysten historia ei ole psykoanalyysin osalta kovinkaan lupaava. Nuo yritykset eivät pääse useinkaan pidemmälle kuin psykologisoiviin ja siten jokseenkin ärsyttäviin ja tylsiin pohdintoihin, jotka opettavat meille kaikenlaista psykoanalyysista, mutta vain vähän jos mitään tragediasta. Tekisimme kuitenkin väärin, jos luonnehtisimme Lacanin näkemyksiä tragediasta samalla tavalla ja työntäisimme ne syrjään liian hätäisesti pitäen niitä marginaalisina. Kyse on jostain muusta kuin pelkästä todellisen tematiikan koristelusta. Sen sijaan joudumme kysymään, kietoutuvatko Lacanin edellä mainittujen psykoanalyttisten teemojen käsittely ja hänen näkemyksensä tragediasta ja traagisesta toisiinsa jotenkin sisäisesti. Selvittelen tätä jatkossa.

## 2. Lacan ja tragedian merkitys

Lacanilla ei ole epäilystäkään siitä, etteikö Antigone olisi Sofokleen samannimisen tragedian todellinen sankaritar.<sup>3</sup> Kukapa haluaisi kieltää, että Antigone herättää ihailua vastustamalla hellittämättömästi Kreonin kieltoa haudata veljensä? Mutta Antigone ei vain herätä ihailuamme: hän kiehtoo meitä. Lacan ei lakkaa toistamasta, että Antigone on Sofokleen tragedian yksi ja ainoa todellinen päähenkilö. Mutta onko tämä niinkään ilmeistä? On totta, että on olemassa Sofokleen lukemisen ja tulkinnan traditio, joka näyttää olevan samaa mieltä Lacanin kanssa.<sup>4</sup> Eivät vain Heideggerin kaltaiset filosofit, vaan myös eräät hyvin perehtyneet ja tunnustetut antiikin tutkijat jakavat Lacanin käsityksen: Antigone on näytelmän sankaritar ja Kreon on vain anti-sankari, jonka täytyy kestää oman hulluutensa seuraukset. Kuitenkin jo kreikkalaisesta antiikista – tarkemmin sanoen Aristoteleesta – lähtien tämänkaltaista luentaa on vastustettu vääränä. Antigonen hahmolle yksipuolisesti suotu etuasema edellyttää tässä suhteessa, että ei lainkaan huomioida juonta, josta käsin traagisuus Aristoteleen mukaan nimenomaan muodostuu.<sup>5</sup> Heidegger ja Lacan sitä vastoin vakuuttavat solidaarisesti, että Sofokleen tragedioita ei saa ymmärtää, kuten Aristoteles ajatteli, toisiaan seuraavien ja toisiinsa palautumattomien toimintojen ja elämänpolkujen ekspositiona. Heidän mukaansa tragediat eivät ole tapahtumien kompositioita. Päinvastoin, ne eivät ole mitään vähempää kuin paikka, jossa Olemisen (ja *Daseinin*) ja vastaavasti (tiedostamattoman subjektin) halun totuus tulevat näkyviin. Tragediassa, Heidegger kirjoittaa, ”tarkasti ottaen” tapahtuu ei-mikään: se alkaa tuhosta.<sup>6</sup> Lacan taas vertaa tragediaa korttitalon kaatumiseen: Antigonen valinta määrää toisiinsa liittyvien kohtausten jatkumon, joka (itsessään) yksin selventää edelleen alkuperäisen valinnan merkitystä ja totuutta.<sup>7</sup> Olisi hyvä, jos emme sulkisi silmiämme tältä Lacanin *Antigone*-luennan filosofiselta – ja tarkemmin ottaen heideggerilaiselta – kontekstilta. Lacan, kuten Heidegger – ja sen puoleen koko filosofinen traditio saksalaisesta idealismista lähtien – lukee tätä tragediaa itse asiassa *Daseinin* olemisen totuuden/subjektin halun totuuden manifestaation näkökulmasta.<sup>8</sup> Antigonen hahmolle suotua absoluuttista ensisijaisuutta ei voida selventää erillään tästä näkökulmasta. Heideggerin ja Lacanin *Antigone*-luentojen lyhyt vertailu voi valottaa tätä lisää.

### 3. Lacan ja Heidegger *Antigonesta*

Lacan lukee *Antigonea* sellaista taustaa vasten, jota tuskin voidaan kutsua muuksi kuin psykoanalyysin historialliseksi paikaksi *Seinsgeschicklichen* merkityksessä.<sup>9</sup> Lacan itse asiassa puhuu eksplisiittisesti historiallisesta mahdollisuudesta perustaa etiikka, joka on *jenseits*, tuolla puolen, ”hyvän etiikan”, toisin sanoen etiikka, joka on tuolla puolen jokaisen etiikan, joka pyrkii perustamaan oikeutuksensa ”ekonomisille” arvoille (esimerkiksi sille, mikä on miellyttävää tai epämiellyttävää meille siinä, mikä voi johtaa tai olla johtamatta meitä onnellisuuteen). Yleisemmin ottaen tarkoitus on tutkia ja jos mahdollista mennä siten seurausetiikan rajojen tuolla puolen, seurausetiikan, joka Lacanin mukaan on vastuussa viime vuosisadan tuottamista kauhuista. Antigone on hahmo, jossa näiden rajojen kohtaaminen saa muodon esimerkillisellä tavalla. Kieltäytyessään noudattamasta Kreonin kieltoa, jonka mukaan Polyneikesta ei saa haudata, Antigone suuntautuu yksinomaan kohti pistettä, joka on kielen signifioijien maailman ja myös kaiken mahdollisen merkitsemisen tuolla puolen: hän on paikassa, jossa merkitys uhkaa muuttua merkityksettömyydeksi ja kaikki laskelmointi menettää merkityksensä. Kuten Lacan väittää, Antigone puolustaa Polyneikeessa sitä tai sitä Polyneikeelle kuuluvaa, mitä ei voi artikuloida kielellä millään tavalla minään kvaliteettina: kuka tai mikä tahansa Polyneikes onkin ollut (mitä tahansa hänen kielellä muotoiltavissa olevat piirteensä ovat olleetkin), hänet täytyy haudata. Lacan toteaa, että tällä tavalla Antigone pitää silmällä *das Dingiä*, jota ei voida ilmaista millään signifioijalla. Antigone on suuntautunut ”johonkin”, mikä ei voi itsessään ilmetä kvaliteettina kvaliteettien rinnalla ja mikä täten välttää tuttua maailmaa. Näin hän paljastaa tiedostamattoman halun totuuden, joka vastustaa kaikkea seurauslogiikkaa.

