

edice vvp avu

---

Edice VWP AVU je součástí plnění výzkumného záměru Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy ČR *České umění v období post-socialistické transformace (1980-2005)*, č. projektu MSM6046144601.

© Slavoj Žižek, 2008

Translation © Radovan Baroš, Michael Hauser, Tomáš Samek,  
Pavel Siostrzonek, Štěpán Steiger, Martin Šaffek, 2008

isbn 978-80-87108-10-9

---

---

Slavoj Žižek

Podkova nade dveřmi

Výbor z textů

1

edice vvp avu

---



---

# Obsah

---

---

Podkova nade dveřmi, aneb Jak jsme ideologicky zakotveni -----	7
Fetiš strany -----	27
Prolegomena k teorii kolchozních muzikálů -----	51
Proč Laibach a Neue Slowenische Kunst nejsou fašisté? -----	63
Postpolitický <i>Denkverbot</i> -----	67
Pokusy uniknout logice kapitalismu -----	79
Vyhlídky radikální politiky dnes -----	91
Proti dvojímu vydírání -----	111
Vítejte v pustině Reálna -----	119
Válka v Iráku — kde číhá skutečné nebezpečí -----	137
Utopie liberalismu -----	149
„Nemrtvý“ Lenin. K devadesátému výročí Říjnové revoluce -----	163
Může nám dnes Lenin ještě sdělit něco podstatného o svobodě? -----	167
Robespierre neboli „božské násilí“ teroru -----	177
 Ediční poznámka -----	 209
Rejstřík -----	213



---

# Podkova nade dveřmi, aneb Jak jsme ideologicky zakotveni

---

Co je ideologie? Jestliže řešíme nějaký nesporně reálný problém, jeho ideologické pojmenování či vnímání vnáší do tohoto procesu prvek latentní mystifikace. Například problém tolerance je reálný — když se odvážím oponovat, obvykle je mi kladena otázka: „Jak jenom můžete obhajovat nesnášenlivost vůči cizincům, antifeminismus, netolerantní postoj k homosexuálům?“ A v tom je právě ten háček: samozřejmě, že proti těmto věcem nejsem, jsem proti (dnešnímu automatickému) vnímání rasismu jako problému tolerance. Proč se tolik problémů dneška vnímá jako problém intolerance a nikoli jako problém nerovnosti, vykořisťování nebo nespravedlnosti? Proč je navrhovaným prostředkem nápravy tolerance a nikoli emancipace, politický boj, či dokonce ozbrojený boj? Přímá odpověď tkví v základní ideologické operaci stoupence liberálního multikulturalismu, kterou je „kulturalizace politiky“. Politické rozdíly — rozdíly podmíněné politickou nerovností nebo ekonomickým vykořisťováním — jsou naturalizovány a neutralizovány jakožto rozdíly „kulturní“, to jest rozdíly různých „způsobů života“, které jsou čímsi daným, čímsi, co nelze překonat. Lze je pouze „tolerovat“. Důvodem této kulturalizace je ústup či krach přímých politických řešení, jako byl sociální stát nebo různé verze socialistického projektu: „tolerance“ představuje jejich postpolitickou náhražku. (Totéž platí pro „sexuální obtěžování“: v dnešním ideologickém prostoru je sexuální obtěžování v pravém slova smyslu (znásilnění, bigotnost...) nerozlučně spjata s narcisním pojetím jedince, který vnímá jakoukoli blízkost druhých jako zasahování do své soukromé sféry.) „Ideologií“ v tomto konkrétním slova smyslu nazývám takové uchopení reálného problému, které při jeho označování zamlžuje zásadní kontury rozlišení.

Tuto ideologii tolerance lze zredukovat na motto: *miluj bližního svého jako sebe samého*. Ovšem, jak jsme se dozvěděli od Freuda, bližní není jiným jedincem s bohatým vnitřním životem, překypujícím příběhy, jež vypráví sám sobě o sobě samém, aby tak získal smysluplnou zkušenost vlastní existence, protože taková osoba nemůže být v konečném důsledku našim nepřítelem. „Nepřítel je někdo, jehož příběh jste neslyšeli.“ Tento způsob uvažování má ovšem svoje zcela evidentní meze: jsme také ochotni tvrdit, že Hitler byl nepřítelem, protože jsme jeho příběh neslyšeli? Když v šedesátých letech minulého století Stalinova dcera Světlana Allilujeva emigrovala přes Indii do Spojených států a napsala zde svůj životopis, vykreslila Stalina z pohledu „zevnitř“ jako laskavého otce a vůdce národa starajícího se o potřeby svého lidu, zatímco odpovědnost za většinu masových vražd připsala jeho zlem posedlým spolupracovníkům, zejména Berijovi. Berijův syn později napsal vlastní životopis, ve kterém vypodobnil svého otce jako laskavého člověka se smyslem pro rodinný život, který se prostě řídil Stalinovými příkazy a tajně se snažil zabránit těm největším škodám. Malenkovův syn také vypověděl svůj příběh, ve kterém popsal svého otce jako poctivého člověka, který vždy tvrdě pracoval a strachoval se o život svého syna. Hannah Arendt měla pravdu: tito lidé nejsou ztělesněním byronovsky vznešeného démonického zla: propast zející mezi jejich intimní zkušeností a hrůzou jejich činů je nezměrná. Naše zkušenosti s vlastním životem, jež čerpáme z našeho nitra, příběhy, které vyprávíme sami o sobě, abychom vydali počet ze svých činů, jsou ve své podstatě lživé, pravda spočívá ve vnějšku, v tom, co děláme.

Je příznačné, že hlavním obsahem telefonátů, jež cestující letu číslo 93 společnosti United Airlines, jakož i pasažéři dalších tří letadel unesených 11. září, adresovali svým nejbližším ve chvíli, kdy si byli vědomi toho, že v nejbližších okamžicích zemřou, byla věta „Miluji tě“. V této souvislosti se ale nemůžeme ubránit určitým pochybám: není toto zoufalé vyznání lásky také tak trochu klamem, podvodem stejného druhu jako když se někdo, kdo se náhle ocitnul v nebezpečí nebo v blízkosti smrti, náhlé obrátí na víru a vysílá k Bohu své modlitby — pokrytecký oportunistický krok zrozený ze strachu, ne ze skutečného přesvědčení? Proč by mělo být více *pravdy* v tom, co děláme v takových zoufalých okamžicích? Není to spíše tak, že v takových mezních okamžicích náš pud sebezáchovy *zrazuje naši touhu*? V tomto smyslu jsou obrácení na víru nebo vyznání lásky na smrtelné posteli akty obětování touhy. (A tím se mimochodem dostáváme k tomu, co by bylo skutečně etickým činem: představte si ženu, která telefonuje svému manželovi v posledních vteřinách života a má pro něj toto sdělení: „Chtěla jsem ti jenom říci, že naše manželství bylo od začátku vylhané, že tě nemůžu vystát...“)

Když Freud a Lacan upozorňují na problematickou povahu židovsko-křesťanského přikázání „Miluj bližního svého“, poukazují na temnou neproniknutelnou propast, již náš bližní představuje. Vedle bližního jako mého



obrazu v zrcadle, který je jako já a do nějž se mohu vcítit, zde neustále číhá neproniknutelná propast zásadní Jinakosti, někoho, o kom v konečném důsledku nic nevím — mohu se na něj opravdu spolehnout? Kým vlastně je? Jak si mohu být jistý, že jeho slova nejsou pouhou přetvářkou? To je také důvod, proč Lacan označuje bližního termínem Věc (*das Ding*), užívaným Freudem k označení konečného předmětu naší touhy v jeho nezměrné intenzitě a neproniknutelnosti. Tento termín by nám měl také asociovat veškeré konotace spjaté s žánrem hororu: náš bližní je (zlou) Věcí, která potenciálně číhá za každou, jakkoli obyčejně vyhlížející, lidskou tvář. Připomeňme si jenom román Stephena Kinga *Shining*, v němž se otec, ušlápnutý neúspěšný spisovatel, krok za krokem změnil ve vraždící stvůru, která se zlovolným úšklebkem postupně v krvavé lázni pozabíjí celou rodinu.

Pravděpodobně nejlepší způsob, jak charakterizovat tento nelidský rozměr našeho bližního, najdeme v Kantově filosofii. Ve své *Kritice čistého rozumu* Kant vymezil zásadní rozdíl mezi záporným a nekonečným soudem: kladný výrok „duše je smrtelná“ lze negovat dvěma způsoby. Můžeme buď popřít predikát („duše není smrtelná“) nebo postulovat ne-predikát („duše je ne-smrtelná“). Rozdíl mezi těmito výroky přesně odpovídá rozdílu mezi výrazem „není mrtvý“ a „je nemrtvý“, který zná každý čtenář Stephena Kinga. Nekonečný soud otevírá třetí sféru, která ruší rozlišení mezi mrtvým a tím, co není mrtvé (živým): „nemrtví“ nejsou ani živí, ani mrtví, jsou právě nestvůrnými „živými mrtvými“. A totéž platí pro termín „nelidský“: „není to člověk“ není totéž jako „je nelidský“. Sdělení, „není to člověk“ znamená jednoduše, že příslušné stvoření nepatří do sféry lidství, tedy že je zvířecí či božské podstaty, zatímco termín „je nelidský“ znamená cosi zcela odlišného, a to skutečnost, že toto stvoření není ani lidské, ani nelidské, nýbrž je poznamenáno děsivým excesem, který, přestože popírá to, co chápeme jako lidskost, je vlastní lidství. A stálo by pravděpodobně za to odvážit se hypotetického předpokladu, že právě tento aspekt doznává změny s kantovskou revolucí ve filosofii: v předkantovském vesmíru byli lidé prostě lidmi, bytostmi obdařenými rozumem zápasícími s excesy v podobě zvířecího chtíče či náboženského blouznění, zatímco u Kanta se exces, s nímž je třeba svádět zápas, stává imanentním a týká se samotného jádra subjektivity jako takové. (A to je také důvod, proč je v německém idealismu metaforou vyjadřující podstatu subjektivity Noc, „noc světa“ jako protějšek osvícenské představy „světla rozumu“, bojujícího proti temnotě, která je obklopuje.)

Není tedy divu, že liberální tolerance vůči druhým, respektování jejich jinakosti, má jako svůj protipól nutkavou úzkost z obtěžování. Zjednodušeně řečeno, s Druhým vycházíme výborně, ale jenom potud, pokud jeho přítomnost není rušivá, jenom potud, pokud opravdu neprojeví svou jinakost... Tolerance tak spadá vjedno se svým opakem: moje povinnost být tolerantní vůči druhému fakticky znamená, že bych se k němu neměl dostat příliš blíz-

ko, abych nenarušil jeho sféru. Jinými slovy, měl bych respektovat jeho *intoleranci* ve vztahu k mé přílišné blízkosti. Jako ústřední lidské právo v pozdně kapitalistické společnosti se rostoucí měrou profiluje *právo nebýt obtěžován*, tedy právo být v bezpečné vzdálenosti od ostatních. Mottem dneška je „Obávej se svého bližního jako sebe samého!“ Převažujícím způsobem politického uvažování současnosti je *postpolitická biopolitika* — tento termín, který je sám o sobě úděsným příkladem teoretického žargonu, lze ovšem snadno vysvětlit: jako „postpolitická“ se označuje politika, která prohlašuje, že se zříká přežitých ideologických bojů a místo toho se zaměřuje na řízení a správu věcí, prováděné specializovanými odborníky, zatímco „biopolitika“ vystihuje to, že tato politika má za svůj prvořadý cíl zajištění bezpečnosti a blaha lidských životů. Je zřejmé, jak se tyto dva rozměry překrývají: jakmile se člověk zrekne výsostných ideologických otázek, jediné, tedy *téměř* jediné, co zůstává, je výkon správy života. Jinými slovy, za stavu depolitizované, společensky objektivní správy a koordinace věcí, prováděné specializovanými odborníky, jako nulového bodu politiky, jedinou možností, jak do této oblasti vnést moment vášně a jak aktivně zmobilizovat lidi, je prostřednictvím strachu, který je základním stavebním prvkem dnešní subjektivity.

Jak máme zamezit traumatizujícímu účinu faktu, že jsme tak bezprostředně vystaveni těmto děsivým hlubinám druhého? Jak se máme vyrovnat se zkušeností střetu s touhou druhého člověka, která v nás vyvolává úzkost? Podle Lacana odpověď na neproniknutelné tajemství touhy druhého skýtá fantasma. První věc, kterou je třeba poznamenat o fantasmatu, je skutečnost, že nás doslova učí umění touhy: fantasma nespočívá v tom, že jestliže toužím po jahodovém koláči a je pro mě v danou chvíli reálně nedostupný, fantazírui o tom, jak si na něm pochutnávám; jde v první řadě spíše o to, jak vůbec vím, že toužím po jahodovém koláči? To mi právě říká fantasma. Tato funkce fantasmatu je odvozena od mrtvého bodu naší sexuality, který Lacan pojmenoval paradoxním výrokem, že „neexistuje žádný sexuální vztah“: neexistuje žádná univerzální záruka harmonického sexuálního vztahu s naším partnerem. Každý subjekt si musí vytvářet své vlastní fantasmatické představy, svůj „soukromý“ vzorec pro sexuální vztah — vztah se ženou je možný pouze tehdy, pokud partnerka tomuto vzorci vyhovuje. Před několika lety ve Slovinsku feministky a feministé reagovali bouří nevole na reklamní plakát jedné významné továrny na kosmetiku propagující opalovací krém, na němž byla zobrazena série dobře opálených ženských pozadí v těsně přiléhavých plavkách doprovázená reklamním sloganem „Každá má svůj vlastní faktor“. Je zřejmé, že tato propagační akce byla založena na poněkud vulgárním dvojsmyslu: slogan se na jedné úrovni zdánlivě týkal nabízeného opalovacího krému s odlišnými faktory ochrany proti slunečnímu záření, aby vyhovoval různým typům pokožky; celý její účín byl však založen na zcela zřejmé interpretaci v intencích mužského šovinismu: „Každá žena je k mání,

pokud muž zná její faktor, ten specifický spouštěcí mechanismus, který ji vzruší!“ Freudovská teorie tvrdí, že každý subjekt, ženský nebo mužský, je obdařen takovým „faktorem“, který reguluje jeho nebo její touhu: „žena, při pohledu zezadu, kdy ji jsou vidět ruce a kolena“ byla oním „faktorem“ pro „vlčího muže“, Freudova nejvěhlasnějšího pacienta; sošná žena bez ochlupe- ní představovala určující faktor pro Johna Ruskina. Není nic povznášejícího na tom, že si existenci toho faktoru uvědomujeme: je zlověstný, či dokonce vyvolává hrůzu, protože subjekt jaksi odosobňuje, redukuje jej na úroveň loutky zbavené jakékoli důstojnosti či svobody.

Vzhledem k tomu, že sexualita je sféra, ve které se dostáváme nejbliž- ke intimitě jiné lidské bytosti tím, že se jí vydáváme zcela všanc, sexuální požitek je pro Lacana reálný: ve své závrtné intenzitě je čímsi traumatizu- jícím, čímsi nenaplnitelným, v tom smyslu, že se jeho smyslu nikdy nemů- žeme dobrat. To je také důvod, proč sexuální vztah, má-li fungovat, musí být filtrován přes barevné sklíčko fantasmatu. Rozšířený názor, obvykle připi- sovaný psychoanalytikům, že sexualita je univerzální referenční bod každé činnosti — ať děláme cokoli, „myslíme jenom na to“ — se tady dostává do opačného gardu: je to naopak skutečný sex sám o sobě, který, pokud má být přitažlivý, musí procházet přes filtr mimosexuální povahy — u „rudých“ by ta kouzelná formulka mohla místo příslovečného „Zavři oči a mysl na Anglii!“ znít „Zavři oči a mysl na Velkou říjnovou revoluci!“ Logika je ta- táž, jako v případě jednoho kmene domorodých obyvatel Ameriky, jehož členové zjistili, že všechny sny mají nějaký skrytý sexuální význam — všech- ny, kromě těch vyloženě sexuálních: právě v nich je třeba hledat význam jiný. (Wittgenstein ve svých nedávno objevených tajných denících popisuje, jak při masturbaci na frontě v době druhé světové války přemýšlel o matematic- kých problémech.)

Co je tedy fantasma ve své nejelementárnější podobě? Ontologický pa- radox, či dokonce skandální povaha fantasmatu spočívá ve skutečnosti, že fantasma ruší tradiční protiklad mezi „subjektivním“ a „objektivním“: sa- mozřejmě, že fantasma ze své podstaty není objektivní (poukazuje k něče- mu, co existuje nezávisle na vnímání subjektu); není ovšem také subjektivní (nespadá do sféry vědomých intuitivních prožitků subjektu, není výplodem jeho imaginace). Fantasma patří spíše do „bizarní kategorie objektivně sub- jektivního — jak se vám věci skutečně, objektivně jeví, i když vám takové ne- připadají“.<sup>1</sup> Jestliže například tvrdíme, že někdo, kdo je vědomě nakloněn Židům, přesto na druhé straně chová hluboké protižidovské předsudky, jež si ovšem neuvědomuje, netvrdíme snad, že (pokud tyto předsudky nepou- kazují k tomu, jací Židé ve skutečnosti jsou, ale k tomu, jací se mu jeví) *si není vědom toho, jací mu Židé skutečně připadají?*

V březnu 2003 si Donald Rumsfeld dopřál trošku amatérského filozofo- vání o vztahu mezi známým a neznámým: „Jsou známá známa. To jsou věci,

o kterých víme, že je víme. Jsou známá neznáma. Totiž věci, o kterých víme, že je nevíme. Ale jsou také neznámá neznáma. To jsou věci, o kterých nevíme, že je nevíme.“ Rumsfeld zapomněl dodat onen zásadní čtvrtý pojem: „neznámá známa“, věci, o kterých nevíme, že je víme — což není nic jiného, než freudovské nevědomí, „znalost, která nezná sebe sama“, jak říkával Lacan, jejíž podstatou je fantasma. Jestliže si Rumsfeld myslí, že hlavním nebezpečím, jaké lze očekávat od ozbrojeného střetu s Irákem, jsou „neznámá neznáma“, tedy hrozby ze strany Saddáma, o kterých ani nepředpokládáme, že by mohly existovat, měli bychom na to reagovat v tom smyslu, že hlavní nebezpečí naopak představují „neznámá známa“, přesvědčení a předpoklady, od kterých se distancujeme, aniž bychom si přitom byli vědomi, že je ve skutečnosti sami zastáváme, a jež přesto určují naše jednání a cítění.

Tato neznámá známa jsou lokalizována v konvencích. Co jsou konvence? Každý právní řád (a potažmo každý řád založený na explicitní normativitě) předpokládá existenci komplexní „reflexivní“ sítě neformálních pravidel, která upravují náš vztah k explicitním normám a radí nám, jak je aplikovat: do jaké míry je můžeme brát doslova, jak a kdy máme dovoleno, či jsme dokonce vybízeni, abychom je ignorovali atd. A právě to je doménou konvencí. Poznání konvencí dané společnosti vede k poznání metapravidel, která nám poskytují vodítko, jak tyto explicitní normy v praxi používat: kdy je použít a kdy ne; kdy je lze porušit; kdy nevyužít možnosti, která se nám nabízí; kdy jsme *de facto* nuceni něco učinit, nicméně musíme předstírat, že tak činíme dobrovolně (jako v případě *potlache*). Připomeňme si jen situaci, kdy nám někdo něco ze zdvořilosti nabízí a přitom čeká, že jeho nabídku odmítneme: je věcí „konvence“ takovou nabídku odmítnout a každý, kdo tak neučiní, se dopouští hrubé neomalenosti. Totéž platí i pro bezpočet situací v politickém životě, kdy si můžeme zvolit pod *podmínkou*, že si *zvolíme správně*: je nám obřadně připomínáno, že můžeme říct ne; nicméně se od nás očekává, že nabídku odmítneme a nadšeně řekneme ano. V řadě sexuálních zákazů je situace přesně opačná: explicitní „ne“ má funkci implicitního rozkazu: „Udělej to, ale diskrétně!“ Problém chaotických postsovětských let Jelcinovy vlády v Rusku lze definovat takto: přestože právní normy byly známy a převážnou měrou zůstaly tytéž jako za bývalého Sovětského svazu, složitá síť mlčky předpokládaných, nepsaných pravidel, o něž se opírala celá struktura společnosti, se zcela rozložila. Pokud jste chtěli v Sovětském svazu získat lepší nemocniční péči nebo nový byt, vznést stížnost vůči úředníkům, pokud jste byli předvoláni k soudu nebo jste si přáli, aby vaše dítě bylo přijato do té nejlepší školy, pokud chtěl ředitel továrny zajistit suroviny, které mu státní dodavatelé nedodali včas, atd., každý věděl, jaké praktické kroky je třeba podniknout. Každý věděl, na koho se má obrátit, koho podat, co smí a nesmí udělat. Po zhroucení sovětské moci jedním z nejvíce frustrujících aspektů každodenní existence obyčejných lidí byla skutečnost,

že tato nepsaná pravidla byla z velké části smazána. Lidé jednoduše nevěděli, co mají dělat, jak mají reagovat, jak se mají vztahovat k výslovně daným právním předpisům, co mají ignorovat, a kde lze i nadále úspěšně využít korupčních praktik. Jednou z funkcí organizovaného zločinu byl určitý typ spolupráce nefungujících právních mechanismů. Pokud jste například vlastnili malý podnik a zákazník vám dlužil peníze, protože státní právní systém byl neúčinný, obrátili jste se na svého ochránce z řad mafie, který váš problém vyřešil. Stabilizace za Putinova režimu do značné míry představuje obnovu průhlednosti těchto nepsaných pravidel: lidé nyní opět převážně vědí, jak usměrňovat složité předivo společenských interakcí.

