De ce teoria queer nu poate elimina tragicul: conflictul metodelor în literatura comparată

Bogdan POPA
Transilvania University of Brașov
Corresponding author emails: george.popa@unitbv.ro

Why Queer Theory Cannot Eliminate the Tragic: The Conflict of Methods in Comparative Literature

Abstract: The idea of tragic is a battlefield, which is fiercely disputed in recent contemporary debates in comparative literature. Two methods are fighting over conceptual supremacy, given that both share a common goal of eliminating tragic conditions from our social life. The first method, which I call Lacan+, sees the tragic as an unavoidable effect of our desires, which struggle for recognition and transformation. The second method, which I call Foucault +, is rather skeptical of the first method aim to preserve the impossibility associated with desires and seeks to change the social to limit its tragical negative effects. At the heart of the debate is the role of impossibility, which for the first school functions as its condition of possibility while for the second serves as a fantasy that needs to wither away. This article analyzes the debate as it is articulated in several works in queer theory and concludes that the idea of tragic is best served by anchoring it in impossible desires.

Keywords: methods, comparative literature, Foucault, Lacan, queer theory.

Citation suggestion: Popa, Bogdan. "De ce teoria queer nu poate elimina tragicul: conflictul metodelor în literatura comparatăl." *Transilvania*, no. 8 (2024): 32-42.
https://doi.org/10.51391/trva.2024.08.03.

Tragicul ca teritoriu al ficționalizării a devenit în ultima vreme un câmp de luptă aprig disputat în literatura comparată. Două metode se luptă pentru supremație conceptuală în condițiile în care scopul confruntării este de a elimina nedreptatea din viața noastră socială. Prima metodă (pe care o voi numi Lacan+) vede tragicul ca pe un produs inevitabil asociat dorințelor noastre pentru recunoaștere și transformare. A doua metodă (Foucault+) este dimpotrivă mai degrabă reticentă față de tragic. Pentru că tragicul este un produs al nedreptății, ea dorește schimbarea socialului pentru a-l reconfigura și a-i limita din efecte negative. În miezul disputei se află dorința de a scăpa de o anumită imposibilitate care reglează raportul nostru cu viața psihică și socială. Dacă câmpul psihanalitic observă în genul tragic o relație necesară și continuă cu imposibilitatea dorinței, teoreticienii inspirați de Foucault vor articularea publică a unor contra-istorii a unor subalterni care vor crea o nouă relație cu normele legale. Teza importanței subalternilor este un argument important pentru critica care merge de la decolonialism la anumite părți ale teoriei queer și marxiste, cele care pun accentul pe identitatea de queer și proletar.

Teza acestui articol este că tragicul nu poate fi complet depășit prin configurarea diferită a realităților sociale ori de gen, și nici chiar prin îmbunătățirea situației unor clase sociale. Tragicul este în bună măsură recunoașterea necesității unei interdicții fundamentale, care instalează în centrul fantasmelor noastre nu numai limite, dar și dorința de a le depăși. Tragicul în câmpul psihanalitic are două componente esențiale: a) problema imposibilității de a satisface complet dorința și b) sublimarea ca posibilitate de depășire a fantasmei omnipotenței. În ce numesc câmpul Lacan+, teza de bază este că doar o relație constitutivă cu legea poate să asigure posibilitatea sublimării și a depășirii obscenităților taților autoritari. Prin contrast, modelul dominant în teoria queer este ce numesc Foucault+. Teza de bază a acestui model este că suveranitatea monarhului nedrept trebuie depășită prin apelul la istoriile unor subiecți care sunt plasați în afara istoriei oficiale. Pe final, voi analiza cum teoria queer se confruntă și ea cu dorința de a aboli anumite legi nedrepte legate de gen și de constituirea socialului. De aceea, voi

analiza cartea *Reificarea dorinței* (Kevin Floyd) ca pe o propunere de marxism queer ce vrea o lume mai deschisă către subalterni. Argumentul meu este că, deși ne invită să îmbrățișăm un marxism al diferențelor, cartea nu reușește să facă irelevantă ideea de dorință ca imposibilitate tragică. Apoi, voi discuta lucrarea *Fără viitor!*: *Teoria queer și pulsiunea de moarte* (Lee Edelman) pentru a insista că pulsiunea de moarte nu poate exista fără propriile ei contradicții și limite. Deși Edelman ne-ar propune o întoarcere la tragic, eu voi susține că imposibilitatea viitorului există doar datorită unor fisuri necesare, care îl fac cu adevărat posibil. Tragicul și imposibilitatea dorințelor nu par a dispare curând din viețile noastre, ceea ce e vestea cu adevărat bună.

1. Două *Antigone*: între Lacan+ și Foucault+

Pentru a înțelege contrastul între două metode pe care le numesc Lacan+ și Foucault+, voi analiza două comentarii recente ale piesei lui Sofocle, *Antigona*. Lucrarea tragedianului grec a devenit un miez important al dezbaterilor metodologice din feminism, teorie queer și literatură comparată.[1] Pentru a înțelege o dezbatere metodologică atât actuală cât și centrală pentru noțiunea de tragic, voi discuta diferențele și asemănările între interpretarea psihanalitică a filosoafei slovene Alenka Zupančič˘și lectura filosoafei americane Judith Butler.

Contribuția mea la dezbatere este să diferențiez între două metode în funcție de răspunsul la două întrebări cheie. Prima este: cine este cel încalcă legea? La *problema transgresorului*, Zupančič˘ne răspunde că transgresorul normelor tacite este regele, adică autoritatea statală (Creon), în timp ce pentru Butler este Antigona, fiica lui Oedip. Identificarea celui care încalcă legea are consecințe importante pentru metoda aleasă. Pentru lacanieni, transgresiunea normelor implicite generează tragicul, ceea ce înseamnă că regele nerușinat este primul care modifică regulile tacite ale cetății. Pentru metoda Foucault+, transgresorul este o fiică care își iubește fratele cu o dragoste excesivă pentru legea cetății. De aceea, transgresiunea, adică dragostea nenormativă, devine un semn al necesității de a schimba legile cetății. A doua întrebare se referă la temă este *rolul* tragicului în ficțiune. Dacă tragicul duce la posibilitatea sublimării (în Lacan+), care este atât motorul dar și depășirea situației tragice (de pildă, dorința Antigonei de a expia greșelile familiei), pentru un teoretician din categoria Foucault + (cum este Judith Butler) tragicul ne va cere să schimbăm normelor nedrepte privitoare la sexualitate. În prima metodă, tragicul este necesar pentru depășirea unei anumite imposibilități, în timp ce pentru cea de a doua este o barieră pentru schimbarea legilor.