Tässä kontekstissa eli hyvän etiikan rajan (ylittämisen) problematiikassa jokainen nykyfilosofiaan vähääkään perehtynyt lukija ajattelee varmaankin Heideggerin tunnettua esseettä *Über die Linie*, joka on julkaistu myös otsikolla *Zur Seinsfrage*.<sup>10</sup> Vaikka onkin enemmän kuin todennäköistä, ettei Lacan tuntenut tätä tekstiä kommentoidessaan *Antigonea*, samankaltaisuudet ovat hätkähdyttäviä. Heidegger käsittelee siinä nihilismin rajaa, toisin sanoen teknologian epookkia, jota hallitsee välineellinen rationaalisuus. Ei tarvita paljoakaan kuvittelukykyä, jotta nähtäisiin Lacanin hyökkäyksessä seurausetiikkaa vastaan analogia Heideggerin kyselylle nihilismin rajoista. Eikö seurausetiikka, josta Lacan puhuu, olekin loppujen lopuksi nihilismin konkretisaatiota etiikan tasolla? Tällainen vertailu jää kuitenkin

suuresta määrin yleiseksi ja sitoutumattomaksi. Siten seuraava onkin tärkeämpää: Heidegger käsittelee Antigonen hahmoa vuoden 1942 luentosarjassaan Hölderlinin *Der Isteristä* tavalla, joka on sopusoinnussa Lacanin tulkinnan kanssa. Tekstissään Heidegger ottaa taas esiin ja kehittää perusteellisemmin *Antigone*-tulkintaansa, jonka hän oli aloittanut tekstissään *Einführung in die Metaphysik*.<sup>11</sup> Jälkimmäisessä teoksessaan Heidegger luonnehtii ihmistä – *Daseinia* – termillä *das Unheimlichste (to deinotaton – kummin)*. Hän kirjoittaa: ”Historiallisen ihmisen *Da-Sein* tarkoittaa: olla asetettuna halkeamaan, josta olemisen ylivoima purkautuu sen ilmaantumisessa, jotta tämä repeämä itse pirstoutuisi olemista vasten.”<sup>12</sup> *Dasein* on luovutettu olemisen välttämättömyydelle ja näin perikadolle ja tuholle. Siinä suhteessa *Dasein* varjelee ja suojelee jokapäiväisyyden tuttua maailmaa (joka on uskottu sille) murtautuakseen siten tuttuuden läpi, niin että oleminen voi antaa itsensä meille uudella tavalla. *Dasein* ei kuitenkaan tee tätä vain jostain subjektiivisesta oikusta. Se tekee niin, koska oleminen pakottaa sen hylkäämään hyvin poljetut polkunsaa, niin että se voi ylipäättään, *überhaupt*, antaa itsensä uudella tavalla. Siinä suhteessa oleminen voi ilmetä vain ihmisen ”väkivaltaisten” toimien kautta. Oleminen ei voi ilmaantua ilman *Daseinia*, joka olemisessaan vastaa olemisen vaatimukseen.

*Der Isterissä* Heidegger nostaa uudelleen esiin tämän analyysin ja menee askeleen verran pidemmälle.<sup>13</sup> Hän ei ainoastaan luonnehdi ihmistä tai *Daseinia* termillä ’kummin’, *das Unheimlichste*, vaan lisää, että Antigone on se oleva, joka representoi *Daseinia* esimerkillisellä tavalla. Itse asiassa Heidegger kirjoittaa, että Antigone on *der unheimlichste Mensch*, koska Antigonelle hänen toimiansa lähtökohta on lähetetty ilmeneminen, *das zugegeschickte Erscheinen*, jota vastaan kukaan ei voi tehdä mitään. Antigone ikään kuin poistuu olevien maailmasta ja täten inhimillisestä merkityksen annosta ja inhimillisistä mahdollisuuksista. Hän on pisteessä, jossa maailma näyttää siltä kuin se olisi luovutettu jollekin, mikä välttää sitä radikaalisti ja mitä ei voi hyvittää: *das zu-geschickte Erscheinenille*, toisin sanoen ’olemiselle’ itselleen. Heidegger päätelee, että Antigonen kuolema sinetöi hänen kuulumisensa olemiselle itselleen.<sup>14</sup>

Tarkoituksenani ei ole painottaa liian vahvasti Heideggerin ja Lacanin kiistämätöntä rinnakkaisuutta suhteessa Antigoneen. Esityksellemme riittää pääasiassa se, että sekä Lacanille että Heideggerille Antigone representoi esimerkillisellä tavalla ihmisen totuuden suhteessa siihen, mikä määritelmän mukaan välttää häntä. Lacanille Antigone on suunnattu kohti *das Dingiä*, jota ei voida artikuloida signifioijien järjestyksessä ja joka täten järkyttää

maailmaa, jonka me tunnemme. Heideggerille Antigone on alistainen olemisen välttämättömyydelle, joka pohjimmiltaan menee jokapäiväisen tutun maailmamme tuolle puolen. Näin Antigone representoi totuuden, joka normaalisti välttää meitä.<sup>15</sup>

Yllä ehdotin, että Lacanin teoria tragediasta ja psykoanalyttisista teemoista, joita hän käsittelee tässä yhteydessä, ovat kietoutuneet sisäisesti yhteen. Seuraavassa toivon valaisevani tätä suhteessa psykoanalyysin loppupisteen problematiikkaan sellaisena kuin Lacan tematisoi sen *Antigonen* yhteydessä. Lacanin lumoutuminen Antigonestä – minkä filosofisia lähtökohtaoletuksia olemme tuoneet osittain näkyviin – nostattaa itse asiassa esiin sellaisen näkemyksen analyysin päämäärästä, joka on vähintäänkin kiistanalainen. On kuitenkin selvitettävä ensin lyhyesti Lacanin tulkintaa *Antigonestä*, ennen kuin voimme mennä syvemmälle tähän aiheeseen.

#### 4. Lacanin tulkinta Sofokleen *Antigonesta*

Antigonen tarina on monille tuttu. Hän haluaa haudata veljensä hinnalla millä hyvänsä. Kreonille on ilmeistä, että valtion pettäjänä ja veljensä Eteokleen murhaajana Polyneikes ei ansaitse hautaamisen kunniaa. Kreonin kiellosta huolimatta Antigone yrittää kaksi kertaa saada tahtonsa läpi. Kreon, niin Lacan toteaa, möhlää pahemman kerran. Vieläkin enemmän, hän tekee sen typeryuden, että olettaa jopa kuolleiden olevan poliittisen auktoriteetin alaisia.<sup>16</sup> Siten hän on vain anti-sankari.<sup>17</sup> Hän on vain osa näyttämöä, jonka pohjalta Antigone voi paljastaa totuutensa. Kuten Antigone sen ilmaisee, Polyneikes täytyy haudata, koska hän on *autadelfos*: ”Uudella miehen kuolleen voisin korvata, ja uuden lapsen mulle soisi toinen mies; vaan kun on Hades äidin, isän kätkenyt, en uutta veljeä voi saada milloinkaan.”<sup>18</sup> Toisin sanoen vastustaessaan Kreonia Antigone vetoaa Polyneikeen ainutlaatuisuuteen ja korvaamattomuuteen.