Nejelementárnější úroveň konvencí tvoří takzvaná „prázdná gesta“, nabídky určené k tomu, aby byly odmítnuty. V Japonsku mají zaměstnanci každoročně nárok na čtyřicet dní dovolené. Očekává se však od nich, že tohoto práva v plném rozsahu nevyužijí: existuje nepsaná, mlčky předpokládaná dohoda, že zaměstnanec nebude čerpat více než polovinu této zákonné doby. Zkusme si představit ještě přízemnější okolnosti. Jestliže nastane situace, kdy se mi podaří zvítězit v ostrém konkurenčním boji o povýšení v zaměstnání, který svádím se svým nejlepším přítelem, tím správným řešením je z řízení odstoupit, aby byl povýšen on. Správným řešením z jeho strany by bylo mou nabídku odmítnout. Takový postoj by snad také mohl být zárukou pokračování našeho přátelství. To, oč zde běží, je symbolická směna ve své nejryzejší podobě: gesto učiněné proto, aby bylo odmítnuto. Kouzlo symbolické směny spočívá v tom, že ačkoli na konci oné směny budeme tam, kde jsme byli na začátku, zjevným přínosem pro obě strany je pakt solidarity, který spolu uzavírají. Logiku podobného druhu můžeme vysledovat v mechanismu omlouvání: pokud se někoho dotknu hrubým výrokem, je správné, abych mu nabídl upřímnou omluvu a pokud jde o něj, je správné, aby řekl něco v tomto smyslu: „Děkuji, velice si tvé omluvy vážím, ale mě se tvůj výrok nedotknul, věděl jsem, že jsi to tak nemyslel, takže mi opravdu žádnou omluvu nedlužíš!“ Jde samozřejmě o to, že bytí je konečným výsledkem symbolické směny závěr, že omluvy není zapotřebí, je nutné projít procesem, v jehož průběhu je omluva nabízena: „Nedlužíte mi žádnou omluvu“ mi můžete říci teprve poté, co *vám* omluvu nabídnu, takže, jakkoli se formálně nic nestane a je konstatováno, že omluva není nutná, daný proces vyústí v přínos pro obě strany a přátelství je snad zachráněno.

Uvedeme teď méně vypjatý příklad. Začátkem osmdesátých let minulého století jeden napůl disidentský studentský týdeník v bývalé Jugoslávii chtěl vyjádřit protest proti pravidelně konaným takzvaně „svobodným“ volbám. Byli jsme si velice dobře vědomi omezení sloganu „Říkejte pravdu moci“: jeho problém spočíval v tom, že ignoroval skutečnost, že moc nebude naslouchat a že lidé již pravdu znají, jak ostatně dávají najevo prostřednictvím vtipů, které v zemi kolují. A tak místo toho, aby byly volby výslovně odsou-

zeny jako nesvobodné, rozhodli jsme se, že o nich budeme referovat, jako kdyby byly *skutečně* svobodné, jako kdyby o jejich výsledku nebylo rozhodnuto předem. V předvečer voleb jsme vytiskli speciální vydání novin s velkým titulkem: „Poslední výsledky voleb: vypadá to, že komunisté zůstanou u moci!“ Tento jednoduchý počin prolomil nepsanou „konvenci“ mlčky předpokládající, že všichni víme, že volby nejsou svobodné, jenom o tom veřejně nemluvíme... Tím, že se k volbám přistupovalo *a priori* jako ke svobodným, byli lidé veřejně upozorněni na fakt své nesvobody.

Konvence jsou tak samotnou materií, z níž je utvořena naše identita. Jejich prostřednictvím naplňujeme, a tedy určujeme, kým fakticky jsme jako společenské bytosti, často v rozporu s naší představou o povaze naší společenské existence. Právě transparentnost konvencí bývá zdrojem sociálního násilí. A zde se dostáváme k „temnému jádru“ našich konvencí. Vzpomeňme jen na ty četné případy pedofilie, které podřývají stabilitu katolické církve. Jestliže představitelé církve trvají na tom, že tyto případy, ať jsou jakkoli ohavné, jsou vnitřním problémem a velmi neochotně spolupracují s policií při jejich vyšetřování, mají svým způsobem pravdu. Pedofilie katolických kněží není čímsi, co se týká pouze jednotlivců, kteří pro sebe zvolili kněžskou dráhu vedeni nahodilými důvody své osobní historie nesouvisejícími s církví jako institucí. Je to jev, který se týká katolické církve jako takové, jev, který je nerozlučně spjat se samotným jejím fungováním jako instituce se symbolickým společenským významem. Nesouvisí se „soukromým“ nevědomím jednotlivců, ale s „nevědomím“ instituce samotné: není to cosi, k čemu dochází, protože instituce se musí přizpůsobit patologickým skutečnostem libidinózního života, aby přežila, ale cosi, co tato instituce potřebuje sama o sobě, aby mohla sebe sama reprodukovat. Člověk si dokáže snadno představit „normálního“ (nepedofilního) kněze, který se po letech výkonu svého povolání dopustí pedofilie, protože ho k tomu svádí samotná logika této instituce. Takové *institucionální Nevědomí* je projevem potlačované odvrácené strany obscénní povahy, která právě proto, že se od ní distancujeme, představuje skutečné podloží dané instituce. V armádě jsou tímto suterénem vědomí obscénní sexualizované rituály, které upevňují vztahy solidarity v rámci určité skupiny. Jinými slovy, tento jev nelze vysvětlit jednoduše tím, že se církev z konformistických důvodů pokouší ututlat trapné pedofilní skandály; tím, že brání sebe sama, brání zároveň své nejvnitřnější obscénní tajemství. Je to třeba chápat tak, že ztotožnění s touto tajnou odvrácenou stranou představuje klíčový prvek nejvlastnější identity křesťanského kněze: pokud kněz se vši vážností (nejenom v rámci plané rétoriky) tyto skandály odsuzuje, vylučuje sám sebe z církevní obce. Není již „jedním z nás“ a jeho situace přesně odpovídá postavení občana jednoho malého města na jihu Spojených států ve dvacátých letech minulého století, který v okamžiku, kdy začal předávat policii informace o Ku-Klux-Klanu, vyloučil sám sebe ze spo-



lečenství obce, ve které žil, protože se zpronevěřil základním principům její solidarity. Na zdráhavý přístup církve proto nestačí reagovat konstatováním, že se jedná o případy, které mají povahu trestné činnosti a že pokud se církev nepodílí plně na jejich vyšetření, stává se jejích faktickým spoluviníkem. Církev jako instituce by *sama* měla být vyšetřována proto, aby byl odhalen způsob, jakým systematicky vytváří podmínky pro zločiny tohoto typu.

Tento suterén obscénnosti, nevědomá sféra konvencí, představuje cosi, co lze opravdu těžko změnit. To je také důvod, proč si každá radikální revoluce volí slogan, který připomíná citát z Vergilia, jenž použil Freud jako motto pro svůj *Výklad snů: Acheronta movebo* — „podsvětí vzbouřím“.<sup>2</sup> Odvážít se narušit sféru zamlčovaných pilířů, o které se opírají naše každodenní životy! Dokážete si vybavit, jakou má podobu vztah vůči homosexualitě ve společenství vojáků? Existují dvě naprosto odlišné úrovně: nositelé otevřených projevů homosexuality jsou brutálně napadáni, ti, o kterých je zjištěno, že jsou gayové, jsou ostrakizováni, každou noc zmláceni atd. Tuto otevřenou homofobii však provází skryté předivo frivolních narážek, vtipů pro uzavřenou společnost a obscénních praktik s homosexuálním podtextem. Skutečně radikální zásah, který by si kladl za cíl změnit netolerantní postoj k homosexuálům ve společenství vojáků, by proto neměl být směřován v první řadě proti otevřeným represím vůči homosexuálům; měl by spíše „pohnout spodní vrstvou“, narušit skryté praktiky s homosexuálním podtextem, které jsou *podložím* otevřené homofobie.

Konvence spadají do sféry, kterou Lacan nazval sférou velkého Druhého — co je tím míněno? Uvedme příklad ze Starého zákona. Poté, co Joba postihnou životní katastrofy, přicházejí za ním jeho přátelé teologové a nabízejí mu výklady, které prezentují události, jež Jobovi přinesly neštěstí, jako smysluplné. Velikost Joba nespočívá ani tolik v tom, že brání svou nevinu, ale že trvá na tom, že životní katastrofy, které jej postihly, význam nemají (když se poté Jobovi zjeví Bůh, dává mu za pravdu proti obhájčům víry z řad teologů). Tři přátelé — teologové ve skutečnosti pravý dopad bolestné události zatemňují symbolickou iluzí.

Tato potřeba dobrat se významu je klíčová, jestliže jsme konfrontováni s potenciálními nebo skutečnými katastrofickými událostmi, od AIDS a ekologických katastrof až po holocaust: nemají žádný „hlubší význam“. Jobův odkaz nám brání v tom, abychom hledali útočiště u tradiční transcendentní bytosti Boha jako skrytého Pána, který zná smysl toho, co se nám jeví jako katastrofa beze smyslu, Boha, který vidí úplný obraz, ve kterém to, co my vnímáme jako skvrnu, má svůj podíl na celkové harmonii světa. Jsme-li konfrontováni s událostí, jakou je holocaust nebo smrt milionů lidí v Kongu v minulých letech, nebylo by snad obscénní tvrdit, že tyto skvrny mají svůj hlubší smysl spočívající v tom, že přispívají k harmonii Celku? Existuje snad nějaký takový Celek, který by mohl z hlediska konečného účelu

ospravedlnit událost jako je holocaust? Kristovu smrt na kříži je proto třeba chápat tak, že člověk by měl bez nejmenšího váhání rezignovat na pojetí Boha jako transcendentního „správce světa“, který zaručuje šťastné vyústění našich činů, který je garantem teleologického dějinného vývoje — Kristova smrt na kříži je smrtí *tohoto* Boha, opakováním Jobova postoje, popřením tvrzení o „hlubším smyslu“, které zatemňuje krutou realitu dějinných katastrof.

Lacanův velký Druhý má však ještě další aspekty. Je také naprostým opakem zaručeného Smyslu věcí — je čistým povrchem. Již řadu desítek let koluje mezi lacanovci klasická anekdota, která ilustruje stěžejní význam poznání Druhého: jistý muž, který má utkvělou představu, že je obilným zrnkem, je převezen do psychiatrické léčebny, kde lékaři vyvinou maximální léčebné úsilí a nakonec se jim ho podaří přesvědčit, že není zrnko, nýbrž člověk; ovšem ve chvíli, kdy je konečně úspěšně vyléčen (pochopí, že není semínko, nýbrž člověk) a lékaři mu dovolí, aby byl z nemocnice propuštěn, vrací se okamžitě zpátky a celý se třese hrůzou — přede dveřmi je kuře a on má strach, že ho sežobne. „Milý příteli,“ reaguje jeho lékař, „víte velice dobře, že nejste obilné zrnko, ale člověk.“ „Samozřejmě, že to vím,“ odpovídá pacient, „ale ví to taky to kuře?“ Kuře z této anekdoty představuje onoho velkého Druhého, který určitou skutečnost neví. V posledních letech Titova života byl tento státník svým způsobem takovým kuřetem: z některých archivů a pamětí jasně vyplývá, že již v polovině sedmdesátých let minulého století si přední političtí představitelé kolem Tita uvědomovali, že hospodářská situace Jugoslávie je katastrofální; vzhledem k tomu, že Tito byl na prahu smrti, však přijali kolektivní rozhodnutí, že výbuch krize pozdrží až do okamžiku jeho smrti — cena, kterou za to zaplatili, byl rychlý nárůst vnějšího dluhu v posledních letech Titova života. Když Tito v roce 1980 nakonec umírá, výbuch hospodářské krize si vybere svou daň za tuto prodlevu a vede ke čtyřicetiprocentnímu poklesu životní úrovně, k napětí mezi národnostními skupinami v zemi a nakonec k občanské a etnické válce, která zemi zničila — okamžik, kdy bylo možné krizi řešit přiměřenými prostředky, již pominul. Můžeme tedy říci, že posledním hřebíčkem do rakve Jugoslávie byla právě tato snaha kolektivního vedení země chránit nevědomost svého vůdce, zajistit, aby se mohl na svět dívat růžovými brýlemi.

Není ale nakonec právě toto podstatou kultury? Jedním ze základních principů kultury je vědět kdy (a jak) předstírat, že nic *nevíte* (nebo že jste si ničeho nevšimli), pokračovat v započatém konání a chovat se, jako kdyby něco, co se stalo, se nikdy nestalo. Jestliže osoba nacházející se v mé blízkosti bezděčně vydá nepříjemný vulgární zvuk, je správné to ignorovat, ne tuto osobu utěšovat: „Vím, že to byla jenom nešťastná náhoda, nedělejte si s tím starosti, opravdu se nic neděje!“ Také anekdotu o kuřeti bychom proto měli chápat správně: otázka, kterou v ní pokládá duševně chorý člověk, je zcela



případná v mnoha každodenních situacích. Jestliže rodiče, kteří spolu mají malé dítě, se vzájemně podvádějí, fyzicky se napadají a křičí na sebe, obvykle (pokud si uchovají alespoň elementární slušnost) se snaží uchránit dítě před tím, aby si takové situace všimlo, protože si jsou dobře vědomi, že takové poznání by na ně mělo ničující vliv — a tak se snaží zachovávat modelovou situaci, která odpovídá přesně tomuto schématu: „Víme, že se navzájem podvádíme, napadáme se a křičíme na sebe, ale dítě/kuře o tom neví.“ (Samozřejmě, že v mnoha případech to dítě ví velice dobře a pouze předstírá, že si ničeho špatného nepovšimlo, protože si uvědomuje, že díky tomu je život jeho rodičů o něco snazší.) Nebo, pokud bychom chtěli příklad s méně vulgárními okolnostmi, zkusme si představit jednoho z rodičů v tíživé životní situaci (umírá na rakovinu, ocitá se ve finančních problémech), ale snaží se to utajit před svými nejbližšími a nejdražšími...

Nenacházíme snad přesně též mechanismus v Marxově analýze zbožního fetišismu? Citujeme v této souvislosti úplný začátek proslulé čtvrté části první kapitoly Marxova *Kapitálu*, „Fetišismus zboží a jeho tajemství“:

Na první pohled vypadá zboží jako samozřejmá, triviální věc. Jeho analýza ukazuje, že je to velmi zpropadená věc, plná metafyzické rafinovanosti a teologické záludnosti.<sup>3</sup>

Tyto řádky by nás měly překvapovat, protože obracejí naruby standardní postup demystifikace teologického mýtu, ve kterém je tento mýtus redukován na svůj pozemský základ: Marx netvrdí, v obvyklých intencích osvícenské kritiky, že kritická analýza by měla prokázat, že to, co se jeví jako tajemná teologická entita je produktem „běžného“ procesu reálného života; tvrdí naopak, že úkolem kritické analýzy je odhalit „metafyzické rafinovanosti a teologické záludnosti“ toho, co se jeví na první pohled jako běžný objekt. Jinými slovy, jestliže se kritický marxista setkává s buržoazním subjektem, který je obětí zbožního fetišismu, výhrada, kterou vůči němu marxista má, zní: „Zboží se ti může jevit jako magický objekt nadaný zvláštní mocí, ale ve skutečnosti je to projev reifikovaných vztahů mezi lidmi.“ Výhrada z úst skutečného marxisty má spíše tuto podobu: „Můžete zastávat názor, že zboží se vám jeví jako prostý projev společenských vztahů (můžete mít například představu, že peníze jsou jenom určitý druh poukázky, která vás opravňuje k odběru části společenského produktu), ale ve skutečnosti vám takové nepřipadá — ve vaší společenské realitě, díky tomu, že jste zapojeni do společenské směny, se stáváte svědky pozoruhodné skutečnosti, že se vám zboží jeví jako magický objekt nadaný zvláštní mocí.“ Jinými slovy, dovedeme si představit subjekt — představitele buržoazie, který navštěvuje kurz marxismu a dozvídá se o zbožním fetišismu; po dokončení kurzu se však vrací ke svému učiteli a stěžuje si na to, že je doposud obětí zbožního fetišismu. Uči-

tel na to reaguje: „Ty ale přece víš, jak se věci mají ve skutečnosti, že zboží není nic víc než pouhý projev společenských vztahů, že na něm není nic magického!“, na což žák odpoví: „Samozřejmě, že to všechno vím, ale zboží, se kterým mám co do činění, to zřejmě neví!“

Alenka Zupančič je autorkou výtečného příkladu, ve kterém figuruje přímo Bůh jako takový: V osvícené společnosti, ve které zavládl revoluční teror, vsadí jistého člověka do vězení, protože věří v Boha. Různými prostředky, ale zejména metodou osvíceného vysvětlování, je nakonec přiveden k poznání, že Bůh neexistuje. Po propuštění se tento muž úprkem vrací zpátky a překotně vysvětluje, jaký má strach, že jej Bůh potrestá. Samozřejmě, že ví, že Bůh neexistuje, ale ví o tom také Bůh?

Přesně v tomto smyslu je dnešní éra snad méně ateistická než jakákoli éra předchozí: všichni jsme dnes schopni vrchovatou měrou zaujímat postoje otevřené skepse, cynické nezájímavosti, využívat druhých „bez jakýchkoli zábran“, porušovat veškeré etické normy, uchylovat se k extrémním sexuální praktikám, atd., vzhledem k tomu, že se cítíme v bezpečí, které vyplývá z našeho přesvědčení, že velký Druhý o tom neví. Rozštěpení, o kterém v této souvislosti hovoříme — mezi tím, co subjekt ví a co velký Druhý neví — je inherentním rysem subjektu jako takového: je to rozpor mezi tím, co subjekt ví a znalostí, o níž předpokládá, že ji má velký Druhý, či kterou mu přisuzuje (což je také důvod, proč má na subjekt tak ničivý dopad, jestliže zjistí, že velký Druhý ví něco, o čem tento subjekt předpokládal, že to neví). A zde se dostáváme k názvu mé přednášky: případ Nielse Bohra lze uvést jako dokonalý příklad toho, jak fetišistické popírání víry funguje na ideologické rovině: překvapený návštěvník, který uviděl koňskou podkovu nade dveřmi Bohrova domu, řekl, že nevěří na pověru, že podkova přináší štěstí, a Bohr se na něj osopil: „Já na její záračnou moc také nevěřím; mám ji tady, protože mi bylo řečeno, že to funguje, i když tomu člověk nevěří!“

Tajemství konvencí tkví v tom, že představují zvláštní typ externalizace. Takzvané „plačky“ (ženy placené za to, aby projevovaly žal na pohřbech) zinscenují představení oplakávání zesnulých pro jejich příbuzné, kteří mohou tento čas věnovat výnosnějším činnostem (jako například starosti o to, jak si rozdělit dědictví). Podobným způsobem funguje tibetský modlíci mlýnek, do kterého mohu vložit list papíru s napsanou modlitbou a mechanicky jím otáčet (nebo zvolit ještě praktičtější postup a nechat kolo pohánět větrem) a mlýnek pak obstarává modlitbu za mě. Jak by řekli stalinisté, „objektivně“ se modlím i přesto, že se má mysl zaměstnávat těmi nejobscennějšími sexuálními fantaziemi. Abychom vyvrátili iluzi, že takové věci se mohou dít pouze v tzv. „primitivních“ společnostech, zkusme se zamyslet nad fenoménem předem nahraného smíchu na televizní obrazovce (smích reagující na komickou scénu, který je součástí zvukového záznamu): i když se sám

nesměji, jenom tupě hledím do obrazovky, unavený po tvrdé celodenní práci, přesto se mi po show uleví, jako by televize obstarala smích za mě.

Chceme-li správně uchopit podstatu tohoto zvláštního procesu, měli bychom nahradit módní pojem interaktivity jeho kuriózním dvojčetem *interpasivitou*. Je už poněkud otřepané zdůrazňovat, že s nástupem nových elektronických médií se pouhé pasivní vnímání textu nebo uměleckého díla přezilo: dnes již nesedím pouze pasivně před televizní obrazovkou, jsem stále rostoucí měrou vtahován do interakce s ní, navazuji s ní vztah dialogu (od volby programů, přes zapojení do diskusí ve virtuálním společenství až po přímé určování, jak má dopadnout zápletky v takzvaných „interaktivních televizních příbězích“). Ti, kdo vychvalují demokratický potenciál nových médií, obecně vyzdvihují přesně tyto aspekty: jak virtuální prostor otevírá možnosti pro velkou většinu lidí vymanit se z role pouhých pasivních diváků spektaklu, který zinscenovali jiní, a podílet se aktivně nejenom na tom, co se odehrává v rámci spektaklu, ale stále více také na určování jeho pravidel.

Rubem interaktivity je interpasivita. Opakem interakce s objektem (místo pouhého pasivního sledování představení) je situace, ve které objekt sám přejímá mou pasivitu, této pasivity mě zbavuje, takže je to objekt sám, který si užívá představení místo mě, zprošťuje mě povinnosti, abych si je užíval sám. Podle mého názoru dnes dokonce i pornografie funguje stále častěji interpasivním způsobem: filmy „s hvězdičkou“ již nejsou výhradně prostředkem určeným k masturbaci izolovaných jedinců — dnes stačí jen hledět na obrazovku, „kde se odehrává akce“, stačí sledovat, jak si jiní užívají místo mě.

Tato interpasivita je opakem Hegelovy koncepce lsti rozumu (*List der Vernunft*), která spočívá v tom, že *jsem aktivní prostřednictvím druhého*: mohu zůstat pasivní, sedět pohodlně v pozadí, zatímco ten Druhý to dělá za mě. Místo, abych kladivem tloukl do kovu, který chci opracovat, může to za mě udělat stroj, místo, abych sám otáčel mlýnským kolem, dělá to za mě voda: dosáhnu svého cíle tím, že mezi sebe a objekt, který opracovávám nebo na který působím, vložím jiný přírodní objekt. Stejný mechanismus můžeme vysledovat v rovině interpersonálních vztahů: místo, abych přímo napadl svého nepřítele, podnítím konflikt mezi ním a jinou osobou tak, abych mohl pohodlně pozorovat, jak se ti dva navzájem zničí. V situaci interpasivity jsem naopak *pasivní prostřednictvím druhého*. Tím se dostáváme k pojmu *pseudoaktivity*: lidé vyvíjejí aktivitu nejenom proto, aby něco změnili, mohou také vyvíjet aktivitu proto, aby zabránili nějaké události, aby dosáhli toho, že se nic nezmění. V tom spočívá typická strategie lidí postižených nutkavou neurózou: vyvíjejí horečnou aktivitu, aby předešli určité reálné události. Například v situaci, kdy narůstající napětí uvnitř určité skupiny lidí hrozí výbuchem, takový neurotik neustále hovoří, aby zabránil okamžiku trapného ticha, který by členy skupiny přinutil otevřeně se postavit ke skrytým pří-

činám napětí. Při psychoanalytických léčebných sezeních pacienti postižení nutkavou neurózou bez přestání mluví, bombardují psychoanalytika nekončnou záplavou anekdot, snů, postřehů: jejich neustálá aktivita je motivována latentní obavou, že v okamžiku, kdy na chvíli zmlknou, analytik jim položí otázku, která je skutečně důležitá — jinými slovy, mluví, aby analytika udrželi v nečinnosti.

