

LACANŮV ROZBOR ANTIGONY (v Seminári 7 „Etika psychoanalýzy“, 1959-1960)

Nepublikovaná přednáška na XXIII. Psychoanalyticko – psychotherapeutickém sympoziu (téma: Láska a rivalita v sourozeneckých vztazích, Opočno, 8.-10. 9. 2016).

Miloš Kučera

„Láska a rivalita v sourozeneckých vztazích“ (téma konference) – Freud „lásku sourozenců“ (endogamii = incest, „oidipický“ komplex mezi sourozenci) nedělal; „rivalitu“ ano: narození sourozence = zrada rodiče, nepřátelství vůči vetřelci, to je bez šance na realizaci pudu, takže zvrát (ambivalence, opak) – z toho homoerotika nebo identifikace (in *Já a Ono*, s. 209, s. 214): u Freuda tedy „láska sourozenců“ probírána jen jako homo mezi bratry.

Freudovo vyjádření k exogamii: smutná nutnost brát si „cizí a nemilované ženy“, místo „od dětství něžné milované“ (matka a sestry); „Tím byl mezi něžná a smyslná hnutí muže vražen klín, který je ještě dnes v jeho milostném životě pevně usazen“ (*Masse*, s. 120). Matka a sestry na stejné úrovni.

Budu mluvit v rejstříku endogamie (incestu a „oidipického“ komplexu), Antigoné je Oidipovou dcerou.

OBSAH

1. „Cenzura“ textu;
2. Děj v common sense, v lidoznalectví (moje čtení, už pragmatická interpretace);
3. Lacanova interpretace;
4. Interpretace pro sourozenecké vztahy; (Lacan to k nim nesměruje)
5. Lacanova „aplikovaná“ psychoanalýza

1. „CENZURA“ TEXTU

Důvod: *Antigonu* od Sofokla jsem vybral, protože jsem si z Lacana pamatoval jedno místo z Antigony: anglicky „However, for wise people I was right to honour you /, Polyneices/. I'd never have done it for children of my own, not as their mother, not for a dead husband lying in decay – no, not in defiance of the citizens. What law do I appeal to, claiming this? If my husband died, there'd be another one, and if I were to lose a child of mine, I'd have another with some other man. But since my father and my mother, too, are hidden away in Hades' house, I'll never have another living brother“ (kolem verše řeckého 910), před vstupem do skalní kobky. Nemožno to číst česky, protože VYSTŘÍŽENO, šmik-šmik? Samozřejmě, jsme tisíc let před knihtiskem a padesátkou povinných výtisků, existuje více verzí... Antigona to říká na svou obranu občanům (sboru), protože akt pohřbu Polyneika jde proti nim, on napadl jejich město, a jde to proti příkazu jejich náčelníka, Kreonta. „Vysvětluje se“, „sebe“, jako u soudu. Co je na té argumentaci divného, je to ten *počtářský* cynismus? Ještě se bude upřesňovat.

Nicméně prohlášení se interpretům nelíbí. Možná by snesli, kdyby dala přednost bratrovi před manželem, ale i před vlastním dítětem, vlastní krví?

Lacan (s. 298), že Goethe řekl Eckermannovi: Kéž se někdy ukáže, že je to interpolace, tj. vsuvka od někoho jiného než Sofokla. Stiebitz (s. 322) tuhle pasáž nemá. Vycházel asi z německého ed. Pearson, Sophocles tragoediae, ale Hölderlin v překladu z r. 1804 ji má.¹ I když neumím řecky, překlad Stiebitze je dost špatný; mnohem výmluvnější je překlad v moderní angličtině Iana Johnstona (2014), na internetu. Že to není vsuvka: je to určitá repríza Kreontova rozhovoru s Isméné: „I z jiných žen lze plodit děti přec“ (Stiebitz, s. 307), překlad J.: „Why not? There are other fields for him to plough.“²

Vystřížená místa bývají podle psychoanalýzy (PA) ta *podstatná*.

¹ Obgleich ich dich geehrt, vor Wohlgesinnten. /Nie nämlich, weder wenn ich Mutter / Von Kindern wäre oder ein Gemahl / Im Tode sich verzehret, hätt ich mit Gewalt, / Als wollt ich einen Aufstand, dies errungen. / Und welchem Gesetze sag ich dies zu Dank? / Wär ein Gemahl gestorben, gäb es andre, / Und auch ein Kind von einem andern Manne, / Wenn diesen ich umarmt. Wenn aber Mutter / Und Vater schläft, im Ort der Toten beides, / Steht's nicht, als wüchs ein andrer Bruder wieder. / Nach solchem Gesetze hab ich dich geehrt,

² Dodatečně jsem našel ještě Renčův překlad z r. 1965, kde je daná pasáž přítomná: „Dobří však vědí, že jsem dobře činila. / Přestože nikdy, ani jako matka snad / či manželka nad mrtvolami drahých svých / bych proti obci se nechtěla provinít. / Proč toto říkám? Jaký zákon sleduji? / Být vdovou našla bych snad muže druhého, / i za dítě bych od jiného měla náhradu. / Že rodiče však vyrvalo mi podsvětí, já ani bratry nesmím po svém boku mít.“ (s. 40) – snad „nesmím“ myslí R. jako „nemohu / v budoucnosti“ (dal „nesmím“ kvůli zachování metra?). Je to zavádějící.

2. DĚJ V COMMON SENSE, V LIDOZNALECTVÍ (MOJE ČTENÍ, UŽ PRAGMATICKÁ INTERPRETACE)

Co se stalo **předtím**. Po vládě Oidipa se jeho synové měli střídát ve vládě v Thébách, ale **Eteoklés** („truly glorious“) odmítl po roce bráchovi vládu odevzdat. Polyneikos šel k cizím, oženil se (Argeia) a získal armádu. S ní vytáhl na Théby (7 *proti Thébám*), prohrál; bratři se zabili v boji. Tím nastoupil Kreón, bratr jejich matky Iokasté. (To byl taky nápad!, pravidlo o střídání nemohlo skončit dobře.)

Nejen Eteoklés symbolické jméno. **Polyneikos**: Πολυνείκης, transl. Polyneikes, "manifold strife", „hodně sváru“ (asi to byl sígr, zlobivej kluk); **Antigoné** = "worthy of one's parents" or "in place of one's parents", anti = místo, za, naproti, proti; rovně, vpřed + goné = narození, rod, původ, potomek, potomstvo; **Kreón**: kréas = maso; kréion = deska na maso; kréion = panovník; mocný; **Haimón**, Αἴμων = "bloody"; **Isméné**: Isménos = řeka u Théb, Isměňanky = Thébanky; nejbliž slovníkově istmós = šíje (že se podrobuje?).

Vlastní děj tragédie.

Antigona s Isméné, A. odvádí I. z paláce a špitá: všechna bída od Oidipa, to se nám nic nevyhne? Slyšelas? I: Ne, co se děje? A: Eteoklés pohřben, Polyneikovi odepřen pohřeb i nárek. Kdo neuposlechne, bude ukamenován (*zákaz už předem směřován na A.*?). Ukaž se, ségra! I: Co zmůžu? A: Jdem do akce! Pochováš se mnou tu mrtvolu. Kreón mi nebude bránit v přístupu k tomu, co je moje. Nechci bráchu zradit. I: Už jsme zbyly jen my dvě. A: Nebudu na tebe tlačit. Jsem radši sama! „Budu tam ležet s ním, s mužem, co miluji, čistá a nevinná (*panna?*), za svůj zločin.“ Bude to trvalejší, navždy, *krásná smrt*. A je to od bohů (od těch *dole*). Smyslové detaily: „*sladký poklad pro ptáky*“. (*Ptáci tam pak budou všude.*) Budu se jim líbit (mrtvým), ale ty budeš bráchovi protivná (*jako kdyby žil*).

Je to jako: Co můžeme, fan club, udělat pro Kurta Cobaina, Jima Morrisona? A. si myslí, že i Isméné Polyneika miluje, ale ta miluje ji, jako oporu, bez níž nemůže žít; pro A. je to příležitost dostat se z hrozného situace u Kreonta (?), a navíc se spojit s bráchou pod záminkou božských zákonů – naplněný nenaplněný incest. Tím líp, teď bude patřit jen mně.

Sbor starších s náčelníkem: že Polyneikos přišel s orlem. Diovi se pýcha nelíbila. Chválí Kreonta, ten oficiálně vyhlásí zákaz: ať mrtvolu sežerou psi a ptáci. Žádné kamarácoftý: *přátelství* musí být podrženo dobru lodě, obce, celku, tj. na špici jemu. Je to tyran, ale nejistý a paranoidní tyran, a tak to přehání. (Sektory se přece musí dělit: viz poslance, kteří nesmyslně vyčítají amorálnost Helmutu Kohlovi, když nechce říct kamarády – sponzory. Etika je oddělování sektorů. Podle Bořivoje Boreckého v Stiebitzovi panoval zvykově v té době kompromis: pohřeb ano, ale mimo území obce.) Chór, sbor starších je opatrný, moc se mu do toho nechce, ať to pohlídají mladší. A kdože by mohl zákaz překročit? K: Někdo by mohl jít za ziskem (bojí se spiknutí).

Hlídač. Komická scéna. Hlídač dobře ví, co jsou tyraní zač, jak náladoví, a co čeká posly špatných zpráv, jak se to sveze, metonymicky, metalepticky. Sofistika je obrana: Kde tě má řeč irituje, v uších nebo v duši? Jestli v duši, tak to ne já. (Tím se napraví metalepse.) Referuje: někdo posypal suchým prachem maso a udělal rituály (jak se to pozná?, možná že je posypal, to je ten rituál). Pevná, tvrdá země, nikdo nekopal, jen slabě posypal, jako by se chtěl vyhnout klatbě (? , té Kreóntově?) – *symbolické gesto*, a hned pryč! Ale že na zvířata to asi stačilo.

Náčelník sboru: Není to čin od bohů? K: Od bohů? Ne, jde o peníze! (Spiknutí kvůli zisku.) Zaplatí! „*Nuž ctím-li ještě Dia věčného*“, tak přísahám, že mi přivedeš viníka, jinak... („For if great Zeus still has my respect...“) – jak tady pro Řeky vystupovali bohové? Jako *projekce* jich samých. On je malý Zeus tady. Bohové by nikdy nesouhlasili s nespravedlností atd. Současně je schopen je vypnout, hodit do noumenálního, ale odděleného prostoru, viz později: „Ni kdyby orlí, ptáci Diovi, ho chtěli roznést sobě za pokrm až před trůn Diův, věru ani pak ho nedovolím pohřbít, poskvrny se nezaleknu! Bohy poskvřit tvor lidský nemůže, to vím“ (Stiebitz, s. 326). Johnston: „Even if Zeus' eagles should choose to seize his festering body and take it up, right to the throne of Zeus, not even then would I, in trembling fear of some defilement /of Zeus/, permit that corpse a burial. For I know well that no men has the power to pollute the gods“ (s. 45, kolem 1050). (J. správně nemluví o pokrmu.) Vypínání bohů: někdy volání na podporu pro argumentaci, jako pozdější platónské „ideje“, pak zas učinění neoperačními. Bohové jsou místa pro argumenty, jejich *sektory*: horní vs. spodní bohové, s tím, že spodní pro mrtvé a pro zacházení s už mrtvými nahoře, přičemž tohle zacházení patří rodině, krvi, takže jsou to bohové rodových závazků a vášní, vyňatých z politiky. Celkově v této tragédii bohové dost mlčí, až na ono údajné znamení, že Teiresiovi nechce hořet oběť (viz níže).

Hlídač: Mizím, už sem nepůjdu.

Sbor: co všechno člověk dokáže. Jmenována i Země, jako nejvyšší božstvo, a tu člověk sužuje pluhem (sexuální metafora, jako u K., když mluví k Haimónovi). Jen Smrt neovládne. Na konci oslava služby vlasti, toho se drží jako vodítka, aby nebyla chyba (viz dál, jak A. musí hledat argumentaci pro pohřbení).

Hlídač podruhé: vede A., která se nevzpírá. Náčelník sboru (NS) se diví, přivolají Kreonta, a hlídač, že tentokrát jeho zásluha! (To jen ukazuje, jak při vnučené poslušnosti tyran opravdu musí myslet na to, že jeho poddaní jedou v „zisku“, který ale sám zavedl.) K., ať mu to popíše: Smetli jsme prach, sedli za vítr, abychom nečichali smrad mrtvol; v poledne děsivá vichřice od země, nic není vidět; ustane, a vidíme dívku: „She was shrieking – a distressing painful cry, just like a bird, who’s seen an empty nest, its fledglings gone“ (s. 19); to není „nelidský“, „zvířecí“ nářek, ale není to ani lidské, je to zvláště poetické; pak vidí „naked corpse“ (možná opravdu „nahé“, i bez šatů) a proklíná pachatele (je tam teď ona jako ptáček se svým sladkým pokladem). Zase suchou hlínu a třikrát vylije oběť. Nic nezapřela, ani první ani druhé pohřbení. Hlídač: Měl jsem radost, ale bylo mi trochu líto způsobit zlo příteli (Antigoně).