Polyneikeen ainutlaatuisuutta ei voi kuitenkaan tavoittaa kvaliteeteilla tai ilmaista sanoilla. Oliko hän hyvä vai paha, rohkea vai pelkuri, vahva vai heikko? Kaikki nämä ovat kvaliteetteja, jotka hän jakaa muiden kanssa ja joiden perusteella häntä voidaan verrata muihin. Polyneikeen ainutlaatuisuus viittaa siis myös pisteeseen, joka on näiden kvaliteettien tuolla puolen. Kuten Antigone sanoo, Polyneikes on voinut olla ja tehdä mitä tahansa; tämä ei muuta sitä perustavaa tosiasiaa, että hän oli Antigonen veli ja sellaisena korvaamaton. Antigone puolustaa nimenomaan ainutlaatuisuutta, jota itseään ei voida enää ymmärtää kielen signifioijilla artikuloituvien kvaliteettien avulla, ja sen nimissä hän jatkaa Kreonin vastustamista vaarantaen näin oman elämänsä. Lacanin mukaan Antigone hylkää veljeään kohtaan tuntemassa intohimossaan kaikki tämän maailman hyvät ja minkä tahansa, mikä liittää hänet tähän maailmaan: suhteensa Haimoniin, mahdollisen äitiytensä, suhteen siskoonsa Ismeniin, oman elämänsä. Antigone vetäytyy kaikesta, mikä antaa normaalisti sisällön ja merkityksen olemassaolollemme. Näin hänen halunsa on suunnattu kohti sitä, mikä välttää signifioijan lakia. Se on ”puhdasta” halua.<sup>19</sup> Se on puhdasta kaikesta yhteydestä siihen, mikä antaa merkityksen ja suunnan olemassaolollemme. Se suuntautuu johonkin – *das Dingiin* – mitä ei voi saada enää takaisin merkitysten järjestyksessä. Antigone seisoo rajalla, jolla mieli – joka voidaan artikuloida kielessä – uhkaa muuntua mielettömyydeksi.

Vastarinnassaan Antigone turvautuu verisuhteiden ktoonisiin lakeihin. Voitaisiin väittää, että niin tehdessään hän yliarvioi verisiteet. Tämä on epäilemättä totta, mutta näin hän Lacanin mukaan toteuttaa Labdakoksen suvun onnettomuuden (ja hulluuden), heidän *atēnsa*. Antigone on vain edustaja Labdakoksien inestiselle historialle ja sille, mikä määrää tuota historiaa: Delfoin oraakelille, Oidipuksen kahden poikansa päälle asettamalle kiroukselle jne. Kuten Lacan toteaa, Antigone on puheen keskeinen solmu, *le nœud central de la parole*: hän ei ole mitään vähempää kuin paikka, jossa Labdakoksen suvun historiaa kannattelevat perustavat sanat toteuttavat itsensä. Toisin sanoen juuri sillä hetkellä, jona Antigone vie äärimmäiseen päätökseen Labdakoksien kohtalon – signifioiden ketjun, joka kannattelee hänen olemassaoloaan ja josta se saa muotonsa – hän tavoittaa rajan, jolla se asia, josta ei voida puhua, ilmaantuu. Siellä, missä ”perustavat sanat” tulevat päätökseen jäännöksettä, tavoitamme pisteen, jossa kieli olemuksessaan ei kerta kaikkiaan riitä perustamaan olemassaoloamme. Silloin Antigone on vain ”maan tomua,... vailla minkäänlaista pettävää ulkonäköä.”<sup>20</sup> Tällä tavalla Antigone paljastaa olemassaolomme totuuden haluavina olentoina. Tämä halu on meitä perustavalla tavalla määrävän kielen vaikutusta ja se ilmaantuu taustanaan *das Ding*, josta ei voi puhua ja joka vastustaa yrityksiämme saattaa se takaisin merkityksen järjestykseen.

Näin olen palauttanut lyhyesti mieliin Lacanin tulkinnan Antigonesta. Esiitykseni havainnollistaa siten vielä kerran, että kunnon heideggerilaiseen tapaan Lacan kiinnittää huomiota yksinomaan subjektin (halun) totuuteen, jota Antigone ilmaisee esimerkillisellä tavalla. Ja juuri koska Lacan käsittää traagisuuden lähtien liikkeelle haluavan subjektin totuudesta (vastaavasti olemisen totuudesta) – ja sen kohtaamisesta – hän voi Heideggeriin yhtyen väittää, että kreikkalaisessa tragediassa tapahtuu tosiasiasa ei-mitään: tragedia alkaa sen, mitä se tahtoo ymmärtää, merkityksen tuhosta. Muut keskushahmot – Ismene ja Haimon yhtä hyvin kuin Kreon ja Teiresias – supistuvat täten pelkiksi koristeellisiksi elementeiksi ilman omaa totuutta tai panosta. Näiden päähenkilöiden keskinäisellä toiminnalla – juoni, jota Aristoteles pitää niin tärkeänä – ei ole minkäänlaista roolia Lacanin (eikä Heideggerin) luennassa. Olin jo aikaisemmin antanut ymmärtää, että tämä ei ole läheskään niin viatonta kuin miltä näyttää, kun otetaan huomioon, että sillä on välitön vaikutus tapaan, jolla Lacan tematisoi kyseessä olevassa tekstissä (mutta myös muualla) psykoanalyysin päätepisteen. Selvennän tätä edelleen.

## 5. Analyysin tavoite ja Kreonin virhe

Lacan sanoo, että näytelmän lopussa Antigone on vain ”maan tomua,... vailla minkäänlaista pettävää ulkonäköä.”<sup>21</sup> Näin Antigone kohtaa ihmisen olemassaolon pohjattoman ei-minkään. Lacan kuitenkin lisää välittömästi, että tämä kokemus muodostaa samalla tosiasiallisesti loppuun käydyn analyysin loogisen päätepisteen. Näin ollen meidän täytyy analyysissa kohdata itse – kuten Antigone – olemassaolomme äärimmäinen ei-mikään. Täten reitti siihen ei eroa mitenkään Antigonen kulkemasta: analyysissa meidän oletetaan saavan takaisin ne perustavat sanat, joista olemassaolomme saa muotonsa ja jotka määräävät sitä. Lacan toteaa myös: ”... subjekti, niin sanoaksemme, laskee äänet äänestyksessä sen omasta laista. Tämä laki on aina jotain, mikä on alkanut artikuloitua edeltävissä sukupolvissa ennen subjektiä ja mikä on tarkalleen ottaen sen *Atè*. Vaikka tämä *Atè* ei aina ylläkään Antigonen *Atèn* traagisiin mittoihin, se ei ole sen vähempää sukua onnettomuudelle.”<sup>22</sup> Toisin sanoen kohtalomme kulku ja *das Dingin* kohtaaminen käyvät käsi kädessä. Analyysissa ei ole kyse mistään vähemmästä kuin tästä: merkitystä vailla olevan kohtalon kohtaamisesta sanoin ilmaisemattoman *das Dingin* taustaa vasten. Kuten tragedia, analyysi on sanan kaikkein kirjaimellisemmassa merkityksessä totuuden tapahtuma.