Dokonce i v případě většiny současných politických aktivit, které lze označit za progresivní, není rizikem, jež fakticky hrozí, pasivita, nýbrž pseudoaktivita, snaha vyvíjet aktivitu a angažovat se. Lidé mají tendenci neustále do věcí zasahovat, pokoušejí se „něco udělat“, akademici se účastní jalových debat; vpravdě těžké je učinit opak, ustoupit do pozadí a z debaty se stáhnout. Ti, kdo jsou u moci, často dávají přednost kritické participaci před tichem — jenom proto, aby nás zapojili do dialogu, aby se ujistili, že naše pasivita nevěstí nic dobrého je prolomena. První skutečně kritickou reakcí na režim interpasivity, který spočívá v tom, že je projevována neustálá aktivita, aby bylo zaručeno, že nedojde k žádné skutečné změně, je *stáhnout se do pasivity* a odmítnout se angažovat. Tento první krok otevírá prostor pro autentickou činnost, pro jednání, které by mohlo fakticky změnit souřadnice stávajícího stavu věcí.

V průběhu jedné z demonstrací proti apartheidu v někdejší Jihoafrické republice, v okamžiku, kdy sbor policistů bílé barvy kůže rozháněl a pronásledoval černošské demonstranty, jeden z policistů stíhal s gumovým obuškem v ruce černošskou ženu. Tato dáma zcela neočekávaně ztratila jeden ze svých střevíců; policista, který se bezděčně řídil svým „dobrým vychováním“, střevíc zvedl a podal jí ho; v tomto okamžiku si vyměnili pohledy a oba si uvědomili nepatřičnost situace — po takovém gestu zdvořilosti, tj. poté, co jí podal ztracený střevíc a čekal, až si ho obuje, už bylo prostě *nemožné*, aby za ní běžel a mlátil ji obuškem; takže policista zdvořile kývl na pozdrav, obrátil se a odešel... Mravní poučení z této události *netkví* v tom, že policista náhle objevil svou přirozenou dobrotu — v tomto případě *nejde* o to, že by přirozená dobrotu zvítězila nad rasistickou ideologickou průpravou; naopak, pokud jde o jeho psychologický postoj, policista byl se vši pravděpodobností standardním rasistou. V této situaci prostě převládly „vnějškové“ návyky, které mu byly vštípeny výchovou ke zdvořilosti.

Když policista natáhl ruku, aby ženě podal střevíc, jeho gesto znamenalo víc než jen okamžik fyzického kontaktu. Bílý policista a černošská žena žili doslova ve dvou zcela odlišných společensko-symbolických vesmírech, mezi nimiž není možná žádná přímá komunikace: pro každého z nich byla na krátký okamžik odstraněna zeď, která tyto dva vesmíry oddělovala, a bylo to, jako kdyby se naší běžné skutečnosti dotkla ruka z jiných sfér. Abychom však dokázali vytěžit z tohoto magického okamžiku zrušení symbolických zdí zásadnější přínos, je potřeba cosi více — jako například sdílení košila-

tých vtipů. V bývalé Jugoslávii o každé z národnostních skupin kolovaly vtipy, příslušníci každého etnika byli oceňováni určitou typickou vlastností — obyvatelům Černé Hory se přisuzovalo, že jsou neuvěřitelně líní, obyvatelé Bosny byli považováni za hloupé, Makedonci za zloděje a Slovinci za držgrešle... Je příznačné, že s nárůstem etnického napětí na konci osmdesátých let tyto vtipy vymizely: v devadesátých letech minulého století, kdy mezi jednotlivými národnostmi bývalé Jugoslávie propuklo otevřené nepřátelství, již žádný z těchto vtipů nebylo možno slyšet. Tyhle vtipy neměly zdaleka pouze čistě rasistický obsah, zejména ty z nich, v nichž se setkávali představitelé různých národností („Slovinec, Srb a Albánec šli společně nakupovat a...“), představovaly jednu z klíčových forem reálné existence oficiálního „bratrství a jednoty“ Titovy Jugoslávie. V tomto případě sdílené obscénní vtipy nebyly prostředkem k vyloučení druhých, kteří nejsou „uvnitř společenství“, ale naopak plnily funkci jejich začlenění, uzavření určitého minimálního symbolického paktu. Indiáni, původní obyvatelé Ameriky, společně vykouchili příslovečnou dýmku míru, zatímco my, kteří pocházíme z mnohem primitivnějšího Balkánu, si musíme vyměňovat obscenity. Sdílená zkušenost tzv. vyšší kultury není dostatečným prostředkem k vytvoření skutečné solidarity — k tomu je třeba, aby si člověk vyměňoval s tím Druhým trapné excesy sdílených obscénních požitků.

V průběhu vojenské služby jsem navázal velice blízký přátelský vztah s jedním albánským vojákem. Jak je dobře známo, Albánci jsou hodně citliví na sexuálně motivované urážky, které jsou adresovány jejich nejbližším rodinným příslušníkům (matce, sestře); můj albánský přítel mě fakticky přijal mezi své blízké v okamžiku, kdy jsme odhodili povrchní projevy zdvořilosti a úcty a začali se navzájem zdravit ritualizovanými urážkami. První krok udělal Albánec: jednoho rána, místo, aby řekl své obvyklé „Ahoj!“, mě pozdravil větou: „Píchám tvoji matku!“; došlo mi, že to je výzva, na kterou musím dát přiměřenou odpověď ve stejném duchu — a tak jsem na něj vyjel: „Jen tak dál, jen si posluž — jen co si to rozdáme s tvojí sestrou!“ Tato výměna brzy ztratila svou otevřeně obscénní či ironickou povahu a stala se čistě formální: za pouhých několik týdnů jsme se již ani nenamáhali říkat celou větu; při ranním setkání Albánec jenom kývl hlavou na pozdrav a řekl „Matka!“, na což jsem já reagoval: „Sestra!“... Tento příklad jasně demonstruje nebezpečí, která v sobě skrývá taková strategie: solidarita založená na sdílení obscenit příliš často vzniká na úkor třetí osoby — v tomto případě se jedná o solidaritu upevňující vztahy mezi muži na úkor žen. (Dovedete si představit obdobnou situaci v obráceném gardu, kdy nějaká mladá žena zdraví svou přítelkyni slovy „Šukám s tvým manželem!“, na což ta druhá odpoví: „Jen tak dál — jen co si to rozdáme s tvým otcem!“?)

Tady jsme konfrontováni s dalším problémem, s otázkou moci a autority: k uvedenému příkladu obscénního rituálu, který jsem sdílel s albánským vo-

jákem, mohlo dojít jedině díky tomu, že mezi mnou a Albáncem existovala předpokládaná rovnost — oba jsme byli obyčejní vojáci. Kdybych měl být důstojníkem, pro Albánce by bylo příliš riskantní, prakticky nemyslitelné, učinit takový první krok. Pokud by ovšem Albánec měl být důstojníkem, situace by se dostala dokonce do ještě nestoudnější roviny: solidarita založená na sdílené obscenitě, kterou by tímto gestem nabízel, by byla falešnou solidaritou zakrývajícím faktické skryté mocenské vztahy — byl by to paradigmatický případ „postmoderního“ uplatňování moci. Tradiční nositel autority (nadřízený, otec) trval na tom, aby mu byla projevována náležitá úcta předpokládající dodržování formálních znaků autority; výměna oplzlostí a výsměšných poznámek se musela odehrávat za jeho zády. Dnešní nadřízený nebo otec naopak trvá na tom, abychom s ním zacházeli jako s přítelem, obrací se na nás s vtíravou familiárností, zahrnuje nás frivolními sexuálními narážkami, zve nás, abychom si s ním dali drink nebo si vyslechli sprostý vtip, to vše s úmyslem upevnit vzájemné vztahy mezi dvěma muži, zatímco vztah autority (naše podřízenost vůči němu) se tím nejenom nemění, ale nakládá se s ním dokonce jako s určitým druhem tajemství, které by mělo být respektováno a o kterém by se nemělo mluvit. Pro podřízené je taková konstelace ještě mnohem klaustrofobičtější než tradiční podoba autority: dnes jsme zbaveni dokonce i soukromého prostoru ironie a výsměchu, neboť Pán vystupuje ve dvojaké roli, je autoritou a přítelem zároveň.

Dnes se běžně má za to, že žijeme v postideologickém světě. Tuhle tezi můžeme pochopit dvojím způsobem: buď si ji vyložíme v naivně postpolitickém smyslu (konečně jsme se osvobodili od břemene velkých ideologických vyprávění a principů, můžeme se věnovat pragmatickému řešení reálných problémů), nebo kritičtějšíм způsobem, jako projev dnešního vládnoucího cynismu (dnešní moc již nepotřebuje ucelený ideologický systém, který by její vládě dodával legitimitu; může si dovolit vyjádřit nepokrytě pravdu o sobě samé — přiznat jako své motivy honbu za ziskem či nelítostné prosazování ekonomických zájmů). Přijmeme-li druhou interpretaci, vyplývá z toho, že dnes již není třeba se uchýlovat k sofistikovaným postupům kritiky ideologie (*Ideologiekritik*), k „symptomatickému čtení“, jež odhaluje nedostatky ideologické konstrukce: takový postup lze přirovnat ke klepání na dveře, které jsou již otevřeny dokořán, protože dnešní veskrze cynický diskurs moci tohle všechno přiznává předem, stejně jako dnešní pacient podrobující se psychoanalýze, který klidně akceptuje veškeré psychoanalyticky návrhy, jež mu přisuzují ty nejintimnější obscénní touhy — nic ho již nemůže šokovat.

Mají se však věci skutečně takto? Pokud ano, pak kritika ideologie a psychoanalýza dnes již nejsou k ničemu, protože jejich interpretační postup se opírá o premisu, že subjekt *nemůže* otevřeně připustit a reálně předpokládat pravdu o tom, co činí. Psychoanalýza ovšem otevírá cestu k odhalení



tohoto zjevného potvrzení své zbytečnosti tím, že odkrývá pod povrchem matoucí otevřenosti postideologického cynismu rysy fetišismu, a tak staví *fetišistickou* formu ideologie, která převládá v naší údajně „postideologické“ době, proti její tradiční *symptomatické* formě, v jejímž rámci je ideologická lež, která strukturuje náš způsob vnímání reality, ohrožována symptomy jakožto projevy „návratu potlačeného“, trhlinami v předivu ideologické lži. Fetiš je ve skutečnosti svého druhu symptomem *naruby*. Lze říci, že symptom je výjimka, která narušuje povrch klamného zdání, bod, v němž dochází k explozi potlačované „druhé scény“ nevědomí, zatímco fetiš je ztělesněním Lži, která nám pomáhá unést jinak neúnosnou pravdu. Jako příklad si zkusme představit smrt milované osoby: pokud jde o symptom, snažím se „potlačit“ vlastní vědomí o této smrti, snažím se na ni nemyslet, ale potlačované trauma se vrací v podobě symptomu; pokud jde o fetiš, naopak „racionálně“ plně tuto smrt akceptuji, ale lpím na fetiši, na určitém prvku, který pro mě ztělesňuje popření této smrti. V tomto smyslu může fetiš hrát velmi konstruktivní roli, protože nám umožňuje vyrovnat se s tvrdou realitou: fetišisté nejsou snílci, ztracení ve svých soukromých světech, jsou skrz naskrz „realisté“, schopní akceptovat věci tak, jak jsou — protože mají svůj fetiš, k němuž se mohou upnout, aby se tak mohli distancovat od dopadu reality v plné intenzitě. Existuje nádherná povídka Patricie Highsmith z jejího raného období nazvaná *Knoflík* (Button). Vypráví příběh obyvatele New Yorku ze středních vrstev, který žije s mongoloidním devítiletým synem, jenž neustále vydává nesmyslné blábolivé zvuky, chichotá se a z úst mu přitom tečou sliny; jednou pozdě večer, když už není schopen tuhle situaci unést, se rozhodne, že se projde po opuštěných ulicích Manhattanu, kde narazí na žebrajícího bezdomovce v krajní nouzi, který k němu úpěnlivě vztáhne ruku; v aktu nevysvětlitelné zuřivosti hrdina povídky umlátí žebráka k smrti a ze saka mu utrhne knoflík. Potom se vrátí domů jako naprosto jiný člověk, najednou schopný snášet děsivé okolnosti rodinného života bez jakékoli bolesti, dokáže se dokonce i přívětivě pousmát na svého mongoloidního syna; knoflík nosí neustále v kapse kalhot — jako dokonalý fetiš, vtělené popření vlastní žalostné životní reality, jako neustálou připomínku, že alespoň jednou vrátil úder svému bídnému osudu.

Ve své knize *Stasiland* popisuje Anne Funder ještě bláznivější případ fetiše, jenž figuroval v reálném životě Hageny Kocha, východoněmeckého důstojníka tajné policie Stasi, který vzbudil pozornost světových médií 13. srpna 1961, když úřady Německé demokratické republiky začaly stavět berlínskou zeď. Měl tu (pochybnou) čest, že se stal mužem, který doslova vytyčil linii berlínské zdi: jako zaměstnanec v kartografickém oddělení Stasi dostal příkaz, aby vyznačil bílou barvou přesnou hranici, která odděluje Východní Berlín od Západního Berlína, aby zeď mohla být vybudována na náležitém místě. Celý den byl sledován a fotografován, jak pomalu vykračuje, jednou

nohou na Východě a druhou na Západě, a vyznačuje linii zdi. Jako kdyby tato pozice mezi dvěma světy svým způsobem symbolizovala jeho základní postoj k politické realitě: vedl život plný kompromisů a váhání oscilující mezi věrností režimu Německé demokratické republiky a činy umírněné vzpoury (kromě jiného se oženil s dívkou z nekomunistické rodiny přes odpor ze strany svých nadřízených ve Stasi). Nakonec už měl dost své práce ve Stasi a byl z ní unavený, požádal o přeložení a byl převelen do pravidelné armády.

A přesně v tomto okamžiku svého života se odhodlal k čemusi, co si zaslouží být nazváno činem. Když vyklízel svou kancelář v budově sídla Stasi, všiml si poprvé laciné kýčovitě plakety z plastu, visící na zdi u jeho psacího stolu, směšného oficiálního uznání čestného třetího místa, které jeho útvar získal za práci na poli kultury. Plaketu propašoval pod kabátem ven z úřadu jako výraz „malé soukromé pomsty“ za všechny kompromisy a za všechna pokoření jeho života — krádež plakety byla jedinou věcí, ke které měl dost odvahy. V této situaci vytyčil určitou linii, tentokrát doslovně, a té se držel — protože, k jeho překvapení a přesně v intencích německé byrokratičnosti, jeho čin vyvolal reakce a důsledky, jejichž rozsah a intenzitu nečekal.

Nejprve, asi za tři týdny, ho doma navštívili tři nadřízení důstojníci Stasi, obvinili z krádeže plakety a požadovali její vrácení. On to odmítnul a na jejich žádost podepsal místopřísežné prohlášení, že plaketu nevzal. Potom, po mnoha letech, po pádu berlínské zdi, si vytvořil ve svém bytě malé soukromé muzeum zdi, ve kterém byly věci prezentovány z hlediska Východu. Protože byl známý také jako člověk, který v roce 1961 vytyčil linii pro berlínskou zeď, vzbudil jeho počin určitý zájem a v roce 1993 s ním natočila televize rozhovor v jeho bytě, přičemž kamera zabírala také ukradenou plaketu, která visela na zdi za ním. Jeden z techniků ho požádal, aby plaketu odstranil, protože odrážela světlo a příliš se leskla. Koch to zuřivě odmítl: „Udělán pro vás cokoli, ale ta plaketa zůstane tam, kde je.“ A plaketa tam zůstala. Ovšem několik dní poté, co byl pořad o jeho muzeu odvysílán v televizi, se u Kochových dveří objevil agent úřadu Treuhand (Treuhand byl spolkový úřad, který řešil otázky týkající se státního majetku Německé demokratické republiky) a opět po něm požadoval, aby onu plaketu vydal: podle zákona se státní majetek Německé demokratické republiky nyní stal majetkem sjednocené Německé spolkové republiky a vzhledem k tomu, že Koch plaketu ukradl, měl ji vrátit. Koch vzteky bez sebe agenta vyhodil z bytu; agent na odchodu Kochovi vyhrožoval, že ho požene k soudu. O několik týdnů později Kocha navštívil znovu a informoval ho o tom, že obvinění z krádeže státního majetku proti němu bylo staženo (ukradený předmět měl mizivou hodnotu a jeho zločin se odehrál před mnoha lety, takže lhůta pro soudní žalobu byla již dávno promlčena). Agent mu ovšem sdělil, že proti němu bylo vzneseno nové obvinění, a to z křivého svědectví (tajné policii Stasi



před desítkami let podepsal prohlášení, že plaketu neukradl), a že toto křivé místopřísežné prohlášení je doposud trestným činem, za který by mohl být stíhán. Koch agenta opět vyhodil z bytu, ale jeho problémy tím zdaleka neskončily: vzhledem k tomu, že se o něm rozneslo, že je zloděj, utrpěla jeho kariéra a Kochova manželka dokonce přišla o místo... Koch vyjádřil podstatu věci ve svém sdělení Anne Funder: „Tahle plaketa zosobňuje veškerou odvahu, kterou jsem měl. Je to všechno, co mám. Ta plaketa zůstane tam, kde je.” *Toto* je fetiš ve své nejryzejší podobě: nicotný hloupý předmět, na kterém lpím a který mi umožňuje snášet veškeré špinavé kompromisy mého života. Což nemá každý z nás, v té či oné podobě, takové fетиše? Mohou mít podobu naší vnitřní duchovní zkušenosti (která nám říká, že naše společenská realita je pouhým zdáním, na němž ve skutečnosti nezáleží), našich dětí (pro jejichž dobro děláme všechny ty špinavé věci v naší práci), či jakoukoli jinou podobu.

## Poznámky

- 1 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, New York 1991, s. 132.
- 2 Sigmund Freud, „Výklad snů“, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, sv. 2/3, přeložil Otakar Vochoč, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1998, s. 595.
- 3 Karel Marx, *Kapitál I*, Svoboda, Praha 1978 (6. vyd.), s. 85–86.



# Fetiš strany

---

## Totalitární tělo

V projevu *K Leninově smrti* proneseném roku 1924 Stalin prohlásil: „My komunisté jsme lidé výjimečného ražení. Jsme uhněteni ze zvláštního těsta.“<sup>1</sup> Ihned poznáváme, že toto „zvláštní těsto“ je jen jiné jméno pro lacanovský *objet petit a* (objekt malé a). Stalinova věta čerpá svou váhu z primárně fetišistické funkce stalinistické Strany: Strana funguje jako zázračná bezprostřední inkarnace objektivního, neutrálního Vědění, které na oplátku slouží jako referenční bod, jímž Strana legitimuje svou činnost (takzvaná „znalost objektivních zákonů“). Podobně definuje Marx peníze ve vztahu k jinému zboží jakožto paradoxní prvek, jenž skrze samotnou svou singularitu bezprostředně ztělesňuje obecnost „všeho“ neboli jako „singulární realitu, která v sobě zahrnuje veškeré existující druhy téže věci“:

Je to jako by vedle lvů, tygrů, zajíců a dalších reálných zvířat, která tvoří rozličné rasy, druhy, poddruhy, rodiny atd. živočišné říše, existovalo ještě také *zvíře*, individuální inkarnace živočišné říše.<sup>2</sup>

A taková je přesně logika Strany: jako by vedle tříd, společenských vrstev, společenských skupin a podskupin a jejich ekonomických, politických a ideologických uskupení, které dohromady konstituují rozličné oblasti socio-historického univerza podléhajícího zákonitostem sociálního vývoje, existovala ještě také *Strana* — bezprostřední a individuální inkarnace těchto objektivních zákonů, zkrat, paradoxní průnik mezi subjektivní vůlí a objektivními zákony. Ono „zvláštní těsto“ komunistů tedy není ničím jiným než

ztělesněním „objektivního rozumu dějin“. Protože materiál, z něhož jsou uhněteni, je konec konců jejich tělo, podléhá toto tělo autentickému přepodstatnění: stává se z něj nositel *jiného* těla, *vznešeného* těla.

Není bez zajímavosti číst Leninovy dopisy Maximu Gorkému z hlediska logiky vznešeného komunistického těla, zejména pak sérii dopisů z roku 1913 týkající se polemik kolem kontroverzní koncepce takzvaného „bohostrůjcovství“ (*богостроительство*),<sup>3</sup> mezi jejíž zastánce patřil i Gorkij. První, čeho si povšimneme, je jeden zdánlivě nedůležitý aspekt, který na první pohled postrádá jakoukoli teoretickou zajímavost: Lenin je doslova posedlý Gorkého zdravotním stavem. Zde jsou citáty z několika dopisů:

Přeji Vám vše nejlepší a zejména pevné zdraví!<sup>4</sup>

Napište mi pár slov o svém zdraví. / Váš Lenin.<sup>5</sup>

Jak se Vám daří? Zlepšilo se od jara Vaše zdraví? Přeji Vám z celého srdce, aby se Vám ulevilo a dobře jste si odpočinul. / Váš Lenin<sup>6</sup>

Žerty stranou. *Držte se*. Pošlete mi pár slov. *Odpočívajte*, jak to jen půjde. / Váš Lenin.<sup>7</sup>

Když se na podzim 1913 Lenin dozvídá o Gorkého plicním onemocnění, ihned mu píše:

Co píšete o své chorobě, mne hluboce znepokojuje. Myslíte, že děláte dobře, když pobýváte na Capri, kde se Vám nedostává náležitá lékařská péče? Němci mají vynikající sanatoria, [...] v nichž dokáží *zcela* vyléčit plicní choroby, v nichž dosahují *úplného* vyléčení. [...]

A vy zatím chcete z Capri, a ještě k tomu v zimě, cestovat do Ruska? Mám vážné obavy, že to ochromí Vaše zdraví a podlomí Vaši schopnost pracovat. Jsou v té vaší Itálii vůbec nějakí *prvotřídní* lékaři?

Radím vám, seberte se a navštivte nějaké prvotřídní lékaře ve Švýcarsku nebo v Německu a podrobte se několikaměsíčnímu *serióznímu* léčení v nějakém *dobrém* sanatoriu. Protože mrhat takto veřejným majetkem, tj. být nadále nemocný a podrývat svůj tvůrčí potenciál, je v každém ohledu zcela nepřijatelné.<sup>8</sup>

Zde je důležité správně identifikovat *významové pole* Leninových obav o Gorkého zdraví. Na první pohled je otázka jasná a poměrně nevinná: Gorkij byl cenný spojenec, a tak si zasloužil péči. Ale hned následující dopis vrhá celou věc do jiného světla. Lenin je vyděšen kladným postojem Gorkého vůči takzvanému „bohostrůjcovství“ — že by podle Gorkého mělo být jen dočasně „odsunuto“ stranou, a nikoli zcela zavrženo. Takové sentimenty jsou pro

Lenina nepochopitelným, nanejvýš nepříjemným překvapením. Následuje začátek a konec jeho dopisu z listopadu 1913:

Co jen to děláte? To je prostě hrůza, doopravdy [...]