În a doua parte a articolului voi analiza conflictul între metode din teoria queer. Voi discuta propunerile lui Kevin Floyd și Lee Edelman, două cărți devenite canonice pentru al treilea val de teorie queer. Dacă Floyd vrea un marxism queer, care să ofere un câmp larg al alianțelor subalternilor, Edelman ne argumentează că potențialul cu adevărat radical al queerului stă în capacitatea sa negativă, și anume de opoziție la normele sociale în vigoare. Voi analiza cele două cărți susținând că imposibilitatea dorințelor, așa cum se manifestă prin ficțiunea tragică în *Antigona*, reprezintă o lecție importantă a literaturii intrată în patrimoniul universal. Voi insista asupra necesității sublimării ca parte a ficțiunii, atât în teatru cât și în literatură, care este o confruntare necesară cu limitele vieții noastre psihice și sociale.

a) Lacan+: „Nu suntem canibali, l-am mâncat chiar ieri pe ultimul!". De ce este personajul Antigonei unul tragic pentru două tradiții de interpretare teoretică? În *Să-i lăsăm să putrezească!* (2023), Alenka Zupančič˘ne spune că piesa Antigona a fost de multe ori înțeleasă greșit. Dacă mulți comentatori în siajul interpretării lui Hegel au văzut-o pe Antigona ca reprezentanta familiei și a tradiției nescrise, iar pe Creon ca pe reprezentantul statului, Zupančič˘(2023, 3) nu ne cere să vedem piesa ca pe o dilemă sau ca pe o scenă care ne oferă o problemă morală. Dimpotrivă, ceea ce face piesa este mai degrabă să ne arunce ceva în brațe, o situație imposibilă pe care noi trebuie să o descurcăm. Piesa ne *lucrează* (în sensul lui Freud de *Durcharbeitung*), sau mai bine zis lucrează prin noi, pentru că ne pune în fața unei situații paradoxale să vedem ceea ce este atât realitatea, cât și o halucinație constitutivă ei care o face posibilă.[2] Cu alte cuvinte, prin confruntarea cu o situație imposibilă piesa lui Sofocle ne pune în fața unei situații prin care suntem invitați să sublimăm o anumită situație socială dominată de contradicții.

---

1. Vezi pentru o introducere în disputele cu baza în psihanaliză Lacan 1992, Butler 2000, Zupančič 2023. Pentru a ne aminti istoria familiei lui Oedip. Oedip își omoară tatăl și se căsătorește cu mama lui, cu care are patru copii: Antigona, Ismene, Polinice și Eteocle. La sfârșitul lui *Oedip Rege,* el nu se omoară dar își scoate ochii și continuă o viață de exilat. La finalul lui *Oedip la Colonus*, Oedip își blestemă fiii și va profeți că se vor omori unul pe altul. Înainte să își părăsească tatăl, Polinice o face pe Antigona să promită că îi va îngropa cadavrul într-un mormânt.

2. *Durcharbeitung*, sau perlaborarea este un mecanism psihic „care permite subiectului să accepte anumite elemente refulate și să se elibereze de dominația mecanismelor repetitive" (Laplanche & Pontalis, 276).

Fie regele are dreptate, ceea ce duce la pedepsirea oricăror încălcări a regulilor create de el, fie anumite reguli tacite sunt mai puternice chiar decât voința unui rege, ceea ce Antigona ne demonstrează prin îngroparea fratelui ei Polinice.

Interpretarea lui Zupančič pleacă de la o problemă puțin observată și anume că Creon nu este doar un simplu rege, o figură a autorității statale care prezidează evenimentele piesei. El ajunge la putere când doi frați (fii și frații lui Oedip, Eteocle și Polinice) s-au omorât unul pe altul. Actul inaugural al puterii este că un frate e omagiat, iar celălalt este exclus de la onoruri de înmormântare. Avem de a face cu o anumită tentativă de spălare a unei istorii conflictuale. Se trece astfel de la o domnie criminală asociată cu Oedip și frații lui la una civilizată, normală, o schimbare tectonică care este chiar miezul piesei lui Sofocle (Zupančič 2023, 5). Schimbarea care a intervenit este așadar una în care ne mutăm de la mit la istorie, de la ideologie la domnia legii, de la o stare a monstruozității degenerative la una a normalității corecte. Și totuși, trecerea la domnia legii nu se poate dispensa de un anumit surplus, de miezul ei inconștient care este reprimat, și care poate fi tradus prin primul act al noului rege, Creon, de a interzice înmormântarea lui Polinice. De aceea, actul lui Creon este cel al domniei legii care se dorește corectă, constituită la nivelul unei normalizări forțate în care supra-eul devine singura instanță cu autoritate. Interdicția lui Creon a devenit interdicția prin care cetatea ca atare poate supraviețui. De aceea, situația lui Creon este aceea similară glumei care sugerează imposibilitatea unui început complet nou: „Nu suntem canibali, l-am mâncat chiar ieri pe ultimul!"

Dacă Antigona este văzută ca transgresoarea legii, pentru că îl îngroapă în văzul lumii pe Polinice, Zupančič ne atrage atenția că adevăratul transgresor este Creon. El cel care prin interzicerea înmormântării violează una din legile care îi fac posibilă domnia. În inima legii se află în permanență o crimă imposibilă, o lege nescrisă care constituie ca atare comunitatea. „A mânca ultimul canibal" este tocmai această imposibilitate din centrul societății, o excludere care nu poate decât să fie imposibilă, o fisură care constituie ca atare lumea simbolică a cetăților grecești. Acest miez criminal al legii trebuie să fie ținut la distanță și nu trebuie arătat în public. Odată expus ca atare el devine o problemă serioasă pentru cetatea grecească care trebuie să sublimeze această transgresiune teribilă. Ceea ce face refuzul înmormântării lui Polinice este chiar jocul cu focul, o transgresiune greu de îndurat care numai prin „frumusețea sublimă" (Lacan) a Antigonei poate fi expiată. De aceea, *Antigona* pune în scenă la începutul ei un exhibiționism necrofilic: Creon dorește un prânz obscen, cel al mâncatului de ultim canibal (adică Polinice) și invită toată lumea să vadă cadavrul descompus (Zupančič 2023, 13). Dar transgresiunea lui Creon nu poate rămâne astfel, adică o stare de excepție care justifică puterea în mod obscen. Dacă Creon are o obsesie cu domnia legii, al cărui garant sunt interdicțiile sale de rege, Antigona persistă în dorința ei de a-și înmormânta fratele, pe care o vede ca o problemă de dreptate. În dorința ei de a-l îngropa, nu e vorba de o demonstrație a universalității umanității noastre, cum ar părea Judith Bulter să demonstreze, cât mai mult asumarea unui fapt, și anume că puterea tiranică nu poate să facă tot ce vrea. Antigona devine persoana care arată că există limite ale puterii absolute, și mai mult, că ea știe că se va transforma într-o demonstrație a forței acestei puteri, atunci când ea va fi îngropată de vie. Afirmația lui Trump că el ar putea să stea în mijlocul lui *Fifth Avenue* în orașul New York, că ar putea să împuște oameni și că nu ar pierde din votanți, face parte din arsenalul acestei tactici de a spune că poți face orice, că poți chiar să îl mănânci pe ultimul canibal.

Tragicul provine în piesa *Antigona* din dorința personajului Antigonei de a sublima, adică de a face astfel încât o transgresiune socială să fie însoțită de un răspuns care se opune puterii excesive și obscene. Corpul putred a lui Polinice, care este lăsat în văzul tuturor, este dovada existenței unui surplus ne-mort, al unei transgresiuni cu care Oedip și familia acestuia trebuie să se confrunte. Soluția lui Creon, de a continua și prelungi transgresiunile inițiale (cu alte cuvinte cele care l-au făcut pe Oedip să își omoare tatăl) nu face decât să prelungească existența unui surplus ne-mort care bântuie cetatea greacă. Prin contrast, Antigona reușește prin perseverența ei să sublimeze această parte ne-moartă, fantoma care bântuie familia. Dacă Polinice este o moarte care nu este lăsată să moară, Antigona (care este omorâtă de vie într-o peșteră de Creon) este o viață care nu poate să trăiască în condițiile cetății tiranice. Moartea Antigonei este una în care o imagine sublimă este generată, cea a unui surplus traumatic care poate să ducă la un final al problemei transgresiunii inițiale a lui Oedip, care provin din căsătoria cu mama și omorârea tatălui. De aceea, Antigona este o figură a dorinței pure, așa cum o numește Lacan (Zupančič 2023, 45), pentru că ea reușește să subiectiveze o imposibilitate a Lucrului (considerat de Lacan ca imagine a terorii asociate cu dorința de trasngresiune). Lucrul (*das Ding*) este ceea ce apare ca interzicând și mediind dorința de depășirea a unui act cum este incestul, cel comis de Oedip. Sublimarea este capacitatea de a transforma un lucru care pare obișnuit și banal în Lucrul

absolut terifiant, și astfel să medieze apariția tragicului.