Mutta voimmeko pitää tätä riittävänä? Eikö analyysissa ole tarkoitus saada aikaan subjektiivinen muutos? Emmekö toivokin meille uskoutuvien analysoitavien puolesta, että jotain muuttuisi heidän elämässään ja että he voisivat jotenkin rikkoa kohtalonsa voiman avartaakseen elämäänsä tavalla, johon he eivät ole kyenneet aikaisemmin? Täytyykö analyysin vain vetää viimeinen hengenvetonsa merkitystä vailla olevan kohtalon hyväksynnässä vai täytyykö sen myös mahdollistaa se, että analysoitava sanoo, kuinka hänen elämänsä oli kuljettava sitä reittiä kuin se kulki, jotta muut mahdollisuudet avautuisivat vapaasti? Olen yllä ehdottanut, että Lacanin ja Heideggerin Antigone-hahmolle suoma yksipuolisen etuasema näyttää kyseenalaiselta filosofisesta ja historiallisesta näkökulmasta. ”Ekonomisista” syistä en käsitellyt tätä kysymystä pidempään. Päästyäni analyysissani näin pitkälle en voi kuitenkaan enää vältellä tätä problematiikkaa. Lacanin tulkinta ei ainoastaan johda johtopäätöksiin, jotka herättävät kysymyksiä filosofisesta ja historiallisesta näkökulmasta, sillä nämä johtopäätökset eivät ole niinkään ilmeisiä edes psykoanalyttisesta perspektiivistä käsin. Lisäksi Lacanin oman tekstin tietyt elementit näyttävät problematisoivan hänen oman näkemyksensä.

Kreon, sanoo Lacan, on toissijainen sankari tai jopa anti-sankari. Hän ei ainoastaan möhlää kieltäessään Polyneikeen hautaamisen, vaan hyväksyy lisäksi Teiresiaan väliintulon peläten toimintansa seurauksia. Hän tunnistaa omat virheensä ja yrittää estää niiden seuraukset *in extremis*.

Aristoteelinen näkemys, jonka mukaan tragedia mahdollistaa katharsiksen säälin ja pelon tunteiden kautta, on hyvin tunnettu. Lacanin mukaan pelko ja sääli ovat tuntemuksia, joilla on osansa esitettävänä maailmassa vain niin kauan kun maailma vaikuttaa tutulta ja ”itselle sopivalta”. Tuntemme myötätuntoa jotakuta tasavertaiselta näyttävää kohtaan, jotakuta, jossa tunnistamme itsemme. Myös pelko sisältää tunnistettavan vaaran. Pelkäämme jotakuta esimerkiksi siksi, että voimme ajatella hänellä olevan motiiveja ja intentioita, jotka eivät ole meille itsellemme täysin vieraita. Pelolla ja säällillä on roolinsa suhteissamme toiseen siinä määrin kun voimme samastua häneen. Nämä tuntemukset sekaantuvat käytökseemme suhteessa alter-egoon, joka sellaisenaan voi periaatteessa vaikuttaa tutulta. Lacan sanoo, että ne kuuluvat imaginaarisen alueelle, toisin sanoen sen maailman alueelle, joka on meille tuttu ja johon voimme liittää itsemme.

Tästä Lacan päätelee, että katharsis ja pelon ja myötätunnon tuntemukset, joita Aristoteles käsittelee, ovat vain puhdistusta imaginaariselle, joka kaiken kaikkiaan pitää meitä loitolla olemassaolomme totuudesta.<sup>23</sup> Lacanin mukaan juuri Antigonen hahmon kohtaamisessa katharsis tulee mahdolliseksi katsojalle – vaikkakin vain lyhyeksi hetkeksi. Antigone on loppujen lopuksi näytelmän alusta sen loppuun ”vailla pelkoa ja sääliä”. Hän tähtää pisteeseen, joka on tutun maailmamme tuolla puolen. Hänet on erotettu kaikesta, mikä voi antaa sisällön ja merkityksen tälle maailmalle. Meille katsojille hän mahdollistaa kohtaamisen eksistenssimme ”pohjattoman perustan” (Heidegger) – *das Dingin* (Lacan) – kanssa, niin ettemme tuhoutu tuossa kohtaamisessa.

Kreonin asema on täysin erilainen. Antamalla periksi pelon tunteilleen hän palaa takaisin imaginaarisen maailmaan. Antigone lyö meidät mitä kirjaimellisemmin sanottomaksi: Antigonen irrottautuessa meille tutusta maailmasta hyvän ja pahan, mielekkään ja mielettömän kategoriat, joilla arvostelemme maailmaamme ja joiden kautta maailmamme voi ilmetä merkityksellisenä, menettävät merkityksensä. Katsoessamme Antigonea emme, kuten ei kuorokaan näytelmän lopussa, enää tiedä, missä olemme.<sup>24</sup> Onko Antigone

oikeudenmukainen, onko hän hyvä vai paha? Antigonen suhteen näihin kysymyksiin ei voi enää vastata merkityksellisesti, sillä kategoriat ja ennakko-oletukset, joita meidän täytyisi käyttää, ovat menettäneet relevanssinsa ja ne on ikään kuin hyllytetty.<sup>25</sup> Kreon sitä vastoin – ja Lacanin mukaan tämä saattaisi hyvinkin olla hänen vakavin virheensä – luovuttaa ja antaa toimintansa jokapäiväistä maailmaa strukturoivien kategorioiden tuomittavaksi. Näin hän välttää *das Dingin* kohtaamisen, mistä on tullut Antigonen toiminnan ainoa ”mitta”. Aivan kuten Heideggerin tulkinnassa Antigone kuuluu olemiselle ja Kreon representoi vain olemisen unohdusta, Lacanille Antigone on iskenyt silmänsä *das Dingiin*, jota Kreon välttelee pelosta ja pelkuruudesta.

## 6. Teiresias ja psykoanalyttikon tehtävä?

Silti... Kreon on Sofokleen *Antigonessa* ainoa hahmo, joka tosiasiasa muuttuu näytelmän edetessä. Näytelmän lopussa hän omaksuu subjektiivisen aseman, joka on eri kuin näytelmän alussa. Teiresiaan väliintulon jälkeen hän tunnistaa virheensä ja ottaa vastuun niistä. Hän omaksuu menneisyytensä, joka on yhtä paljon Labdakoksien historian määräämä kuin Antigonenkin, ja muuttaa suuntaansa. Ennen kuin tuomitsemme Kreonin tästä, kuten Lacan selvästikin tekee, meidän täytyy kuitenkin muistuttaa itseämme seuraavasta: ainakin implisiittisesti Lacan vertaa Teiresiasta analyttikkoon. Jos tämä vertaus on perusteltu – ja haluan jälleen painottaa, että löydämme tämän vertauksen Lacanin tekstistä – voimmeko yhä luonnehtia Teiresiaan mukanaan tuomaa muutosta Kreonissa muutta mutkitta Kreonin äärimmäisenä virheenä? Jos otamme vakavasti Lacanin ehdotuksen, että Sofokleen *Antigonella* on paradigmaattinen asema analyysin loppupisteen määräämiseen kannalta, eikö silloin Teiresiaan väliintulon uudelleenarvioinnin pitäisikin tuoda mukanaan uudelleenarviointi Kreonin merkityksestä analyysille? Mutta kysykäämme itseltämme, millaiselle todistusaineistolle perustamme Teiresiaan ja analyttikon välisen analogian.