A proč to vůbec děláte?

To je neodpustitelné zklamání. / Váš V. I.

A zde je ještě postskriptum:

Opatřete si prosím co možná nejlepší *lékařskou* péči, abyste mohl cestovat v zimě a *nenachladil se* (v zimě je to nebezpečné).<sup>9</sup>

To, o co zde skutečně jde, je možná ještě patrnější na konci následujícího dopisu, odeslaného společně s dopisem předchozím:

Přikládám svůj včerejší dopis: nemějte mi za zlé, jestli jsem se nechal unést. Možná jsem Vás nepochopil *správně*? Třeba jste jen *vtipkoval*, když jste psal „dočasně“? Co se týče „bohostrůjcovství“, snad jste to nemyslel vážně? Proboha, pečujte o sebe trochu lépe. Váš *Lenin*.

Zde se explicitně a formálně konstatuje, že přinejmenším v poslední instanci pokládá Lenin Gorkého výstřelky a ideologické tápání za důsledek fyzického vyčerpání a nemoci. Odmítá tedy brát Gorkého argumenty vážně. Jeho odpověď by se vposledku dala shrnout následovně: „Odpočívajte, pečujte o sebe o něco lépe...“ Leninovy výhrady nicméně nevycházejí z nějakého vulgárního materialismu nebo naivní redukce duševních procesů na procesy tělesné. Přesně naopak, jeho námitky vycházejí z předpokladu, že komunista je člověk ze „zvláštního těsta“. Když komunista mluví a jedná jako komunista, hovoří a jedná skrze něj objektivní nutnost historie samotné. Jinými slovy, duch skutečného komunisty nemůže zbloudit, protože tento duch je bezprostředním sebevědomím historické nutnosti. Z toho důvodu to jediné, co může způsobit rozvrat nebo zakolísání, je jeho vlastní tělo — tato křehká materialita, jež slouží jako opora jiného těla, vznešeného těla „uhněteného ze zvláštního těsta“.

## Falus a fetiš

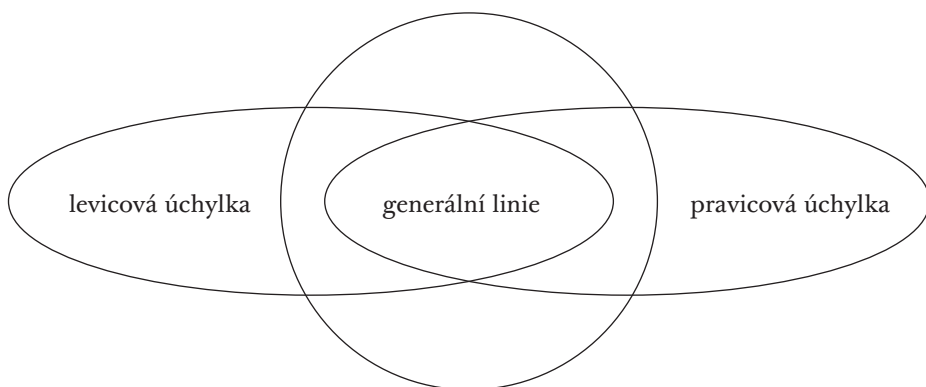
Je ale možné obhájit tezi o fetišistickém charakteru Strany rovněž ve striktně analytickém významu tohoto pojmu? Fetiš je, jak známo, náhražka (*ersatz*) mateřského falu: v jeho pozadí figuruje odmítnutí kastrace. K fetišismu bychom tedy měli přistupovat z perspektivy falického signifikantu.

Jednoho z aspektů Lacanovy „signifikace falu“ si všímá již Svatý Augustin.<sup>10</sup> Falický orgán ztělesňuje vzpouru lidského těla proti panství člověka; reprezentuje božský trest za aroganci člověka, který se chtěl vyrovnat Bohu a stát se pánem světa. Falus je tedy orgán, jehož pulzace a erekce člověku, jeho vůli a moci, vesměs unikají. Všechny části lidského těla v principu podléhají jeho vůli, pokud jsou nepoddajné, je to vždy *de facto*; s jedinou výjimkou falu, jehož erekce jsou nezvládnutelné „v principu“. Tento aspekt nicméně musíme vztáhnout ještě k jinému, naznačenému tímto bonmotem: „Jaký předmět je na světě nejlehčí? Falus, protože je to jediná věc, kterou může zdvihnout pouhá myšlenka.“

Podle Lacana tento bonmot vystihuje „signifikaci falu“: zkrat, který je průnikem „vnitřku“ a „vnějšku“, bod, v němž čistá vnějškovost těla, nepřístupná subjektivní vůli, bez jakéhokoli zprostředkování přechází do niternosti „čisté myšlenky“.<sup>11</sup> V tomto bodě se nám takřka vnucuje hegelovská kritika Kantovy „věci o sobě“ (*Ding an sich*): tato transcendentální *Ding an sich*, nepřístupná lidskému myšlení, se ukazuje jen jako niternost čistého myšlení, která se ustavuje vypuzením jakéhokoli objektivního obsahu. A přesně tento „rozpor“ vystihuje podstatu „falické zkušenosti“: ačkoli nic nemohu dělat (augustinovské hledisko), vše závisí na mně (hledisko výše zmíněného bonmotu). „Signifikace falu“ je samotná pulzace mezi *vším* a *ničím*. Jsou to potenciálně „všechny významy“ nebo samotná univerzalita významu (jinými slovy, „v poslední instanci mluvíme jen o tom“) a z tohoto důvodu „signifikace falu“ ve skutečnosti nemá vůbec žádný určitý význam; je to signifikant-bez-signifikátu. Vlastně se jedná o jeden z nejtriviálnějších aspektů lacanovské teorie. Pokusíme-li se naráz pojmout „všechny“ signifikanty struktury, „zaplnit“ její univerzalitu jejími jednotlivými komponenty, musíme vzít v potaz paradoxní signifikant, který nemá žádný jedinečný/určitý signifikát, nýbrž ztělesňuje v jistém ohledu „všechny významy“ neboli samotnou univerzalitu příslušné struktury, ačkoli je zároveň „signifikantem bez signifikátu“.

V této souvislosti pro nás obzvláštní zajímavost skýtá pasáž z Marxových *Třídních bojů ve Francii*, neboť rozvíjí logiku falického signifikantu ve vztahu k politické straně. Jde tu o roli „strany pořádku“ během revolučních událostí v polovině devatenáctého století:

*Strana pořádku* se vytvořila hned po červnových dnech; teprve když jí 10. prosinec dovolil setřást kliku Nationalu, kliku buržoazních republikánů, odhalilo se tajemství její existence: *koalice orleanistů a legitimistů v jedné jediné straně*. [...] Královským jménem pro převážný vliv zájmů jedné frakce byl *Bourbon*, královským jménem pro převážný vliv zájmů druhé frakce *Orléani* — a jen v *bezejmenné říši republiky* mohly obě frakce, podílejíce se rovným dílem na moci, hájit společné třídní zájmy a nevzdávat se přitom své vzájemné rivalitě.<sup>12</sup>



Podle této logiky představuje republikán jeden druh v rámci rodu royalismus. V rámci (druhů) tohoto rodu zastupuje republikán rod samotný. Tímto paradoxním prvkem, specifickým bodem, v němž univerzální *rod splývá* se svými jednotlivými druhy, je právě falický signifikant. Jeho paradoxní místo, bod, v němž se protíná „vnějšek“ a „vnitřek“, je pro pochopení fetišismu určující: je to právě toto místo, které je ztraceno. Jinými slovy, *kastrační* rozměr falického signifikantu je popřen fetišem, „ničím“, které nutně doprovází své „vše“, radikální heterogenitou tohoto prvku ve vztahu k *univerzalitě*, kterou má ztělesňovat (skutečnost, že falický signifikant může připustit potenciální univerzalitu významu jen jako signifikant-bez-signifikátu, že můžeme být obecně royalisty jenom v té formě, že jsme republikány). Fetiš je Pán-Signifikant ( $S_1$ ), který tím, že zaujímá postavení výjimky, bezprostředně ztělesňuje svou univerzalitu, je Partikulárním, které bezprostředně „splývá“ s Univerzálním.

Taková je logika stalinistické Strany, která se jeví jako bezprostřední inkarnace univerzality mas nebo třídy pracujících. Stalinistická strana by byla, řečeno Marxovými slovy, čímsi jako obecným pojmem royalismu v samotné formě royalismu — což přesně je fetišistická iluze. Ve fetišismu je falický signifikant coby *průnik* mezi dvěma druhy („orléanisty“ a „legitimisty“) bezprostředně konstituován jakožto *Vše*, jakožto „generální linie“, zatímco ze dvou druhů, z jejichž prolnutí vzešel, se stávají dvě „úchylky“ („pravicová“ a „levicová“) od „generální linie“.

Ve „zkratu“ mezi Univerzálním (masy, třída) a Partikulárním (Strana) vztah mezi Stranou a masami nepodléhá dialektice, takže pokud mezi Stranou a zbytkem dělnické třídy existuje nějaký konflikt (jako například dnes v Polsku), neznamená to, že se Strana „odecizila“ třídě pracujících, ale že se naopak některé elementy samotné dělnické třídy vzdálily své vlastní univerzalitě („skutečným zájmům dělnické třídy“) ztělesňované Stranou. Právě s ohledem na tento fetišistický charakter Strany neexistuje pro stalinistu žádný rozpor mezi požadavkem, aby se Strana otevírala masám a splývala s nimi, a Stranou v postavení Výjimky, autoritářskou Stranou, koncentrující

v sobě veškerou moc. Vezměme si kupříkladu tuto pasáž ze Stalinova spisu *O základech leninismu*:

V čem záleží síla sovětů v porovnání se starými formami organizace?

V tom, že sověty jsou *nejvšeobsáhlejší* masové organizace proletariátu, neboť sověty a jediné sověty sdružují všechny dělníky bez výjimky. [...]

V tom, že sověty jsou *nejmocnějšími* orgány revolučního boje mas, politických akcí mas, povstání mas, orgány, které jsou s to zlomit všemocnost finančního kapitálu a jeho politických přívěšků.

V tom, že sověty jsou přímé organizace mas samých, tj. jsou *nejdemokratičtějšími* a tedy nejautoritativnějšími organizacemi mas, organizacemi, které masám maximálně usnadňují účast v budování nového státu a v jeho správě a maximálně rozpoutávají jejich revoluční energii, iniciativu a tvůrčí schopnosti v boji za rozmetání starého řádu, v boji za řád nový, proletářský.<sup>13</sup>

O něco dále v témže dokumentu se nicméně píše:

Strana musí být především *předním* oddílem dělnické třídy. [...] Aby však byla strana vskutku předvojem, musí být vyzbrojena revoluční teorií, znalostí zákonů hnutí, znalostí zákonů revoluce. [...] Strana nemůže být skutečnou stranou, omezuje-li se na zaznamenávání toho, co masa dělnické třídy prožívá a myslí, [...] nedovede-li povznášet masu na úroveň třídních zájmů proletariátu.<sup>14</sup>

Zde je otevřeně proklamován autoritářský charakter Strany. Stalin tuto výlučnou a autoritářskou moc prezentuje jako *bezprostřední* vyjádření autentické demokratické moci, jako reálnou moc lidu. Právě z tohoto momentu vyvěrá jistá naivita takzvané „disidentské“ kritiky. Stalinistické diskursivní pole je organizováno takovým způsobem, že se kritika nutně mýlí cílem; *je možné dopředu uhádnout*, co se kritika pokouší ukázat (autoritářský charakter moci atd.), když prezentuje stalinismus z jiné perspektivy, a právě toto vydávat za důkaz faktické moci lidí. Krátce řečeno, máme-li se vyjádřit obvyklejším způsobem: kritika se snaží napadat stalinismus na úrovni faktů v rámci předem daného, sdíleného kódu, který sází na protiklad mezi efektivitou a ideologickou legitimitou („v principu má být SSSR demokratickou společností, ale ve skutečnosti...“), přičemž předem vylučuje konflikt na úrovni kódu samotného.

Zde se manifestuje nemožná pozice fetiše: jedinečného, jež bezprostředně „ztělesňuje“ obecné, aniž by je označovalo kastrací. Jedná se o prvek, který zaujímá pozici metajazyka a zároveň zůstává součástí „věci samotné“; je zároveň „objektivním“ pohledem a „zajímavou stranou“. V *Banánech* (Bananas, 1971), politické komedii Woodyho Allena, najdeme scénu, která tuto logiku výstižně ilustruje. Protagonista se nachází v jakési blíže neurče-



né středoamerické diktatuře a obdrží od vládnoucího generála pozvání na večeri. Pozvánku mu doručí do jeho hotelového pokoje. Jakmile je poslíček pryč, protagonista se radostně svalí na postel a zdvihne oči do nebeských výšin, načež se ozvou tóny harfy. Jakožto diváci vnímáme tento zvuk samozřejmě jako hudební doprovod a ne jako skutečnou hudbu v rámci příběhu samotného. Najednou ale protagonista vystrízliví, zvedne se z postele, otevře skříň a uvnitř najde „typického“ Latinoameričana, jenž hraje na harfu. Paradox této scény tkví právě v tomto přechodu zvnějšku dovnitř: to, co jsme zprvu vnímali jen jako „vnější“ hudební doprovod, se posléze ukazuje jako součást „vnitřní“ reality scény. Komický účinek vychází z nemožné pozice protagonistova vědění. Chová se, jako by se nacházel v pozici, odkud může slyšet něco, co se odehrává zároveň jak ve sféře kinematografické „reality“, tak v jejím „vnějším“ hudebním doprovodu.

Není divu, že na tentýž „zkrat“, na tutéž ambivalentní pozici fetiše, narážíme i v totalitárním diskursu, a že je to právě tehdy, když je zároveň nutno potvrdit jak ideologickou „neutralitu“, tak „profesionální“ charakter kulturních oblastí (umění, vědy), jakož i jejich podřízení dominantní doktríně a lidu. Připomeňme si pasáž ze známého dopisu Josepha Göbbelse Wilhelmu Furtwänglerovi z 11. dubna 1933:

Nestačí jen, aby umění bylo vynikající, mělo by být také vyjádřením vůle lidu. Jinými slovy, jen umění, které čerpá inspiraci z lidu, může být v posledku pokládáno za vynikající a znamenat něco pro lid, k němuž se obrací.

Zde je zmíněná logika prezentována ve své nejryzejší podobě: není *jen* vynikající, *ale* je *také* vyjádřením vůle lidu, protože *po pravdě řečeno* může být vynikající jen jako vyjádření vůle lidu. Když umění nahradíme vědou, máme jedno z témat stalinistické ideologie: „vědeckost sama nestačí, potřebujeme také správnou ideologickou orientaci, dialekticko-materialistickou vizi světa, protože jen skrze správnou ideologickou orientaci můžeme dosáhnout skutečných vědeckých výsledků.“

## Stalinistický diskurs

Fetišistické fungování Strany garantuje pozici neutrálního vědění (vědění, jež je „sešito“ [*décapitonné*]), které náleží nositeli stalinistického diskursu. Stalinistický diskurs je prezentován jako čistý metajazyk, jako znalost „objektivních zákonů“, jako deskriptivní (*constatif*) diskurs, který se týká čistého objektu ( $S_2$ ). Samotná zainteresovanost teorie ve vztahu k proletariátu, jeho moc nad Stranou, tedy není „interní“ — marxismus nemluví z pozice proletariátu; obrací se k proletariátu z externí, neutrální, „objektivní“ pozice:

V osmdesátých letech minulého století, v době, kdy marxisté bojovali proti národníkům, tvořil proletariát v Rusku nepatrnou menšinu v porovnání s individuálním rolnictvem, tvořícím převážnou většinu obyvatelstva. Proletariát se však jako třída rozvíjel, kdežto rolnictvo se jako třída rozpadalo. A právě proto, že se proletariát jako třída rozvíjel, marxisté se orientovali na proletariát. A nezmýlili se, neboť, jak známo, proletariát vyrostl potom z nevelké síly v prvořadou historickou a politickou sílu.<sup>15</sup>

Připustíme-li nicméně, že se marxisté mýlili, když si v době svého zápasu s populisty za základ své orientace zvolili proletariát, *z jaké pozice mluvili?* Mohli samozřejmě mluvit z externího místa, kam zasahuje historický proces jakožto pole objektivních sil, kde je třeba být obezřetný, aby se člověk nezmýlil a dal se vést těmi správnými silami — těmi silami, jež zvítězí. Krátce řečeno, je třeba „vsadit na toho správného koně“. Z této externí pozice si můžeme přiblížit slavnou „teorii odrazu“: musíme se tázat, kdo že to zaujímá neutrálně objektivní pozici, z níž lze tuto „objektivní realitu“, reflektovanou, leč vůči reflexi vnější, posuzovat, z níž lze odraz porovnat s objektivní realitou a posoudit, zda jí odpovídá či nikoli.

Již jsme se dotkli tajemství v pozadí tohoto „objektivního vědění“: samotný tento moment ryzí objektivní, k němuž se stalinistický diskurs upíná a jímž je legitimován („objektivní význam“ faktů), je konstituován performativně. Dokonce se tu jedná o ryzí performativ, o tautologii ryzí autoreference. A právě zde, v tomto bodě, v němž diskurs prostřednictvím slov odkazuje k čisté realitě mimo jazyk, fakticky odkazuje, „zásluhou svého (vlastního) činu“, jen sám k sobě. A zde se opět dostává ke slovu Hegelova kritika Kantovy *Ding an sich*: tato hypotetická transcendentální entita nezávislá na subjektivitě se ukazuje jen jako pouhá niternost čistého myšlení, nezbytná abstrakce jakéhokoli objektivního obsahu. V klasické filosofické terminologii nabývají pravdivostní výroky (pravdivý/nepravdivý) charakteru ontologických tvrzení. Když naproti tomu stalinista vynáší nějaký soud, předstírá, že popisuje nebo „pozoruje“ objektivní stav věcí. Krátce řečeno, ve stalinistickém diskursu funguje performativní funkce jako *potlačená* (zasutá „pod koberec“) *pravda* funkce deskriptivní (*constantif*). Následkem toho bychom vztah mezi  $S_1$  a  $S_2$  mohli znázornit následovně:  $S_2/S_1$ . To znamená, že ačkoli stalinistický diskurs prezentuje jakožto svého nositele neutrálně objektivní vědění, potlačenou pravdou tohoto vědění zůstává  $S_1$ , performativ suveréna. Jedná se o paradoxní pozici, do níž stalinistický diskurs staví oběť politických procesů. Trvám-li na deskriptivní (*constantif*) falešnosti odsudku strany („Jsi zrádce!“), jedním *ve skutečnosti* proti Straně a fakticky rozkládám její jednotu. Jediný způsob, jak mohu potvrdit Straně svou věrnost činem, na performativní úrovni, je přiznat se. K čemu ale? No přeci k realitě svého vyhloučení, k tomu, že jsem ve skutečnosti „zrádce“.

Co pak ale zaujímá místo *druhého*? Odpověď na první pohled vypadá jednoduše. Tím druhým vůči „objektivnímu vědění“ je přirozeně subjektivní vědění, vědění, které je jen zdáním vědění, cosi jako „metafyzika“ nebo „idealismus“, v protikladu k němuž je stalinistické vědění definováno jako objektivní. Paradoxní postavení tohoto protipólu se vyjeví, když se blíže podíváme na metodu stalinistické dialektiky. Čtyři pověstné „základní rysy marxistické dialektické metody“ můžeme tedy číst v protikladu k příslušným rysům metafyziky na pozadí procesu diferenciacce či disjunkce následovně:

1. *bud'* na přírodu hledíme jakožto na nahodilé seskupení objektů, *nebo* ji vnímáme jako sjednocené, koherentní Vše;
2. *bud'* toto sjednocené Vše vidíme jako stav klidu a nehybnosti, *nebo* je vnímáme jakožto vývojový proces;
3. *bud'* pohlížíme na vývojový proces jako na kruhový pohyb, *nebo* jej vnímáme jako vývoj od nižšího k vyššímu stadiu;
4. *bud'* hledíme na vývoj od nižšího k vyššímu stadiu jako na harmonickou evoluci, *nebo* jej vidíme jako konflikt protikladů.

Na první pohled zde máme co do činění s klasickým příkladem vyčerpávající disjunkce: na každé úrovni je rod rozdělen do dvou druhů. Při bližším pohledu nám ale nemůže uniknout paradoxní charakter tohoto dělení. V zásadě se zde implicitně tvrdí, že všechny verze metafyziky jsou „ze své esence“ objektivně jedno a totéž. To si můžeme ověřit, když schéma budeme číst pozpátku. Harmonický vývoj není svou podstatou, objektivně, v žádném případě vývojem od nižšího k vyššímu stadiu, ale jednoduše a prostě kruhový pohyb. Kruhový pohyb není ve své podstatě vůbec žádným pohybem, ale konzervací nehybného stavu. To znamená že nám v posledku zbývá *jen jedna jediná volba*: totiž volba mezi *dialektikou* a *metafyzikou*. Jinými slovy, diagonála, která dělí dialektiku od metafyziky musí být interpretována jako vertikální linie. Pokud se rozhodneme pro harmonickou evoluci, ztratíme nejen boj protikladů, ale i samotný společný rod, vývoj od nižšího stádia k vyššímu, protože „objektivně“ upadneme do kruhového pohybu.

Toto vertikální čtení diagonální dimenze tedy sjednocuje „nepřítele“. Tak se můžeme vyhnout tomu, že se ve skutečnosti jedná o proces postupné diferenciacce. Zprvu se Bucharin v součinnosti se Stalinem zbavil Trockého. Konflikt s Bucharinem se rozvinul o něco později — stejným způsobem, jako kdyby se kruhový pohyb nejprve ve spojení s obecným pojmem evoluce dostal do protikladu k nehybnosti a teprve posléze, po „vypuzení“ nehybnosti, se stal protějškem evoluce. Za pomoci všech těchto opozic můžeme zkonstruovat *jedno jediné* „bucharinovsko-trockistické spiknutí“: „zkrat“ takovéto unifikace je přitom samozřejmě výsledkem specifického typu perverzního

nadřazování synchronie nad diachronií. Projektujeme do minulosti stávající distinkci, opozici, která determinuje přítomnou konkrétní situaci. Takto například oficiální východoněmecká historiografie implicitně činila zodpovědným za rozpoutání druhé světové války Západní Německo.