V literatuře problém *druhého pohřbu*, proč tam šla podruhé, vždyť už splnila povinnost: někdo, že to bohové pohřbili Polyneika poprvé; R. Jebb, že poprvé nestihla úlitby; G. Norwood, že byla „stubborn“, a posedlá myšlenkou, aby byl bratr pokrytý; též možnost v téže linii, že chtěla provokovat Kreonta; podle mě bohové ve hře vůbec nevystupují aktivně; i poprvé se mohly konat úlitby, strážte to nemohly zjistit; nejde o tvrdohlavost a provokaci Kreonta (to je spíš verze J. Anouilh v jeho vichystické Antigoně); Willamowitz, že je to dáno formální teorií dramatu: muselo to být dvakrát, aby se vytvořil čas pro její odpor a vítězství; J. L. Rose, že dáno tragickým charakterem A.: posedlost jedinou fixní ideou, když vidí nepokryté tělo, jedná impulsivně (je pravda, že je tam ta bouře a A. musela vědět, že je bratr zase odhalený). Bonnie Honig: první pohřeb udělala Isméné, tvrdící později, že se také podílela; MK: *to je nepochopení, I. je chtěla obě živé*.

Podle mě jde o to, že poprvé tam A. šla s tím, že musí Polyneika pohřbit (viz rozhovor s Isméné), přitom došlo k uvědomění si, co opravdu chce, a podruhé už tam šla, že bez něj, miláčka, nemůže být, a že i chce umřít, protože jenom mrtvá může být s ním: předtím to jen plácla. Možná se chtěla stát vdovou, a tím předčasově, dozadu, nevěstou. Může být nevěsta jen jako vdova, a později, ale tímtež, jako mrtvá.

K.: Znalas vyhlášku, zákony? A: Zeus mi je neřekl. Ani Diké, Spravedlnost, Justice od spodních bohů. Nic co bys řekl, nemůže anulovat *nepsané a neměnné zákony bohů*. (Začíná argumentace.) Od bohů potrestána nebudu. NS: Ona je jako její táta. K: Kdo je tady chlap? A ještě se drze přiznala. (Macho, později zjevně i jako náčelník pratlupy.) Kde je její sestra, prý rádí po domě jak šílená. A: Zabij mě. Největší sláva v pohřbení bratra! Všichni to vědí, ale bojí se říct. K: „A nestydíš se od nich lišiti?“ A: „No – there’s no shameful in honouring my mother’s children.“ K., že druhý přece taky bratr. (Všichni ji tlačí k tomu, aby řekla, jak to má s Eteoklem; ona nechce přiznat, že to její miláček není, vymlouvá se na Háda; určité racionále: ten už je váš, a ne můj.) Probíhá to tak, že K. jí dokazuje, že P. byl proti vlasti a že není spravedlivý, aby oběma stejně, a ona na to, že Smrt, Hádés, podsvětní bohové nerozlišují, neuznávají zločin a chtějí rituál pro oba: myšlenka sektorů, jiné etiky, jako v případě „přátelství“. K: „An enemy can never be a friend, not even in death.“ – A: „But my nature is to love. I cannot hate“ – opravdu myslí jen na lásku, na tu svou k Polyneikovi. Nechce žádnou revanš. K: Tak běž k mrtvým a miluj si je, žádná ženská mi nebude poroučet, dokud žiju – odpovídá jí přesně, to ona opravdu chce.

Přivádějí Isméné. NS: Ta musí milovat sestru, když tolik brečí! I: Jsem vinna. A: Ne, Justice ví, že ne – nedělalas se mnou. „I don’t love a friend whose love is only words.“ (A. nechce, aby se I. dostala k podílu na činu jenom přihlášením se, „zadarmo“ ke krásné smrti a do konkurence s ní.) I. dál zdůrazňuje konsekvence, ale jde spíš o to, že se cítí strašně nešťastná a nedovede si život bez A. představit. I: Chci trpět s tebou. Přijmi mou lásku, neurážej mě odmítnutím. „What is there in life for me to love?“ A: Zeptej se Kreonta. I: Proč mě trápíš? A: Jestli se ti posmívám, bolí to i mě (viz „Jsem láska, bez nenávisti“). A. jí nic nevyčítá, nezavídí, že asi přežije, je naopak ráda, že je jediná Polyneikova vdova, a tím i dědička celé rodiny. I. by ale opravdu v tomto okamžiku nejraději umřela, je jak malé dítě bez matky, bez opory; současně to dělá spíš dojem bezradnosti, než nějakého racionálního rozhodnutí, jako u A.; A. ji vlastně, byť tvrdě, uklidňuje. A: Vybrala sis život (tak si za tím stůj, nebud’ stádní), já smrt. I: „But not before I’d said those words just now“ – časově divná, odvolávací věta. A. ji uklidňuje, že to bude půl na půl, u lidí. I. se snaží, že obě udělaly chybu, chytá se, že by se dalo smířit? A: „Be brave. You’re alive. But my spirit died some time ago so I might help the dead“ – kdy předtím? Když se zabila matka? Když zmizel do země Oidipús? *Když se oženil Polyneikos?*!

I. pořád doufá, že se to zachrání, a že když by se přiznala, tak K. nepopraví ani jednu.

K: Obě šílené, jedna od narození. „Her life is over.“ I: Zabiješ nevěstu vlastního syna? (když argument, že by zabil obě sestry, nestačil, tak teď se I. chytá druhého.) K: „Why not? There are other fields for him to plough“ (viz výše o cenzurovaném textu.) I: Ale nikdo by nebyl víc milující ženou! K: „I have no desire my son should have an evil wife.“ A. (u Stiebizte to říká I.): „Dearest Haemon, how your father wrongs you“ („Jak málo tě ctí otec, Haimóné!“) = jediné oslovení Haimóna a pouze virtuální, jazykový bod jejich setkání. K: „I’ve had enough of this – you and your marriage“ (to sugeruje, že opravdu nebyl rád, že musí syna odevzdat do „dědění“ = epikleros, a být jen pokračovatelem, nikoli zakladatelem dynastie; nakonec byl interdikt pohřbívání možná jen past na Antigonu). K: To ne já, to Hádés stopne svatbu (připravuje si už ordálii hrobky). A strážte, držte je, ať neutečou.

Sbor: Dlouhá litanie. Když nějaká kletba otřeše domem (rodinou), tak se to vleče dál a dál. Tady u Labdaků. (Cf. správná epika vždy = 3 generace.) „Jaký, ó Die, lidský vzor /???/ by zadržet mohl tvoji moc, již nemůže spoutat ni krotitel všeho, Spánek, ni měsíců neúnavných běh? Neboť jsi věčný...“ – tady Zeus spíš jako nějaký hlídač Osudu; „vzor“ je prapodivné: „O Zeus, what human trespasses /= přechýny, viny, transgrese/ can check your power?“ – jako že je možné chodit proti věštám a stejně to nepomůže? Malý Oidipús *pohozený* (= transgrese, zločin proti), a stejně zabil otce a vzal si matku. Co do toho Spánek a měsíce? Spánek je intermezzo, nejde to ale přespat, ráno se člověk probudí, a je to stejná bída, nezmizela. Protože Zeus nestárne. „From now on into future time, as in the past, your law holds firm. It never enters lives of human beings in its full force without disaster“. Pak, že často lest vyššího řádu, kdy zlo nejprve vypadá jako dobro, ale je to krátká naděje. (To se vztahuje i na Kreonta.)

Přichází Haimón, jediný žijící Kreontův syn.

K: Slyšels rozsudek o nevěstě. Jsi ke mně loajální? H: Otče, jsem tvůj (*dvojnásobně*). Žádné manželství není takový benefit jako tvoje vedení. (Je to Masse, se šéfem pratlupy: miluješ mě?). Kreontovi se taková hladkost asi nezdá, protože dlouhá tiráda o tom, jak nutno mít krytá záda a aby se nevysmívali nepřátelé. Žena může být falešný přítel, i když je zdrojem slasti. Tahle je tvůj nepřítel, tak ať si vezme někoho v Hádu. „And so let her appeal to Zeus, the god of blood relationships“ (nejasné; ona je i jeho krev, přes sestru Iokasté, a Haimónova sestřenice). Jak mám vést stát, když bych neměl pořádek v rodině? Musí to platit, ať je konsekvence jakákoli. Nejhorší je nekázeň (Stiebitz), „For there's no greater evil than a lack of leadership“. Vojáci by v panice utekli (Freud). Nesmíme být inferiorní ženám! (Boj pohlaví, macho. Freud: žena, láska rozkládá Masse.) Sbor: Mluví rozumně.

H: Nejdůležitější je „good sense“. Dobrá slova, ale jsou možná i jiná: tvůj pohled zastrašuje lidi, „But in the dark I can hear them talk – the city is upset about the girl“: že ona je tou nejposlednější, co by si za svůj nejslavnější čin zasloužila nejhorší smrt (3 superlativy). Tati, mě nejvíc záleží na *tvém* dobru. Čest starat se o otcovu reputaci, a otec zas o synovu. Nebuď fixovaný na jednu myšlenku. Flexibilita není ostuda. Ohebné stromy atd. „Permit yourself to change.“ Jestli jako mladý to smím říct, když lidi mluví dobře, je dobré se od nich poučit.

Sbor: Oba máte pravdu; K. je nejen macho, ještě je autoritářský věkově: Vy, staří jako já, to budem chodit k mladým do školy? A to co děláš, není to uctívání toho, kdo jedná proti zákonům? H: Nikdy bych to nedělal. K: Ona není nemocná zlem? H: Lidi v Thébách říkají, že ne. K: Tak teď mě bude učit, jak mám vládnout? H: Nevidíš, že to ty teď mluvíš jako příliš mladý? K: Mám vládnout podle něčích vrtochů nebo podle sebe? H: Město, které patří jednomu muži, není žádné město. K: Podle našich zákonů nepatří město vládci? H: Sám bys byl výborný král, ale v poušti; pak to jde do urážení, kdo je „baba“: K: Ten chlapec bojuje na straně ženy. H: To je pravda, pokud tys ta žena. K: Jsi nejhorší ze všech, protože jdeš proti otcovi. H: Ne, když dělá chybu a je nespravedlivý. K: Je chyba, když ctím svoje pravidlo? H: Nectíš ho, když dupeš po privilegiích bohů. K: Jsi horší než ženská. H: Nenachytáš mě na urážku. K: Mluvíš jí na pomoc. H: Tobě a mně a spodním bohům. K: Otroku ženy, nesnaž se mě obrátit. Nikdy si ji živou nevezmeš. H: Pak zemře – a její smrt zabije někoho jiného. K: Opovazuješ se mi vyhrožovat? (Bere to ne jako tragickou konsekvenci, ale jako že ho někdo zabije.) H: Co je to za hrozbu, když proti špatnému výnosu? K: Máš prázdný mozek. H: Myslíš šejdrem.

K: Přiveďte ji, ať zemře před očima ženicha. H: Před mýma očima ne. A tvoje už nikdy neuvidí mou tvář. Utíká, sbor Kreonta utěšuje, že mladí jsou prudcí.

NS: Zabiješ je obě? K: Dám ji, jen ji, do jeskyně ve skalách, živou. Jídla podle zbožnosti, „to make sure the city is not totally corrupted“ (J.: zabítí člena královské rodiny by mohlo přinést prokletí bohů, jako v Oidipově případě.) Může pak zkoušet invokovat Háda, spodní bohy. (Je to ordálie, boží soud, ale Kreón je si zjevně jistý, že A. nemá šanci; nevím, zda se někdy ordálie dělaly poctivě 50 na 50.)

Sbor: Litanie o Erótovi: nikdo, ani bohové, se proti němu neubrání. Každý je z něho šílený. Tady kvůli lesku v nevěstiniých očích, ten je stejně na trůně jako boží zákony – rozkol v rodině; Afródité vítězí. (Ale mohlo by se vztahovat i na lásku A. k P.);

A. přichází se sluhy. NS: Když na ni koukám, zapomínám svoje místo a tečou mi slzy. Do svatební místnosti živá, kam se dávají mrtví.

A. začíná svoje plaidoyer, argumentaci, musí „se vysvětlit“, obhájit jako u soudu. (Je to soud občanů; je to stejné, jako když mladí Američané nechťeli do Vietnamu: musela se udělat celá ideologie, aby se obhájlili: „make love, not war“; A. jako hippie: „But my nature is to love. I cannot hate“). A: Nezažila jsem svůj svatební zpěv, ani se na mě nezpívalo – má svatba je s Acherontem. Sbor: Ani nemoc, ani meč, a tak jediná jdeš do Hádu živá! (Krásná, naprosto výjimečná smrt: „you were in charge of your own fate“ – a copak to by v případě jiného zločinu nebo sebevraždy nebylo? Nebo se zdůrazňuje navíc, že ji Kreón nezabil, ale vystavil ordálii?); A: Slyšela jsem, že Nióbé byla taky proměněná v kámen. (Proč to říká: že její sláva bude věčná?, nebo se chytá těch skal?