Lacan ei väitä mitenkään sattumalta, että antiikin ”sankarit” – Oidipus, Homeros, Teiresias – ovat sokeita. Olen jo viitannut siihen tosiasiaan, että kohtalon – olemassaoloamme kannattelevien perustavien sanojen – tunnustaminen käy käsi kädessä sanoinkuvaamattoman *das Dingin* ja olemassaolomme äärimmäisen pohjattomuuden kohtaamisen kanssa. Kun Delfoin oraakkelilause – signifioijien ketju, josta Oidipuksen olemassaolo saa muotonsa – on tullut täydellisesti toteutetuksi, Oidipus tuhoaa silmänsä: ”Hän repii itsensä vapaaksi maailmasta sokaisemalla itsensä, koska vain hän, joka välttää ilmiäsuja, saavuttaa totuuden. Tämä tiedettiin antiikissa; suuri Homeros oli sokea, kuten myös Teiresias.”<sup>26</sup> Lacanin mukaan Oidipuksen ja Teiresiaan sokeus viittaa siihen tosiasiaan, että he ovat todistaneet jotain sellaista, mitä ”ei kestänyt katsoa”,<sup>27</sup> ja tämä merkitsee Lacanille selvästikin sitä, että he – aivan kuten Antigone – ovat astuneet elämän ja kuoleman väliselle rajaseudulle, jolla *das Ding* ilmaantuu. Tässä ei kuitenkaan ole kaikki. Samalla Lacan kutsuu tätä ”kokemusta” – siinä määrin kuin voimme vielä käyttää tätä sanaa tässä – ennakkoehdoksi analyttikon asemaan astumiselle: ”Koulutusanalyysin lopuksi subjektin tulisi tavoittaa ja tuntea absoluuttisen epäjärjestyksen kokemuksen alue ja taso”,<sup>28</sup> toisin sanoen kokemus, jonka Antigone, mutta myös Teiresias ja Oidipus, ovat käyneet läpi.

Vertaus kreikkalaisen tragedian sankareiden ja nykyisten (lacanilaisten?) analyytikkojen välillä herättää tahtomattakin epäilyni. Eikö nimittäin voidakin kysyä, kuinka tuollaisen vertauksen välttämättömiä idealisoivia vaikutuksia pidetään aisoissa. Ja vaikka meidän täytyykin olla äärimmäisen varovaisia tällaisten psykologisoivien kommenttien kanssa, voimme kuitenkin kysyä, välttääkö Lacan itsekään näitä idealisoivia vaikutuksia. Antigone-luentansa yhteydessä Lacan itse asiassa kirjoittaa, ettei rajaseudulle, jolla *das Ding* ilmaantuu, voi astua ilman että tuntisi olevansa ”yksin ja petetty”.<sup>29</sup> Samassa kontekstissa Lacan kutsuu Antigonea halunsa marttyyriksi.<sup>30</sup> Voiko tällä kohtaa olla ajattelematta *Ecole freudienne de Parisin* perustamiskirjaa, jossa Lacan kirjoittaa itsestään: ”[...] yhtä yksin kuin olen aina ollut suhteessani psykoanalyttiseen syyhyn [...]”<sup>31</sup> Näkikö Lacan itsessään – analogisesti suhteessa Antigoneen – analyttisen syyn marttyyriin, nykyaikaisen psykoanalyysin todellisen sankarin?

Kuten tiedämme, Lacanin mukaan Antigonella on paradigmaattinen asema analyysin ymmärtämisessä. Olen myös ehdottanut, että Antigonen asemaa täytyy tässä yhteydessä selventää suhteessa Teiresiaan ja Kreonin asemaan. Jos Teiresiasta voidaan verrata psykoanalyttikkoon – ja hänen väliintuloaan Kreonin kohdalla analyttiseen tulkintaan<sup>32</sup> – Antigonen hahmo näyttäytyy eri valossa. Vaikka tilanpuute estääkin tämän hypoteesin kehittelyn tyhjentävällä tavalla, seuraavassa toivon kuitenkin viittaavani useisiin elementteihin, jotka tukenevat hypoteesiani.

## 7. Antigone vastaan Kreon

”[...] loppuun asti ainakaan toinen kahdesta pääosan esittäjästä ei tunne pelkoa eikä sääliä, nimittäin Antigone. Tämän ja muiden seikkojen takia hän on todellinen sankari. *Loppua kohti* Kreon sitä vastoin antaa pelon koskettaa itseään, ja jos se ei ole hänen tuhonsa syy, se on varmasti merkki siitä.”<sup>33</sup> Tässä Lacan selvästikin ehdottaa, että Antigonen tavoin Kreon ei tunne pelkoa eikä sääliä näytelmän alussa. Tiedämme myös, että pelon ja säälin poissaolo on Lacanin mukaan yksi Sofokleen sankareiden piirre. Ainakin näytelmän alussa Kreon näin ollen muistuttaa Antigonea. Hän on oman näkökulmansa suhteen yhtä uppiniskainen kuin Antigone. Ja kuitenkin he eivät Lacanin mukaan ole samalla tasolla: verrattuna Antigoneen Kreon möhlii. Loppujen lopuksi Kreon olettaa kreikkalaisen kaupunkivaltion poliittis-eettisten lakien pätevän kuolleisiinkin. Tätä virhettä ei voi pitää liian rationaalisena – ikään kuin olisimme tekemisissä vain intellektuaalisen väärinarvioinnin kanssa: kieltäytymällä hyväksymästä Polyneikeen hautaamista Kreon, Lacanin mukaan, ikään kuin toivoo lyövänsä Polyneikestä tämän (luonnollisen) kuoleman tuolla puolen.<sup>34</sup> Näin Lacan laittaa Kreonin samalle tasolle kuin Kantin ja henkilön, jota Lacan pitää Kantin perverssinä peilikuvana, de Saden.