Co se skrývá v pozadí tohoto procesu dělení? Podle charakteristiky *Dějiny všesvazové komunistické strany* představuje „sjednocená trockisticko-bucharinovská banda fašistických žoldáků“<sup>16</sup> „zbytky“ nebo „ubohé pozůstatky poražených tříd“.<sup>17</sup> Tuto distinkci je nezbytné brát doslovně a je třeba ji aplikovat na samotný proces diferenciaci. V rámci tohoto procesu oplývá každý rod pouze jedním pravým a *regulérním* druhem; jakýkoli jiný druh je pouze *ubohým pozůstatkem* rodu, negací rodu pod pláštěm jednoho z jeho druhů. Vývoj od nižšího stadia k vyššímu se odehrává pouze v rámci jednoho jediného druhu, totiž boje protikladů; harmonická evoluce je jen střepinou tohoto rodu.

Odtud se neočekávaně dostáváme ke schématu dělení, s nímž se setkáváme v procesu hegelovské dialektiky: každý rod má jen jeden jediný druh, jakýkoli jiný druh je paradoxní negativitou tohoto rodu samotného. Podobně jako v případě „limitního případu“ logiky signifikantu je Vše rozděleno na svou Část a zbytek, který není ničím jiným než paradoxní, nemožnou, kontradiktornou entitou. Metafyzika zároveň předstírá, že (1) příroda je nahodilou akumulací, a nikoli Vším, a že (2) příroda jakožto Vše je stavem nehybnosti, a nikoli pohybem. Na rozdíl od hegelovského dělení však rod svou vlastní nepřítomnost a „negativitu“ ze sebe *vylučuje*, místo aby je *prostřednictvím* své specifikace/determinace do sebe *zahrnoval*. Vývoj od nižšího stadia k vyššímu jakožto konkretizace obecného pojmu vývojového procesu není „syntézou“ prvotní abstraktní univerzality a její negace (kruhového pohybu), ale naopak vyloučením kruhového pohybu z obecného pojmu vývojového procesu. Skrze svou specifikaci je rod očištěn od svých střepin. Namísto aby je partikularizovalo, dělení naopak konsoliduje Vše jakožto Vše. Pokud ony střepiny odečteme od Všeho rodu, fakticky neodečítáme nic a Vše zůstává Vším. „Vývoj od nižšího stadiu k vyššímu“ není o nic méně „vším“ nežli proces vývoje ve své obecnosti. Z této perspektivy můžeme pochopit logiku této zjevně absurdní formulace: „Strana ve své drtivé většině z celého srdce odmítla platformu bloku.“ „Drtivá většina“ je ekvivalentní spojení „z celého srdce“; zbytek (menšina) se vůbec nepočítá. Jinými slovy, máme co dělat se splýváním mezi Univerzálním a Partikulárním, mezi rodem a druhem. Z toho důvodu si ve skutečnosti nevolíme mezi Ničím a *Stranou*. Každé Partikulární bezprostředně splývá s Univerzálním a tak jsme tedy „*ou bien ou bien absolu*“ postaveni před volbu mezi *Ničím* a *Vším*. Z toho důvodu je stalinistická disjunkce pravým opakem obvyklé disjunkce mezi dvěma partikularitami, kdy nikdy „nedohoníme želvu“ (čemuž je třeba rozumět z perspektivy pohybu samotné výpovědi) rozdílu mezi částí a zbytkem, který by

nebyl ničím, který by zaujal místo výpovědi samotné (toto dělení funguje jako nedosažitelný asymptotický bod). Ve stalinistické disjunkci tkví problém spíše v tom, jak uniknout onomu „*ou bien ou bien absolu*“: nedosažitelný je rozdíl mezi partikularitami, rozdíl, v němž by se jeden z termínů nevypařil do „ničeho“ čistého zdání.

Metafyzika tudíž funguje jako paradoxní objekt, který „je nikoli ničím“, iracionálním nadbytkem, čistě kontradiktorickým prvkem, nesymbolizovatelným, které je druhým sebe sama; nedostatek, z něhož nic nechybí, pravý *objet petit a* touhy nebo také čisté zdání, které je pokaždé přidáno k  $S_2$  a nutí nás takto pokračovat v diferenciaci. Neboli, když to vyjádříme v pojmech řádu klasifikace a artikulace rodů a druhů, metafyzika funguje jako nadbytek, který narušuje symetrickou artikulaci, jakožto paradoxní druh, který nechce být limitován pouze tím, že je druhem neboli jednostranně akcentovaným parciálním objektem („absolutizace určitého momentu“, jak psal Lenin). Vztah mezi nositelem stalinistického diskursu, „objektivním věděním“ ( $S_2$ ) a jeho druhým můžeme tedy znázornit následujícím způsobem: ( $S_2/S_1$ ) → *a*. Šipka značí opakující se diferenciaci, jejímž prostřednictvím se vědění pokouší proniknout svůj „pozitivní“ objekt a uchopit jej tím, že jej vymezí od nadbytku metafyzického zdánlivého objektu, který vždy stojí v cestě objektivního poznání reality. Jinými slovy, objektem stalinistického diskursu ve smyslu „pozitivního objektu“ je samozřejmě takzvaná objektivní realita, jež ale v žádném případě nezaujímá místo objektu/příčiny touhy. Nadslast (*plus-de-jour*), která žene kupředu proces jeho diferenciaci, je potřeba hledat spíše v čistém zdání metafyziky.

Stalinistický politický proces funguje jako halucinační „*mise-en-scène*“ této touhy, které se stalinista zříká a s níž odmítá být identifikován. Odsouzený („oběť“) je tím, kdo uznává touhu (svou vlastní touhu a v souladu s hysterickou formulí touhy i touhu stalinistického druhého). Tato funkce oběti ve stalinistickém diskursu není v žádném případě srovnatelná s funkcí oběti ve fašistickém diskursu. Fašista dělá z Žida oběť, protože pro něj představuje objekt touhy. Logika této oběti zní: „*Miluji tě, ale protože nepochopitelně v tobě miluji ještě něco více, než jsi ty* — *objet petit a* — *zmrazím tě*.“<sup>18</sup> Stalinistický „zrádce“ v žádném případě nezaujímá pozici objektu touhy; stalinista jej ani trochu „nemiluje“. Je to spíše \$: toužící rozštěpený *subjekt*. Toto rozštěpení signalizuje samotné doznání, které je ve fašismu nemyslitelné.

Ve fašismu univerzální médium — které by žalobce sdílel s viníkem a skrze něj by mohl viníka „přesvědčit“ o jeho vině — chybí. Jeden z fundamentálních mechanismů stalinských procesů spočíval v decentralizaci rozkolu mezi neutrálním místem objektivního vědění a partikularitou „zbytků“, která lpěla na oběti. Oběť je vinná, ale zároveň přístupná „univerzálně objektivní“ perspektivě, z níž může rozpoznat svou chybu. Tento fundamentální mechanismus *sebekritiky* je ve fašismu naprosto nemyslitelný. Ve své čisté

podobě jej můžeme nalézt v sebeobviňování Slánského a Rajka během jejich notoricky známých procesů. Na otázku, jak se stal zrádcem, odpověděl Slánský velice jasně ve stylu pozitivistického komentáře nebo čistého meta-jazyka, že se kvůli svému buržoaznímu vychování a vzdělání nikdy nemohl stát plnohodnotnou součástí pracující třídy. To je moment, v němž se stalinistický diskurs ukazuje jako pravý dědic osvícenství. Sdílí tentýž předpoklad univerzálního a uniformního rozumu, jehož logiku může „nahlédnout“ i ten nejzavrženíhodnější trockistický odpadlík a hned nato se přiznat.

## Reálno „třídního boje“

Nyní můžeme spojit všechny momenty, které jsme až dosud rozvinuli. Stalinistický diskurs se prezentuje jako neutrální objektivní vědění ( $S_2$ ), jehož druhým je čisté zdání subjektivního (metafyzického) vědění ( $a$ ). Realitou tohoto neutrálního vědění je performativní gesto suveréna ( $S_1$ ), který se obrací k zhysterizovanému, rozštěpenému subjektu touhy ( $\$$ ). Výsledkem, jakkoli vyvolávajícím rozpaky, je Lacanova formule diskursu Univerzity:<sup>19</sup>

$$\frac{S_2 \quad a}{S_1 \quad \$} \rightarrow \frac{\quad}{\quad}$$

Stalinistický diskurs je snad nejčistší formou diskursu Univerzity v postavení pána — možnost anticipovaná již Alainem Grosrichardem.

Můžeme připojit ještě sérii dalších distinkcí mezi fašismem a stalinismem, například když srovnáme *klíčovou* knihu fašismu a *klíčovou* knihu stalinismu. V *Mein Kampf*u na jedné straně bezprostřední proslov pána prezentuje jeho vizi „osobně“ s pseudoexistenciální vášní; *Dějiny všesvazové komunistické strany (bolševiků)*. *Stručný výklad* jsou na druhé straně neosobním objektivním přehledem, jehož akademický charakter se ukazuje už v jeho podtitulu. Druhá z knih není bezprostředním proslovem pána, nýbrž komentářem. Na druhé straně, primárním médiem fašistického diskursu je živá *promluva*, která hypnotizuje už jen svou performativní silou, aniž příliš akcentuje signifikovaný obsah. Abychom citovali samotného Hitlera: „Všechny velké události, které otřáslы světem, byly iniciovány projevy, a nikoli psaním.“ V kontrastu s tím je médiem stalinistického diskursu par excellence *psaní*. Stalinista je téměř povinen předčítat si své rozpravy polohlasem, aby tak dával najevo, že máme co dělat s reprodukcí psaného textu.

V lacanovské teorii se Reálno vyznačuje primárně dvěma stránkami. Jednu představuje Reálno jako zbytek, který nelze symbolizovat, pozůstatek,



odpad symbolického, trhliny v Druhém (jinými slovy, reálná stránka *objet petit a*, hlas, pohled...); druhou je Reálno jakožto písmo, konstrukt, číslo nebo matéma. Tyto dvě stránky dokonale odpovídají protikladné dvojici fašismus/stalinismus. Hypnotická moc fašistického diskursu se opírá o „pohled“ a zvláště o „hlas“ vůdce. Oporou stalinistického diskursu je naopak psaní. Jaké psaní? Je nezbytné vzít v úvahu rozhodující rozdíl mezi „klasickými“ texty a jejich komentáři a aplikacemi. Nemožným/Reálnem je instituce „klasiků marxismu-leninismu“ coby posvátný Text, přístupný pouze prostřednictvím náležitého/správného komentáře, jenž mu propůjčí jeho význam, a naopak. Jen skrze poukaz na nesmysl klasického textu (slavné „citování“) „získává smysl“ jeho komentář/aplikace (abychom opět sáhli k distinkci mezi smyslem a významem: smysl = význam + nesmysl).

Takto bychom mohli pokračovat *ad infinitum*, zůstaňme ale raději na obecné rovině. Spojíme-li předcházející diskusi se skutečností, že kapitalistický diskurs je diskursem Hysterika,<sup>20</sup> můžeme číst schémata čtyř diskursů jakožto zdroj schémat tří typů dnešního politického diskursu: kapitalistického diskursu Hysterika, pokusu zdolat jej návratem k fašistickému diskursu Pána, a konečně diskursu Univerzity v postrevoluční společnosti neboli stalinistického diskursu.

Hysterik	Pán	Univerzita
$\begin{array}{ccc} \$ & S_1 & \\ \hline \rightarrow & & \\ a & S_2 & \end{array}$	$\begin{array}{ccc} S_1 & S_2 & \\ \hline \rightarrow & & \\ \$ & a & \end{array}$	$\begin{array}{ccc} S_2 & a & \\ \hline \rightarrow & & \\ S_1 & \$ & \end{array}$

K přesvědčení, že kapitalistický diskurs je diskursem Hysterika, bychom měli připojit tezi, kterou jsem zformuloval jinde: tím, kdo jako první objevil symptom, byl Marx.<sup>21</sup> Co „produkuje“ hysterik-kapitalismus jako svůj symptom? Odpověď zní, že samozřejmě proletariát coby svého „vlastního hrobaře“ (jak říká Marx), iracionální prvek dané totality, třídu, jejíž samotná existence je negací racionality existujícího řádu ( $S_2$ ), místo vědění („třídní vědomí“), které posléze (po revoluci) zaujme místo činitele. Lacan to spojuje právě s Marxovým objevem symptomu: existence proletariátu jakožto čisté subjektivity, osvobozené od partikulárních vazeb středověku. Napadá nás rovněž lacanovské spojení mezi nadslastí (*plus-de-jouir*) a marxistickou nadhodnotou.<sup>22</sup> Kapitalismus, pravá společná půda historického materialismu, se liší od předchozích formací tím, že vnitřní podmínkou jeho reprodukce je soustavné sebepřekonávání, revolucionizování stávající situace a rozvíjení produktivních sil. Příčinu bychom měli spatřovat v nadhodnotě jakožto „hybné síle“ působící jako motor společenské reprodukce. Krátce řečeno, na místě pravdy kapitalistického diskursu nacházíme nadslast.

A čtvrtý moment, diskurs Analytika ( $(a/S_2) \rightarrow (\$/S_1)$ )? Je opravdu osudem politického pole oscilovat mezi třemi pozicemi: *Pána*, který zakládá nový sociální kontrakt („novou harmonii“), *Akademika*, který skládá jeho elementy do systému, a *Hysterika*, který produkuje jeho symptom? Neměli bychom prázdno na místě čtvrtého diskursu číst jako signál, že se již nacházíme na politické rovině? Jsme v pokušení namítnout, že věci fungují jinak.

Marx v jednom dopisu píše, že jeho *Kapitál* musí končit třídním bojem jakožto „zrušením celého toho svinstva“. Je to ale právě toto zrušení, které „věčně prodlévá ve své nenapsanosti“<sup>23</sup> a které v textu samotném chybí. Třetí kniha *Kapitálu*, jak známo, náhle končí na začátku kapitoly věnované třídám. A tak bychom mohli říci, že třídní boj je v pravém smyslu slova „předmětem“ *Kapitálu*, tím, co se *nemůže* stát „pozitivním předmětem zkoumání“, tím, co z něj nezbytně *vypadává*, a tak z totality trojice knih *Kapitálu* činí jistý druh „ne-všeho“. Tento předmět nikdy nedospěje ke svému cíli jako nějaké „subjektivní vyjádření objektivních ekonomických procesů“. Spíše je aktérem, jenž stále operuje v samém srdci pozitivního obsahu *Kapitálu*. Všechny kategorie *Kapitálu* jsou již zabarveny třídním bojem, všechny objektivní determinace (pracovní teorie hodnoty, stupeň nadhodnoty atd.) jsou již do něho zahrnuty prostřednictvím tohoto konfliktu.

Prohlásíme-li, že jedním z aspektů třídního boje je Reálno, parafrázujeme jen známou lacanovskou poučku o nemožnosti sexuálního vztahu: „neexistuje žádný třídní vztah“. Třídy nejsou „třídami“ v obvyklém neboli logicko-klasifikačním smyslu; neexistuje žádné univerzální médium. „Zápas“ (vztah, který je de facto ne-vztahem) mezi třídami má konstitutivní roli pro třídy samotné. Jinými slovy, třídní boj funguje jako toto Reálno, kvůli němuž není socio-ideologický diskurs nikdy „vším“. Třídní boj tudíž není nějakým objektivním faktem, ale spíše jménem (jedním z jmen) pro nemožnost diskursu být „objektivním“, zachovat si objektivní distanci a vyslovovat „pravdu o pravdě“, jménem pro skutečnost, že každé slovo o třídním boji je již *součástí* třídního boje.

Z této logiky plyne, že stalinistický diskurs zastírá bytostnou dimenzi třídního boje. Objektivní vědění je prezentováno jako neutrální diskurs o společnosti postulovaný z místa vyloučení, z místa, které samo není rozštěpeno nebo poznamenáno dělicí linií třídního boje. Proto lze říci, že pro stalinistický diskurs platí, že „vše je politikou“ nebo že „politika je vším“, což jej odlišuje od maoistického diskursu, v němž je kupříkladu politika vepsána do specificky ženského elementu coby „ne-všeho“. Právě zde ale musíme být obzvlášť opatrní s ohledem na paradoxy ne-všeho. Právě proto, že „vše je politikou“, stalinistický diskurs vždycky potřebuje *výjimky*, neutrální základ, do něhož je politika investována zvnějšku, jakým je například nevinost technologie nebo jazyk jakožto neutrální-univerzální nástroj, který je zde k dispozici pro všechny třídy atd. Toto nejsou v žádném případě indicie



nějakého procesu „de-stalinizace“, ale naopak samotná vnitřní podmínka stalinistického totalitarismu.

## Stalinismus versus fašismus

Třídní boj se dnes samozřejmě jeví jako anachronismus. Logika, která nás vede k tomuto závěru, se nicméně nesmírně podobá té, která nás vede k přesvědčení (v éře tak zvané „permisivní sexuální morálky“) o zastarávání předmětu psychoanalýzy (represe sexuální touhy). Během „heroické“ éry psychoanalýzy se věřilo, že uvolnění sexuálních tabu povede nebo alespoň přispěje k životu bez úzkosti, bez represe, k životu plnému osvobozených požitků. Zkušenost tohoto takzvaného „sexuálního osvobození“ nám spíše pomáhá rozeznat dimenzi vlastní konstitutivnímu zákonu touhy, onomu „šílenému“ zákonu, který navozuje slast (*jouissance*). Podobně se během „heroické“ epochy dělnického hnutí věřilo, že zrušením soukromého vlastnictví budou zrušeny také třídy a jejich zápasy a že dospějeme k nové solidaritě. Zkušenost takzvaného „stalinismu“ nám pomohla identifikovat v „reálném socialismu“ realizaci vlastního konceptu třídního boje v jeho destilované formě, již nezastírané rozdílem mezi občanskou společností a Státem.

Zde opět vidíme, jak radikálně se reálný socialismus liší od fašismu. Začneme tím druhým: jak souvisí třídní boj (nakolik konstituuje jádro „ne-možné“ difference) se skutečností, že ve fašistickém diskursu splývá *objet petit a* s Židem? Odpověď zní, že Žid funguje jako *fetiš*, který maskuje třídní boj a zujímá jeho místo. Fašismus zápasí jak s kapitalismem, tak s liberalismem, které údajně narušují a korumpují harmonii společnosti jakožto „organického“ celku, jehož jednotlivé složky mají funkci tělesných údů, v němž každému bez rozdílu náleží jeho přirozené a přesně definované místo (hlava, ruce atd.). Fašismus se tedy pokouší obnovit harmonický *vztah* mezi třídami v rámci organického Všeho a Žid představuje moment, jenž do společnosti vnáší konflikt „zvnějšku“. Žid je cosi navíc (*surplus*), co narušuje harmonickou spolupráci „hlavy“ společnosti a jejích „rukou“, Kapitálu a práce. „Žid“ se k tomuto účelu výborně hodí vzhledem k historicky podmíněným předpokladům, které toto slovo konotuje: „Žid“ v sobě slučuje negativní rysy dvou protikladných pólů sociální škály. Na jedné straně ztělesňuje excesivní, disharmonické chování vládnoucí třídy (finančník, který ždímá své dělníky) a na druhé straně nečistotu nižších tříd. Kromě toho je Žid také personifikací obchodního Kapitálu, který je (podle spontánní ideologické reprezentace) autentickým místem vykořisťování, což posiluje ideologickou fikci harmonické symbiózy kapitalistů a „pocitivých“ pracujících, produktivních tříd vykořisťovaných židovským obchodníkem. Stručně řečeno, to, že Žid hraje roli rušivého elementu a zavádí „zvnějšku“ nadbytek (*surplus*) třídního

boje, je faktickým popřením třídního boje a teze, že „není třídního vztahu“. Z tohoto důvodu není fašismus na rozdíl od socialismu diskursem *sui generis*, globální společenskou smlouvou, jež by určovala celou sociální konstrukci. Mohli bychom říci, že fašismus se svou ideologií korporativismu, návratu k předburžoaznímu pánovi, do jisté míry intervenuje do kapitalistického diskursu, aniž by změnil jeho základní povahu — důkazem je právě postava Žida coby nepřítele.

Abychom tento argument pochopili, měli bychom vyjít od rozhodujícího zlomu ve vztahu dominance, který nastává s přechodem od předburžoazní k buržoazní společnosti. V předburžoazním řádu není občanská společnost doposud osvobozena od organických vazeb; to znamená, že máme stále ještě co do činění s „bezprostředními vztahy nadvlády a rabství“ (jak by řekl Marx). Vztah pána k jeho poddanému je vztahem interpersonální vazby, přímého podřízení, otcovské starosti ze strany Pána a zbožného uctívání ze strany podřízeného. Po nástupu buržoazní společnosti se tato bohatá síť „afektivních“ a „organických“ vztahů mezi pánem a jeho poddanými ocitá v troskách. Poddaný se vymaňuje ze své podřízenosti a stává se autonomním a racionálním subjektem. Marxova fundamentální lekce spočívá v tom, že subjekt i nadále zůstává podřízen jistému pánovi, že vztah k pánovi se jen přesunul do jiné oblasti. Fetišismus osobního pána je nahrazen zbožním fetišismem. Osobní vůle pána je nahrazena anonymní silou trhu neboli onou slavnou „neviditelnou rukou“ (Adam Smith), která rozhoduje o osudech jednotlivců za jejich zády.

To, co je ve fašismu primárně v sázce, musíme hledat právě v tomto rámci. Jakkoli fašismus zachová základní vztah kapitalismu (mezi Kapitálem a prací), chce zrušit jeho organický, anonymní a brutální charakter: jinými slovy, chce ho přetvořit v organický vztah patriarchální dominance mezi „rukou“ a „hlavou“, mezi vůdcem a jeho eskortou, a anonymní „neviditelnou ruku“ chce nahradit svrchovanou vůlí pána. Jelikož však zůstáváme v základním rámci kapitalismu, tato operace nefunguje. Vždy existuje nadbytek (*surplus*) „neviditelné ruky“, která je v rozporu s vůlí pána. Jediným způsobem, jak odhalit tento nadbytek, je (pro fašistu, jehož epistemologickým polem je pole pána) personalizovat „neviditelnou ruku“ a představit si jiného pána, tentokrát ale skrytého, který ve skutečnosti tahá za všechny nitky a jehož utajovaná aktivita je skutečným tajemstvím za anonymitou trhu — tj. Žida.