Figura Antigonei este o figură etică pentru că e capabilă să conducă la apariția tragicului și a actului politic, singurul care este capabil să schimbe în mod retroactiv condițiile de posibilitate în care există (de pildă, blestemul familiei este sublimat prin actul ei de a nu lăsa transgresiunile lui Creon fără un răspuns) (Zupančič˘2023, 48). Eticul apare, așa cum ne descrie Lacan (243–57) în *The Ethics of Psychoanalysis*, ca un anumit răspuns la problema interdicției. Transgresiunea inițială a lui Creon este expiată, iar publicul tragediilor este invitat să trăiască împreună cu actorii *Antigonei* un act fondator al relației noastre cu categoriile de bine și rău. Interpretarea psihanalitică are la bază problema discutată de Freud în *Totem și Tabu*, și anume cum este posibilă ispășirea uciderii tatălui obscen. Tragicul este un produs al capacității noastre permanente nu numai de a reitera crima inițială, dar și a necesității de o ispăși și depăși prin recunoașterea ei.

b) Foucault+: Antigona, *be gay, do crime*. Dacă pentru Zupančič˘transgresorul normelor este Creon, Judith Butler ne spune că transgresorul este chiar Antigona, care se opune unui social care este deja configurat ca nedrept și patriarhal. Pentru Zupančič˘, tragedia provine din faptul că Antigona își urmărește dorința până la capăt, și în acest fel prefigurează posibilitatea ca lumea cetății ca atare să fie distrusă (așa cum spune și titlul cărții, *Să putrezească totul*!). Pentru Butler, tragedia provine din faptul că iubirea Antigonei pentru Polinice nu capătă un loc simbolic în arhitectura cetății. Antigona vrea să își îngroape fratele, de care este legată cu o iubire pe care nici ea nu o înțelege până la capăt. În modelul social în care ea trăiește, relațiile care sunt în afara binarității de gen, care se bazează pe modelul atracției pentru o persoană de același gen ori sex, sunt considerate impure iar cei care le trăiesc trebuie să moară. Pe scurt, Butler citește *Antigona* după sloganul *be gay, do crime* (adică fii gay, trebuie să încalci legea). Pentru filosoafa americană, numele Antigonei este sinonim cu anti-generarea. *Anti-genos*, ca fiica lui Oedip, nu numai că se află la distanță în raport cu ceea ce generează, dar mai ales ceea ce produce este puțin clar (Butler 1998, 22). Întrebările lui Butler, dacă urmăm lectura Antigonei ca anti-reproducere, sunt următoarele: „Dacă stabilitatea locului maternal nu poate fi stabilită, și nici cea a tatălui, ce se întâmplă cu Oedip și interdicția pe care el ar trebui să o întrupeze? Ce a declanșat de fapt Oedip, prin acțiunile lui?" (Butler, 1998, 22).

Întrebările pe care Butler le formulează sunt plasate într-un context relevant și pentru noi, în 2024. Contextul este cel în care Vaticanul se opune ideii de relații de homosexualitate ca fiind nu numai un asalt împotriva familiei, dar și împotriva ideii de umanitate ca atare, care s-ar baza în această teorie pe relații de familie heterosexuală și reproducere. Contextul este și cel al dezagregării ideii de înrudire biologică, pentru că situațiile globale duc la migrație și deplasări de populație. Ele duc la situația în care chiar ideea de familie este reconfigurată, pentru că ea nu mai este cea a modelului „tată-mamă", ci devine un loc al unor intersecții între mai multe familii, între mai multe situații în care diferite familii funcționează ca structuri de ajutor și reciprocitate, în care mai mult de o femeie ține locul mamei, în care mai mulți bărbați țin locul tatălui, sau cea în care nu există nici mamă nici tată – situația în care înrudirea este „fragilă, fisurată și expansivă" (Butler 1999, 22). Este un timp în care familiile gay și cele heterosexuale se amestecă, cel în care familiile gay apar în relații de tipul două persoane căsătorite sau în altfel de relații. Se întreabă de aceea Butler: care este moștenirea lui Oedip pentru cei a căror viața este astfel formată, cei care nu mai o poziție simbolică clară în sistem heteronormativ, cei care nu mai trăiesc cu o poziție stabilă cu mamă sau tată natural?

Răspunsul în cazul de față este că Antigona este o figură a „limitelor de inteligilbilitate" ale înrudirii (Butler 1998, 23). Ea este o figură impură pentru că apropriază idiomul lui Creon, odată ce vorbește despre o impietate comisă față de cetate. Ea își asumă de asemenea o anumită suveranitate a deciziei și are o anumită fidelitate față de tatăl și fratele ei, de care este legată printr-un blestem. Soarta ei este aceea de a fi condamnată înainte de a trăi, ori de a nu avea o viață, ne spune Butler (1998, 23). Această decizie pune problema limitelor de inteligibilitate, pentru care viața ei e deja condamnată și văzută ca inumană. Soarta Antigonei oferă un mod alegoric pentru a înțelege criza „formelor de înrudire": care sunt aranjamentele care pot fi recunoscute ca iubire legitimă și care sunt acelea în care pierderile umane pot fi elaborate în forma doliului? Antigona pare că nu recunoaște nicio o lege care nu acceptă recunoașterea publică a doliului ei, și astfel prefigurează o situație în care cei iubiți nu pot fi plânși (ca în timpul crizei SIDA, de pildă) (Butler 1998, 24). Antigona este de fapt și actul ei, care încalcă normele actuale ale înrudirii și genului. Prin decizia ei de a-l înmormânta pe Polinice ea expune caracterul precar și schimbător al acestor norme. Normele au o anumită capacitate de a fi rapid și pe deplin transformate, și anume de a fi reiterate în contexte și moduri discursive care nu pot fi anticipate, iar Antigona ne arată tocmai posibilitatea acestei schimbări de normă (Butler 1998, 24). Ceea ce sugerează filosoafa și criticul literar american este

că situația Antigonei este cea care trebuie să ne facă să înțelegem limitele de astăzi ale modului în care înțelegem familia. Aceste limite pot fi regândite și transformate pentru a permite forme de iubire și relații care nu se încadrează în modelele normative tradiționale de familie. Proiectul are la bază o concepție dialectică a transformării normelor prin extinderea lor la subiecți care nu sunt deocamdată prinși în cadrul lor. Întrebarea care rămâne este ce păstrăm dintr-o anumită condiție tragică a dorințelor noastre, care, în modelul psihanalitic a lui Freud nu pot fi complet satisfăcute.