Každopádně je to docela uspokojivá představa, ta na metamorfózu³.) NS: To ale byla bohyně a my jsme jen obyčejní smrtelníci. No, není to špatné, když se o ženě bude moci říci, že sdílela v životě a smrti osud polobohů. (Johnston: Je to divné, protože Nióbé byla příkladem lidské arogance.) A: Vy se mi vysmíváte. Proč mě urážíte už teď. (To by vysvětlovalo J-ovu poznámku: A. cítí, že taková chvála není přiměřená, ale možná taky chce říct, že ona to tak nemyslela, že se jen utěšovala nadějí na „metamorfózu“, kterou by jí možná i bohové z náklonnosti udělali – viz ordálie); A: Ubohá, nemám domov, ani se živými ani s mrtvými. (Zvláštní terén, ani místnost, ani hrob.) Sbor: „You pushed your daring to the limit, my child, and tripped against the Justice’s high altar – perhaps your agonies are paying back some compensation for your father“ (pozoruhodné, protože „Justice“, kterou je i nyní, asi stále, „Diké“, překládá Stiebitz najednou jako „Právo“ – A. šla na hranice „Justice“ jako Oidipús! Ne u běžného práva, ale u incestu, a podle mé hypotézy ho symbolicky zopakovala a rituálně smazala, za cenu smrti.) Sbor jí říká: Platíš za otce. A: Dotýkáš se mé nejbolestnější myšlenky. Prokletý dům (dynastie) Labdakovců, prokletí z toho, že matka spala se svým vlastním synem, s svým otcem. „From what kind of parents was I born, their wretched daughter?“ – nejde o to, jací byli jako „osobnosti“, ale kdo vlastně byl jejím rodičem: otec je vlastně její bratr, když pochází ze stejné matky jako ona, atd. Teď k nim jdu, vyvrženec = jsem stejný vyvrženec, udělala jsem něco podobného. „Alas, too, for my brother Polyneices, who made a *fatal marriage* and then died – and with that death killed me still alive“ – ale to nebyla žádná „fatální“ svatba (v incestním smyslu, vzal si přece cizí ženu), jen mu dovolila sehnat vojsko. „Fatální“ pro A. možná bylo, že se vůbec oženil! Viz onu zmínku k Isméné: už nějakou dobu jsem v duchu mrtvá – od té doby, co se oženil? A. to posouvá až k jeho smrti, ale možná částečně právem: když šel dobýt Théby, mohla si i říkat, že jde za ní.

Sbor: Uctívání je dobré, ale je tady vládce. „Hence, you die because your own selfish will“ = šla sis egoisticky za svým. A: Jsem tak bidná, že nemám právo vzhlednout ke slunci, k tomu svatému oku. Kreón: Ve tváři smrti (= opak Slunce?) každý nařiká, vezměte ji a rychle s ní do objetí hrobky (je to jak lůno, svým způsobem), nechte ji tam, může si vybrat, jestli chce spáchat sebevraždu nebo zůstat naživu, v tom máme čisté ruce, *jen jsme nechťeli, aby žila s námi*. A: Má hrobka a moje svatební komora, navždy moje místo, „where I go to join my people“ – složitá eschatologická topologie: nebude tam s nikým materiálně, ale bude tam mrtvá, tedy „virtuálně“, ale vlastně taky *reálně*, se svými, za kterými odtud duše půjde do podsvětí; nicméně pěkný pravý hrob, kde by ležela s Polyneikem, to není; svatba s kým?: myslí se tím, že umírá panna, a skutečnou svatbu, tu s Haimónem, nezažije (svým způsobem ale ano, viz níže); ale přitom se už udělala Polyneikovou vdovou, teď nevěsta Smrti (viz „vezmu si Acherón“). Táta mě rád uvidí, matko, ty taky, a i ty drahý bratře. „When you died, with my own hands I washed you. I arranged your corpse and at the grave mound poured out libations. But now, Polyneices, this is my reward for covering your corpse“ – J., že kolem toho velká debata, zda se mluví o 2 bratřech, nebo ne?, řecká zájmena že ale nenabízejí jasnou odpověď; podle mě samozřejmě mluví pouze k Polyneikovi, a pokud v realu ani nestihla tolik, co popisuje, tak je to popis přání, fantazie, co všechno udělat chtěla, vlastně docela smyslová představa.

Pak ona „cenzurovaná“ pasáž: „*However, for wise people I was right to honour you /Polyneices/. I’d never have done it for children of my own, not as their mother, not for a dead husband lying in decay – no, not in defiance of the citizens. What law do I appeal to, claiming this? If my husband died, there’d be another one, and if I were to lose a child of mine, I’d have another with some other man. But since my father and my mother, too, are hidden away in Hades’ house, I’ll never have another living brother*“ – co by nedělala pro dítě a manžela: nepohřbívala je, kdyby to byli nepřátelé vlasti, občanů. Proč? Protože by dalšího, náhradního, mohla přistě pohřbit? Bratra že ale dalšího mít nebude, protože jsou rodiče už mrtví. Možná ale ani zas tak nezáleží na počítání, ale na původu: manžela člověk dostane vlastně od obce, v rámci obce, dítě zplodí taky vlastně pro obec či s jejím souhlasem, ale *bratr je to, co vznikne mimo, v lůně rodiny, v tom temném sektoru, v tom podsvětí sui generis*.

Dělá to dojem, že nakonec vůbec nejde o to, aby někdo, manžel, dítě, Polyneikos mohli v klidu do podsvětí⁴ (oni tam stejně asi jsou nebo budou, i bez rituálu), ale o to, aby A. mohla nějak realizovat svou jednostrannou lásku k idolu: tohle byla poslední příležitost. *Nakonec bych to určil jako narcistickou, identifikační lásku, založenou na svém aktivním „milovat“, a ne na pasivním „být milována“, naprosto neotřesitelnou. Viz ženy milující sígry, identifikačně, na základě svého jáského ideálu, toho, co jim k němu chybí: milují ty, kteří se odmítli podrobit symbolické kastraci.*

Šlo by asi říct, že to neznamená, že by manžela nebo dítě milovala mihn, ale že tam jde o ten pohřební rituál – ale ten má ráz právě lásky (naposledy pohládít mytím celé tělo atd. Vždyť je to docela smyslové, byť nedotažené a sublimované; u Freuda jde vždycky o *sбірání slasti*.)

³ Je zajímavé, že řecké metamorfózy nevyžadovaly vždycky hrob a rozklad, a teprve až potom materií douška jako u Erbeny; viz např. Dafné, co se proměnila přímo ve vavřín. Bylo to spíš začarování do něčeho a svým způsobem život dál v jiné podobě (?).

⁴ Neříká přece, „když ho nepochovám já, tak kdo to udělá?“ Totéž by platilo i pro manžela a dítě, taky by je nikdo nepochoval.

Poté jako by si nebyla jistá, jestli má podporu bohů, když tedy zemře, a proč že by k nim měla vzhlížet? „Which one can I invoke to bring me help, when for my reverence they charge me with impiety? Well, then, if this is something fine among the gods, I'll come to recognize that I've done wrong. But if these people here are being unjust, may they endure no greater punishment than the the injustices they're doing to me“ – tady Stiebitzův překlad pomáhá, protože A. to prý zjistí až v Hádu. Samotné vyjádření A. je ale nesmírně ostré: jestli jsem měla pravdu, tak běda vám, ale ne větší, než ta mně – jaká bída by ovšem měla být větší, nic horšího by se jim nemohlo stát (všichni z Théb zemřít v kobkách?). Současně, čím si A. není jista: asi ne tím, jak jednala, tam pochybnost není, ale co to znamená: jednala opravdu jen v pietě, nebo incestně?

Sbor je touto šířavou násilností otráven: „Tou dívkou zmitá ještě i teď týž vášně vír!“ K. to žene dopředu, Padejte s ní. A. se loučí s „městem svých otců a bohů svých předků“, co mi to, lordi, děláte, a je odvedena.

Sbor vyjmenovává příklady osob, vězněných v kobkách: Danaé, Lykúrgos u Stiebitze, u Johnstona víc. Narážka je, že ani to nepomůže proti síle osudu: tak Danaé oplodněna přesto, Díovým zlatým deštěm. Nevím, zda to nemá předznamenat ony pozdější prapodivné věci v kobce (jak se tam Haimón dostal atd.).

Veden hochem, přichází slepý věstec Teiresiás. Kreontova štěstěna je podle něj na ostří nože. Slyšel na svém obvyklém věšteckém fleku neznámý druh křiku mezi ptáky: zjevně se trhali do krve (cf. vs. Antigonino ptačí nařikání nad mrtvolou P.); zkusil obětovat, ale oběť nechytala, bohové nepřijímali: zavinils to ty, Kreonte. Oltáře jsou plné hniječích masa, co tam přinesli ptáci a psi z těla Polyneika – dál se ještě ukáže, že je to možné téměř materiálně, protože K. asi nenechal pohřbít ani ostatní Polyneikovy vojáky. (I když by se T-ovo zaslechnutí ptáků hodilo k bratrovražednému souboji Polyneika a Eteokla, zjevně o tohle nejde: jde o celou tu infekční atmosféru, kdy už i příroda z toho šílí: nejde o běžný boj ptáků o kořist, té je všude spousta.)

„No bird will shriek out a clear sign to us, for they have gorged on themselves on fat and blood from a man who's dead“ – „shrieking“ byla Antigona, která bratra samou láskou nejedla (nicméně právě tak zde zazní kanibalismus.) Pak T. v zásadě v tomtéž směru jako předtím Haimón, že nejhorší není udělat chybu, to děláme všichni, ale zatvrzele na ní trvat, to je stupidita. A co je to za „glory“, zabíjet mrtvého ještě jednou? Je milé poučit se dobrou radou (neprožívej to bolestně jako porážku).

K: Vy věstci, už jste si mě dávno koupili a prodáváte si mě mezi sebou jako zboží – zase vidí paranoidně spiknutí a peníze. Vrací mu přirovnání s ptáky a obětí: „Even if Zeus'eagles should choose to seize his festering body and take it up, right to the throne of Zeus, not even then would I, in trembling fear of some defilement /of Zeus/, permit that corpse a burial. For I know well that no man has the power to pollute the gods.“ T: Dobrá rada je nad všechny statky. K: A právě tak nejvíc uškodí bláznovství. T: A to je právě tvoje nemoc. Atd., samé „vracečky“, až se nakonec T. nechá *vyprovokovat k věštbě*:

Brzy zaplatíš vlastním dítětem, mrtvolou za mrtvé. Hodils dolů někoho z vrchu, živou duši dals do hrobu, „leaving here a body owned by gods bellow – unburied, dispossessed, unsanctified“ – Stiebitz to v překladu rozděluje na dva činy (nepoužívá přechodník), jednak jako pohřbení A. zaživa, jednak jako nepohřbení mrtvého P., což je asi správně, ale šlo by to dál táhnout i tím směrem, že takto jsou A. a P. vlastně dál oddělení (?). „Dispossessed“ vyjadřuje nějakou komplikaci: tělo je nahoře, tedy u horních bohů, ale je už mrtvé a jeho duše patří spodním bohům; možná je pokrytí zemí (koneckonců Hádés je podsvětí) a úlitba nějaký „rituál přechodu“, aby duše mohla líp dolů. Stiebitz to vlastně říká jasně: „a mrtvému žes rovu nedopřál ni pocty pohřební a bráníš mu, by sešel odtud k bohům podsvětním.“

„There's no concern of yours or gods above. In this you violate the ones below.“ („Ni ty ni bozi nebes nemáte naň práva.“). Že po něm už slídí Lítice Hádivy.

Pak, že K. odmítl pohřbít vojáky (Stiebitz nemá).

T. odchází s chlapcem, sbor starších se vylekal, K. ostatně taky: „Co mám činit?“ NS: „Jdi, propusť dívku z kobky podzemní a pohřbi pohozenou mrtvolu!“ (U J. se naléhá víc na to, aby „potom“ pohřbil mrtvolu, Kreón to bohužel udělá naopak, nejprve pochovává a až potom zachraňuje.) K., že ji vyprostí sám, sluhy se sekerami tam posílá napřed?

Sbor přivolává Bakcha (Dionýsa), a zní to vesele, jásavě, opojení, které by mělo zahnat chorobu města. (Jak se ovšem ví, je Dionýsos často jen jiné jméno pro Háda. Volá se Dionýsos, a přijde Hádés.)

Do toho posel. Občané, občané, z Kreonta je „živá mrtvola“, zombie. „Now all is gone. For when a man has lost what gives him pleasure, I don't include him among the living – he's a breathing corpse“. „Jsou mrtví; živí smrtí vinni jsou!“. Haimón byl zabit, ne cizí rukou! Sbor: Jak „cizí“? Otcovou? Nebo vlastní? Posel: Vlastní – ve vzteku na otce za vraždu. NS: Hele, Eurydika (Kreontova manželka a matka Haimóna). E: Slyšela jsem vás mluvit, občané, že špatné zprávy o mé rodině, omdlela jsem – tak mi to řekněte. Posel, že pravda je vždycky nejlepší, a vypráví: šli jsme na pláň, kde od psů rozsápaný Polyneikos, modlitby k bohům, omývání těla a jeho spálení na čerstvých větvích, vysoký hrob z rodné prsti... (Muselo trvat hodiny!). Pak jsme šli k jeskyni té mladé dívky, k její svatební síni. (Stejně nevím, zda se tou „svatební síní“ myslí místo konání svatebního obřadu, nebo

ložnice; skoro bych byl pro ložnici.) J: „... the hollow cavern of that bride of death“, tedy mírně jinak než Stiebitz.