Lacanille Kant on ei-seurausetiikan prototyyppi.<sup>35</sup> Kantille moraalisella hyvällä ei ole mitään tekemistä niiden päämäärien kanssa, joihin pyritään, eikä niiden tunteiden kanssa, joita tunnetaan toimittaessa, olivatpa nämä tunteet ylhäisiä tai eivät. Päinvastoin, moraalinen hyvä määräytyy yksinomaan universalisoitavuuden vaatimuksesta, joka annetaan rationaalisessa luonnossa ja jota meidän oletetaan seuraavan riippumattomina aistimellisista taipumuksistamme ja traditioista, joihin osallistumme. Myöhemmin Lacan toteaaakin, että sellaisen perspektiivin omaksuessaan voisi itse asiassa kysyä tietokoneelta, vastaako toiminta näitä vaatimuksia vai ei: ”Toimi aina niin, että toimintasi voi olla ohjelmoitua.”<sup>36</sup>

Meidän ei tarvitse kiinnittää tässä huomiota Lacanin Kant-luennan jossain määrin yksinkertaistettuun tai ainakin yksipuoliseen luonteeseen. Keskustelumme kannalta tärkeämpää on pikemminkin seuraava: Lacanin luenta asettaa hänet asemaan, josta hän sen kummempia selittelemättä pitää de Sadea Kantin väistämättömänä perverssinä peilikuvana. Loppujen lopuksi sadistista maailmankaikkeutta ei luonnehdi aistillisen päämäärän (esimerkiksi hinnalla millä hyvänsä saavutetun nautinnon) absolutisointi. Päinvastoin, Lacanin mukaan

sadistinen maailmankaikkeus kuuluu yhteen sellaisen elämän kanssa, joka noudattaa päättäväisesti universaalia, seurauksista piittaamatonta käyttäytymissääntöä: ”Pitäkäämme toimintamme universaalina maksimina oikeutta nauttia kenestä tahansa toisesta mielihyvämme välineenä.”<sup>37</sup> Todistaakseen, ettei ole enää riippuvainen kaikista aistimellisten ja ”luonnollisten” kiintymysten ja päämäärien tavoista (perheestä... mutta myös rajoituksista ja laeista, jotka luonto näyttää asettaneen yllemme), joita ei voida selittää rationaalisesti kokonaisuudessaan, perverssin subjektin täytyy ensi sijassa soveltaa tätä käyttäytymissääntöä näihin irrationalisiin kiintymyksiin. Lacan väittää, että näin se toteuttaa ikään kuin itsestään riippumatta sen, mitä Kantilla oli mielessään moraalilain suhteen: seuraamalla universaalia lakia äärimmäisyyksiin kaikki tunteet ja luonnolliset kiintymykset eliminoidaan sadistisesta maailmankaikkeudesta.

Näin aukeaa näkökulma sadistisiin fantasioihin: sadistinen subjekti haluaa fantasioissaan irtautua kaikesta, mikä sitoo hänet luontoon, ja ”luonnollisesta” sellaisenaan. Luonnon ja luonnollisen – esimerkiksi seksuaalisen järjestyksen – kieltäminen on tullut päämääräksi itsessään. Näin perverssi halu tähtää pisteeseen, joka on luonnon järjestyksen (ja kulttuurin, joka ottaa tämän järjestyksen huomioon) sekä sen yllemme asettamien rajoitusten tuolla puolen. Se tuo meidät rajalle, jolla meille tuttu, luonnollinen ja sosiaalistunut maailma uhkaa sortua. Sadismin alkuperäinen fantasia todistaa tästä: se on fantasia ikuisesta kärsimyksestä, joka ikään kuin jättää uhrinsa koskemattomaksi. Objekti alistetaan mitä kauheimmille kidutuksille, mutta se säilyttää samalla harvinaisen ja koskemattoman kauneuden. Uhri kärsii, muttei kuole.<sup>38</sup> Jos se kuolisi, se alistettaisiin jälleen luomisen ja tuhoutumisen laeille, jotka luonnehtivat luontoa ja joilta sadisti toivoo nimenomaan pakenevansa. Sadistinen fantasma tuo meidät sen rajalle, mikä voidaan ottaa esille merkityksen järjestyksessä. Se tuo meidät rajalle, jolla *das Ding* ilmestyy. Kuten voisimme nyt sanoa, se käyttää universaalia lakia saadakseen pakolla pääsyn *das Dingiin* – siihen, mikä välttää lain järjestystä olemuksellisesti.

Lacanin mukaan Kreon asettaa itsensä kantilaisen käytännöllisen järjen asemaan. Tai tarkemmin sanoen Kreon pitää toimintansa lähtökohtana maksimiamia, joka näyttää noudattavan täydellisesti kantilaista universalisoitavuuden vaatimusta: valtion pettäjiä (Polyneikes) ei voi kunnioittaa samalla tavalla kuin heitä, jotka – kuolemaansa saakka – ovat palvelleet valtiota (Eteokles).<sup>39</sup> Mutta samalla Kreon tekee enemmän: hän laajentaa tämän säännön pätemään elävien piirin tuolla puolen. Hän olettaa, että kreikkalaisen kaupunkivaltion poliittis-eettiset lait pätevät kuolleeseen Polyneikeen. Hän haluaa rankaista Polyneikesta

tämän (luonnollisen) kuoleman tuolla puolen. Lacan väittää, että Kreon haluaa Polyneikeelle ikuista kärsimystä, jolle edes kuolema ei tuo loppua.<sup>40</sup> Toisin sanoen Kreon käyttää lakia – universalisoitavaa maksimiä – päästäkseen hinnalla millä hyvänsä ja kaikesta huolimatta siihen, mitä ei saa katsoa millään lailla: *das Dingiin*.

Kreon irrottautuu kaikesta, mikä on antanut merkityksen hänen elämälleen: omasta ja perheensä onnellisuudesta, valtion hyvinvoinnista... Hän alistaa kaiken tämän ja luopuu siitä, koska haluaa rankaista Polyneikestä jopa tämän kuoleman tuolla puolen. Siinä määrin kuin Kreon (kuten Antigone) tähtää pisteeseen, joka määritelmän mukaan on kaiken kiintymyksen tuolla puolen, emme varmaankaan hämmästy sitä, että Kreon (kuten Antigone) ei tunne pelkoa eikä sääliä. Toden totta, Antigone ja Kreon tähtäävät kumpikin tuohon pisteeseen – *das Dingiin* – kumpikin omalla tavallaan, mutta on kysyttävä, eivätkö he näin joudukin eräänlaiseen peilisuhteeseen, **jossa kumpikin asema määrää vastavuoroisesti toistaan.**<sup>41</sup> Selvennän tätä edelleen.

Se, että Kreonin ja Antigonen asemat liittyvät toisiinsa, ilmennee ainakin seuraavasta: tragedian kuluessa Kreon toistuvasti viittaa siihen, ettei voi totella Antigonea, *koska Antigone on nainen*. Näyttää siltä, ettei Kreon missään olosuhteissa antaisi periksi Antigonelle, koska pelkää silloin asettuvansa samalle tasolle Antigonen kanssa. Toisin sanoen hän pelkää kadottavansa (mies)identiteettinsä: ”En kautta Zeuksen ole mies, vaan hän on mies, jos ilman rangaistusta jää tuo röyhkeys.”<sup>42</sup> Kreon uskoo, ettei voi antaa periksi Antigonelle menettämättä miehuuttaan. Mutta mihin Kreonin ahdistus perustuu? Tämä ahdistus kätkee mahdollisesti samastumisen, joka on jo tapahtunut toisella tasolla. Itse asiassa, koska Kreon uskoo karkottavansa ja kieltävänsä Antigonen ja sen, mitä tämä edustaa, hän on jo varauksetta yhtynyt Antigonen toiminnan logiikkaan. Kaiken kaikkiaan, jos Kreon olisi taipunut aikaisemmin, mitään ei olisi tapahtunut. Vain koska Kreon – aivan kuten Antigone... vai seuraten tämän esimerkkiä? – pitää itsepäisesti kiinni näkökannastaan, Antigone voi olla meille, mutta myös Kreonille, mitä on, ja tehdä, mitä tekee. Toisin sanoin Kreon on, tietämättään, Antigonen lumoama: Antigone kiehtoo häntä ja hän samastuu Antigoneen. Tämä (imaginaarinen) identifioituminen luo selventävää valoa Kreonin epävarmuudelle identiteettinsä suhteen ja vimmaan, jolla hän pitää tiukasti kiinni laista jopa siellä, missä se ei enää päde. Itse asiassa, juuri koska imaginaarisen tasolla panoksena on Kreonin oma identiteetti, hän ei voi ymmärtää symbolisella tasolla (lain tasolla), että sallimalla Polyneikeen hautaamisen hän ei niinkään tottele Antigonea vaan (kuolleiden)