Pentru Zupančič, problema incestului trimite la o interdicție care structurează modul în care chiar sexualitatea poate să apară. Limbajul și sexualitatea devin concrete în condițiile în care ele nu pot aproxima ceva ce le depășește (adică castrarea, sau *Numele Tatălui,* o interdicție fundamentală prin care diferențierile în limbaj și sexualitate sunt posibile)[3]. Cu alte cuvinte, ceea ce spune Zupančič nu este că doar două sexe sau genuri sunt posibile, ci că subiectul ajunge să se formeze în spațiul unei anumite imposibilități; el este chiar negativitatea care oferă chiar posibilitatea ca sexul și cuvintele să apară. În interpretarea lui Zupančič, dorința Antigonei este să facă posibilă situația în care întreaga lume simbolică anterioară să dispară, ca formele de sexualitate care au dus la situațiilor anterioare legate de incest să fie șterse de un act simbolic care să facă posibilă chiar inaugurarea unui alt mod de a fi. Pentru Butler, Antigona inaugurează și ea un model al dispariției lumii anterioare, dar în modelul ei dialectic lumea simbolică patriarhală va fi recreată într-una queer, odată ce forme de relaționalitate diferită de familia nucleară vor deveni partea din ea. Există un contra-factual dominant la Butler, al generării unor forme de socialitate a unor subiecți excluși, care vor inaugura o nouă istorie a relațiilor umane. Tragicul la Zupančič, în schimb, nu poate fi scos din modul în care funcționăm în normele tacite de care suntem înconjurați. Pentru tradiția psihanalitică, doar formele artistice și politice care duc la sublimare pot să ne scoată din impasurile lumii actuale, de unde și importanța genului literar numit ficțiune.

c) De unde vin cele două metode: Foucault+ și Lacan+. În acest articol teoretizez existența a două metode pe care le numesc Foucault+ și Lacan+, care au o relație antagonică legată de tema tragicului. La Foucault, ipoteza mea este că reflecția asupra tragicului e derivată din problema contra-istoriilor, cele care oferă alternative la tema suvernaității și domniei monarhului – și aici mă bazez pe teza lui Andrew Cutrefelo (2005) din *Foucault on tragedy*. Pentru Foucault, toate discursurile până în secolul XVI au fost ale suveranului, în sensul în care au fost gândite pentru a-i lega pe subiecți de figura legii și a-i imobiliza în fața splendorii și frumuseții monarhului. Radicalii englezi au fost primii care au pus în discuție acest model, pentru că în timp ce monarhul a spus „suntem toți englezi și subiecți ai aceluiași rege", grupurile de *Levellers* și *Diggers* au răspuns cu un contra-discurs de tipul „noi suntem saxoni care suferă sub normanzi" (Cutrofello 2005, 579). Contra-istoriile de rasă și etnicitate nu au comemorat o istorie comună, cât au introdus istoria ne-glorioasă a unei facțiuni pierzătoare, o istorie care a început să fie spusă ca un proiect profetic mai degrabă decât unul al învingătorului. Contra-istoriile sunt importante pentru Foucault din mai multe motive (Cutrofello 2005, 579). Mai întâi, ne spune Cutrofello, ele sunt primele care se situează pe o anumită poziție a enunțătorului, a propriului discurs în afara puterii, care nu este locul monarhului, unde conținutul și poziția enunțătorului se confundă. În al doilea rând, contra-istoriile privesc discursul monarhului ca pe unul care este fals, pentru că este și el unul particular (și nu este universal cum pretinde). În al treilea rând, pentru că ideea de contra-istorii prefigurează importanța războiului pentru viața socială, suntem în război unii cu ceilalți, mai degrabă decât supuși ai puterii monarhului. În ultimul rând, în catalogul lui Cutrofello, contra-istoriile sunt o cheie dominantă pentru a înțelege metoda lui Foucault. Foucault ne sugerează că întreaga lege este ilegitimă și că nu există nici un mod de a distinge violența împotriva dominației de un puterea legitimă a suveranului. Ținta principală a lui Foucault este problema reprimării, care instituie un model fals al înțelegerii vieții sociale, pentru că propune un element care o precedă și o formează. După cum ne arată în *Istoria Sexualității*, vol. 1, atât modelul marxist al dialecticii proletariatului care va veni la putere, cât și al subiectului psihanalitic care precede eu-l, sunt două modele greșite de conceptualizare a istoriei (Cutrofello 2005, 579).

Comentariul lui Butler la *Antigona* îl plasez în modelul Foucault + al contraistoriilor queer. Mai întâi, nu este iubirea Antigonei față de Polinice o contraistorie, ca cea a *Leveller*-șilor? Dacă există o istorie care nu e spusă, care nu face parte din strălucirea monrahului Creon, nu introduce atunci această contraistorie o altă direcție a evoluției sociale, care pleacă de la o facțiune pierzătoare? Nu este această contra-istorie o alternativă la istoria spusă de Creon, și anume că Polinice este un trădător? În al doilea rând, nu este povestea Antigonei cea care situează personajul într-o istorie mai largă a transgresiunii

3. *Numele Tatălui* este reformularea lui Lacan a ideii de castrare a lui Freud.

și crimei, spre deosebire de Creon care încearcă să șteargă modul în care monarhul a ajuns la putere? Antigona, spre deosebire de Creon, vorbește și din perspectiva enunțătorului, nu numai din cea a unui conținut pe care îl rostește ca și cum ar fi universal. În al treilea rând, nu este problema Antigonei chiar legea, legea e patriarhală și de aceea una coruptă fundamental? Răspunsul este situația în care exclușii vor intra în conflict cu apărătorii legii. Acest conflict este insurmontabil. Și totuși, Butler spre deosebire de Foucault, lucrează cu un model hegelian al resemnificării unor legi, al transformării lor din interior, mai degrabă decât cu modelul conflictului insurmontabil, al luptei pentru putere (un model mai degrabă nietzschean). Caracterul tragic al legii poate fi schimbat pentru Butler, dacă sunt formulate posibilități de viață și relație care nu vor mai duce la moartea eroinei, așa cum s-a întâmplat în *Antigona*.

Care este modelul opus, cel a lui Lacan+? Acesta pleacă de la ideea că sensul profund al emancipării nu se ascunde în contra-istorii. El nu este plasat în discursul unor subiecți care se opun ei, de tipul proletari, queer, ori subalterni; emanciparea este posibilă atunci când face parte din discursul autorității, al monarhului. Tragicul este cuprins în imposibilitatea de a avea subiecți care să își urmărească dorințele până la capăt, așa cum o face Antigona. Pentru Zupančič, emanciparea nu este plasată în relația de dragoste pe care Antigona o are cu fratele și tatăl ei, una non-normativă, ci chiar în dorința acesteia de a ieși dintr-un ciclu al blestemului familial și al cetății. Problema noastră nu este legea patriarhală, ci tiranul care poate să acționeze obscen dincolo de lege și care nu mai recunoaște imposibilitatea din centrul legii. Această lectură a lui Zupančič derivă chiar din modul în care Althusser îl citește pe Marx. În *Citind Capitalul*, Althusser introduce cititorul într-o nouă metodă de a interpreta opera lui Marx, care pleacă de la un model psihanalitic cu rădăcini în Freud. În loc să-l citească pe Marx într-o manieră istoricistă tradițională, Althusser îl vede pe Freud drept cheia înțelegerii lui Marx. O lectură psihanalitică va distinge între ceea ce spune într-un text și ceea ce este inconștient în ceea ce spune. În acest mod trebuie să-l citim pe Marx: „Numai de la Freud încoace am început să bănuim ce înseamnă ascultarea și apoi ce înseamnă vorbirea; acest «sens» al vorbirii și ascultării dezvăluie profunzimea vinovată a unui al doilea discurs dincolo de inocența vorbirii și a auzului, care e destul de diferit, și anume discursul inconștientului" (Althusser & Balibar 2009, 16). Althusser se bazează pe tehnica lui Lacan ca element cheie pentru lectura *Capitalului,* ceea îl face să admită importanța metodei psihanalitice pentru metoda lui: „Mă simt obligat să recunosc acest lucru public, astfel încât «munca croitorului să nu dispară în haină» (Marx), nici măcar în haina mea" (Althusser & Balibar 2009, 16).