Dál: Už z dálky bylo slyšet „a piercing cry“. Šli jsme to říct Kreontovi, ten šel taky blíž (?) a slyšel „an unintelligible scream of sorrow“ (bylo to jako ono „shrieking“, pískání či ječení Antigony u Polyneika? Ne, chtělo by řečtinu. „Screaming“ ovšem použil J. pro T-ovo líčení křiku napadajících se ptáků.) K. zasténal a řekl: „Has misery made me a prophet now?“ Slyšel jsem hlas svého syna. Sluhové, vpřed, „remove the stones piled in the entrance way, then stand beside the tomb and look in there to see if that was Haemon's voice I heard, or if gods have been deceiving me“; Stiebitz: „... kámen odvalte, jež uzavírá rov, a vnikněte až k ústí chodby rovu...“ : je to dost komplikovaná topologie, zde pojatá až komicky ve svém technickém popisu; zřejmě nějak tak, že na vchodu kámen, pak chodba, ta se rozšíří a tam vlastní síň. Chodba by pak simulovala ono přechodné území, zemi nikoho, jak se o ní píše např. v případě Orfeova návratu s Eurydikou (jinou než tou zde); současně jako by to byla topografie ženských rodidel (?): vagina, pak nějaký vstup do dělohy, děloha. Zůstává ale nejasné, jak se tam Haimón dostal, nebo to by bylo v pořádku, ale pak by musel být vchod do chodby volný: přece za sebou nezavalil kámen, jako by zavíral dveře?!!

„In the furthest corner of the tomb we saw Antigone hanging by the neck, held up in a noose – fine woven linen“; „... ve smyčce z roušky zkroucené...“ – připomíná to smrt Iokasté z *Oidipa krále*; „...on /Haimón/ ležel na ní, objímal jí tělo, na hrud' tiskna hlavu svou, a na zmar sňatku naříkal i na los nevěstin a otcův čin“ – ale proč pak K. křičí: „Ó nešťastníku, cos to provedl? Kams dal svůj rozum? Jaká osudná tě rána sklála? Vyjdi, synu můj, slyš, jak tě prosím pokorně – ó pojď!“; J. podobně: „You unhappy boy, what have you done? What are you thinking? Have you lost your mind? Come out, my child – I'm begging you – please come“ – Antigona miluje Polyneika, Isména miluje Antigonu, Kreón miluje Haimóna, Haimón miluje Antigonu, to je zjevné.⁵ Ale co to měl tak hrozného Haimón podle Kreonta udělat? Ztratit hlavu kvůli Antigone? Jít za ní do hrobu? Není to pravděpodobné, ale přece: co když si Kreón myslí, že Haimón Antigonu zabil, a teď tam chce skonat s ní? Žádná interpretace nepředpokládá jinou smrt, než její sebevraždu, ale Sofoklés nikde nenapsal, že ji spáchala, jen popsál „místo činu“. H. otec varoval, že může dojít k tomu, že mrtvá zabije někoho živého, (sebe) vraždy milenců jsou i sociologicky dost známé;

„Syn pohlédl naň zrakem divokým, pln pohrdání v tváři neděl nic a dvojsečný svůj meč naň vytasil. Však otec prchl pryč, i chybil se. Tu rozzuřil se proti sobě sám, svá prsa nastavil, až do půli si vrazil do nich meč a chabna již, však dosud při rozumu, k dívce své se přivine svou paží zemdlenou a chroptě chrlí na bělostnou tvář své dívky krvavý déšť krůpějí“;

Eurydiké to vyslechne a jde pomalu do paláce. Sbor: No, snad se jen styděla naříkat nahlas veřejně a teď jde uložit slůvkám žal, ale mlčení je špatné znamení.

Přichází Kreón, nesa se sluhy Haimónovu mrtvolu. K. naříká, že to byla jeho, ne Haimónova chyba. Někjaký bůh mi stiskl hlavu a zahnal mě do divokosti.

Zjeví se posel: Nová strast! „Tvá žena, matka toho mrtvého, se právě zavraždila, nebohá“ (Eurydiké miluje samozřejmě syna Haimóna, ne Kreonta); K. naříká, jak se *jemu* ubližuje (je to opravdu idiot, tyran zkažený svou mocí do narcismu); otevřou se vrata a je vidět mrtvolu Eurydiké. Podle posla oplakala osud svých synů (bylo jich víc, co zahynuli), „a pak vraha svých synů, tebe, proklela“ – Kreón teď ještě navíc vidí, že ho manželka nikdy pořádně nemilovala, přinejmenším méně, než své syny. K: „Alas for me... the guilt for all of this is mine – it can never be removed from me or passed to any other mortal man. I, and I alone... I murdered you ... I speak the truth“ – reálně, svou rukou nikoho nezabil.

Odved'te mě pryč. Jsem nic. – kam chce, aby ho odvedli? NS: „What you advise, is good – if good can come with all these evils. When we face such things the less we say the better“ – nejasné: nechat to uzrát?

⁵ Věc je u Haimóna ještě zajímavější o to, že to vypadá, že Antigone mu musela být, jsouc „epikleros“, přidělena otcem, což byl podle některých interpretací (ve Wiki) důvod, proč Kreón Antigone nenáviděl a nejraději by se jí zbavil. Haimón se však do ní proti plánu (?) zamiloval. (The term *epikleros* (a feminine adjective acting as noun; from the proverb ἐπί, *epí*, "on, upon", and the noun κλήρος, *klēros*, "lot, estate") was used in ancient Greece to describe the daughter of a man who had died leaving no male heir. It translates to "attached to the family property", or "upon, with the estate". In most ancient Greek city states, women could not own property, and so a system was devised to keep ownership within the male-defined family line. *Epikleroi* were required to marry the nearest relative on their father's side of the family, a system of inheritance known as the epiklerate. Although *epikleros* is often mistranslated as "heiress", strictly speaking the terms are not equivalent, as the woman never owned the property and so was unable to dispose of it. Raphael Sealey argues that another translation could be "female orphan". The term was used interchangeably, both of the woman herself, and of the property that was the inherited estate. The entire system of the *epiklerate* was unique to Ancient Greece, and mainly an Athenian institution.)

Stiebitz: „Máš dobře – je-li v zlu co dobrého –, že radíš zkrátit pohled na svou strast“ – to je jiné, opačně psychohygienické.

K. přivolává smrt. NS: „Pray for nothing. There is no release for mortal human beings, not from events which destiny has set“ – asi ve smyslu, že to musí táhnout dát (což převedl na povinnosti úřadu Anouilh, kde Kreón odchází na poradu v 5 hodin).

K: „Nuž odved'te mě pryč, mne zločince bídného! Já nerad, synu můj, jsem způsobil ti smrt, i tobě, choti má; ó žel, já nebožák! A nyní nevím, kam dřív se obrátit. Vše v troskách přede mnou, a na hlavu dopadla mi osudu těžká pěst, jíž nelze jinak snést!“ – není jasné, co bude; zatím je zasažen.

Nicméně jde do paláce, pomáhán služebníky, Haimónovo tělo také.

NS (S): „Jen ten je blažen, kdo rozvahu / „wisdom“/ má: toť hlavní; a míjeti nutno i hřích, jenž uráží bohy /podle J., tohle = moudrost/. Kdo velikých slov pln zpupnosti užívá, veliký trest ho stihne a stár se teprve rozvaze učí“ – má to být jakási aristotelovská uměřenost? „Míjeti“ asi znamená „promíjeti“, a pak by to skoro znamenalo, že po incestu (zde onomu symbolickému, A. k Polyneikovi) nakonec cizím, komunitě, vlastně nic není. (Stiebitz je zde zajímavější než Johnston.)

3. LACANOVA INTERPRETACE

Díl „L'essence de la tragédie“

XIX. Lesk Antigony

„Antigona“ slouží tradičně k etickým úvahám. K PA blízka nejen kvůli napojení na oidipický komplex, ale i pro pojem *catharsis*. Že člověka napadá abreakce, ba až motorické vybití (Freud a Breuer), asi „uskřínutého afektu“. Podle L. nedostatečné, aby se akce vybila slovy, která ji artikulují.

Aristoteles: tragédie = prostředek, který prostřednictvím soucitu a bázně⁶ čistí podobné vášně. Catharos = čistý. Purifikace. Chápaná v dějinách lékařsky jako pročištění tělesných tekutin. Podle někoho pak tragédie vlastně očistný ritus. U Aristotela (ne už „Poetice“, ale v „Politice“) = uklidnění po hudbě: nějaká exaltace, po ní mír. Podle Ar. je to katarze nějakou slastí, potěšením. Ale jakým?, co to tady dělá? Podle L. možná Ar. tuší freudovskou představu: za hranicemi psychického aparátu leží centrum gravitace podle zákona slasti (???) – je to zřejmě odkaz na Freudův *Entwurf*, který L. probíral na začátku Semináře: tam mateřská Věc, Ding, jako něco cizího, co nelze imitovat vlastním pohybem, co jen snaha to halucinovat a vůči čemu pak nějaké určité, optimální osobní napětí v neuronech aparátu atd.

Očistění soucitu a bázně, a to právě jakoby soucitem a bázní. Kam směřuje DÉsir, přání? K nějakému oslepujícímu obrazu, IMAGE, jímž je sama postava Antigony jakožto obraz dobrovolné oběti. Tenhle obraz přebíje všechny ostatní obrazy. Jak, proč? KRÁSOU. Sbor krásy Antigony jasně oznamuje (myslí tím pasáž, že je jako polobohyně?) Krása čerpána z meziprostoru, mezery, rozhraní („l'entre-deux“) mezi dvěma symbolicky rozdílnými poli („champs“). To patří k definici krásy vždycky.

Toto místo už prý předtím prostřednictvím pojmu „druhé smrti“ u hrdinů Sadea, smrti jako bodu, kde se neguje cyklus přírodních transformací, kde se metafory jsoucího odlišují od pozice bytí (heideggerovské). Tady jako *limita*, o níž např. mluví Teiresiás, a v ději jako být *zavřena zaživa do hrobu*.

Život splývající s jistou smrtí, smrt žitá anticipačně, smrt přesahuje do života a život do smrti. Goethe i Hegel to nechávají stranou. Zvláštní *zóna*, kterou když prochází paprsek touhy (přání), tak se odrazí a současně stáhne, což dá dojem hloubky = efekt krásna na přání. Přání tím nevyhasne, běží dál, ale má pocit klamu tím leskem, jímž se nechalo zlákat. Emoce (Triebregung) odražená, zatlačená, ale o to reálnější, ovšem není tam žádný objekt (to je moc zajímavé a dobré).

Na tyto 2 stránky upozornili sv. Tomáš (vyhasnutí, temperování přání) a Kant (není objekt).

„Antigona“ není o morálním poučení (taky si to myslím). U Hegela konflikt diskursů, který směřuje k nějakému smíření, což je omyl. Oidipus na Kolónu prokleje své syny, z toho katastrofa v Antigoně; O. umírá se slovy „Ó nikdy se nenarodit...“, tak jaké smíření?

Hrdinové, jednání. Antigoné, říká se jí „la gosse“ = holka, žabka. Sbor = lidé, kteří se dojímají. Nejsou to možná od začátku vaše emoce, protože večer do divadla jdete a myslíte na spoustu věcí ze dne, ale za vás se o citění, prožívání postará sbor, hloupý, váhající, lidský. Divák se možná ani tak nechvěje, ale je fascinován obrazem Antigony. To je hlavní a téměř jediný obraz, jinak je divák spíš *posluchač*, protože děj není vidět, vypráví se text.

Exkurze ke Goethovi a Hegelovi: u Hegela konflikt dvou diskursů, dvou zákonů; Goethe naopak ukazuje, že Kreón jde ve svém přání za hranu, když chce Polyneikovi uštvout ještě tu *druhou smrt*, a na to nemá právo. Už tím jde ke své zkáze. Nejde o právo, ale o křivdu, která jde proti čemu? – proti tomu, co představuje Antigoné. Podle L. jí nejde o svatá práva smrti a rodiny, je nesena *vášní*. Jakou?

Když se obhazuje před vstupem do hrobky, říká onu „cenzurovanou“ pasáž, proč je bratr tak výjimečný. Výraz „autádelphos“, spojující sebe s bratrem nebo sestrou, jde prý celou hrou, už na počátku při rozhovoru s Isméné (bohužel neumím řecky a ani nemám řecké vydání). A tady Goethe tedy zadoufá, že by nějaký učenec někdy dokázal, že je to vsuvka. Na podporu se někdy bere podobné zdůvodnění volby z Hérodota, což je ale velmi nepravděpodobné.

XX. Uspořádání hry

⁶ „fóbos kai eleos“ – díval jsem se do „Poetiky“. Bázeň se tam váže na „strašné“ (nejen „úžasné“), ale to nestačí. Dělá to dojem, že nesmí jít jen o samotnou strašnost (strastnost), ale o to, aby šly obě dohromady: aby bázeň byla z toho, že udělám zle nejbližšímu, nad nímž bych se měl slitovat, nebo když zlo spáchám, litovat. Že se nebojím těch důsledků právě u něj. Proto Ar. vylučuje z tragických témat, když nepřítel dělá zle nepříteli nebo mezi cizími lidmi. Zlo mezi příbuznými je už téma tragédie; „kai“ znamená též „a k tomu“. (Znamená to, že se takto ztratí opora, kterou blízka osoba představuje.)