lakia. Kreon sekoittaa kuuliaisuuden Antigonea kohtaan kuuliaisuuteen kuolleita kohtaan. Teiresiaan väliintulo antaa hänelle mahdollisuuden oikaista tämä sekaannus: ”... syöksit valosta maan alle yhden, suljit hautaan elävän armotta! Eroon vainajista päälle maan samalla kertaa jätit toisen, ruumiin: ei hän saanut hautaa, murhejuhlan kunniaa. Ei oikeutta sulla, jumalallikaan sellaiseen, mutta heidät tahdot pakottaa.”<sup>43</sup> Kreon tunnistaa virheensä ja yrittää oikaista ne. Ahdistus naiseksi tulemisesta ei enää estä häntä tarkistamasta asemaansa. Hän päätyy tähän kuitenkin liian myöhään: Antigone on kuollut ja hänen poikansa Haimon tappaa itsensä nähdessään Antigonen kuolleen ruumiin. Eurydike ei voi hyväksyä poikansa menettämistä ja tekee myös itsemurhan. Sillä hetkelle suru tekee Kreonista järjettömän ja hän haluaa vain kuolla. Tämä dramaattinen tapahtumasarja ei saa kuitenkaan estää meitä näkemästä seuraavaa: Kreon tunnistaa syyllisyytensä ja omaksuu historiansa. Hän – eikä kukaan muu – on vastuussa tapahtuneesta. Hyväksymällä vastuunsa tapahtuneesta Kreon saa *inhimillisen ulottuvuuden*, joka Antigoneelta puuttuu. Kreon ymmärtää, kuinka se, mitä tapahtui, saattoi tapahtua, ja hyväksyy oman osansa epäonnesta, joka on kohdannut häntä ja hänen perhettään. Tämä on välttämätön ennakkoehto, jotta historia, joka olisi muutakin kuin pelkkää sokean kohtalon toteuttamista, tulisi mahdolliseksi.

Lacan syyttää Kreonia taipumisesta seurausten pelon edessä ja pelosta, ettei kykene välttämään näitä seurauksia. Olemme kuitenkin tehneet selväksi, että Kreon ei myönnä ainoastaan itsepäisyytensä seurausten pelosta, vaan pikemminkin koska Teiresias – kuten analyytikko olisi tehnyt – osoittaa Kreonin sekaannukseen ja sallii Kreonin näin välttää Antigoneen samastumisen kuolettavat vaikutukset. On totta, että tietyssä mielessä Teiresiaan väliintulo, aivan kuten Kreonin ”kääntymys”, tapahtuu liian myöhään. Tämä ei kuitenkaan estä sitä, että tämän väliintulon pohjalta Kreon kykenee omaksumaan uuden subjektiivisen aseman, jonka pohjalta uusi historia voisi tulla mahdolliseksi. Ei ole oikein ymmärrettävissä, kuinka tämä problematiikka voidaan jättää huomiotta, jos Sofokleen *Antigonelle* annetaan samalla paradigmaattinen asema analyysin *teloksen* määrittämisessä.

## 8. Johtopäätös: analyysin päämäärä

Lacan lukee *Antigonea*, kuten Heidegger, subjektin/*Daseinin* (halun) totuuden problematiikan valossa. Antigonen hahmolle suotu etuasema ja Kreonin hylkääminen, joista Lacanin tulkinta todistaa, täytyy myös ymmärtää filosofista taustaa vasten. Niin saamme käsityksen myös siitä, miksi Lacan antaa Antigonelle – ja vain Antigonelle – paradigmaattisen aseman analyysin päämäärän määrittämisessä. Vaikka Lacan ei välttä, kuten ei Kreonkaan, Antigonestä lähtevää lumousta, hänen tulkintansa todistaa sensitiivisyydestä monille teemoille, jotka mahdollistavat erilaisia luentoja. Tässä suhteessa viittasimme Lacanin analogiaan Teiresiaan ja analyytikon välillä. Päättelimme tästä, että Teiresiaan väliintulo voidaan ymmärtää analyyttisen tulkinnan mallin mukaan. Tämä väliintulo tähtää oleellisesti Kreonin asemaan symbolisessa järjestyksessä: Kreon absolutisoi – Antigonen imaginaarisen lumouksen pohjalta – valtion lait epäoikeudenmukaisesti. Teiresiaan väliintulo vastaa myös sitä, mitä Lacan kirjoittaa muualla analyysin päämäärästä: analyysin täytyy tähdätä toteen puheeseen liittäen subjektin toiseen subjektiin kielen seinän toisella puolella. Se on subjektin lopullinen suhde aitoon Toiseen – Teiresiaan tapauksessa sen totuuden järjestyksen edustajana, johon Kreonilla ei vielä ole pääsyä – ”Toiseen, joka antaa vastauksen, jota ei odoteta, mikä määrittää analyysin päätepisteen.”<sup>44</sup> Meidän täytyy päätellä, että puhe [*parole*] voi antaa uuden elämän *jenseits*, tuolla puolen, kohtalon ja oraakkelin ennustuksen. Oireen tiedostamaton totuus voidaan tulkita ja täten kirjata jälleen sanan jatkuvaan liikkeeseen. Näin analyysi mahdollistaa historian, joka on enemmän ja jotain muuta kuin pelkkää kohtalon hämäräiden määräysten toistoa.<sup>45</sup>

Palatkaamme viimeiseksi lyhyesti Antigoneen. Kysyimme itseltämme, eikö Kreonin ja Teiresiaan uudelleenarviointi pakota meitä ymmärtämään myös Antigonen hahmoa eri tavalla kuin Lacan. Tilan puute estää tämän problematiikan perusteellisen käsittelyn. Rajoitunkin muutamiin lyhyisiin pohdintoihin.