Co se týče socialismu, ten si lze představit jako paradox *třídní společnosti s jednou jedinou třídou*. To je také odpověď na otázku, zda reálný socialismus je či není třídní společností. Takzvaná „vládnoucí byrokracie“ není jen novou třídou; nastupuje na místo vládnoucí třídy. To je třeba brát doslova a nikoli jen v rámci nějaké evolučně-teleologické perspektivy (to, že nová třída má již jisté rysy vládnoucí třídy a že budoucnost ukáže, že se zkon-soliduje jakožto vládnoucí třída). Toto „na místo“ by se v žádném případě

nemělo chápat jakožto příznak čehosi nedokončeného nebo dílčího. V reálném socialismu zaujímá vládnoucí byrokracie místo vládnoucí třídy, *kteřá neexistuje*, zaujímá tedy její prázdné místo. Jinými slovy, reálný socialismus je paradoxním bodem, v němž se z třídních rozdílů fakticky stávají rozdíly diferenciální. Nejedná se zde již o otázkou rozdílu mezi dvěma pozitivními entitami, ale spíše o rozdíl mezi „nepřítomnou“ a „přítomnou“ třídou, mezi chybějící (vládnoucí) a existující (pracující) třídou. Tou chybějící třídou může být dokonce sama dělnická třída, pakliže se staví do protikladu k reálným „empirickým“ dělníkům. Tímto způsobem třídní rozdíl splývá s rozdílem mezi Univerzálním (dělnická třída) a Partikulárním (empirická dělnická třída), přičemž z vládnoucí byrokracie se stává inkarnace její vlastní univerzality v opozici k empirické třídě pracujících. Právě na pozadí tohoto konfliktu mezi Třídou jakožto Univerzálním a její vlastní partikulární-empirickou existencí se vyjevuje zjevná rozpolcenost stalinistického textu. *Dějiny všesvazové komunistické strany* končí dlouhým citátem ze Stalinova projevu namířeného proti „byrokratické korozi“, která nám odhaluje tajemství „nepřemožitelnosti“ bolševické Strany:

Mám za to, že o bolševicích platí totéž, co o hrdinovi řecké mytologie Antaiovi. Jako Antaios, i oni jsou silni tím, že udržují spojení se svou matkou, s masami, které je zplodily, odkojily a vychovaly. A dokud udržují spojení se svou matkou, s lidem, mají všechny vyhlídky, že zůstanou nepřemožitelní.<sup>24</sup>

Stejný odkaz k Antaiovi nacházíme na začátku Marxova *Osmnáctého brumairu*, kde je metaforou třídního nepřítele čelícího proletářským revolucím, které „zdá se, jako by svého protivníka srážely jen proto, aby nasál ze země nové síly a znova se před nimi vztyčil ještě mohutněji“.<sup>25</sup> Tyto řádky musíme číst ve světle Stalinova prohlášení z úvodu tohoto textu: „My komunisté jsme lidé výjimečného ražení. Jsme uhněteni ze zvláštního těsta.“ Na první pohled si tyto dva citáty protirečí: na jedné straně tu jde o otázku splnutí bolševiků s masami coby se zdrojem jejich síly; na druhé straně ale mají být bolševici „lidmi výjimečného ražení“. Tento paradox (jak je jejich privilegované *spojení* s masami *odděluje* od ostatních lidí, tj. od mas?) můžeme vyřešit, když vezmeme v úvahu výše zmíněný rozdíl mezi *Třídou* (pracujícími masami) jakožto Vším a *masami* jakožto „ne-vším“ neboli souborem „empirických“ jednotlivců. Bolševici (Strana) jsou jedinými empirickými reprezentanty, jedinou inkarnací autentických mas, Třídy jakožto Všeho.

Na tomto místě není těžké určit místo Strany v ekonomii stalinistického diskursu. Tato „úderná pěst pracující třídy“ složená z „lidí nejrozličnějšího založení“ a zároveň těsně svázaná se svou matkou neboli s masami skutečně zaujímá místo „mateřského falu“, fetiše, který odmítá Reálno třídního rozdílu, zápasu, nevztahu mezi Vším třídou a svým vlastním „ne-vším“. Zatímco

ve fašistickém diskursu hraje roli fetiše Žid neboli nepřítel, ve stalinistickém diskursu je fetišem Strana samotná.

Ačkoli danou logiku strany jako inkarnace historické objektivitý nacházíme už u Lenina, tato kontinuita mezi leninismem a stalinismem by nás neměla vést k unáhlenému ztotožnění jejich diskursivních pozic. Právě naopak, pouze a jen v kontextu této kontinuity se nám může ukázat jejich rozdíl, rozhodující „krok dopředu“ učiněný Stalinem v porovnání s leninismem. Fundamentální pozici neutrálně-objektivního vědění a „objektivizace“ našich subjektivních úmyslů („podstatný je objektivní význam vašich činů nehlédě na vaše subjektivní záměry, ať už jsou jakkoli upřímné“) nacházíme již u Lenina. „Objektivní význam“ je samozřejmě určován leninistou samotným z jeho pozice neutrálně-objektivního vědění. Stalin jde o krok dále a tento objektivní význam opětovně subjektivizuje tím, že jej přenáší na subjekt samotný jakožto jeho tajnou touhu: *váš čin objektivně znamená to, co jste ve skutečnosti chtěli*.

Můžeme také vycházet z dedukce odlišného statutu politického protivníka: pro Lenina je protivník (vždy samozřejmě jakožto „vnitřní nepřítel“, menševik, „sociální revoluce levice“, „oportunist“ atd.) zpravidla charakterizován jako *Hysterik*, který ztratil kontakt s realitou, který ve své neschopnosti být svým vlastním pánem reaguje emocionálně, když je naopak vyžadován chladný rozum, který neví, o čem hovoří, a který je „samá slova a žádné činy“. Klíčovými figurami jsou zde Martov, Kameněv a Zinovjev v čase Velkého října a Marija Spiridonova (zatčená po nezdařeném pokusu levých sociálních revolucionářů o puč v létě 1918, kdy v moskevském Velkém divadle během zasedání Ústavodárného shromáždění sehrála roli hysterického řečníka, aby byla posléze hospitalizována na psychiatrii). Skrytou pravdou leninisty je samozřejmě skutečnost, že svou pozicí držitele neutrálně objektivního vědění a univerzálního a uniformního rozumu *Hysterika produkuje*. Tato pozice objektivního vědění implikuje, že v zásadě neexistuje dialog, protože není možné diskutovat s někým, kdo má přístup k realitě samotné, s někým, kdo ztělesňuje historickou objektivitu. Jakákoli jiná pozice je předem zavržena jen jako pouhé zdání, jakožto nic, a veškerý dialog je nahrazen pedagogikou, trpělivou prací přesvědčování (elegie na Leninovo velké umění přesvědčování je, jak dobře známo, standardní součástí stalinistické hagiografie). V této atmosféře totální blokace se jako jediná možnost pro toho, kdo myslí jinak, ukazuje hysterický křik, který ohlašuje poznání, jež této univerzalitě uniká. Stalin naproti tomu učinil hysterické hře rázný konec: stalinistický protivník, „zrádce“, není ten, kdo „neví o čem mluví“ nebo „co dělá“, ale naopak právě ten, kdo, abychom použili stalinistickou frázi par excellence, „velice dobře ví, co dělá“. Jakkoli hrozivě toto slovní spojení zní, konspirátor je kdosi, kdo vědomě, záměrně kuje pikle. Jinými slovy, zatímco leninismus stále ještě zůstává „normálním“ akademickým diskursem (vědění v postavení jednající síly

produkuje jako svůj účinek přeškrtnutý hysterický subjekt), stalinismus činí krok směrem k „šílenství“: akademické vědění se stává paranoidním a z protivníka se stává zlomyslný a doslova „rozštěpený“ konspirátor, odpad, ubohý zbytek, který má nicméně přístup k neutrálně-objektivnímu vědění, z jehož pozice může nahlédnout závažnost svého činu a *doznat se*.

## Fantasma totalitarismu a totalitarismus fantasmatu

Je důležité, abychom stalinistickou „psychózu“ neredukovali jen na prostý exces, ale abychom ji uchopili jako imanentní možnost, která zjevuje pravdu základní pozice samotné. To je již Marxova pravda. Otevírá prostor pro nové uchopení přechodu od „utopického“ socialismu k takzvanému „vědeckému“ socialismu. Ačkoli Marx objevil symptom a rozvinul logiku sociálního symptomu (moment, kdy se fundamentální blokace daného společenského řádu vyjevuje a kdy se zdá volat po svém vlastním revolučním prakticko-dialektickém rozpuštění), podcenil roli *fantasmatu* v historickém procesu a význam inerce, která se nerozpouští zásluhou své dialektizace a jejímž exemplárním vpádem by bylo to, čemu se říká „negativní chování mas“, které podle všeho jedná proti svým nejlepším zájmům a nechávají se zaplést do rozličných forem „konzervativní revoluce“. Záhadný charakter takového fenoménu je nezbytné hledat v prosté slasti (*jouissance*), která se manifestuje skrze jejich činy: sociální teorie se pokouší zbavit všeho, co je v této slasti (*jouissance*) znepokojivého tím, že ji nálepkuje jako „delirium mas“, jako jejich bezmyšlenkovitost, regresi, nedostatek uvědomění.

Kde je tedy fantasma? Fantasmatická scénérie směřuje k uskutečnění sexuálního vztahu, přičemž nám svou fascinující přítomností maskuje jeho nemožnost. Podobně v případě sociálního fantasmatu funguje fantasmatický konstrukt jako opora ideologického pole. Vždy máme co do činění s fantasmatem *třídního vztahu*, s utopií harmonického, organického a komplementárního vztahu mezi rozličnými komponenty sociální totality. Elementární představou sociálního fantasmatu je představa *sociálního těla*, skrze které jedinec uniká nemožnému, antagonismu, kolem něhož je sociální pole strukturováno. Antiliberální ideologie pravice, jež figurují v pozadí takzvaného „regresivního chování mas“, se vyznačují právě tím, že se uchylují k této organické metaforice. Jejich leitmotivem je společnost jako živé tělo, organická totalita údů narušená pozdějším vpádem liberálního atomismu.

Tuto fantasmatickou dimenzi nacházíme již v takzvaném „utopickém“ socialismu. Lacan charakterizuje iluzi specifickou pro Sadeovo perverzní fantasma jakožto „utopii touhy“.<sup>26</sup> V typickém sadistickém fantasmatu je rozštěp mezi touhou a slastí (*jouissance*) potlačen (nemožná operace v té míře, v jaké má touha oporu v zákazu *jouissance*, to znamená v té míře, v jaké je

touha strukturálním podloží *jouissance*) a zároveň je odstraněna propast, která dělí slast (*jouissance*) od požitku. Prostřednictvím bolesti neboli „negativity“ požitku je učiněn pokus dosáhnout slasti (*jouissance*) v samotném poli rozkoše. Slovo „utopie“ by mělo být chápáno rovněž v politickém smyslu: slavné Sadeovo „ještě jeden pokus“ (ve *Filosofii v budoáru*) by mělo být zasazeno do téhož kontextu jako „utopický socialismus“, a sice jako jedna z jeho nejradikálnějších podob, protože utopický socialismus vždy implikuje „utopii touhy“. V utopických projektech od Campanelly až po Fouriera se vždy setkáváme s regulovaným a definitivně podrobeným fantasmatem slasti (*jouissance*).

S přechodem k „vědeckému socialismu“ Marx tuto fantasmatickou dimenzi popírá. Musíme pojmu „popření“ dopřát veškerou váhu, kterou má v lacanovské teorii: znamená nejen represi, ale také vyloučení a vypuzení daného momentu mimo symbolické pole. A cokoli je potlačeno v Symbolickém, se, jak známo, vrací v Reálném, v našem případě v takzvaném *reálném socialismu*. Utopický, vědecký a takzvaný „reálný“ socialismus dohromady tedy tvoří jistý druh triády. Utopická dimenze, vyloučená svým „zvědeččením“, se navrácí v Reálném neboli v „utopii u moci“, abychom si vypůjčili případný titul knihy o Sovětském svazu. Reálný socialismus je cenou placenou krví za nerozpoznání fantasmatické dimenze vědeckého socialismu.

Hovořit o „sociálním fantasmatu“ nicméně podle všeho obnáší fundamentální teoretickou chybu, neboť fantasma v zásadě *nepřipouští univerzalizaci*. Sociální fantasma je partikulárním, v kantovském slova smyslu „patologickým“, osobním (je samotným základem jednoty „osobnosti“, nakolik se tato liší od subjektu a signifikantu), unikátním způsobem, jakým se každý z nás pokouší vyrovnat s Věcí (*das Ding*), s nemožnou slastí (*jouissance*). Jinými slovy, je způsobem, jakým se s pomocí imaginárního konstruktu pokoušíme rozpustit výchozí patovou situaci, ve které je situována „hovořící bytost“ (*parlêtre*), patovou situaci nekonzistentního Druhého, trhliny v srdci Druhého. Pole Zákona, práv a povinností, naproti tomu není jen univerzalizovatelné, ale univerzální svou samotnou povahou. Je to pole univerzální rovnosti, zrovnoprávnění dosaženého směnou podle principu ekvivalence. Z této perspektivy bychom mohli *objet petit a*, nadslast (*plus-de-jouir*) definovat jakožto nadbytek a to je také důvod, proč fantasma, nakolik nepodléhá univerzalizaci, je vyjádřeno vzorcem  $\$ \diamond a$  neboli jakožto konfrontace subjektu s tímto „nemožným“, nesměnitelným zbytkem. Narážíme zde na vazbu mezi nadslastí (*plus-de-jouir*) a nadhodnotou jakožto nadbytkem, který je v rozporu s ekvivalentní směnou mezi kapitalismem a proletariátem, nadbytkem, který si kapitalista přivlastňuje v rámci ekvivalentní směny Kapitálu za pracovní sílu.

Nemuseli jsme ani čekat na Marxe, abychom zakusili neřešitelné dilema ekvivalentní směny. Nespolehá se snad Sadeův heroismus ve své snaze roz-



šířit buržoazní formu egalitářského a univerzálního zákona právě na univerzální směnu, na práva a povinnosti člověka v mezích domény slasti (*jouissance*)? Jeho východiskem je přesvědčení, že se revoluce zastavila na půl cesty, protože uvnitř domény *jouissance* i nadále zůstávala uvězněna v patriarchálních a teologických předsudcích, neboli že revoluce nedokázala naplnit program buržoazní emancipace. Jak totiž demonstruje Lacan v textu *Kant se Sadem*, formulace univerzální normy, „kategorického imperativu“, který by podřídil slast (*jouissance*) zákonu, nezbytně selhává a končí ve slepé uličce. Takže podle formálního modelu buržoazního práva nemůžeme udělovat právo na slast (*jouissance*) ve stylu „Každému jeho fantasma!“ nebo „Každý má právo na svůj vlastní druh slasti!“. Sadeův hypotetický univerzální zákon je Lacanem parafrázován takto: „Mám právo užívat si tvého těla, může mi někdo říct, a toto právo budu využívat bez jakýchkoli omezení, která by mě (jakkoli) limitovala v tom, jakým vrtochům své fantazie se budu oddávat.“<sup>27</sup> Neřešitelné dilema zde bije do očí, symetrie je falešná: zastávat pozici mučitele konzistentním způsobem se ukazuje jako nemožné, protože v konečné analýze jsou všichni také oběti.

Jak tedy pak můžeme vyvrátit námitku, že hovořit o „sociálním fantasmatu“ se rovná kontradikci *in adjecto*? Toto neřešitelné dilema není toliko epistemologické povahy, není jen příznakem teoretické chyby, ale *definuje věc samotnou*. Není snad primárním rysem totalitární sociální vazby právě ztráta distance mezi fantasmatem, které odkazuje na požitky subjektu, a formálně-univerzálním Zákonem, který řídí sociální směnu? Fantasma je bezprostředním způsobem „socializované“ v té míře, v jaké sociální Zákon splývá s příkazem „užívej si!“. Začíná fungovat jako imperativ Nadjá. Jinými slovy v totalitarismu je ve skutečnosti u moci fantasma a právě to odlišuje totalitarismus *in stricto sensu* (Německo 1938–1945, Sovětský svaz 1934–1951, Itálie 1943–1945) od patriarchálně autoritářských režimů práva a pořádku (Salazar, Franco, Dollfuss, Mussolini až do roku 1943) nebo od „normalizovaného“ socialismu. Takový čistý totalitarismus je nutně sebedestruktivní; nemůže být stabilizován; nemůže nikdy dosáhnout minimální homeostáze, která by mu dovolila reprodukovat se ve vyváženém oběhu. Je neustále zmítán křečemi. Imanentní logika jej nutí k násilí zaměřenému buď na vnějšího (nacismus) nebo vnitřního (stalinské čistky) „nepřítele“. Téma poststalinistické „normalizace“ v Sovětském svazu bylo z dobrého důvodu tématem „návratu k socialistické *legalitě*“. Jakožto jediná cesta z bludného kruhu čístek se nabízelo obnovení Zákona, o němž se předpokládalo, že zavede minimální distanci vůči fantasmatu, symbolicko-formálního systému pravidel, která nebudou bezprostředně obtěžkány slastí (*jouissance*).

Proto také můžeme totalitarismus definovat jakožto společenský řád, v němž sice neexistuje žádné právo (žádná pozitivní legalita s univerzální platností postulovaná v explicitní podobě), nicméně v němž se všechno, co



děláme, v každém okamžiku může stát ilegální a zakázanou věcí. Pozitivní zákonodárství sice neexistuje (a pokud ano, má zcela arbitrární a nezávazný charakter), ale i tak se můžeme v každé chvíli ocitnout v pozici narušitele neznámého a neexistujícího Zákona. Pokud paradox zákazu, který zakládá sociální řád, obnáší zákaz čehosi, co již není možné, totalitarismus jej převrací tím, že nás staví do neméně paradoxní pozice narušitele, který porušuje neexistující Zákon. Jakkoli ve stavu bez práva žádný zákon neexistuje, můžeme se proti němu prohřešit, což je svrchovaný důkaz toho, že (jak ve svém *Semináři II* zdůrazňuje Lacan) můžeme slavnou větu Dostojevského obrátit naruby: jestliže Bůh (pozitivní legalita) neexistuje, vše je zakázáno.<sup>28</sup>

Na tomto místě můžeme rovněž objasnit rozdíl mezi fašistickou a stalinistickou verzí vůdce. Vyjděme z duality moci, jak ji rozvinul Alain Grosrichard:<sup>29</sup> vztah despota/vezír přibližně koresponduje s hegelovskou dualitou monarchovy/ministerské pravomoci. Z toho plyne, že despotismus není fantasmatem totalitární moci, neboť ta je naopak definovaná „zkratem“ ve vztahu despota/vezír. Pokud chce fašistický suverén vládnout svým vlastním jménem, pokud se nechce dělit o výkonnou moc, ale chce být svým vlastním vezírem (minimálně v oblasti války jakožto v jediné oblasti hodné suveréna), záhy zjistí, že nemožnost operace integrující vědění ( $S_2$ ) podněcuje fantasmatický přenos tohoto vědění na Židy, kteří jsou těmi, kteří „tahají v pozadí za nitky“. Stalinistický vůdce je naproti tomu paradoxem *vezíra bez despoty-pána*. Jedná ve jménu pracující třídy samotné a konstituuje ji jakožto pána stojícího v protikladu k „empirické“ třídě.

## Poznámky

- 1 J. V. Stalin, On the Death of Lenin, in: *Works, Volume 6*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1953, s. 47.
- 2 Citováno podle Paul-Dominique Dognin, *Les „Sentiers Escarpés“ de Karl Marx, Tome 1: Textes*, Éditions CERF, Paris 1977, s. 72–73.
- 3 V originále chybně „bogradite“stvo“. Utopický myšlenkový směr vedený Bogdanovem, Lunačarským, Bazarovem a Juškevičem, který se zrodil kolem roku 1905 a pokoušel se sloučit utopický marxismus s eschatologickými aspiracemi. Gorkij, který byl vášnivým stoupencem tohoto hnutí, shrnul jeho filosofii rčením (jehož autorství později Leninovi popřel): „Bůh neexistuje; ještě ho nikdo nevynalezl“. Bohostrůjci byli revolučním protějškem bohohledačů (Berdajev, Bulgakov, Merežkovskij), jejichž ideologie vzešla ze syntézy ruského mysticismu, národnictví, anarchismu a tolstovství. (Pozn. red.)
- 4 V. I. Lenin, *Collected Works, Volume 35*, ed. Robert Daglish, přeložil Andrew Rothstein, Progress Publishers, Moscow 1966, s. 69.
- 5 Lenin, *Collected Works, Volume 35*, s. 85.
- 6 V. I. Lenin, *Collected Works, Volume 43*, přeložili Martin Parker a Bernard Isaacs, Progress Publishers, Moscow 1969, s. 356.
- 7 Lenin, *Collected Works, Volume 35*, s. 98.
- 8 Tamtéž, s. 112.
- 9 Tamtéž, s. 121–124.

- 10 Viz Aurelius Augustinus, *O Boží obci I-II*, přeložila Julie Nováková, Karolinum, Praha 2007 (2. vyd.).
- 11 Jacques Lacan, „The Signification of the Phallus“, in: *Écrits*, přeložil Bruce Fink, W.W. Norton, New York — London 2002, s. 274—275.
- 12 Karel Marx, „Třídní boje ve Francii 1848—1850“, in: *Třídní boje ve Francii 1848—1850. Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, přeložil akademik Ladislav Štoll a kolektiv překladatelů Marxových, Engelsových a Leninových spisů, Svoboda, Praha 1978, s. 90—91. (Překlad upraven, pozn. red.)
- 13 Josef V. Stalin, *O základech leninismu*, přeložil Jaroslav Procházka, Vydavatelství knih Svoboda, Praha 1950 (4. vydání), s. 52.
- 14 Tamtéž, s. 99—100.
- 15 *Dějiny všesvazové komunistické strany (bolševiků). Stručný výklad*, Vydavatelství cizojazyčné literatury, Moskva 1945 (2. české vydání), s. 91—92.
- 16 Tamtéž, s. 270.
- 17 Tamtéž, s. 269.
- 18 Jacques Lacan, *The seminar of Jacques Lacan XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, přeložil Alan Sheridan, W.W. Norton, New York — London 1977, s. 268.
- 19 Jacques Lacan, „Radiophonie“, in: *Autres écrits*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris 2001, s. 444—447.
- 20 Jacques Lacan, *The Séminaire de Jacques Lacan XVII: L'envers de la psychoanalyse, 1969—70*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris 1991, s. 31—59.
- 21 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London — New York 1989, s. 11—53.
- 22 Jacques Lacan, *Séminaire XVII*, cit. d. s. 18—19, 123—124, 206—207.
- 23 *Ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire* — odkaz na lacanovský předmět touhy, který se zdá být její příčinou, ve skutečnosti je však jejím imaginárním produktem. (Pozn. red.)
- 24 *Dějiny všesvazové komunistické strany (bolševiků). Stručný výklad*, cit. d., s. 300. (Překlad upraven: „Antheos“ změněno na „Antaios“, pozn. red.)
- 25 Karel Marx, „Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta“, in: cit. d. s. 179.
- 26 Jacques Lacan, „Kant avec Sade“, in: *Écrits II*, Éditions du Seuil, Paris 1966, s. 253.
- 27 Tamtéž, s. 247.
- 28 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, přeložila Sylvana Tomaselli, W.W. Norton, New York — London 1988, s. 128.
- 29 Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, přeložila Liz Heron, Verso, London — New York 1998.