De ce este modelul psihanalitic cel mai bun pentru a-l înțelege pe Marx? Pentru Althusser, Marx îi citește pe economiștii politici în două moduri: în primul rând, Marx se uită la textele lui Adam Smith preluând ceea ce el consideră că e important, iar Smith nu. Marx distinge clar ce a înțeles Adam Smith din capitalism și ce nu a înțeles. Dar mai există o a doua lectură, care este cea psihanalitică, și care este cheie pentru înțelegerea capitalismului. Pentru Marx, Smith a văzut bine problemele capitalismului, însă nu le-a înțeles cum trebuie. Smith a văzut foarte corect ce se întâmpla în societățile europene, dar a fost incapabil să teoretizeze în mod adecvat ce a observat. Operațiunea principală de interpretare pleacă de premisa următoare, și anume că nu este adevărat că Marx înțelege ceva ce Smith nu a înțeles. Dimpotrivă, Marx pleacă de la ceea ce Smith a înțeles și a văzut, dar nu a văzut pe deplin. Prin contrast, în lectura de tip Foucault+, înțelegerea unui context nu vine de la ce spune o autoritate sau un monarh, ci de la contra-istorii și de la modurile ne-convenționale de a o înțelege. De fapt, o astfel de lectură este un mod tradițional de a produce comentarii și perspective, pentru că pleci de la ceea ce nu se vede. Dimpotrivă, Lacan+ ne aduce un alt tip de comentariu în față și anume că miezul a ceea ce s-a spus nu este în ceea ce este lăsat deoparte, ci tocmai în ceea ce este spus dar nu este înțeles pe deplin.

Interpretarea lui Marx este cu adevărat sclipitoare pentru că el nu susține că ideile sale sunt mai bune decât ale celor care l-au precedat. El nu vede ceea ce nu au observat alții. Dimpotrivă, pentru Marx toate conceptele de bază ale *Capitalului* se găsesc în economiștii politici care l-a precedat (idei de tip muncă, valoare, profit, etc). Ceea ce face Marx este să articuleze ceea ce era deja spus, dar într-un mod diferit care pune problema capitalului în cheie dialectică. Iată cum explică Althusser strălucita mișcare a lui Marx: „ceea ce economia politică clasică nu vede, nu este ceea ce nu vede, ci *ceea ce vede*; nu este ceea ce îi lipsește, dimpotrivă, *este ceea ce nu-i lipsește*; nu este ceea ce îi lipsește, dimpotrivă, este ceea ce *nu-i lipsește*" (2009, 22). Ceea ce face Althusser este să ne trimită înapoi la o întrebare pe care Smith și economiștii politici o pun, dar nu au conceptualizat-o, și anume valoarea muncii. „Care este valoarea muncii" este „un concept, este un concept-propoziție", un concept *manque*, omisiunea (*manque*) unui concept (Althusser & Balibar 2009, 23). Ceea ce face Marx cu adevărat este să dezvăluie „însuși conceptul de «muncă» care este observat ca răspuns ca locul omisiunii" (Althusser & Balibar 2009, 23).

În tehnica de lectură pe care o numesc Lacan + ceea ce este emancipator nu este ascuns și nu este

o proprietate a unor subiecți care vor apărea mai târziu, pe parcursul istoriei, și care vor defini un altfel de viitor. Dimpotrivă, emanciparea este parte din modul în care chiar subiecții de astăzi acționează și nu știu ce fac. De exemplu, Antigona lui Zupančič este o figură centrală pentru că nu propune ceva care este ascuns privirilor, ci tocmai ceea ce Creon face în mod explicit ca transgresiune obscenă (atunci când interzice îngroparea corpului lui Polinice). Posibilitățile de emancipare pe care le conține povestea derivă chiar din tragicul ei. Singura posibilitate de a ieși din ciclul violenței este pentru Antigona un act al dorinței absolute, care este singura ce poate instaura un nou regim al posibilităților de viață. Tragicul este astfel o componentă de bază a actelor radicale, care creează o situație în care lumea poate fi redefinită într-un mod nou. Tragicul este o condiție a situației particulare a Antigonei, și anume că numai prin îngroparea lui Polinice un ciclu al violenței criminale poate fi oprit. Așadar, emanciparea apare din confruntarea cu un imposibil, cu realul care nu poate fi băgat sub preș în imaginația unui social care ar fi eliberat de tirania normelor și a patriarhalismului. De fapt, chiar imposibilitatea de avea un regim al salvării complete este motivul pentru care emanciparea poate fi imaginată, ca un act prin care chiar structura putredă a cetății poate fi arătată ca sursa dezastrului în care se află cetățenii ei.

2. De ce nu poate fi eliminat tragicul din teoria queer

În a doua parte a articolului voi analiza două lucrări cheie pentru teoria queer, *Reificarea dorinței* : *Către un Marxism Queer* a lui Kevin Floyd și *Fără viitor!*: *Teoria queer și pulsiunea de moarte* a lui Lee Edelman. Teza mea este că ambele lucrări, deși au propuneri teoretice diferite, propun o eliminare a tragicului din creațiile artistice și politice, intenție care trebuie analizată și criticată. Dacă Floyd dorește un tip de model teoretic care să unească marxismul lui Lukács cu ideile lui Foucault, rezultatul este un produs apropiat de ce numesc eu Foucault+. Marxismul queer este o speculație teoretică influentă legată de posibilitatea de realizare a unui front comun și popular al unor figuri excluse și subalterne.[4] Dimpotrivă, *Fără viitor*! este un manifest care pleacă de la ideile lui Lacan pentru a construi o teorie queer a imposibilității dorinței. Ea dorește să respingă pe de-a întregul figura normativă a copilului, ce domină fanteziile legate de un viitor posibil în societățile euro-atlantice. Voi critica metoda lui Edelman tocmai pentru că pierde din vedere componentele de bază ale teoriei psihanalitice, care duc la eliminarea paradoxală a tragicului, care face parte din formula artistică a sublimării.

a) Bormașina: marxismul queer ca o relație imposibilă. Cum este descris queer-ul în cartea lui Kevin Floyd? Marxismul queer este pentru Floyd o figură asemănătoare cu o bormașină, așa cum apare și pe coperta cărții sale. Bormașina este ceea ce pare a fi (o mașină de găurit), dar este și ceea ce nu este încă, un aparat pentru a crea breșe în capitalismul care propune relații sexuale și de gen normative. Bormașina apare ca un proletariat care funcționează ca întruchipare a luptei de clasă, dar care nu este *în sine* luptă de clasă. Pentru Floyd, marxismul queer este un tip de creație speculativă care își dorește crearea unui front popular, un semn metonimic pentru a arăta ceva ce va veni după lumea de astăzi. Marxismul queer este atât un proiect care încarnează dorința de emancipare, cât și un gest către o schimbare în relațiile capitaliste mai largi care fac queer-ul posibil. De aceea, în teoretizarea lui, queer-ul este un cifru pe care trebuie să-l descifrăm pentru a înțelege unde ne aflăm în prezent.

Cartea lui Floyd ne sugerează că există o posibilitate de a realiza o formă de iubire între marxiști și teoreticienii queer, iar ea s-ar putea realiza prin critica reificării dorinței. Cum se poate realiza această deblocare din impasul creat între teoreticienii marxiști și cei queer ? Știm din discuțiile pe care Foucault le-a avut cu Gilles Deleuze că el ura cuvântul dorință. Dorința este o fundătură pentru Foucault, fie ea ca dorința lacaniană, adică lipsă și imposibilitate, fie ca reprimare freudiană. Din punctul de vedere a lui Foucault, dorința stă prea mult la baza formelor de biopolitică în care trăim, și de aceea ea ar trebui să fie abandonată. Ea a devenit un mecanism de control, și nu unul de eliberare socială. Așadar, putem traduce, atunci când Foucault spune dorință, cu cuvântul „plăcere", care este mult mai apropiat de intenția sa teoretică:

> „În eseul său „Dorință și plăcere", Deleuze povestește că Foucault i-a spus: „M-am săturat de cuvântul dorință; chiar dacă îl folosești în mod diferit de mine, nu mă pot abține să nu mă gândesc la dorință ca lipsă, sau că această dorință este reprimată. De aici, ceea ce eu numesc plăcere este, probabil, ceea ce voi numiți dorință; dar, în orice caz, am nevoie de un alt cuvânt decât dorință" (Deleuze 1997, 189). Pentru Foucault, dorința ca reprimare și dorința care se constituie prin lege se bazează pe aceeași concepție juridico-discursivă a puterii, care este negativă. Nu ne putem elibera dorința fără a invoca această concepție de putere care se manifestă ca limită și represiune" (McLaren 2014, 100).