Antigone haluaa haudata veljensä hinnalla millä hyvänsä. Lacan kirjoittaa, että tehdäkseen niin Antigone on valmis luopumaan kaikesta: suhteestaan Haimoniin, äitiydestään jne. Eikö olekin outoa, että Lacanin kaltainen psykoanalyytikko kieltämättä mainitsee nämä teemat, muttei tee niillä sen enempää tai vain hyvin vähän? Ikään kuin näillä teemoilla ei olisi arvoa *naiselle, jota Antigone on yhtä lailla*. Ikään kuin nämä teemat eivät voisi opettaa meille jotain

myös Antigonen (symbolisesta) asemasta. Veljeni, sanoo Antigone, on, mitä on, niistä hyvistä ja pahoista asioista huolimatta, joita hänestä voidaan sanoa, ja siksi hänet täytyy haudata. Eikö analyytikko voisi, Lacanin omia sanoja seuraten,<sup>46</sup> kuunnella ja saada Antigonea kuulemaan tämän oman sanoman käännettyssä muodossa: ”Olen vain hänen siskonsa, olen **vain** sisko.” Ja eikö analyytikon pitäisikin kysyä itseltään – tai olisiko hänen pitänyt kysyä itseltään – mitä tässä kontekstissa voi merkitä se, että Antigone hylkää äitinsä (ja äitiyden), minkä Lacan sivuaa tuosta vain? Lacan ei kysy näitä kysymyksiä. Hänen lumoutumisensa Antigonesta todennäköisesti esti häntä vielä tapaamasta Teiresiasta itsessään.

## Loppuviitteet

- <sup>1</sup> Lacan, Jacques, *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire, livre VII*, Seuil, Paris, 1986, 285-375 [jatkossa VII].
- <sup>2</sup> VII, 272-273.
- <sup>3</sup> VII, 262.
- <sup>4</sup> Ks. yleisesitys Sofokleen *Antigonen* tulkinnoista: Th. Oudemans & A. Lardinois, *Tragic Ambiguity, Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Brill, Leiden, 1987, 107 – 118.
- <sup>5</sup> Aristoteles, *Runousoppi, Teokset IX*, Gaudeamus, 1997, 1450a15 - 1450a23 et passim.
- <sup>6</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1983, 128.
- <sup>7</sup> VII, 265-266.
- <sup>8</sup> ”Tragediassa yleensä ei ole minkäänlaista todellista tapahtumaa. Sankari ja se, mikä häntä ympäröi, sijoittuvat suhteessa halun tähtäyspisteeseen. Siinä, mitä tapahtuu, on kyse sankarin läsnäolon erilaisten kerrosten romahtamisesta ja vajoamisesta ajassa” (VII, 308).
- <sup>9</sup> VII passim.
- <sup>10</sup> Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in idem, Wegmarken, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1978, 379 – 421.
- <sup>11</sup> Martin Heidegger, *Zur Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klosterman, 1976.
- <sup>12</sup> Martin Heidegger, *Zur Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klosterman, 1976, 124: ”Da-sein des geschichtlichen Menschen heißt: Gesetzt-sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht”.
- <sup>13</sup> Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, 117 - 152 et passim.
- <sup>14</sup> Ibidem 127 ff.
- <sup>15</sup> On selvää, että tämä vertailu Heideggerin ja Lacanin välillä jää melko muodolliseksi. Tehdäksemme siitä muuta kuin muodollisen meidän pitäisi kysyä itseltämme, mikä on Lacanin *das Dingin* suhde Heideggerin ’olemiseen’. Tämä ylittää kuitenkin tämän tutkimuksen rajat.
- <sup>16</sup> VII, 301.
- <sup>17</sup> VII, 323.
- <sup>18</sup> Sofokles, *Antigone – Kuningas Oidipus*, WSOY, Porvoo – Helsinki, 1966, suom. Elina Vaara, 41-42 [jatkossa Sofokles, *Antigone*].
- <sup>19</sup> VII, 329.
- <sup>20</sup> Lacan, Jacques, (II) *Le Séminaire - Livre II: Le moi dans le théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-55*, Éditions du Seuil, Paris, 1978 [jatkossa II], 270: ” ... n'est plus que le rebut de la terre, le déchet, le résidu, chose vidée de toute apparence spécifique.” Itse asiassa Lacan sanoo näin Oidipuksesta Kolonoksessa, mutta on ilmeistä, että Lacanille sekä Antigone että Oidipus ovat molemmat saman totuuden kantajia. Tilanpuutteen takia emme voi kehittää tätä pidemmälle tässä. Pidempää kommentaaria varten viitataan artikkeliini 'Dood en sublimatie in Lacan's interpretatie van Antigone' [englanniksi 'Death and Sublimation in Lacan's Reading of Antigone', kirjassa Sarah Harasym (edit.), *Lacan and Levinas – The Missed Encounter*, State University of New York Press, 1998].
- <sup>21</sup> [Suom. huom. Kuten Philippe Van Haute edellisessä loppuviitteessään toteaa, Lacan puhuu näin Oidipuksesta seminaarissaan 1954-1955.]
- <sup>22</sup> VII, 347.
- <sup>23</sup> VII, 290.
- <sup>24</sup> Sofokles, *Antigone*, säkeestä 801 eteenpäin.
- <sup>25</sup> VII, 327.

<sup>26</sup> VII, 357.

<sup>27</sup> Sofokles, *Oidipus Kolonoksessa*, Like, Helsinki, 1994, suom. Esa Kirkkopelto, s. 104.

<sup>28</sup> VII, 351.

<sup>29</sup> VII, 353. [Suom. huom. Lacan puhuu tässä yhteydessä tarkemmin ottaen Shakespearen Kuningas Learista ja Sofokleen Oidipuksesta.]

<sup>30</sup> ”Vain marttyyrit ovat vailla sääliä ja pelkoa” (VII, 311).

<sup>31</sup> [Suom. huom. Lacan, Jacques, ’Acte de fondation’, *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, s. 229: ”Je fonde – aussi seul que je l’ai toujours été dans ma relation à la cause psychanalytique – l’École française de psychanalyse...”]

<sup>32</sup> Myöhemmässä tekstissään Lacan on tarkentanut tätä vertausta. Loppujen lopuksi analyttikko ei vain representoi symbolisen totuutta, kuten Teiresias, vaan ennen kaikkea objekti *a*:ta sen mahdottomuudessa.

<sup>33</sup> VII, 300, Philippe Van Hauten kursiivi.

<sup>34</sup> VII, 297.

<sup>35</sup> Alla olevan suhteen katso VII, 87-102 et passim.

<sup>36</sup> VII, 94.

<sup>37</sup> VII, 96.

<sup>38</sup> VII, 303.

<sup>39</sup> VII, 301.

<sup>40</sup> VII, 297.

<sup>41</sup> Kts. ”... tanssi, josta Kreonin ja Antigonen välillä on kyse” (VII, 369).

<sup>42</sup> Sofokles, *Antigone*, 22.

<sup>43</sup> Sofokles, *Antigone*, 48.

<sup>44</sup> II, 338.

<sup>45</sup> Kysymys, joka meidän täytyy kysyä, mutta johon emme voi vastata tässä, on ilmeinen: voidaanko tämä sovittaa yhteen – ja jos voidaan, kuinka – sen ajatuksen kanssa, että analyysin suuntana on kohtaaminen olemassaolomme ”pohjattoman perustan”, toisin sanoen *das Dingin*, kanssa.

<sup>46</sup> Lacan, Jacques, ’Fonction et champ de la parole et du langage’, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.