Goethe prý chtěl prapodivně spojit bázeň a soucit s jednáním samým: děj by nabízel vzor rovnováhy mezi bázní a soucitem, ale tak to Ar. s katarzí určitě nemyslel.⁷ Na první pohled to vypadá, že Antigóné ani Kreón neznají bázeň ani soucitu: ale Kreón se zarazí bázní, a to je ne-li příčina, tak signál jeho pádu.

Kreón chce dobro, to je jeho funkce jako šéfa obce, je tam pro blaho všech. V čem je *chyba jeho úsudku* (viz můj popis děje, jak tam bylo všechno o moudrém uvažování)? Chce dobro všech, ale absolutně, bez limit, a nevidí ani, že přechází hranici oněch „nepsaných zákonů“, Justice, Spravedlnosti, Díké. Podle L. je to kantovské a mohl by z toho být kategorický imperativ, univerzální zákon (nepřítel vlasti si nezaslouží to, co její obránce), ale vede to ke katastrofě.

Kam to nesmí překročit, co to nesmí porušit? Říká se nám, že nepsané zákony, Díké bohů. Ale my už nevíme, co jsou antičtí bohové a museli bychom se etnograficky přemístit někam k „primitivním“ národům, s jevy jako trans, posedlost, zasvěcení. U Platóna třeba později zmínka, jak ti, co prošli zasvěcením Diovi v lásce jiní, než ti co u Arése atd. – podle mě je tohle trochu unáhlené a jevy antického myšlení jsou přítomné i v současnosti, např. při zahlédnutí nějakého „božského“ vzoru a vůbec při zbožňování: „Jágr není člověk, Jágr je bůh!“ apod. Idoly existují nadále a třeba právě Antigóné dělá ve vztahu k Polyneikovi dojem fanynky Kurta Cobaina, nedostupného idolu, vůči němuž se rozběhne její jednostranná exaltace, která je naprosto neotřesitelná a která možná ani nechce, aby se idol nějak vyjádřil a zklamal ji; dívím se také, že zde L. neuvažoval o PA-pojmu „imago“.

Co prý pro nás křesťany z tohoto pole zůstává: krása (takže vlastně podobně jako já), limita druhé smrti. Transgrese normální smrti, onoho koloběhu přírody, kdy rozklad a z něho se zase něco zrodí: ZLOČIN jde proti koloběhu. Zločin nerespektuje řád přírody, rozvazuje jí pouta. Začíná se od nuly, creatio ex nihilo. U Freuda jako prvotní zločin (asi incest), z něhož pak zákon (asi narážka na to, jak civilizace, kultura u všech antropologů začíná zákazem incestu, exogamií).

U Sadea jako fantazma „věčného utrpení“: oběť vydrží všechno, nezničitelná a stále půvabná. Zde spojení mezi *krásou* a *bolestí*. U Kanta („Kritika soudnosti“): formy poznání fungují v kráse, ale bez objektu. Objekt v obojím případě jen jako možnost utrpení, které je zas limitou: co je, to se nemůže vrátit do nicoty, ze které vzešlo. Viz Kristus na kříži, fungující v ženských sexuálních fantazmatech.

Lacanova civilizační poznámka: začíná se říkat, že administrátoři (politici) jsou svatí. Ale co když světci administrují náš přístup k přání? Kristus absorboval všechny bohy.

Zpět k Antigóně. „Roztomilá osůbka“ podle některých komentátorů, stvořená pro lásku, a ne pro nenávist. Ale vůbec ne, v textu 20x **ATÉ**. Até⁸ má znamenat limitu, která se nedá na dlouho přejít, nedá se tam dlouho vydržet. Tam chce jít A., protože už má tohohle života pod Kreontem dost. Proč? Ne kvůli tomu, že by byl K. nějak odporný.

A. mluví nesmírně krutě s Isméné poprvé a podruhé též. Nelidská postava, omós = *syrová*, jako její táta, podle sboru. Její přání míří za até. Tlačí ji tam merimna (péče, starost) o Labdakovce.

Udělá poprvé nespátná gesto (jde jen o přikrytí těla, aby ho neroznášeli ptáci a psi): to, co je za limitou, nesmí být viděno. Podruhé se nechá chytit. S naříkáním ptáčka: podle L. častý antický obraz, směřující k *metamorfóze* (později Ovidius a u Shakespeara).

U A. opakování *metá*: znamená zde ne „s“, ale „po“, nějaký řez. (Jeden Čech, co měl řeckou manželku, mi vysvětloval, že *metá* může znamenat vystupňování, jako „flek“ v mariáši.)

Říká se, že tragédie je děj, akce. Ale ve skutečnosti zde žádné dění není. Hrdina je nasměrován přáním a začínají se pechovat a propadat vrstvy jeho existence v času, podle výchozího zadání, domeček z karet. Karty se mohou prohazovat: Kreón začíná být přesvědčen, že by měl zabrzdit, ale nejprve pohřbívá a až potom k hrobcé. Asi se prý chce nejdřív srovnat se svým svědomím, ale to je právě ta chyba.

Kreontův projev, sbor jsou příkyvovači, ale možná nějaký exces cítí. Pak hlídač: klaunská scéna, se sofistikou. Pak chvála člověka sborem. Pak časově nepravděpodobný návrat hlídače s A. a zpěv sboru o vztahu člověka k até (L. asi myslí onu litanii o otřesu domu a o pohromě, která zpočátku vypadá jako dobro). Pak konfrontace K. s Haimónem: podle L. už tady nějaká oscilace, ochabování: tyrani jsou nakonec docela lidské osoby, na rozdíl od mučedníků, kteří jediní neznají bázeň a soucit. Pánbůh nás chraň, když by přišli k moci, to by byl světový požár.

Ale Kreón zatím nesplaskne, a nechá s výhružkou syna odejít. Sbor zpívá „Erós anikaté máchan“, neporazitelný v boji, později prý okřídlené heslo, v kulturních dějinách (asi se myslí latinské „Amor vincit omnia“).

Kreón rozhodne o pohřbení zaživa, což je dost velké sadové utrpení, a sbor to už nevydrží (u J. NS: „I forget my place“ atd.); podle L. říkají, jsme strženi jejím *himeros enargés*, což prý doslovně znamená „přáním, které se stalo viditelné“;

⁷ Ale spojení tam zjevně je, nejde o „bázeň“ zvlášť a „soucit“ (lítost) zvlášť. (Viz mou poznámku z „Poetiky“ pod čarou.)

⁸ V mém slovníku: omámenost, zaslepenost, vina, pohroma; trest, zkáza, bolest.

pak, po zpěvu A., který vadil Goethovi, sbor evokuje 3 mytologické osudy na hranici života a smrti, ještě živé mrtvolky: už v ústech A. zazní Nióbé, sevřená skálami, exponovaná větru a dešti = limitní obraz, kolem kterého se točí osa hry. Je to jakési božské delirium. Pak Teiresiás, který nechce říct, až vyprovokován – Kreón se konečně lekne, a začne odvolávat rozkazy, což ho podle L. vede ke zkáze (kdyby na nich trval, co by se asi změnilo?; nerozumím);

předposlední vystoupení sboru: hymnus na nejskrytějšího, nejvyššího boha, Dionýsa: kde ten prochází se svým průvodem, je z toho nikoli happy-end, jak čekají diváci, ale požár;

pak už jen zmatený Kreón buší na hrobku, kde se oběsila A.; ale nikdo nevíme, co se tam vlastně stalo, protože A. je za limitou até; ani kdy se tam Haimón dostal (prý stejně jako když se odvracejí herci od místa zmizení Oidipa na Kolónu); každopádně Haimón vychází, posedlý božskou maníí, chce zabít otce, mine ho a zabije sebe; když se K. vrátí do paláce, najde svou ženu mrtvou (předěšel ho posel, který sdělil katastrofu);

zde L. překládá, že K. tvrdí, Táhněte mě za nohy a NS prý žertuje, Dobře, že to říkáš, maléry v nohách jsou ještě ty nejkratší (pokud to tak je, viděl bych jako narážku na Oidipa s dřavými nohama); podle L. nebyl Sofoklés žádný „suchar“, ale překladatelé to bývají; každopádně je konec koridy, uhrabejte písek, odtáhněte býka.

XXI. Antigona v rozmezí dvou smrtí (dans l' entre-deux-morts)

Návrat k até: ektos atas = venku, když se překročí limita, překročení limity. A. se k ní blíží, protože za ní cítí svoje dobro, které pro ostatní dobrem není, jde pros atan;

Zvláštní samota sofoklovských hrdinů; L. probírá všechny a zjišťuje, že jsou u konce s během, na konci cesty (à bout de course), všichni jsou v limitní zóně mezi životem a smrtí, s výjimkou Oidipa Krále, který na vrcholu štěstí (ale na druhé straně už taky neměl co dělat);

Zkoumá se, jako u Lévi-Strausse, přechod od přírody ke kultuře. Viz sbor s jeho chválou člověka, která je ale podle L. ironická: co všechno dovede, nic pro něj není nemožného, ale to proto, že co nezmůže, to nechá. Spiš styl J. Préverta. Jeden z důkazů: nemělo by se překládat, že člověk uniká nemožným nemocem, ale že uniká *do nemožných nemocí*;

otázka dvou dimenzí, zákony země, nómous chthonos vs. rozkaz bohů, Díké: míchá je Kreón? Podle klasické interpretace ano: K. reprezentuje zákony krajiny a ztotožňuje je s vůlí bohů. Ale A. ukazuje, že zákony krve jsou nejzemštější a převádí na svou stranu Díké bohů. Ambiguita;

A. jde ke své até, tvrdí sbor, a proto sbor zajímá. Překračuje svým přáním mez. Není to chyba či omyl, amartia, tu udělal až K. (zde je L. proti Aristotelovi, který vidí omyl u obou hrdinů);

A. je podle tradiční interpretace služebnicí posvátného řádu, respektu k živé substanci, nebo obrazem charity. Ale pak je to dost drsná charita. Když je před Kreontem, říká, je to, jak to je, mně Zeus žádné příkazy nedával, čímž míní, že to nebyl Zeus, kdo by jí radil pochovávat bratra, a ani Díké na straně dolních bohů: chytá se limity, která je jakousi konsekvencí nepsaných zákonů, tj. bohů; podle L. jde o něco, co je na horizontu, aniž by bylo rozvinuto v řetězci označujících (tak to podle mě musí směřovat k incestu, protože jeho zákazem začínají signifikanty, kultura); slova začínají odtud, ale argumentace se odmítá: můj bratr je můj bratr, ať si je podle vás zločinec.

Na tomto paradoxu měl neuspět Goethe. Moji blízcí (manžel, děti), to by byli „relace“, ale bratr je athaptos, ze stejné matrice a stejného otce, následky jehož zločinu se A. snaží utírat: bratr je jedinečný, a to je jediný důvod, co mě motivuje proti vašim příkazům. (Jestli tomu dobře rozumím, tak to je ten hlavní signifikant, určení bratra jako bratra, a vše ostatní odmítá.)

Průběžná zmínka o náhrobcích: člověk se svým jménem, které je třeba zachovat, není to zvíře. Hodnota Polyneika je jazyková. „Tato čistota, toto oddělení bytosti od všech rysů historického dramatu, kterým prošla, to je právě ta limita, to *ex nihilo*, kolem kterého se Antigona drží. Není to nic jiného než řez, který zavádí do lidského života sama přítomnost jazyka“ (s. 325). Sbor třeba A. vyčítá, že jde ke smrti, aniž by znala svůj zákon, že je autónomos. A. ví, že výsledek hry je znám předem: je to ostatně jako hra Kreontem uspořádáno: ordálie, zda jí spodní bohové k něčemu budou, nechá ji tam s trochou jídla jako mrtvým, když se dává do hrobu.

V tom okamžiku se prý osvětlení mění a začíná kómmós, lamentace A. Už předtím říkala, že byla v království mrtvých, ale teď bude doopravdy v zóně mezi životem a smrtí, živá, ale už vyškrtuta ze života. To se vyjadřuje, jako o co všechno přichází (neprovdána atd.): vidí to, protože je už za hranicí. Na A. teď himeros enargés, viditelné přání, kvůli kterému sbor ztrácí hlavu, je to efekt krásy. Dojímavý aspekt krásy ruší kritické usuzování a vede k oslepení. A. když se přirovná ke zkažené Nióbé, je to jako onen Freudem evokovaný stav při pudu smrti (návrat k neživému, anorganickému).

Sbor chválí A., že je polobohyně, ale A. říká, že ji urážejí, hybridzeis, což opět znamená překročení nějaké hranice.

Sbor pak probírá 3 události. Danaé, Lykúrga, který se posmíval Dionýsovi a byl od něj zavřen do skal, pak ještě snad syny Finea; podle L. dost mytologicky nejasné a rozporné, ale vždycky jde o nějaké zapletení se smrtelníků s bohy. Dionýsos je zde nejdůležitější, protože akt A. je dionýsovský, je to čisté přání, přání smrti.

Na čem je založeno? Napojuje se na přání matky, které zakládá celou strukturu s jedinečnými potomky (A., Isméné, Eteoklés, Polyneikos) a které bylo přání zločinné. Incestní spojení se rozdujlo na dva bratry, jednoho, co představuje moc, druhého, co zločin, a je zde pouze A., aby validizovala zločin. (Tady L. nějak přeskakuje posun zločinu od incestu ke zločinu proti vlasti.) A. si vybírá, že bude strážit bytost zločince, ve prospěch *rodinné Até*: to má být osa celé tragédie. (Na mě to dělalo v něčem podobný dojem: nechte naše „incesty“ na pokoji, nic vám po tom není.) Kdyby prý obec odpustila, překryla to pohřbem, nemuselo k tomu dojít.