---

# Prolegomena k teorii kolchozních muzikálů

---

První věcí, které si u stalinistického diskursu nutně všimneme, je jeho nakažlivá povaha: způsob, jímž ho (téměř) každý rád výsměšně napodobuje, užívá jeho termínů v rozličných politických kontextech, což se absolutně liší od přístupu k fašismu. Stalinismus je sice rovněž zapovězen, ale ne zcela totožným způsobem: i když jsme si vědomi jeho zrůdných stránek, přesto shledáváme *Ostalgie* přijatelnou. „Goodbye Lenin“ je tolerováno, „Goodbye Hitler“ nikoli — proč?

John Berger nedávno názorně poukázal na nápadnou věc, týkající se francouzského plakátu propagujícího Selftrade, na internetu působící společnost pro investiční brokery: pod obrázkem srpů a kladiv, odlitých z masivního zlata a osázených diamanty, čteme titulek: „Co kdyby z obchodu s cennými papíry profitoval každý?“ Strategie tohoto plakátu je zřejmá: obchodování s cennými papíry dnes splňuje kritéria egalitářského komunismu, tzn. může se ho účastnit každý. Berger se pouští do jednoduchého duševního experimentu: „Představte si ve dnešních sdělovacích prostředcích kampaň, jež by využívala svastiku odlitou z masivního zlata a osázenou diamanty! To by samozřejmě nefungovalo. Proč? Svastika se obracela na potenciální vítěze, nikoli na poražené. Dovolávala se nadvlády, nikoli spravedlnosti.“ Oproti tomu se srp a kladivo dovolávají naděje, že „dějiny by nakonec měly být na straně těch, kteří bojují za bratrskou spravedlnost.“ Pusťme se do podobného duševního experimentu: v posledních dnech reálného socialismu protestující davy často zpívaly oficiální písně, včetně národních hymen, čímž upozorňovaly na sílu jejich nesplněných slibů. Jakou lepší strategii by východoněmecké davy mohly v roce 1989 zvolit, než jednoduše zpívat státní hymnu NDR? Protože její slova („Deutschland einig Vaterland“, tj. „Německo, sjednocená vlast“)

již neodpovídala vyzdvihování východního Německa coby nového socialistického národa, bylo od konce padesátých let do roku 1989 *zakázáno* ji veřejně zpívat; při oficiálních příležitostech byla hrána pouze její orchestrální verze. (NDR tudíž představovala ojedinělý případ země, v níž zpívání státní hymny bylo kriminálním činem!) Lze si představit stejnou věc za nacismu?

Již na úrovni anekdoty je rozdíl mezi fašismem a stalinistickým univerzem zřejmý; například během stalinistických monstrprocesů se musel obviněný ke svým zločinům veřejně doznat a vylicit, co jej dovedlo k tomu, že je spáchal — to je úplně odlišné od nacismu, v rámci něhož by bylo nesmyslné požadovat od Žida doznání, že byl zapojen do židovského spiknutí proti německému národu. Tento rozdíl svědčí o odlišných postojích k osvětění: stalinismus se stále ještě považuje za součást osvětenské tradice, podle níž je pravda dostupná každé racionální bytosti, bez ohledu na to, jak je zvrácená. To je důvod, proč je subjektivně zodpovědná za své zločiny, na rozdíl od nacismu, pro nějž je vina Židů bezprostřední skutečností vyplývající z jejich samotné biologické konstituce — není třeba dokazovat, že jsou vinni, jsou vinni už pouze tím, že jsou Židé. Ze stejného důvodu posílali vězni gulagů, a to dokonce i těch nejtemnějších jako Norilsk či Vorkuta, Stalinovi k jeho narozeninám telegramy a přáli mu všechno nejlepší a úspěch socialismu, zatímco Židy zasílající Hitlerovi k narozeninám telegram z Osvětimi si vůbec nedokážeme představit.

Na základě této skutečnosti by se mělo přistupovat ke knize Ernsta Nolteho o Heideggerovi,<sup>1</sup> která vnesla závan čerstvého vzduchu do věčné diskuze na téma „Heidegger a politika“ — to se Noltemu podařilo díky zcela „nepřijatelnému“ kroku: nejen že omlouvá Heideggerovu neslavnou politickou volbu v roce 1933, dokonce ji ospravedlňuje — či alespoň ji chce oddémonizovat — tím, že ji interpretuje jako životaschopnou a smysluplnou. Oproti klasickým obhájcům Heideggera, jejichž mantrou je teze, že Heideggerovo nacistické angažmá bylo osobním omylem bez podstatných důsledků pro jeho myšlení, Nolte přijímá základní tvrzení Heideggerových kritiků, že nacistická volba je nutně vepsána do Heideggerova myšlení — avšak činí tak s jistou odchylkou: namísto toho, aby jeho myšlení zproblematizoval, Nolte ospravedlňuje jeho politickou volbu jako životaschopnou alternativu v situaci na konci dvacátých a začátku třicátých let, v situaci vynořujícího se ekonomického chaosu a komunistické hrozby:

Bránil-li se Heidegger pokusu o zmíněné [komunistické] řešení, měl — jako nepočít jiných — z historického hlediska pravdu. [...] Jakmile se upnul na ono [národně-socialistické] řešení, stal se možná „fašistou“. V žádném případě to však neznamená, že se historicky mýlil od samého počátku.<sup>2</sup>

Nolte rovněž formuloval základní termíny a témata „revizionistické“ diskuze, jejímž vůdčím heslem je „objektivně porovnat“ fašismus a komunismus:

fašismus, a dokonce i nacismus, byl v podstatě reakcí na komunistickou hrozbu a opakováním jejích nejhorších praktik (koncentrační tábory, masová likvidace politických oponentů):

Mohlo by tomu být tak, že národní socialisté a Hitler se dopustili „asiatského“ činu [tj. holocaustu] jen z toho důvodu, že považovali sebe a sobě podobné za potenciální či skutečné oběti [bolševického] „asiatského“ činu? Nepředcházelo „souostroví Gulag“ Osvětími?<sup>3</sup>

Přednost Nolteho přístupu tkví v tom, že bere vážně úkol chápat fašismus — a dokonce i nacismus — jako přiměřený politický projekt, což je *conditio sine qua non* účinnosti jeho kritiky. Právě zde je nutné učinit volbu: „čistý“ liberální postoj, vyznačující se stejným odstupem od levicového i praviceového „totalitarismu“ (oba jsou mrtvé, založené na netoleranci k politickým a jiným odlišnostem, na odmítání demokratických a humanistických hodnot atd.), je *a priori* falešný — člověk se *musí* postavit na určitou stranu a prohlásit jeden totalitarismus za podstatně „horší“ než druhý. Proto pokračující „relativizace“ fašismu, představa, že je třeba racionálně porovnat dva totalitarismy, *vždy* zahrnuje — explicitní či implicitní — tezi, že fašismus byl „lepší“ než komunismus, že byl pochopitelnou reakcí na komunistickou hrozbu. Jestliže v létě roku 2003 Silvio Berlusconi vyvolal zuřivý protest svým prohlášením, že ačkoli Mussolini byl diktátorem, nebyl politickým zločincem a vrahem jako Hitler, Stalin nebo Saddám, měli bychom mít na paměti, o co v tomto skandálu opravdu šlo: nejen že si Berlusconiho prohlášení nezaslouží být opomíjeny jako jeho osobní výstřednosti, ale dokonce jsou součástí rozsáhlejšího a pokračujícího ideologicko-politického projektu, jehož cílem je změna termínů, z nichž vycházela poválečná symbolická úmluva o evropské identitě založená na antifašistické jednotě.

Právě proto nemůže být Nolteho „revizionistická“ argumentace, týkající se vztahu mezi nacismem a (sovětským) komunismem, tak snadno odbyta. Podle Nolteho se nacismus, ačkoli byl zavrženíhodný, objevil nejen po komunismu, ale pokud jde o jeho obsah, byl rovněž krajní *reakcí* na komunistickou hrozbu. Kromě toho všechny hrůzy spáchané nacismem byly pouhými formálními kopiemi hrůz již spáchaných sovětským komunismem: vláda tajné policie, koncentrační tábory, genocidní teror atd. Mluvíme zde však opravdu o totožné formě? Jde tu snad o to, že komunismus a nacismus sdílejí stejnou totalitární formu a že rozdíl se týká pouze empirických činitelů, jež obsazují shodné strukturální pozice („Židé“ namísto „třídního nepřítele“ atd.)? Obvyklá liberální reakce na Nolteho spočívá v moralistickém křiku: Nolte relativizuje nacismus, když z něj dělá pouhou sekundární ozvěnu komunistického Zla — jak však lze vůbec srovnávat komunismus, tento zmařený pokus o osvobození, s radikálním Zlem nacismu? Narozdíl od toho-

to povrchního odmítnutí bychom měli na Nolteho ústřední tezi přistoupit: ano, nacismus skutečně byl reakcí na komunistickou hrozbu; skutečně *pouze* nahradil třídní boj bojem mezi Árijci a Židy — problém však tkví v onom „pouze“, které rozhodně není tak nevinné, jak se zdá. Máme zde co do činění s přesunem (*Verschiebung*) ve freudovském smyslu slova: nacismus přesouvá boj z roviny třídy do roviny rasy, čímž zatemňuje jeho pravé místo. To, co se mění v přechodu od komunismu k nacismu, je *forma* a právě v této změně formy spočívá nacistická ideologická mystifikace: politický konflikt je naturalizován jakožto rasový konflikt, (třídní) antagonismus, jenž je základem společenské stavby, je omezen na vpád cizího (Židova) těla, které narušuje harmonii árijské pospolitosti. Rozdíl mezi fašismem a komunismem je tudíž „formálně-ontologický“, ne jednoduše ontický: není tomu tak (jak tvrdí Nolte), že zde v obou případech máme stejnou formální antagonistickou strukturu, kde jen místo Nepřítele je obsazeno odlišným pozitivním prvkem (třída, rasa). V případě rasy máme co do činění s pozitivním naturalizovaným prvkem (předpokládaná organická jednota Společnosti je narušena vniknutím cizího tělesa), zatímco třídní antagonismus je pro sociální pole zcela základní a konstitutivní — fašismus tedy antagonismus zatemňuje tím, že jej přenáší do konfliktu mezi pozitivními protikladnými termíny.

K tomuto opomenutí se nutně vztahuje nedostatek jakékoli systematické a důkladné konfrontace s fenoménem stalinismu, což je podstatou naprostého *skandálu* frankfurtské školy. Jak se mohlo marxistické myšlení, které si kladlo za cíl zaměřit se na okolnosti selhání marxistického emancipačního projektu, zdržet analýzy noční můry, již byl reálný socialismus? Nebylo zaměřeno se tohoto myšlení na fašismus *rovněž* přesunem, tichým přiznáním jeho selhání čelit pravému traumatu? Když to podáme lehce zjednodušeně: nacismus byl dílem skupiny lidí, kteří chtěli dělat, a také skutečně dělali, velmi špatné věci; stalinismus naproti tomu vznikl jako výsledek radikálního emancipačního úsilí. (Možná právě v tom spočívá hlavní tajemství stojící za napětím mezi Adornem a Hannah Arendt: ačkoli oba sdíleli radikální odmítnutí stalinismu, Arendt zakládala své odmítnutí na velkorysé a jasně formulované analýze „původu totalitarismu“, jakož i na pozitivním normativním pojmu *vita activa*, angažovaného politického života; naopak Adorno tento krok zcela odmítal.) Nelze se pak divit, že stalinismus je často nesprávně umisťován, hledán a lokalizován tam, kde k nalezení není. Např. Brecht se ve své slavné krátké básni *Řešení* z roku 1953 (vydána v roce 1956) vysmívá aroganci komunistické nomenklatury, jakmile je konfrontována s dělnickou vzpourou:

Po povstání 17. června

Rozdávaly se z příkazu tajemníka Svazu spisovatelů

Na Stalinově aleji letáky



Na nichž stálo, že lid  
 Zmrhal důvěru vlády  
 A může ji vydobýt zpět  
 Toliko zdvojnásobeným pracovním úsilím.  
 Nebylo by jednodušší, kdyby vláda  
 Lid prostě rozpustila a  
 Zvolila si jiný?<sup>4</sup>

Tato báseň je však za prvé politicky oportunistická, neboť jejím rubem je dopis uveřejněný v *Neues Deutschland*, v němž Brecht vyjadřuje solidaritu s východoněmeckým komunistickým režimem — řečeno bez okolků, Brecht se chtěl krýt z obou stran, přihlásit se k podpoře režimu a zároveň naznačit svoji solidaritu s pracujícími, takže ať by vyhrál kdokoli, byl by vždy na vítězné straně. Především je však prostě *mylná* v teoreticko-politickém smyslu: je třeba odvážně přiznat, že fakticky je povinností — dokonce *nejvyšší* povinností — revoluční strany lid rozpustit a zvolit si jiný, tj. vyvolat přepodstatnění „starého“ oportunistického lidu (inertní „masy“) v revoluční těleso, jež si je vědomé své dějinné úlohy. Nejen že to není snadný úkol, rozpustit lid a zvolit si jiný, ale dokonce je to ten ze všech nejobtížnější...

Tím pravým úkolem je tedy zamyslet se nad *tragédií* Říjnové revoluce: uvědomit si její velikost, její jedinečný emancipační potenciál a zároveň i *historickou nutnost* jejího stalinistického závěru. Je třeba se postavit oběma pokušením: trockistické představě, že stalinismus byl v posledku náhodnou deviací, a stejně tak i představě, že komunistický projekt je ve svém jádru totalitární. Jak tedy máme problém vymezit? Revoluční proces není pečlivě naplánovaná strategická činnost, v níž by nebylo místa pro plné ponoření se do přítomného momentu bez ohledu na dlouhodobé důsledky. Právě naopak: odsunutí veškerých strategických úvah, založené na naději v lepší budoucnost, stanovisko „*On s'engage et puis... on voit*“ (napoleonovské heslo, na nějž Lenin často odkazoval),<sup>5</sup> je klíčovým aspektem revolučního procesu. Připomeňme si inscenované představení „Dobytí Zimního paláce“, jež se konalo v Petrohradě při příležitosti třetího výročí Říjnové revoluce (7. listopadu 1920). Tato událost (režírovaná Nikolajem Jevreinovem, který v roce 1925 emigroval do Francie) přitáhla osm tisíc přímých účastníků a sto tisíc diváků (čtvrtina obyvatel města), a to navzdory silnému dešti. Základní myšlenku formuloval Anatolij Lunačarskij, lidový komisař osvěty, na jaře roku 1920: „Aby si masy uvědomily sebe samotné, musí se projevit navenek, a to je možné jen tehdy, když se, řečeno s Robespierrem, stanou samy sobě podívanou.“<sup>6</sup> Tisíce dělníků, vojáků, studentů a umělců pracovaly ve dne v noci, přičemž žily jen z pšeničné kaše, čaje a zmrzlých jablek, a připravovaly představení na přesně stejném místě, kde před třemi lety k oné události „skutečně došlo“. Jejich práce byla koordinována armádními důstojníky, jakož i avant-

gardními umělci, hudebníky a režiséry od Maleviče po Mejercholda. Ačkoli to byla hra a ne „skutečnost“, vojáci a námořníci hráli sami sebe — mnozí z nich se nejen skutečně účastnili události z roku 1917, ale zároveň byli také zapojeni do skutečných bitev občanské války, která právě zuřila v blízkém okolí Petrohradu, obleženého města trpícího vážným nedostatkem potravin. Jeden ze současníků toto představení komentoval následovně: „Budoucí historik zaznamená, jak během jedné z nejkrvavějších a nejkrutějších revolucí celé Rusko hrálo divadlo.“<sup>7</sup> Formalistický teoretik Viktor Šklovskij dále poznamenal, že „se zde odehrává jakýsi živelný proces, ve kterém se pestré tkanivo života proměňuje v něco divadelního.“<sup>8</sup>

Všichni si vybavujeme neblaze proslulé sebeoslavné prvomájové přehlídky, jež byly jedním z nejlepších poznávacích znaků stalinistického režimu. Potřebujeme-li důkaz, že leninismus fungoval zcela jiným způsobem, nejsou jím snad právě taková představení jako „Dobytí Zimního paláce“? Nejsou tím hlavním důkazem, že Říjnová revoluce jednoznačně *nebyla* pouhým státním převrácením skupinky bolševiků, ale událostí, která uvolnila ohromný emancipační potenciál? Nemá představení, jakým bylo „Dobytí Zimního paláce“, sílu posvátné (pohanské?) slavnosti, magického aktu zakládajícího nové společenství? Právě *sem* se měl Heidegger podívat, když psal o založení Státu jako události pravdy (a ne na nacistické rituály); možná právě *zde* došlo k jedinému smysluplnému „návratu k posvátnému“. Zkrátka je to právě zde, kde bychom možná měli hledat uskutečnění Wagnerova *Gesamtkunstwerk*, toho, co měl na mysli, když označil svého *Parsifala* jako *Bühnenweihfestspiel* („posvátná slavnostní hra“): bylo to v Petrohradě roku 1920, daleko spíše než ve starém Řecku, kde „sám lid, v nejužší spojitosti se svými dějinami, si při předvádění uměleckého díla stál tváří v tvář, poznával se a po několik hodin nadšeně vstřebával sebe“.<sup>9</sup> Na tuto estetizaci, v níž lid doslova „hraje sám sebe“, se jistě nevztahuje Benjaminovo obvinění z fašistické „estetizace politična“ — namísto zřeknutí se této estetizace jako něčeho náležejícího politické pravici, namísto paušálního odmítání každé masové politické podívané jako „proto-fašistické“, bychom měli v tomto minimálním, čistě formálním odlišení lidu od něho samého vidět jedinečný příklad „skutečného života“, jenž je od umění oddělen pouze neviditelnou formální mezerou. Samotný fakt, že v historických dokumentech jsou záběry z představení „Dobytí Zimního paláce“ (stejně jako z Ejzenštejnových *Deseti dnů, které otřásly světem* [Октябрь] z roku 1927) často prezentovány jako dokumentární záznam, by měl být považován za známku této hlubší identity lidu hrajícího sám sebe.

Archetypální ejzenštejnovská filmová scéna zachycující nevázanou orgii ničivého revolučního násilí (to, co sám Ejzenštejn nazýval „pravými bakchanáliemi destrukce“) patří do stejné kategorie: když ve filmu *Deset dnů, které otřásly světem* vítězní revolucionáři proniknou do vinných sklepů Zimního

paláce, oddají se extatické orgii, při níž rozbijí tisíce lahví drahého vína. Ve filmu *Běžin luh* (Бежин луг, 1937) si vesničtí pionýři proklestí cestu do místního kostela a znesvěť ho, přičemž uloupí zdejší relikvie, handrkují se o ikonu, svatokrádežně si zkoušejí obřadní roucho a kacírsky se vysmívají sochám. V tomto dočasném potlačení cílevědomé instrumentální činnosti vlastně nacházíme jakýsi bataillovský „nеспoutанý výdej“. Vzpomeňme si na klasickou Robespierrovu výtku dantonovským oportunistům: „To, co chcete, je revoluce bez revoluce!“ — zbožné přání zbavit revoluci její excesivní stránky je prostě přáním mít revoluci bez revoluce. Tento „nеспoutанý výdej“ však nestačí: ve skutečné revoluci by takové projevení něčeho, co by Hegel nazval „abstraktní negativitou“, mělo pouze jaksi vyklidit pole pro druhé dějství, ustavení nového řádu.