4. Cartea mea din 2021, *Decentering queer theory*, se află sub influența acestui curent teoretic.

Proiectul lui Kevin Floyd, este printre altele, acela este de a face apel la Foucault pentru a regândi la noțiuni marxiste din vocabularul lui Georg Lukács, precum totalitatea și reificarea. Foucault nu a vrut să aibă nimic de-a face cu Hegel și dialectica, iar concepte de tip „totalitate" și „reificare" îi sunt străine. De aceea, în ce numesc Foucault+, așa cum este cartea lui Kevin Floyd, ideile de dorință și reprimare ar trebui să dispară. Avertismentul lui Foucault este că nu putem deconstrui sexualitatea prin dorința sexuală, ci trebuie să ne uităm la corpuri și plăceri pentru o nouă înțelegere a subiectivității bazată pe „o etică a plăcerii" (McLaren 2014, 100). Iată așadar răspunsurile lui Foucault: plăcere, nu dorință; sex, și nu imposibilitatea relației sexuale.

Aici ne izbim de fapt de un paradox, și anume că totuși cartea lui Floyd nu se numește reificarea plăcerii, ci reificarea dorinței. Pentru Floyd, proiectul său teoretizează forme de agentivitate politică care sunt considerate obstacole, reziduuri, sau bariere în calea emancipării sociale, dar care conțin în sine semințe pentru emanciparea umană. Homosexualul, queer-ul, actul performativității, sunt modalități prin care obstacolele sunt transformate în figuri care ne ajută să reconstruim viața noastră socială. Ele oferă o hartă prin care putem vedea punctele în care plăcerea sexuală devine reificată. De aceea, Floyd dorește o revizuire a tradiție teoriei queer, începând cu *Istoria sexualității* a lui Foucault și teoria genului la Butler, și continuând cu al doilea și al treilea val de teorie queer[5]. El dorește să ofere o cartografie a noului teren în care conflictele de clasă, gen și sexualitate sunt articulate.

Aici însă va apărea critica mea la proiectul speculativ inițiat de Floyd. Ce se întâmplă dacă marxismul queer nu este doar un exercițiu de tipul contra-istorie, ci pleacă de la o lipsă fundamentală pe care încercăm să o umplem? În interpretarea mea, bormașina nu este o figură de putere absolută, ci, dimpotrivă, o absență a ceva care lipsește în inima a ceea ce vedem. Nu este cumva bormașina lui Floyd și un surplus, care funcționează ca un obstacol pentru a ne produce plăcere? De aceea, problema principală din cartea lui Floyd este că problema tragicului nu dispare, și rămâne chiar în locul pe care el ar vrea să îl elimine. De aceea, ce-ar fi dacă Floyd, vorbind despre reificarea dorinței, ar vorbi cu adevărat despre reificarea dorinței?

Gluma lui Freud despre doi evrei care se întâlnesc într-un tren, care trebuie să înțeleagă că ceea ce își spun unul altuia ar putea fi fie un adevăr, fie o minciună, este bine plasată pentru a ne face să înțelegem problema cărții. În gluma lui Freud, unul din evrei spune: „de ce îmi spui că te duci la Cracovia când de fapt mergi la Cracovia|?" Gluma lui Groucho Marx este de asemenea potrivită pentru a ne face să înțelegem ce lipsește cărții: „Poate să arate ca un idiot și să vorbească ca un idiot, dar nu lăsa asta să te păcălească. Chiar este un idiot". Ce ar fi dacă problema tragicului l-ar preocupa cu adevărat pe Floyd? În primul rând, legea nu ar fi doar un termen de discreditare care trebuie subminat, ci și temeiul care face posibilă încălcarea ei. Dacă dorința noastră este dorința atât *pentru*, cât și *a lui Celuilalt*, atunci sexualitatea noastră ar fi un proces de regândire a relației dintre dorință și imposibilitate. Să luăm una dintre propozițiile lui Floyd: „Reificarea dorinței are loc pe măsură ce familia este din ce în ce mai saturată nu doar de patologie, ci și de mărfuri, pe fondul consumului normalizat caracteristic unui regim emergent și intensiv de acumulare, din interiorul distribuției emergente a capitalului a unei noi cunoașteri sexuale de sine" (Floyd 2009, 60–61).

Dacă interpretăm dorința ca plăcere, așa cum ne cere Foucault să o facem, descoperim că problema mărfurilor și a surplusului lor este la nivelul plăcerii. Plăcerea este legată de noțiunea invazivă de consum permanent, care vine din interiorul unui regim intensiv de acumulare. Dar dacă plăcerea este peste tot, eu sugerez că ieșirea din impas este tocmai dată de dorința ca imposibilitate, ceea ce face din dorință o limită a capitalului. Devenim subiecți nu datorită producției de plusvaloare, ci pentru că suntem mai capabili să ne formulăm un anumit mod de a ieși din dominația consumului. Dorința este tocmai ceea ce nu face parte din consum, deoarece nu funcționează la nivelul plăcerii narcisiste. Evident, problema dorinței este că ea pleacă de la un paradox. Dorința trădează subiectul, deoarece se manifestă prin forme inversate, cum ar fi vise, glume sau deplasări de sens, așa cum ne-a arătat Freud. De aceea, reificarea dorinței este constituită de o imposibilitate, care este vânzarea viselor ca atare: visele nu pot fi vândute în forma lor materială și artistică, pentru că structura lor este confuză. Ea este necunoscută chiar visătorului. Acesta e un act imposibil, și anume acela de a vinde dorința. Există imposibilități pe care chiar și capitalismul

5. Primul val este alcătuit din autori cum sunt Judith Butler sau Leo Bersani. Prin al doilea val mă refer la cercetători de tipul Laurent Berlant și David Halperin. Prin al treilea val mă refer la lucrări de tipul *Cruising Utopia* (José Esteban Muñoz) sau *Fără viitor* (Lee Edelman).

trebuie să le respecte, așa cum și Marx observa că limita capitalului este capitalul însuși.[6] Cum ar arăta proiectul lui Floyd dacă ar pune tragicul în centrul lui? Iată cum l-aș formula eu:

> „Queer-ul (și bormașina) sunt un proiect care arată imposibilitatea articulării complete a dorinței. Este o condensare a dorinței. Bormașina nu ne ajută să înțelegem întregul, ci, dimpotrivă, ne arată că totuși capitalismul funcționează pe bază de eșec și imposibilitate. Pornim de la o bormașină, dar ea ne arată că nu putem avea o redare (ori penetrare) completă a realității. De aceea, paradoxal, bormașina ne arată că nu putem avea o *relație de bormașină* cu lumea din jur".

b) Eliminarea tragicului prin pulsiunea de moarte. Dacă pentru Lee Edelman conceptul de queer oferă posibilitatea unui front speculativ comun, aceea a unui marxism queer, Edelman ancorează termenul de queer în pulsiunea de moarte. De ce este queer-ul lui Edelman pulsiunea de moarte? Pentru el, queer se opune logicii binarității și ca atare el este locul în care ordinea socială curentă trebuie să fie eliminată. Queer-ul este fisura din interiorul oricărei structuri sau forme sociale, punctul imposibilității viitorului. Totuși, ca și în cazul lui Floyd, nimic din ceea ce spune Edelman nu trebuie luat pe deplin doar în ceea ce el intenționează să afirme.