Pak L. připojuje už jen několik poznámek: hrdina u Sofokla je umístěn do zóny zásahu smrti do života, do vztahu k „druhé smrti“, do vztahu, který ruší přirozený koloběh umírání a rození, a je založen pouze na možnosti jazyka. Dál, že toho hodně vynechal, zejména A. oběšenou: jestli tomu dobře rozumím, pak jde o to, že tyto sebevraždy mají mytologické pozadí (dívky oběšené na „otcovských“ stromech?), které by dělalo z její smrti něco rituálního a nábožensky harmonického, ale že v sofoklovské perspektivě to tak není, jde o lidskou volbu smrti (dobře, ale všechny ty věci kolem skalní hrobky jsou dost temné).

Tím je vlastní rozbor *Antigony* jako díla skončen, ale poslední díl semináře ještě Lacanovo pojetí osvětluje:

Díl Tragická dimenze psychoanalytické zkušenosti

XXII. Požadavek štěstí a slib psychoanalýzy

Klient chce „happiness“. U Aristotela byla nabídka, co je pro „pána“ vhodné a jak se v tom orientovat ve funkci ctnosti. Ta doba je pryč a štěstí se stalo politickým faktorem: nesmí být uspokojení nikoho bez uspokojení všech. PA nedává aristotelovskou nabídku, „objektní genitalita“ (zralost) nic neřeší.

Existuje nabídka na *sublimaci pudu*, která by podle Freuda měla být bez vytěsnění. Pud není nic jednoduchého, je v nevědomí strukturován signifikantově (symbolicky) a když přechází v přání, dochází ke změně objektu, k jeho metonymii: třeba věta z Apokalypsy „jíst knihu“, kde se inkorporuje signifikant, vlastně Bůh. Pud je od počátku signifikantový (viz u orálního pudu se nejí žádná potrava, není to žádná potřeba, hlad), bere na sebe různé objekty a přání drží tuto metonymii (nejde nakonec o objekty, ale o skrytý odkaz k něčemu jinému, k nejvyššímu blahu, dobru, které je zakázané, k mateřské Věci);

realizovat, uskutečnit své přání vyžaduje perspektivu Posledního soudu, protože to znamená uskutečnit ho vlastně až na konec (patrně se myslí něco jako balance, jestli jsem nepromarnil život, naplnil svůj osud?, až do té doby něco stále chybělo?; člověk by ale přemýšlel, zda tedy existují nějaké stupně autentičnosti přání, nějaký pevný bod, od kterého se to dá počítat za pravé přání, a ne za alibistické řeči ega); tato představa posledního soudu či nějaké balance, vlastně hledisko smrti, patrně, podle L., nějak ovládá lidský život;

jedná se o představu „druhé smrti“, k níž se směřuje za situace, že normální smrt nastala; v tradici též představa věčného utrpení po smrti, instituce *pekla*, který u Sadea přeměněna v *utrpení* dávané oběti, kterou není možná zničit⁹;

Jak člověk může poznat svůj vlastní vztah ke smrti, svůj pud smrti? Pomocí signifikantu v jeho radikální formě. (To zatím nic neříká.) Tak třeba funkcí krásy je ukázat místo vztahu člověka ke smrti, ale jenom v *záblesku*. Krása je funkcí *časového* vztahu, nemá co dělat s ideální krásou, je to bod přechodu od života ke smrti: Řekové si kupovali i obrázky cibule a viz holandská zátiší, „nature morte“; podobný přechod, v opačném směru, u Van Goghových bot, které jakoby pučely; lidské tělo: himeros enargés: viditelné přání ukazuje místo přání jako přání něčeho a současně ho zabraňuje vidět;

Vedle funkce krásy existuje ještě jiná funkce, která představuje bariéru pro libido, sexuální spojení, které by také mohlo něco vyjevit¹⁰: *stud*, *aidós*. Konec *Antigony* naznačuje nějakou krvavou obětní scénu,

⁹ MK: U Kanta mě překvapila poznámka, že kdyby člověk chtěl opravdu spravedlnost pro lotra, tak by mu nedopřál smrt, dokud by si za živa neodtrpěl všechno, co provedl. Podobně gangsteři, když někoho odstraní, tak je to „business“, a nic proti němu nemají, téměř se omlouvají – pořádná nenávistná pomsta je něco jiného, je to udělat ze života peklo.

¹⁰ To vlastně tvrdím já, když vidím A. jako *zamilovanou* (do Poyneika). Lacan o libidinózní možnosti výkladu zjevně ví, ale dává ji bokem. Falus mi tam však figuruje spíš tak, že se A. zamilovala do P., který byl sígr, odmítající kastraci, rebel.

mystickou sebevraždu. Od určitého okamžiku nevíme, co se v hrobce děje. Ale A. pravděpodobně v mania. K tomu reference na Herakleita, že dionýsovské transy by byly odporné manifestace falu, kdyby současně neodkazovaly k Hádovi. Podle L. jsou aidoiia nejen stydké partie, ale i něco velebného. (Nevím, co L. naznačuje, ale patrně nebyl moc spokojen s tím, co o scéně v hrobce řekl předtím);

je fantasma falu a krása lidského obrazu na stejné úrovni?; Freud na tom prý selhal; v *Konečné a nekonečné analýze* píše, že pacient končí na nostalgii, že nikdy nemůže být falem, a protože jím nemůže být, může ho mít jen jako Penisneid u ženy a kastraci u muže;

když pacient požaduje štěstí, tak analytik ví, že žádné nejvyšší není. Analýza je dokončena, když se narazí na tuto limitu. Všechna dobra, která klient chce, jsou falešná, žádosti, požadavky regresivní, a dokonce i vlohy marné;

v PA se nadělá se štěstím kolem genitálního aktu. „V tomto aktu bezesporu, na okamžik, může být dosaženo něčeho, čím je jedna bytost pro druhou na místě živé a současně mrtvé /mateřské/ Věci. V tomto aktu, a jen v tom okamžiku, může simulovat svým tělem naplnění toho, co nikde není. Ale možnost tohoto naplnění, byť je polarizující, byť je centrální, může být považována jen za bodovou“ (s. 347);

v PA subjekt nezíská jen otevřený přístup, ale v přenosu dostane svůj zákon, subjekt „sčítá hlasy“, probírá se svým výsledkem. Tenhle zákon začíná přijetím toho, co se naartikulovalo v předchozích generacích: até, která nemusí být tragická, ale maléru blízká vždy. Takový zisk nemůže dát ani nejkrásnější nevěsta;

analytik nabízí svoje přání, podobné, ale už poučené; nesmí být nemožné;

XXIII. Morální cíle psychoanalýzy

Má se dojít k nějaké racionalizující harmonizaci? To je určitá morálka. Freud v *Nespokojenosti v kultuře* ukazuje, že Nadjá vyžaduje tím víc, čím víc se mu ustupuje, čím je člověk morálnější. Analýza nemůže končit morálním komfortem, spojeným se službou dobrům: soukromým, rodinným, povolání, obce. V aspiraci klienta se vždycky objeví buržoazní snění po vlastnictví všech žen nebo po ideálním manželovi. Univerzální služba dobru vede k puritanismu vzhledem k přání. Tréninková analýza musí držet vztah přání ke smrti a nechat zažít freudovskou *Hilflosigkeit*, bezmocnost, kdy člověk sám se svou smrtí (tou rozdvojenou) a kde nikdo nepomůže, kde není ani úzkost, protože úzkost je už před nebezpečím, a tady dokonce není ani to;

Poučnost Oidipa s jeho jedinečnou smrtí (*Oidipús na Kolónu*); Oidipus vlastně nejednal podle oidipského komplexu, zabil chlapka, o němž nevěděl, že je jeho otec, a ani nevěděl, že si bere matku.¹¹ Všechno se mu daří, slouží dobrům, a pak vstoupí do zóny, kde hledá svoje přání, chce vědět stále víc;

i když opustí službu dobrům, nechce se vzdát privilegií a důstojnosti, je jako král Lear: oba dva jsou nakonec sami a zrazeni;

Oidipus končí se slovy *mé fynai*, raději nebýt. Pak zemře ne náhodnou smrtí, ale opravdovou, kdy vyškrtne svoje bytí z řádu světa, prokleje; vyznačuje vnitřní limitu vztahu k přání, která je normálně dána až za smrt, protože se normálně funguje podle *primum vivere*, hlavně přežít, otázky bytí až potom, byť jsou na horizontu (šlo by si to asi nakreslit jako dva soustředné kruhy, malý a větší); viz prý Jonesův článek *Nenávist, kulpabilita a bázeň*, např. jak si tam člověk ukládá povinnosti, protože se bojí rizik, kdyby si je neuložil; nebo Nadjá, která má vzniknout při zániku oidipského komplexu: kdybychom se nechali inspirovat *Truchlením a melancholií*, tak tam vlastně nadáváme na objekt, který nás opustil; možná otce, tak zlého, inkorporujeme proto, že i jemu máme co vyčítat:

existují zde 3 pojmy, frustrace, kastrace a privace: frustrace = od symbolické matky; kastrace = od reálného otce; privace = od imaginárního otce;

reálný otec kastruje, žije s matkou v rivalitě s chlapcem, ale pak ustoupí před svou jinou podobou, před otcem, který chlapce tak špatně udělal; z toho je pak truchlení po imaginárním otci, který by byl býval opravdu někdo; tento imaginární otec, ne ten reálný, je základnou pro obraz Boha, a Nadjá je nakonec nenávist k Bohu, že udělal věci tak špatně. To dává klíč k Jonesovi;

kastrace je na horizontu, ale nikdy se neodehraje, nicméně si chlapec všimne, že je falu, toho signifikantu, spíše zbaven, deprivován. Všimne si taky, že táta je spíš takový fotřík, jako Freud u svého otce, z něhož pak udělal obra pratlupy; Oidipús otce vlastně neměl, jen toho adoptivního, ale tak jsme na tom všichni, otec je vždy nejistý, a záleží na uznání, na Jménu-Otce (Nom-du-Père); otec je vždycky mýtus, Jméno-Otce, tj. mrtvý otec jako v *Totem a tabu*;

poznání přání se děje vždycky nějakou transgresí, překročením limity; u Jonese jako *aphanisis*, spojená s velkým rizikem, že už si nic nebudeme přát;

¹¹ Na to narazil i Freud, a snaží se to vysvětlit přes Sfinxu, která má otce symbolizovat (*Dostojevskij a otcovražda*, s. 320) – což je vtipné, ale je to vpád z jiného, hodně mytologického okruhu; taky by šlo běžně říct, že O. spáchal tzv. „symbolický incest“, když si vzal o generaci starší ženu.

u Oidipa přání znát svoje přání; pro obyčejného člověk je truchlení po oidipském komplexu zrodem Nadjá, a dvojitá limita, od skutečné smrti k té preferované, přijaté je zahalena závojem: tím je podle Jonese *nenávisť*. Vnější limita je *primum vivere*, bázeň; mezi (v mezikruží?) je služba dobrům, kulpabilita; hrdina překračuje, je nesmířený, stále vyžadující dignitu jako Oidipús; Lear tam chtěl vstoupit se všemi smířený a nakonec skončil tak, že nesl v náručí mrtvou dceru, o níž nevěděl, že je jeho láska;

XXIV. Etické paradoxy aneb Jednals ve shodě se svým přáním?

Etika je posouzení akce, s tím, že už je nějaký soud také v akci samé (tady se asi bude myslet tak, že morálka je už v chování klienta, a ta pak posuzována analytikem);

veřejnost si jednu dobu myslela, že v PA má jít o *návrat k instinktům (pudům)*, ale tento omyl už je dávno pryč;

dalo by se začít, že PA vede k hledání *smyslu jednání, akce*: každá akce, normální nebo morbidní, má skrytý smysl: to už by směřovalo ke katarzi, purifikaci, k oddělení plánů, k dekantaci jako vína; je pak nějaký rozdíl vůči dávnému „poznej sám sebe“?; jde pak už všechno dobře?;

ale co negativní terapeutická reakce, která vlastně projevem Oidipova prokletí *mé fynai*?;

návrh: vzít perspektivu Posledního soudu, tj. vlastně vztah akce k přání, které v ní je; tragédie je reference, kterou použil i Freud;

etika PA není uspořádání, urovnání ve službě dobrům;

tragédie na první pohled vypadá jako triumf smrti; při opravě triumf bytí-ke-smrti, „de l'être-pour-la-mort“ (heideggerovské), *mé fynai*, kde negační *mé* je totožné se vstupem subjektu na sokl signifikantu (subjekt je u L. to, co představuje signifikant pro jiný signifikant);

i komedie obsahuje vztah akce k přání: je tam v akci falus jako osoba, která uniká všem možným překážkám, hlavně těm, které jsou tvořeny instancí signifikantu (myslí např. normy a zákazy?); falus je signifikant tohoto úniku, chlapík zakopne a spadne do hnoje, ale žije dál, život triumfuje;

s Posledním soudem vzniká otázka, zda jste jednali v shodě s přáním, které v sobě nosíte; tradiční etika je na jiném pólu, je to Kreón: služba dobrům, aristotelovská. Její základ je *moc*, řád moci; ten je vždycky stejný, ať už jde o Hitlera v Paříži nebo Alexandra v Persepoli: Přišel jsem vás osvobodit od toho nebo onoho. Hlavně pokračujte v práci. Pro přání se stavte později.

Kant představuje zlom v etice: tradiční etika je konání podle míry možného, ale přání je právě nemožné; Kantův morální imperativ se nestará o to, co je možné, je bezpodmínečný, a vzniká tak prázdné místo; toto místo zabírá PA jako místo přání; Kant je blízký Sadeovi, který je směšný se svým fantazmatem rozkoše, ale je v něm stejně univerzální jako imperativ;

ale proč u Kanta ten obdiv k morálnímu zákonu a k hvězdnému nebi?: demystifikoval, ale ponechal staré; nachází argument pro nesmrtnost duše v tom, že veездеjším světě se duše morálně neuspokojí (to je zřejmě čerpáno z *Kritiky soudnosti*); a jak je to s hvězdami: potřebovali bychom signál, který by znamenal, že se to zapsalo do Velké knihy, jinak je to jen iluze ze vzdálenosti; vždycky potřebujeme, aby se to nějak počítalo, dalo zúčtovat; komunismus: není to jiné než Kreón, než obec, její přátelé a nepřátelé; i když zmizel Bůh, účtování nezmezelo, a nesmrtnost duše je nahrazena objektivní kulpabilitou;

jedinou vinou je *uhnout ze svého přání*; tím se subjekt vždycky cítí u analytika nakonec vinen; často z přání ustoupil z nejlepšího důvodu; dělat něco pro dobro, ale koho?; „Jestliže má analýza nějaký smysl, pak není přání nic jiného než to, co drží nevědomé téma, vlastní artikulaci toho, co nás zakořeňuje do speciálního osudu, který naléhavě žádá, aby byl zaplacen dluh, a vrací se, obrací, a přivádí nás zpátky vždy do stejné brázdy, do brázdy toho, co je čistě naše záležitost“ (s. 368);

každý z nás má dráhu připravenou jako hrdina a naplňuji ji jako obyčejný člověk; každý má ono dvoukruží, ale hrdina tam jde správně;

hrdinka, A., strhla Kreonta, který na konci mluví o sobě jako o mrtvém mezi živými: hrdina osvobozuje svého protivníka; hrdina vlastně ani nepotřebuje být heroický – viz Filoktéta, kterého Řekové plující k Tróji vyložili na ostrově, protože smrděl; jediné heroické na něm, že vydržel u své nenávisti, dokud to neuzavřel Heraklés jako *deus ex machina*; hlavní je, že byl zrazen a beztrestně zrazen, což si Neoptolemos uvědomil a vrátil mu onen luk, o který šlo;

uhnout ze svého přání je vždy pocíťováno jako *zrada*, buď na sobě anebo na druhém, s nímž jsem uzavřel pakt; když se třeba, pod tlakem myšlenky dobra, řekne: vraťme se radši do řady, nejsme o nic lepší než ostatní; pohrdání sebou a druhým, odkud není návratu;

4 propozice:

1. jedinou vinou je uhnout ze svého přání;

2. hrdina je tím, koho je možné beztrestně zradit;

3. zrada vrhne člověka do služby dober, ale nenajde tam, čím se v ní orientovat;

4. neexistuje jiné dobro, než to, kterým se platí za přístup k přání; neboť přání je metonymie našeho bytí, v níž se rozvíjí nejen řetězec signifikantů, ale pod níž běží, co jsme a co nejsme: „...co je signifikováno činem, jde od jednoho signifikantu z řetězce k druhému, pod všemi signifikacemi“ (s. 371); „Jíst knihu“ – to je přesně, co myslí Freud, když říká, že sublimace je změna ne objektu, ale cíle; sublimovaný hlad padá do intervalu mezi ně (mezi objekt a cíl?; L. to podle mě nějak motá, protože jednou jako by mluvil o hladu, jindy o orálním pudu, přičemž mezi nimi je rozdíl; samozřejmě ovšem existuje sexuální oralita i v tom, co se jí, a krvavý biftek je eroticky něco jiného než buchtíčky se šódó): když jím knihu, kniha se stává mnou, aniž by se stala masem. Tento rozdíl se platí, a to rozkoší, jak ukazuje Freud v *Nespokojenosti v kultuře* (asi narážka na to, že při sublimaci se libido průchodem skrz Já vlastně nařadí a že zjemnělejší procesy neposkytují tolik slasti jako ty syrové); mystická operace, placená librou masa – to je objekt, to je dobro, jímž se platí za uspokojení přání;

náboženství tuhle ztrátu, libru masu, rekuperuje; viz na jedné straně heroismus svatých, na straně druhé žerty o žranicích kněží za oltářem; tím se náboženství liší od PA a od tragédie, od etické katarze, která čistí přání;

ta se nemůže uskutečnit, už podle Aristotela, bez alespoň určení překročení limit, jimiž jsou bázeň a soucit: divák vidí, že hrdina nejenže se nebojí, ale že nemá soucit, milost s dobrem druhého; to je stejné pro divadlo v Aténách jako pro Théâtre-Français; divák vidí, že hrdina to nemá snadné, ale také, a to je hlavní, jak jsou relativní všechny dobré důvody a zájmy proti této riskantní dráze;

katarze nemusí být uklidňující, pacifikující pro každého; lekce tragédie není morální v běžném slova smyslu;

existují i jiné katarze: praktiky tzv. mainómenoí, kteří blázní v transu, v náboženském zážitku, ve vášni: pokaždé ale vstoupí do podobné zóny, odkud se vracejí jako něčím posedlí („possession“).

4. INTERPRETACE PRO SOUROZENECKÉ VZTAHY

Už z mého předchozího komentáře děje je jasné, že s Lacanem ne vždy souhlasím. (Něméně, to co říká, je rozhodně přínosnější a zajímavější, než co říkám, možná specifitěji právě k *Antigoně*, já.)

L. se věnuje pojetí tragédie jako takové, a v tom bodě je pravděpodobně nevýratný: že tragédie má ukázat, co to přináší, k čemu to vede – ono „jít si za svým“. Ale jaké téma probíral Sofoklés konkrétně v *Antigoně*? A nezkreslil Lacanův zobecňující záměr toto dílo, určil správně, za čím A. si šla, nebo se to vlastně potopilo do obecného „poznat a uskutečnit“, resp. „uskutečnit, a tak poznat své přání“?

to tam určitě je, a v tomto smyslu jsem vykládal i návrat A. k P., jeho druhý pohřeb: něco si poprvé uvědomila;

její motivace ale nebyla podle mě uskutečnit pud smrti, jít na nulu, smazat – nýbrž dostat se do blízkosti Polyneika, vzít si ho tím, že ho pohřbí jako vdova; vzhledem k přeházení generací ho koneckonců mohla pohřbít i jako jeho matka – viz kvílení ptačí matky u prázdného hnízda, a to je možná velmi důležité (viz níže); šlo to samozřejmě jen v této negativní podobě a bylo to proti moci: dostala se tak dvakrát sama do orbitu non-existence ve světě obce, do orbitu smrti;

příznaků („incestní“) lásky A. k P. je v textu mnoho:

v textu se soustavně opakuje (pro A., pro K., pro Isméné, v činu i pro Haimóna), že když člověk nemá objekt, který by miloval, tak je život jen utrpení, duševní smrt;

viz označení Polyneika „sladký poklad pro ptáky“: samou láskou by ho nejraději snědla sama;

„Budu tam ležet s ním, s mužem, co miluji, čistá a nevinná, za svůj zločin“ – kde?, kdyby ji při pohřbu zabili nebo pak ukamenovali, ležela by vedle taky nepohřbená? = podobně divná a asi fantazijní představa, kdy se komentátoři tážou, zda nemluví i o druhém bratrovi?: že omyla a uspořádala tělo;

ostatně i její stesk dozadu, že neměla svatební místnost a že si bere Acherón v hrobce: míří dopředu, že tam cosi jako svatbu zažije;

nechce, uvědomí si, že vlastně nechce, aby se s ní na tom podílela Isméné, chce být výlučnou nevěstou, vdovou nebo matkou;

žálí na to, že se Polyneikos oženil („fatal marriage“) a vypadá to, že *od té doby* v duši umřela;

sbor i Kreón opakovaně naléhají, že měla ještě jednoho bratra, a ona může proti-argumentovat tím, že ten už ale leží v pořádku pohřben, takže se musí věnovat P., tomu to dluží – mám však pocit, že je to skoro výmluva;

spíš jsem to viděl jako zamilování se ženy do sígra, který se nechce podrobit kastraci, v rámci oné narcistní, de facto identifikační lásky (viz *K zavedení narcismu*);

taková extatická láska, která dokáže být dlouho jednostranná a po partnerovi vlastně nic nechce, mi v komentáři děje připadala podobná např. lásce fanynek k pop-idolu (viz truchlení po Kurtu Cobainovi nebo už i zoufalost dívek, když se oženil McCartney, či opatrnost Karla Gotta, aby se dlouho neoženil);

v každém případě je to freudovská „cílově zabrzdněná láska“;

může však jít, v rámci zabrzdnutosti, o lásku, která je podobná i mateřské lásce; Freud ji v *Narcismu* (s. 141) na jedné straně nazývá „plnou láskou k objektu“, ale současně ji řadí pod lásku narcistního typu, případ d), milovat „osobu, jež byla částí jeho vlastního sebe sama“;

není žádnou výjimkou, že sourozenci k sobě volí model rodičovské lásky, protože ten je také cílově zabrzdnutý a brání realizaci incestu bratr-sestra – viz např., jak si Goethe hrál se sestrou na to, že on je její pseudo-otec a vychovatel;

v případě A. je to podpořeno okolností, že vzhledem k arytmičné reprodukci generací (Oidipus plodí se svou matkou), A. je objektivně Polyneikovou „nevlastní“ matkou (i „nevlastní“ dcerou): její reference na tento dědičný hřích se opakují, a podle mě jimi chce říct právě tohle: že vlastně *smí* dělat, co dělá (přitom je ale její jednání dál cílově zabrzdnuté, sublimované do pohřbívání: nevrhala se na tělo, nelíbala ho atd., leda ve fantazii);

její konání je možné v jednom ohledu překročení limity, ale na druhé straně je pouhým respektováním původního zadání; kdyby si vzala Haimóna, tak by toto zadání smazala, učinila neplatným: Lacan to podle mě „nevědomě“ ví, v jednom případě to sám trochu posunutě (jako hlavní motiv jednání A.) zdůrazňuje, v druhém mu to pronikne na povrch jako počáteční úkol PA: vést klienta k tomu, aby akceptoval svoji rodinnou *até*;

možná opravdu, v rámci této lásky, chtěla i říci: už nás nechte na pokoji a nepřikrývejte naše domácí incesty; nic vám po tom nakonec není;

zde se vrací ona dekantace, oddělení plánů či kontextů, které je důležité: politika je politika, ale přátelství anebo láska jsou něco jiného, s jinou etikou; to platí i pro profese jako advokát, zpovědník, psychoanalytik; musejí zastávat extra-etiku, to je jejich *raison d'être*;

z hlediska přírodního Řádu či řádu bohů, Osudu, dala A. svou smrtí zase všechno do figury, arytmiie zmizela, ale to asi nebyl její cíl, jak se mi zdá sugerovat Lacan; byla jen vyšším řádem použita její láska k P., jak se o té léčce mluví v jednom diskursu sboru (bohové nabízejí zlo v podobě dobra);

incest je zvláštní zločin: Lacan na začátku semináře ukazuje, že nebývá v zákonících zmíněn, protože jeho zákaz zakládá samotný zákon, civilizaci (nevím, jak je tomu v moderním právu, ale v rámci současné politické korektnosti by asi nikdo nemohl trestat, kdyby matka měla něco se svým plnoletým a svéprávným synem – „jen“ by se každému udělalo špatně od žaludku);

Jak je tomu s incestem, resp. s představou incestu v sourozeneckých vztazích? Antigona je „realizovaný“ případ zmatu, incestu rodičů, Oidipa s Iokasté, ale co když je to, v představě dětí, něco všeobecného? V jednom vtipu si Pepíček stěžuje: „Táta to měl dobrý, ten si vzal mámu, ale já si budu muset vzít cizí ženskou!“ – asi ano, když má mámu zakázanou, ale kdyby měl sestru...; děti zjevně chápou spojení rodičů už v rámci hotové rodiny, a mají potíž s tím, vidět ho jako exogamii = zákaz incestu;

zákaz svého, sourozeneckého incestu je pak pro ně těžké respektovat, protože vidí líbající se rodiče a myslí si, že oni, ve své generaci, to mohou jako sourozenci dělat také;

když si uvědomí, že to není možné, mají někdy tendenci (viz výše) přijmout dovolený model chování rodičů k nim, a ten aplikovat na sebe: kdy tedy jeden vystupuje jako rodič, druhý jako jeho dítě;

Je ovšem dál otázkou, zda děti nemají ve své představě, že rodiče jsou vzájemně příbuzní, kteří se milují a smějí milovat, v něčem *pravdu*, tj. zda milostný akt rodičů neupadá na úroveň endogamie, kdy se partneři k sobě chovají jako „přátelé“, bratr se sestrou, rodič s dítětem...;

Lacan zde, v *Etice*, uvádí onu citovanou transgresivní a až „terapeutickou“ hodnotu milostného aktu, ale když ho probírá v jiném semináři snad o 15 let později, nachází jeho (exogamní a poetickou) dignitu v modelu hry „la mourre“ (= l'amour): partneři dají ruku za záda a pak současně ukážou počet prstů, s výkřikem součtu: když je bingo (když se shodnou), je to úspěšný akt; úspěch je tedy matematicky evidentní, ale není předem daný, je to čirá náhoda (pokud existuje a nemůžeme-li spíše říci, že to bylo vedeno nevědomím);

když by se to podle mě domyslelo, tak je otázkou, zda se může takový úspěšný akt vlastně opakovat a zda si už podruhé partneři nejdou na ruku (nebo jak se naopak, pro zachování dignity aktu, tomu různě brání); vědět, co partner udělá, směruje podle lacanovců k „perverzi“;

Lacanův rozbor Antigony odráží nejen jeho dílčí záměr *zde*, tj. vysvětlit katarzi v tragédii jako takové, katarzi jako očistění přání, jež je podobné úsilí PA. Odráží i *celkový záměr* tohoto Semináře o etice PA.