În continuare, vreau să vă atrag atenția asupra a unei contradicții, care stă la baza teoretizării pulsiunii de moarte. În psihanaliză, pulsiunea de moarte este partea care rezistă simbolicului, este moartea literală a simbolicului. Dar în același timp, și aici ne aflăm în plin paradox, pulsiunea de moarte nu este doar cea care subminează simbolicul, ea este chiar simbolicul în sine. Dacă teza lui Edelman preia doar prima parte a teoriei lui Lacan, și anume că pulsiunea de moarte (queer-ul în terminologia lui) este cea care duce la crearea unui nou viitor, eu voi arăta că situația de față în care trăim este tragică, pentru că este structural creată de pulsiunea de moarte. Pulsiunea de moarte poate însemna trei lucruri diferite: cuvintele care simbolizează ceea ce este spus; ordinea simbolică din care face parte ceea ce s-a spus; și abolirea spațiului simbolic însuși. Pentru Edelman, queer (ca pulsiune de moarte) este important pentru că se opune fanteziei reproducerii, așa cum este întruchipată de figura copilului. Queer este figura Antigonei, cea care este *anti-genos*. Iată cum formulează Edelman această poziție: „Sugerez că eficacitatea queerness-ului, adevărata sa valoare strategică, constă în rezistența sa față de o realitate simbolică care ne investește întotdeauna ca subiecți, atât timp cât noi ne investim în ea, agățându-ne de ficțiunile sale dominante, de sublimările sale persistente, ca realitatea însăși" (Edelman 2004, 18).

Dar, pe lângă queer ca pulsiune de moarte se află la Edelman o a doua idee, care ne arată că tragicul vieții noastre nu poate fi eliminat doar cu ajutorul pulsiunii de moarte. De fapt, contradicția principală cu care trebuie să trăim este că pulsiunea de moarte este ordinea simbolică în care ne aflăm (și aici citează din Lacan): „ordinea simbolică este simultan non-ființă și insistă să fie asta; este ceea ce Freud are în vedere atunci când vorbește despre pulsiunea de moarte ca fiind ceea ce cel mai fundamental existenței umane- o ordine simbolică în travaliu, în curs de venire, insistând să fie realizată" (Edelman 2004, 9).

Pentru Edelman, în fața confiscării queer-ului de capitalism de către ordinea simbolică actuală, singura ieșire ar trebui să fie o asumare completă a pulsiunii de moarte. Această asumare ar fi asemenea gestului Antigonei, care a știut că este un mort viu din momentul în care Creon nu a vrut să îi îngroape fratele. Antigona s-ar transforma astfel într-un surplus distrugător al structurii simbolice existente, un agent queer al creării unei noi ordini simbolice. Însă, așa cum știm de la Zupančič, la baza ordinii simbolice, așa cum e definită ea de Creon, se află pulsiunea de moarte. Aici observăm limitele teoriei lui Edelman. Antigona nu moare ca un agent subversiv care contestă puterea, ci este un agent al sublimării, care își dorește să șteargă crimele care stau nu numai la baza familiei lui Oedip, ci și la baza constituirii cetății ca aparat represiv. Moartea, așa cum o expune Creon în cadavrul pe care nu vrea să îl îngroape, stă la baza constituirii cetății. Pentru a regândi baza actuală a cetății și a formula o alternativă, tocmai dubla moarte pe care Creon o impune cadavrului (Polinice este omorât în luptă, omorât simbolic prin ne-îngropare) trebuie negată prin acțiunile Antigonei. Pe scurt, înainte ca Antigona să fie agentul queer, noi înțelegem că structura simbolică a cetății se bazează pe transgresiuni văzute ca încălcări ale legii

Continuând cu prima teză, și anume că queer-ul este agentul distrugerii societății nedrepte, Edelman se concentrează pe fantezia copilului normativ ca cel care este miezul dur al heteronormativității sociale. Pentru el, fantezia reproductivă a copilului este cea care ne afectează fundamental dorințele iar noi trebuie să o respingem cu putere (Edelman 2004, 21): „COPILUL este cel care marchează fixația

6. Vezi explicația lui Slavoj Zizek (2005) pentru ideea lui Marx:, „the ultimate limit of capitalism (of the capitalist self-propelling productivity) is the Capital itself, i.e. the capitalist incessant development and revolutionizing of its own material conditions, the mad dance of its unconditional spiral of productivity, is ultimately nothing but a desperate flight forward to escape its own debilitating inherent contradiction".

fetișistă a heteronormativității: o investiție încărcată erotic în uniformitatea rigidă a identității care este centrală pentru narațiunea obligatorie a futurismului reproductiv". Totuși, în timp ce Edelman are dreptate să critice investițiile narcisiste în copil, nu este, de asemenea, fantezia de a avea un copil, fantezia de a avea un viitor cea mai temută dintre toate fanteziile? Nu este chiar viitorul însuși o situație care este dată de pulsiunea de moarte ? *Viitorul nu este de aceea doar pulsiunea de moarte, ci contradicția care duce la formularea pulsiunii*. Dacă afirmația mea este corectă, nu transgresiunea reprezintă ieșirea din situația încălcării legilor, ci tocmai acceptarea procesului dialectic prin care legile vor fi acceptate ca legi.

Să analizăm o altă afirmație a lui Edelman. El interpretează atacul fundamentalist creștin asupra persoanelor queer în modul următor: ceea ce face dreapta creștină naționalistă este că spune adevărul. Nu este în fapt ce acuză naționaliștii ceea ce fac queerșii cu adevărat? Nu sunt ei cei care devin cu adevărat „puterea Satanei de a ne ucide copiii, copiii lui Dumnezeu"? Nu spune de fapt dreapta adevărul? Da, pentru Edelman afirmația extremei drepte este corectă: queer-ul (ciudatul, să spunem, sau ne-normativul) este Satana care are puterea de a distruge pe toți copiii. Edelman ne întreabă din acest motiv: „avem noi curajul să recunoaștem și chiar să îmbrățișăm adevărurile lor corelative?", adică ale naționaliștilor creștini? Dar ceea ce Edelman pierde din vedere este că identificarea nu se face prin ceea ce dreapta afirmă, fie că ea ar spune un adevăr, ci printr-o lipsă. Teoria queer nu este un subversiv, un diavol care distruge creștinismul, ci poate formă speculativă de a indica problemele legii.[7] Din lipsa înțelegerii mecanismului de identificare se naște și problema definirii queer-ului. Aici se află de fapt o limită importantă a teoriei lui Edelman. Problema îmbrățișării pulsiunii de moarte și a queer-ului nu poate fi rezolvată prin înțelegerea lor ca agenți anti-normativi. Dacă identificarea este dialectică, atunci ieșirea nu o reprezintă omagiul transgresiunii ca atare, ci înțelegerea faptului că legea și pulsiunea de moarte sunt două fațete ale aceleiași realități. Antigona nu este doar agentul care va distruge o lume veche, ci e chiar împlinirea unei legi care s-a lăsat așteptată. Antigona este în același timp încarnarea pulsiunii de moarte dar și a legii cetății, și numai o gândire paradoxală ne poate ajuta să ieșim din elogiul transgresiunii.