Na tématu etiky chtěl L. najít uplatnění pro to, jak by šlo rozvinout Freudův pojem PUD SMRTI, velmi problematický pojem, ne vždy akceptovaný. U Freuda samého pudu smrti vystupují v několika podobách: jednak jsou spojeny s principem nirvány, s anulací napětí či vzrušení na stav 0, kdy entropicky vyhasne život a vrátí se anorganický stav, hmota před oživením – což oddalují pudy života a posouvají to do principu slasti (viz „Ekonomický problém masochismu“, úvod); jednak jako opravdu pud ve smyslu činnosti, nazývaný u F. „agrese“, „destrukce“, „čistý sadismus“ (bez sexuální příměsi), „nenávisť“, nebo logická operace „rozpojování“, „rozkládání“ (vs. erotické spojování, stále větší syntézy realizované pudy života).

Lacanovi energetika (ekonomické hledisko) nestačí, a obrácí s k hledání pudu ve smyslu činnosti. V tomto období ho však neanalyzuje úplně samostatně jako zvláštní prvek ve svém systému, říká pudu (Trieb) promiscue jednou „la tendance“, jednou „la pulsion“, a pracuje v triádě „besoin“ (potřeba) – „désir“ (PŘÁNÍ) – „demande“ (žádost, požadavek): kde je zde „pud“, je mně, upřímně řečeno, nejasné. „Pud“ je něco jiného než vitální, organická „potřeba“, a patrně právě kvůli tomu, že její splnění je od počátku možno získat jen prostřednictvím Druhého, kdy se odhadne jeho „přání“ a co jsem pro něj, pro jeho „přání“ zač; „žádost“ pak, aby se mnou něco proved, ale to už v rovině nad „potřebou“, by se možná „pudu“ blížila nejvíc, ale nakonec ji L. situuje jako „žádost o lásku“, o přítomnost či zájem Druhého *obecně*.

Tendence, pud je tak od počátku utvářen signifikantově, znakově, „symbolicky“, „pojmově“, nejen jednoduše energetickým vybitím za zážitku slasti.

Tento seminář je dost výjimečný v tom smyslu, že L. se zde nevěnuje ani tolik *otci*, což je téma, pro něž je považován za specialistu, ale *matce*. Začátek symbolizace je dán v mateřské Věci, Ding, Chose. Pojem nachází ve Freudově *Entwurfu* (původně jen rukopis, posílaný Fliessovi). „Věc“ je, co zůstalo po prvním Nebenmensch, a jediná věc, objekt, kterou by subjekt chtěl – ale není ustaven jako osoba matky, plný, totální objekt, nýbrž jako *prázdná*. Subjekt Věc nikdy neměl, jen s ní zažil optimální napětí, a to v něm zůstává jako koordináty.¹² Chtěl by Věc znovu-najít, *wiederfinden*, i když ji nikdy neměl, to by byla nejvyšší slast. Je mu ale současně zakázána (zákaz incestu) a jeho přání se rozvíjí v náhradách pomocí jiných objektů (metonymie), které

¹² Tyto koordináty představují základ pro „Neurosenwahl“, volbu neurózy: tak hysterie je určena tím, že objekt je shledán vždy neuspokojivý, nikdy to nestačí; nutková neuróza, že slasti s ním je příliš.

mají signifikantově určitý společný kořen, společné centrum gravitace. V zákazech, jimiž je obklopena, v zákonu Věc zaznívá, ozývá se.

Zpřítomnění Věci představují *sublimace*, při kterých je jakýkoli objekt vyzdvížen ze svého obvyklého kontextu, ukázán v jiném aspektu, představujícím právě *prázdnost*: např. když si J. Prévert za války udělal sbírku z krabiček od sirek tak, že je zásuvkově propojil; ani sexuální symbolismus se netýká tolik souložení (např. orání jako kopulace se zemí), jako spíš ženského genitálu v jeho prázdnotě. Speciální sublimací je *Minne*, kurtoazní láska, v období bezohledného zacházení se ženami, kdy je v určitých kruzích ženský objekt paradoxně postaven na nedostupné místo a obklopen bariérami, sám krutý, arbitrární a požadující absurdní službu, aniž by zde došlo k nějakému běžnému, osobnostně a psychologicky srozumitelnému zamilování.

Pud smrti by pak v těchto souvislostech znamenal anulaci tohoto zapletení se subjektu do jiných, náhradních věcí: smazání, které pak může být i kreativní – začne se od počátku, *ex nihilo*.

Jsou hodnoty, které tvoří bariéry Věci. Je to jednak Dobro, jednak Krásno. (Krása se probrala s Antigonou.) Dobro, „le bien“ není Věci tak blízko. Dobro je altruistické, morálně bezproblémové, pokud jde o jeho *sdílení*, distribuci, jako když sv. Martin dál půl pláště žebrákovi: pak ho lze sloučit i s hédonismem, se slastí: dělám dobro, a mám z toho radost. To by bylo v rovině slast = „plaisir“. Morální problém dobra, dober je v kontextu *disponování*: dobro dovolím druhému, bližnímu jen podle sebe, ve svém zaměření; představuji si, že on má všechna dobra; nechci mu je dopřát a bráním si svoje; což nakonec vyjde až tak, že si zakazuji konzumovat ta dobra, co mám sám! Zde už se pohybujeme v rovině, kterou L. označuje ne jako „plaisir“ (potěšení, slast), ale jako „jouissance“ (rozkoš), která je škodlivá („nocive“), zlá.

Se zákazy se samozřejmě dostáváme do sféry Nadjá a k Lacanovu rozboru „*Nespojenosti v kultuře*“, v níž podle něj Freuda děsí požadavek „miluj svého bližního jako sebe sama“, který je nebezpečný proto, že právě v milování sebe je jakási divná krutost.

Antidotum zapletení se v oblasti dober představuje slavná sociální instituce, v současnosti etnografy označovaná jako *potlač*. Je to racionální a správný krok. Spočívá v ceremoniálním ničení a konzumaci dober a prováděli ho už titíž šlechtici, co praktikovali kurtoazní lásku.

Po Dobru se tedy začne probírat Krása, viz výše.

Lacan je zde podle mě při vši své genialitě ještě ne dost daleko ve svém čtení Freuda, které přijde později, kdy už třeba v r. 1964 formuluje svou teorii pudu; asi se také posune od „symbolična“ víc k „reálnu“, které se blíží „rozkoši“. Tady je na pozici spíše existencialistické (Heideggera také několikrát cituje). Jeho zmínky o „transech“ se týkají oblasti, o níž se Freud zmiňuje v teoretickém rámci vztahu *Já – Nadjá* (viz zmínku o saturnáliích v *Masse*, s. 112), což je až druhá, pozdvižená úroveň, kde se mluví hůř o pudech, leda pomocí regrese. Později už L. artikuluje také *přání* jako *scénář s pudem*.

Mám dojem, že Freud vždycky pátrá po *přání* a u něj, kde se odehrála *slast*. I když se Freudovo pojetí slasti vyvíjí, lze ho nakonec udržet v rámci původního zadání, při určité rétorické obratnosti (nemohu zde rozvádět¹³), a v tomto rámci lze i přijmout je ho tvrzení, že *slast*, *Lust*, musí být vždy s nějakou sexuální příměsí, neboť z čisté destrukce u pudů smrti moc slasti není. (To je několikrát opakováno, a Lacan to zde zjevně pomíjí.)

Antigonu jsem zkusil koncipovat jako osobu, co by *chtěla mít bratra* Polyneika. Může to ale udělat jen tak, že ho bude mít jako jeho nevěsta-vdova, a za cenu, že sama zemře. Ale aspoň ji už nic nebude rušit, nic překrývat, devalvovat toto největší blaho, kterého konečně dosáhla – to bych byl téměř na Lacanově pozici. Ale nedosáhla ho i na dost *smyslové* úrovni? Podařilo se jí v rámci sublimace užít si pohřební akt jako milostný, a asi i snila o omývání a pořádání těla, i když k tomu ji nepustili.

Lacan je nicméně velmi zajímavý pro každou psychoanalýzu, která by chtěla zkusit nějakou svou aplikaci.

¹³ Např. by se muselo pořádně rozebrat, proč je sexuální akt s ejakulací pro Freuda vždy modelem, ba původem (byť se k němu dá dostat až v dospělosti) veškerého uspokojení pudu a slasti.

5. LACANOVA „APLIKOVANÁ“ PSYCHOANALÝZA

L. hlásal „návrat k Freudovi“, protože mu přišlo, že PA upadla do forem *psychologie*, s jejím preferováním intersubjektivní, vztahů mezi osobami, a hlásáním ega, jak to odpovídá anglosaské tradici.

Semináře, podstatná část jeho učení, ale nejsou většinou založeny na jeho klinických kazuistikách (občas něco zazní), nýbrž většinou na komentářích různých Freudových textů (zde je to na začátku *Entwurf*) pomocí filozofických, teologických a uměleckých textů (zde Aristoteles, Kant, Heidegger, sv. Pavel s epistolou k Římským, kurtoazní poezie, Sade, atd. atd., a hlavně Antigona) – nedělá tedy vlastně nic jiného než „aplikovanou“ PA;

Lacanovi asi připadá, že se v těchto kulturních textech udělala jakási *proto-psychoanalýza*, že se tam mnohé už tušilo a bylo vypracováno (což je ve shodě s Freudovým postojem), protože kultura pro něj není jen represe pudů, ale i určitá technika či terapie této represe (viz tragédii, která nám pročišťuje přání, nebo Freudem zmíněné saturnálie na chvilkový pocit splnutí Já a Nadjá, či sociální instituci vtípu, aby se překonala cenzura);

dál proto, že změny v kultuře a civilizaci nejsou bez dopadu na psychiku, která v nich nachází různé podmínky;

a asi také, že takové osvojování si kultury psychoanalytiky zabrání oné psychologizující primitivnosti;

každopádně jsou jeho „aplikace“ psychoanalýzy velmi zajímavé a hlavně u nich nemám trapný pocit přiložení hotových PA-pojmů na dílo, žádného „zkratu“, který vyvolává až komický dojem jako nějaká silvestrovská parodie oboru;

takový pocit naopak mám, když čtu některé psychoanalytické pokusy o výklad dětských her nebo pohádek (směřem do moralizující „zralosti“) – třeba „Červené Karkulky“ (jak se tam např. automaticky předpokládá, že vlk je mužský svůdce; zjevně se nechápe, že pohádky jsou transformace žánru nočních snů¹⁴, i podle Gézy Róheima); podobně u „Jeníčka a Mařenky“ pomíjí ono řezání do prstíku a není jasný smysl pohádky (= Mařenčin sen, že sladkosti od matky jsou korumpující, že nejsladší je bráškův ztopořený falus, a ten že je potřeba zachránit pro sebe);

v čem je rozdíl vůči Lacanovi? Asi v tom, že se nejprve pochopí pořádně původní žánr a text díla a PA se neaplikuje jaksi přímo? Jak jsme mohli vidět, L. si dal u Antigony dost velkou práci, aby šel do textu a hledal v něm signifikanty, v řečtině.

V diskusi zaznělo mj.,

- že Oidipus a Jokasta v nevědomí věděli, co dělají. MK: to nemohli vědět, muselo by to být na základě nějaké nitroděložní vzpomínky;

- že toho Antigona měla prostě dost, GENUG. MK: to podle mě nebyl ten případ běžné únavy už z toho všeho; bylo to spíš jako v té kantátě od Bacha Ich habe genug, dospět ke Kristovi.

¹⁴ Pohádka nemá žádnou nabádavou pedagogickou funkci. Rodič čte nebo původně vypráví dítěti to, o čem nevědomě ví, že by se mu stejně zdálo; tato „indukce“ je „ošetřená“ tak, že je komplexnější a má často happy-end (což se pak vykládá, i u literárních vědců, že pohádka je o vítězství dobra nad zlem), takže i kdyby eventuelní stejný sen nastal, není z něj pavor nocturnus, noční můra.