3. De ce e nevoie de acceptarea inevitabilității tragicului

Scopul diferențierii celor două metode în articolul de față, adică între o metodă psihanalitică și una dominantă în studiile queer și cele ale subalternilor, este de a argumenta o anumită inevitabilitate a tragicului în viețile noastre. Dacă prima metodă, psihanalitică, vede tragicul ca pe un moment cheie care trebuie înfruntat și depășit, a doua metodă, Focucault+, își dorește o anumită depășire a problemelor legate de exploatare și discriminare. Am arătat în acest articol că înțelegerea tragicului ca inevitabilitate este importantă pentru a sesiza și problemele din teoria queer. Tragicul în cele două texte canonice pe care le-am discutat dispare din momentul în care queer-ul este înfățișat fie ca o bormașină (ca o marxism queer), fie ca pulsiune de moarte, și atât.

Ceea ce nu poate Kevin Floyd să observe, deși e parte din ceea ce spune și nu realizează că spune, este că dorințele noastre de schimbare sociale se izbesc de o anumită imposibilitate, care e atrăgătoare tocmai prin caracterul ei absolut. Subversiunea, atunci când este imaginată ca o bormașină ori un punct de întâlnire al unor diverși excluși, se bazează pe ideea unui front al marginalilor, care scriu o istorie diferită de cea oficială. Ea nu e diferită de aceea de proiectul lui Foucault a recuperării unor contra-istorii care să reducă din dominația autorității suverane în societățile moderne. Ceea ce face Floyd este să ne ofere speranța unor cartografieri noi ale realității și critica formelor identitare ale subiectivităților noastre în capitalism. În cele ce am argumentat, am plecat de la teza că și conceptul de marxism queer este definit de o o anumită imposibilitate constitutivă. Frontul comun al subalternilor, care este un surplus al identităților reificate, pare să fie și el un transgresor al normelor adaptării la capitalism. El transgresează chiar legea cea rea, care nu include pe cei diferiți. Tocmai această îmbrățișarea a transgresiunii ne face să uităm ca ea este mai întâi a taților nerușinați, cei care supun autorității lor anumite convenții tacite pe care ne bazăm intercațiunile sociale.

Critica lui Zupančič˘legată de înțelegerea tragediei lui Sofocle ne ajută să înțelegem problemele din teoria lui Floyd. Înainte ca transgresorii să fie subalternii (cei care stau sub umbrela figurii queer), transgresorii care îi precedă sunt regii de tipul Creon care continuă un proiect al încălcării obscene a legilor. Obscenitatea reală nu este cea de a îngropa corpul unui mort, ci de a interzice îngroparea lui.

7. Identificarea în psihanaliză nu se face de aceea prin ceea ce dorim să avem, ci prin ceea ce celălalt nu are. Nu este acesta punctul identificării finale atunci când cineva se identifică nu cu succesele percepute, ci cu eșecurile sale? Nu este acesta punctul imposibil în relația noastră cu naționalismul creștin, adică ideea că „noi eșuăm așa cum ei eșuează"?

Nerușinarea este de a lega soarta unei cetăți de deciziile arbitrare ale unui om, care nu sunt constrânse de convenții sociale tacite. De aceea, binaritatea pe care o vede Floyd între legile din vigoare și frontul marxist queer nu se susține. Dacă legea este una cu probleme, frontul marxist queer nu trebuie să fie doar un program distructiv; dimpotrivă, aș spune eu. Legile nu reprezintă în sine problema. Ele sunt de fapt încălcate în permanență pentru a menține obscenitatea actelor autoritare ale autorității. În această situația se află cu adevărat tragismul situației noastre politice. Corupția și încălcarea normelor sunt de fapt modalitatea prin care sunt legitimați liderii în societate. De aceea, un remediu puternic ar fi găsirea unor modalități de „destituire subiectivă" (Žižek 2005), de acte care vor dori să iasă din câmpul problematic al consumului de marfă și reificării identităților subiective. Tocmai această dorință, care este străbătută de o imposibilitate reală, poate să ducă la crearea unor noi modalități de depășirea a capitalismului. Cum s-ar spune, trebuie să ne imaginăm că bormașină este tragică în sine, pentru că se izbește de ceea ce nu poate depăși cu adevărat, și anume capitalismul.

În cea ce privește teza lui Edelman, și anume că ideea de queer poate să fie mai bine aproximată de pulsiunea de moarte, problema care intervine este cea a eliminării potențialului sublimării. Antigona este o eroină tragică prin faptul că alege să nu renunțe la dorința ei de înmormântare a lui Polinice. Ea este întruchiparea unui exces al vieții, al unei dorințe absolute care este în fapt imposibilă. Ea reprezintă cele două fațete ale pulsiuni descrise de Freud, și anume și *Eros* și *Thanatos*. Edelman are dreptate să critice preluarea queer-ului ca identitate marginală și subversivă în capitalism. Teza lui, și anume că Antigona este doar pulsiunea de moarte, sugerează o politică radicală dincolo de granițele politicii identității. În același timp, ceea ce uită Edelman este ceea ce ne aduce aminte Zupančič, și anume că pulsiunea de moarte nu este numai un subversiv în cetate, ci este chiar ceea ce face cetatea să existe. Pulsiunea de moarte nu este doar domeniul unor radicali queer, care aleg să respingă viitorul normativ pe care ni-l oferă societățile noastre vestice. Antigona, ne reamintește Zupančič, prin actul ei de a se opune unei încălcări a legii vrea să scoată cetatea și familia dintr-un lanț care pare inevitabil al criminalității. Ea este cea care devine un mort viu, prin faptul că alege să îngroape mortul, tocmai pentru a produce o situație intolerabilă în viața cetății. Politica ei este una cu adevărat nouă. Prin faptul că ea știe ca va fi ucisă, ea dorește să reînscrie cetatea și familia pe o nouă traiectorie istorică. Antigona ar trebui să constituie astfel un model pentru noi, pentru că prin actul ei, care provine dintr-o dorință sublimă, ea reușește să ne scoată dintr-o anumită inevitabilitate istorică, cea a crimei care va fi comisă pentru a justifica autoritatea unui rege nelegitim.

Bibliography

Althusser, Louis, and Balibar Étienne. *Reading Capital*. Translated by Ben Brewster. London: New Left Books, 1970.

Butler, Judith. *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000.

Cutrofello, Andrew. "Foucault on Tragedy." *Philosophy & Social Criticism* 31, no. 5-6 (2005): 573–584.

Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham & London: Duke University Press, 2004.

Floyd, Kevin. *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*. Mineapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality, The Introduction*, vol. 1. New York: Pantheon Books, 1978.

Freud, Sigmund. *Opere esențiale 9. Studii despre societate și religie* [Essential Works 9. Studies on Society and Religion]. Translation by a team coordinated by Vasile Dem Zamfirescu, introductory note by Roxana Melincu. Bucharest: Editura Trei, 2010.

Lacan, Jacques. *The Ethics of Psychoanalysis* 1959-1960. Translated by Dennis Porter. New York: Norton and Company, 1992.

Laplanche, Jean, and J.B. Pontalis. *Vocabularul Psihanalizei* [The Vocabulary of Psychoanalysis]. Bucharest: Humanitas, 1994.

McLaren, Margaret A. *Desire*. In *The Cambridge Foucault Lexicon*, edited by L. Lawlor and J. Nale, 99–101. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (New York: NYU Press, 2009).

Popa, Bogdan. *De-centering queer theory: Communist sexuality in the flow before and after the Cold War*. Manchester: Manchester University Press, 2021.

Žižek, Slavoj. "Objet a as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri." *Lacan.com*, 2005, https://www.lacan.com/zizmultitude.htm.

Zupančič, Alenka. *Let them Rot: Antigone's Parallax*. New York: Fordham University Press, 2023.