Právě tento rozměr se ve stalinismu vytrácí. Podle obvyklé levicové periodizace (poprvé předložené Trockým) došlo k „termidoru“ Říjnové revoluce v polovině dvacátých let — zkrátka v době, kdy Trockij ztratil moc, kdy se revoluční elán proměnil ve vládu nové nomenklatury, jež se upnula na budování „socialismu v jedné zemi“. Vůči tomu má člověk chuť postavit dvě alternativy: buď tvrzení (hájené Sylvainem Lazarusem a Alainem Badiouem),<sup>10</sup> že sled skutečně revolučních událostí skončil přesně v říjnu 1917, kdy se bolševici chopili státní moci, a tedy začali fungovat jako *státní* strana, nebo tvrzení (vyslovené a podrobně odůvodněné Sheilou Fitzpatrick),<sup>11</sup> že kolektivizace a rychlá industrializace, zahájené na konci dvacátých let, byly součástí vnitřní dynamiky Říjnové revoluce, takže sled revolučních událostí skončil až v roce 1937 — skutečný „termidor“ nastal až tehdy, kdy byly přerušeny rozsáhlé čistky, aby se zabránilo tomu, co Getty a Naumov nazvali úplnou „sebevraždou strany“,<sup>12</sup> a kdy se stranická nomenklatura ustálila v „novou třídu“. Skutečně, až během děsivých událostí v letech 1928–1933 prošla ruská společnost radikální transformací: v těžkých, ale nadšených letech 1917–1921 se celá společnost nacházela ve výjimečném stavu; období Nové ekonomické politiky (NEP) znamenalo krok zpět, upevnění sovětské státní moci, přičemž struktura společenského tělesa (velká většina rolníků, řemeslníci, intelektuálové atd.) byla ponechána v podstatě nedotčená. Teprve až úder v roce 1928 se přímo a nelítostně zaměřil na transformaci samotného složení společenského tělesa a vedl k likvidaci rolnictva jakožto třídy individuálních vlastníků a k nahrazení staré inteligence (učitelů, lékařů, vědců, inženýrů a techniků) novou. Sheila Fitzpatrick dává názorný příklad: pokud by se emigrant, jenž opustil Moskvu v roce 1914, vrátil v roce 1924, stále ještě by našel stejné město, se stejnou sítí obchodů, úřadů, divadel a většinou i se stejnými lidmi na vedoucích pozicích; pokud by se však vrátil po dalších deseti letech v roce 1934, již by město nepoznával, natolik se tkanivo společenského života změnilo.<sup>13</sup> Na děsivých letech po roce 1929, letech velkých a překotných změn, je obtížné pochopitelné, že mezi těmi

nevídanými hrůzami lze přesto rozeznat sice bezohlednou, ale upřímnou a nadšenou vůli k totálnímu revolučnímu přebudování společenského tělesa, k vytvoření nového státu, nové inteligence, nového právního systému... Na poli historiografie se „termidor“ projevil mocným znovuprosazením ruského nacionalismu, reinterpetací velkých postav ruské minulosti jako postav „pokrokových“ (včetně carů Ivana Hrozného a Petra Velikého či konzervativních skladatelů jako byl Čajkovskij), přikázaným odklonem od historického popisu anonymních masových trendů a opětovným příklonem k psaní o významných jedincích a jejich hrdinských činech. V literární ideologii a praxi „termidor“ splývá se zavedením „socialistického realismu“ — a právě zde je třeba si povšimnout způsobu tohoto zavedení. *Nebylo* tomu tak, že by doktrína socialistického realismu potlačila kvetoucí pluralitu stylů a škol; socialistický realismus byl naopak zaváděn proti převaze „proletářsko-sektářského“ RAPPu (akronym „Ruské asociace proletářských spisovatelů“), jenž se v období „druhé revoluce“ (1928—1932) stal „jakýmsi monstrem, jež se zdálo požírat malé nezávislé spisovatelské organizace jednu po druhé.“<sup>14</sup> To je důvod, proč bylo povýšení socialistického realismu na „oficiální“ doktrínu většinou spisovatelů vítáno s úlevou: bylo vnímáno (a také zamýšleno!) jako odmítnutí „proletářského sektářství“, jako prosazení práva spisovatelů odkazovat na rozsáhlý korpus „pokrokových“ postav minulosti a jako potvrzení nadřazenosti obecného „humanismu“ nad třídním sektářstvím.

Díky své jedinečné velikosti to byl — opět — Ejzenštejn, kdo ve svém *Ivanu Hrozném* (Иван Грозный, 1944) vystihl libidinózní ekonomii tohoto „termidoru“. Jediná kolorovaná cívka z druhé části filmu (ta předposlední) obsahuje pouze záběry sálu, v němž se odehrává karnevalová orgie. Ta je symbolem bachtinovského fantasmatického prostoru, v němž jsou „normální“ mocenské vztahy převráceny, v němž car je otrokem idiota, jehož prohlašuje novým carem; Ivan obdařuje blbce Vladimira všemi carskými insigniemi, pak před ním poníženečně padá na tvář a líbá mu ruku. Scéna v sále začíná obscénním chórem a tancem opričníků (příslušníků Ivanovy soukromé armády), jež jsou inscenovány zcela „nerealistickým“ způsobem: zvláštní směsice Hollywoodu a japonského divadla, hudební číslo, jehož slova vyprávějí podivný příběh (oslavují sekýru, která stíná hlavy Ivanových nepřátel). Píseň nejprve popisuje skupinu hodujících bojarů: „Kolem dokola [...] zlaté číše putují z ruky do ruky.“ Chór se pak se slastně nervózním očekáváním ptá: „Do toho! Do toho! Co bude dál? Co bude dál? Řekni nám! Řekni nám víc!“ A opričník zpívající sólový part se předkloní a vykřikne odpověď: „Sekýrami je posekejte!“ Nacházíme se zde na obscénním jevišti, kde se hudební požitek setkává s politickou likvidací. A vezmeme-li navíc v úvahu, že film byl natočen v roce 1944, není tím potvrzen karnevalový charakter stalinistických čistek? S podobnou noční orgií se setkáváme ve třetí části *Ivana Hrozného* (která natočena nebyla — je nutné nahlédnout do scénáře), v níž je

svatokrádežná obscenita jasně zřetelná: Ivan a jeho opřičníci celebrují svoji noční pitku jako černou mši, přičemž mají přes své normální šaty navlečeny mnišské hábity. V tom spočívá opravdová Ejzenštejnova velikost: že objevil (a zobrazil) základní posun v charakteru politického násilí, od „leninistického“ osvobozujícího výbuchu destruktivní energie ke „stalinistickému“ ob-scénnímu rubu Zákona.

Musíme se tedy naučit hledat přesunuté stopy stalinistického teroru v „oficiální“ sovětské kultuře a umění. Např. vrcholná scéna z filmu *Dezertér* (Дезертир, 1933), jehož autorem je Vsevolod Pudovkin, představuje zvláštní přesun stalinistických monstrprocesů: když je hlavní hrdina filmu, německý proletář pracující v obrovitém sovětském hutnickém závodě, chválen před celým kolektivem za svoji vynikající práci, jeho odpovědí je překvapující veřejné přiznání: ne, on si nezaslouží tuto chválu, neboť do Sovětského svazu přišel pracovat jen proto, aby uprchl před svou zbabělostí a zradou, jíž se dopustil doma v Německu (Když policie zaútočila na stávkující dělníky, zůstal doma, protože uvěřil proradné sociálnědemokratické propagandě!). Publikum (prostí dělníci) ho zmateně poslouchá, směje se a tleská — pořádně zlověstná scéna, která nám připomene scénu z *Kafka Procesi*, v níž Josef K. stojí před soudem — zde se také publikum směje a tleská v nejméně očekávaných a vhodných chvílích. Dělník se poté vrací do Německa, aby bojoval na jemu příslušejícím místě. Tato scéna je proto tak poutavá, neboť je v ní zobrazeno utajené fantasma stalinistického procesu: zrádce se veřejně doznává ke svému zločinu ze své svobodné vůle a kvůli vlastnímu pocitu viny, bez jakéhokoli tlaku ze strany tajné policie.

Pokud existuje nějaký román, jenž by byl naprostou klasikou stalinistické literatury, pak je to kniha Nikolaje Ostrovského *Jak se kalila ocel*. Její hlavní hrdina Pavka, bolševik, který se plně zapojil nejprve do občanské války a během dvacátých let pak i do budování oceláren, končí svůj život ve špinavých cárech, zcela zmrzačený, nepohyblivý a ochrnutý na obě nohy — je tedy redukován na téměř netělesnou existenci. V tomto stavu se nakonec ožení s mladou dívkou jménem Taja, jíž vysvětlí, že mezi nimi nebude žádný sex, nýbrž budou jen společně žít a ona se bude o něj starat. Jde o specifickou podobu, v níž se nám ukazuje „pravda“ stalinistického mýtu o „šťastném novém člověku“: špinavý desexualizovaný mrzák, jenž vše obětoval budování socialismu. Tento osud se shoduje s osudem samotného Ostrovského, který v polovině třicátých let, poté co dokončil svůj román, umírá zmrzačený a slepý. A podobně jako Ostrovskij, také Pavka — redukován na žijící mrtvolu, jakousi živou mumii — se na konci románu znovuzrodí, když napíše o svém životě román. (Poslední dva roky svého života Ostrovskij strávil v černomořském rekreačním domku jako „živoucí legenda“; bydlel v ulici, jež byla po něm pojmenována, a jeho dům se stal hojně navštěvovaným poutním místem a objektem velkého zájmu zahraničních novinářů.) Toto

umrtvení vlastního zrádného těla je samo konkrétně vyjádřeno ve střepině granátu, která uvázla v Pavkově oku a má za následek postupné slepnutí; v tomto bodě Ostrovského neurčitý styl náhle exploduje ve složitou metaforu:

Chobotnice má vypouklé oko, velké jako kočičí hlava, je mdle červené, se zeleným středem. Oko hoří a jiskří měňavým světlem. [...] Chobotnice se blíží. Má ji už těsně před očima. Chapadla už se plouží po jeho těle, jsou studená a pálí jako kopřivy. Chobotnice vymršťuje chapadlo, to se vpíjí jako pijavice do jeho hlavy, křečovitě se smršťuje a vysává mu krev. Cítí, jak krev z jeho těla se přelévá do bobtnajícího trupu chobotnice.<sup>15</sup>

Vyjádříme-li se lacanovsko-deleuzovskými termíny, pak zde chobotnice symbolizuje „orgán bez těla“, dílčí objekt, který pronikne do našeho obyčejného biologického těla a umrtvuje ho; nejedná se však o metaforu kapitalistického systému, jenž obepíná a duší dělníky svými chapadly (běžné a oblíbené užití této metafory v době mezi světovými válkami), ale překvapivě o „pozitivní“ metaforu absolutního sebeovládání, jež bolševický revolucionář musí rozvinout, aby přemohl své tělo (a své „patologické“, potenciálně zhoubné tělesné touhy) — chobotnice je orgán, jenž nás jako Nadjá ovládá zevnitř: když na vrcholu zoufalství Pavka bilancuje svůj život, sám Ostrovskij tento moment charakterizuje jako „schůzi politbyra, s nímž jeho ‚já‘ projednává zrádné chování jeho těla“. Opět další důkaz toho, že literární ideologie nikdy nemůže prostě a jednoduše lhát: pravda se v ní vyjevuje skrze samotné své přesuny.

Zobrazují-li tedy Ostrovskij a Ejzenštejn obscénní rub stalinistického univerza, co by pak bylo jeho veřejnou tváří, stalinistickým žánrem par excellence? Moje teze je následující: nejsou to hrdinské válečné, historické či revoluční eposy, ale *muzikály*, jedinečný žánr tzv. „kolchozních muzikálů“, jenž vzkvétal od poloviny třicátých let do začátku let padesátých a jehož největší hvězdou byla Ljubov Orlova, jakýsi sovětský protějšek Ginger Rogers. Reprezentativní filmy tohoto žánru jsou následující: *Celý svět se směje* (Весёлые ребята, 1934), *Volha-Volha* (Волга-Волга, 1938; Stalinův oblíbený snímek) a *Kubánští kozáci* (Кубанские казаки, 1949), labutí píseň žánru. V těchto snímcích se nevyskytují žádní zrádci a život je v nich od základu šťastný: „zlé“ postavy jsou pouze oportunisté nebo líní a lehkomyšní svůdníci, kteří jsou na konci filmu převychováni a radostně zaujmou své místo ve společnosti. V tomto harmonickém univerzu dokonce i zvířata — vepři, krávy a drůbež — šťastně tančí s lidmi.

A právě tady se kruh, který propojuje sovětský film s Hollywoodem, uzavírá: nejen že tyto snímky byly součástí pokusu vybudovat sovětskou verzi hollywoodského produkčního systému, ale vliv putoval také v opačném směru. Nejen že legendární záběr King Konga na špičce Empire State Building



je bezprostředním ohlasem konstruktivistického Paláce sovětů s monumentální sochou Lenina na jeho vrcholu; v roce 1942 Hollywood rovněž vyprodukoval vlastní verzi kolchozního muzikálu, *Severní hvězdu* (The North Star), jeden ze tří nepokrytě prostalinistických snímků, které samozřejmě byly součástí válečné propagandy. Obraz kolchozního života, jenž je nám zde podáván, není žádnou skromnou nápodobou svého sovětského vzoru: scénář Lillian Hellman, texty písní Ira Gershwin, hudba Aaron Copland. Nesvědčí tento zvláštní film o skryté spoluvině stalinistické kinematografie a Hollywoodu?

*Plutův soudný den* (Pluto's Judgement Day), klasické Disneyho dílo z roku 1935, zobrazuje parodický monstrproces s Plutem, jenž usne blízko ohně a následně si musí vytrpět hrůzostrašný sen, v němž je dovlečen ke kočičimu soudu, kde je označen za „veřejného nepřítele“, obviněn řadou svědků z protikočičího jednání a poté odsouzen k veřejnému upálení. Když Pluto začne hořet, samozřejmě se probudí: snová scéna s upálením obsahovala skutečný fakt, že se oheň stále více blížil k jeho ocasu. To, co činí tento sen tak zajímavým, nejsou jenom zřejmé politické odkazy (rok 1935 nebyl jen prvním velkým rokem moskevských procesů; také ve Spojených státech se řízená kampaň proti gangsterským „veřejným nepřátelům“ stala součástí propagační politiky Hooverovy FBI.), ale ještě více způsob, jakým tento kreslený film inscenuje monstrproces jako hudební číslo, které obsahuje řadu ironických odkazů na populární písně, včetně „Tři dívenek“ z Gilbertova a Sullivanova *Mikada*. Souvislost mezi muzikálem a politickým monstrprocesem byla odhalena již deset let před Ejzenštejnem.

## Poznámky

- 1 Viz Ernst Nolte, *Martin Heidegger — Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Vittorio Klostermann Verlag, Berlin 1992.
- 2 Tamtéž, s. 296.
- 3 Tamtéž, s. 277.
- 4 Bertolt Brecht, *Spisy*, sv. 6. *Básně*, přeložil Ludvík Kundera, Odeon, Praha 1979, s. 229.
- 5 V. I. Lenin, „O naší revoluci (K vzpomínkám N. Suchanova)“, in: *Sebrané spisy*, sv. 45. Nakladatelství Svoboda, Praha 1989, s. 419: „Vzpomínám si, že Napoleon napsal: ‚On s'engage et puis... on voit.‘ Volně přeloženo to znamená: ‚Nejdřív je třeba pustit se do vážného boje, a potom se uvidí.‘ A tak jsme se tedy v říjnu 1917 nejdřív pustili do vážného boje a teprve potom jsme uviděli takové detaily vývoje (z hlediska světových dějin jsou to bezesporu detaily), jako je brestlitevský mír nebo NEP apod. Dnes už nemůže být pochyb, že v tom základním jsme zvítězili.“ (Poznámka editorů sborníku *The Universal Exception*.)
- 6 Citováno podle Richard Taylor, *October*, British Film Institute, London 2002, s. 8.
- 7 Citováno podle Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, Harvard University Press, Cambridge 2001, s. 144.
- 8 Tamtéž.
- 9 Richard Wagner, „Umění a revoluce“, in: *O hudbě a o umění*, přeložily Jitka Fučíková a Hana Šnajdrová, SNKLHU, Praha 1959, s. 252. (Překlad upraven, pozn. překl.)



- 10 Viz Alain Badiou, „Qu'est-ce qu'un thermidorien?“, in: *Abrégé de métapolitique*, Éditions du Seuil, Paris 1998, s. 139–154.
- 11 Sheila Fitzpatrick, *The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia*, Cornell University Press, Ithaca — London 1992.
- 12 Viz J. Arch Getty — Oleg V. Naumov, *The Road to Terror: Stalin and Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932–1939*, Yale University Press, New Haven 1999.
- 13 Fitzpatrick, cit. d., s. 9–13.
- 14 Katerina Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual*, Indiana University Press, Bloomington 2000 (3. vyd.), s. 32.
- 15 Nikolaj Ostrovskij, *Jak se kalila ocel*, přeložila Xenia Mrnková, Odeon, Praha 1975, s. 166.

# Proč Laibach a Neue Slowenische Kunst nejsou fašisté?

Nadjá je obscénním „zákonem noci“, který nevyhnutelně dubluje takzvaný „veřejný“ Zákon a provází jej coby jeho stín. Tato vnitřní a konstitutivní duplicita zákona je námětem filmu Roba Rainera *Pár správných chlapů* (A Few Good Men, 1992), soudního dramatu z vojenského prostředí o dvou příslušnících námořní pěchoty obviněných z vraždy jednoho ze svých kolegů. Zatímco žalobce tvrdí, že dvojice mariňáků spáchala úkladnou vraždu, obhajobě se podaří dokázat, že obžalovaní jednali v souladu s principy takzvaného „rudého kódu“ (*Code Red*), který připouští tajné noční bití vojáka, jenž se podle názoru svých kolegů nebo nadřízeného důstojníka provinil proti etickému kódu americké námořní pěchoty. Zmíněný „rudý kód“ má pozoruhodnou funkci: toleruje porušení Zákona, tj. nezákonné trestání příslušníka mužstva, zároveň ale posiluje soudržnost jednotky tím, že volá po aktu bezvýhradné identifikace s hodnotami skupiny. Takový kód musí zůstat skryt pod přikrovem noci, nepřiznaný a nepojmenovaný; na veřejnosti všichni předstírají, že o něm nic nevědí nebo jeho existenci dokonce aktivně popírají. Reprezentuje „ducha společenství“ v jeho nejčistší podobě tím, že vyvíjí na jednotlivce nesmírný tlak, aby se ztotožnil s jeho imperativem skupinové identifikace. Zároveň ale porušuje explicitní pravidla života společenství. (Tragédie dvojice obviněných vojáků spočívá v tom, že nejsou s to pochopit toto vyloučení „rudého kódu“ ze sféry „velkého Druhého“, z výsostné domény veřejného Zákona. Zoufale sami sebe zpytují, co udělali špatně, protože jenom plnili rozkaz nadřízeného důstojníka.) Odkud pramení toto rozštěpení Zákona do psaného veřejného zákonodárství a do jeho odvrácené strany, „nepsaného“ obscénního tajného kódu? Odpověď zní: z dílčího, neúplného charakteru veřejného zákonodárství. Explicitní, veřejná pravidla nejsou do-

stačující, takže musí být doplněna tajným, „nepsaným“ kódem zaměřeným na ty, kteří si — jakkoli se neprohřešují vůči žádným článkům veřejného zákonodárství — udržují jistý vnitřní odstup a neztotožňují se cele s „duchem společenství“.

Doména zákonodárství se tak štěpí na právo ve smyslu „jáského ideálu“, tj. symbolického řádu, jenž reguluje sociální život a zachovává sociální smír, a na jeho obscenní, nadjáskou odvrácenou stranu. Jak bylo demonstrováno na stránkách bezpočtu studií počínaje Bachtinem, periodické transgrese veřejně uznávaných zákonů jsou integrální součástí každého společenského řádu, fungují jako podmínka jeho stability. (Chybou Bachtina — nebo spíše některých jeho epigonů — bylo vyzdvihování idealizovaného obrazu těchto „transgresí“ coby základní formy „dočasného karnevalového zrušení sociální hierarchie“ za současného mlčenlivého přecházení kolektivního lynčování a jiných podobných excesů.) Nejpevnějším pojivem, které udržuje dané společenství „při sobě“, není ani tak identifikace se Zákonem regulujícím jeho „normální“ všednodenní chod, ale spíše identifikace se specifickou formou transgrese, suspendování Zákona (v psychoanalytickém smyslu, tj. za doprovodu specifické formy požitku). Vzpomeňme si na bělošské komunity v malých městech amerického Jihu dvacátých let, kde vládě oficiálního, veřejného práva sekundoval jeho stínový dvojník, noční teror Ku-Klux-Klanu lynčujícího bezbranné černochoy: člověku (bílé pleti) jsou ochotně tolerovány drobnější prohřešky proti Zákonu, zejména pak pokud mohou být ospravedlněny „kódem cti“; společenství ho nadále uznává jako „jednoho z nás“. Jakmile se však vzepře specifické formě transgrese vlastní tomuto společenství, například tím, že odmítne účast na rituálním lynčování organizovaném klanem nebo je dokonce nahlásí strážcům zákona (kteří o tom samozřejmě nechtějí nic slyšet, protože tyto činy představují utajovanou odvrácenou stranu Zákona), bude exkomunikován, vnímán jako někdo, kdo „k nám nepatří“. Sociální soudržnost v nacistickém státě se zakládala na tomtéž kolektivním pocitu viny vyvolaném účastí na společné transgresi: společenství ostrakizovalo ty, kdo nebyli připraveni akceptovat temnou stránku idylické „národní pospolitosti“ (*Volksgemeinschaft*), tj. noční pogromy nebo mlácení politických odpůrců, zkrátka to, o čem „všichni věděli, ale nechtěli o tom mluvit nahlas“.

Neobyčejný kriticko-ideologický vliv Neue Slowenische Kunst<sup>1</sup> a skupiny Laibach zejména je tedy nepřímým důsledkem konstitutivního napětí mezi písemně kodifikovaným, veřejným Zákonem a Nadjá. V době, kdy se ve Slovinsku hroutil socialismus, přišli s agresivní nesourodou směsicí stalinismu, nacismu a ideologie „krve a půdy“ (*Blut und Boden*). Osvícení levicoví kritici zprvu na Laibach pohlíželi jako na ironickou imitaci totalitárních rituálů; jejich vstřícné kritické hodnocení bylo ovšem od samého počátku provázeno jistými rozpaky: „Co když to tak doopravdy myslí? Co když se

s totalitárními rituály skutečně ztotožňují?“ Nebo v rafinovanější verzi téhož, spočívající v přenášení vlastních pochybnosti na druhého: „Co když Laibach přeceňují vnímavost svého publika? Co když publikum začne to, co Laibach parodují, brát vážně, a skupina tak fakticky přispěje k posílení tendencí, které si předsevzala kritizovat?“ Zdrojem této nejistoty je mylný předpoklad, že ironický odstup automaticky představuje subverzivní postoj. Co když je naopak převládajícím postojem dnešního „postideologického“ světa právě cynický odstup vůči veřejně sdíleným hodnotám? A co když tento odstup, na hony vzdálený tomu, aby jakkoli ohrožoval systém, představuje vrcholnou formu konformismu, protože normální fungování systému vyžaduje cynický odstup? V tomto smyslu se strategie Laibachu ukazuje v novém světle: „irituje“ systém (dominantní ideologii) právě tím, že není jeho ironickou imitací, ale naopak hyperztotožněním (*over-identification*) s ním; tím, že vrhá světlo na obscenní, nadjáskou odvrácenou stranu systému, hyperztotožnění fakticky suspenduje jeho efektivitu. (K pochopení mechanismu, jak toto obnažování, tato veřejná dramatizace obscenního fantasmatického jádra dané ideologické konstrukce neutralizuje její normální fungování, si stačí připomenout do jisté míry analogický jev, s nímž se setkáváme ve sféře individuální zkušenosti: každý z nás má nějaký soukromý rituál, výraz [např. přezdívkou] nebo gesto, které používá jen v nejužším kruhu blízkých přátel a příbuzných; když tyto rituály proniknou na veřejnost, stanou se nezbytně příčinou velkých rozpaků a velkého zahanbení — v takové situaci by se člověk nejraději propadl do země.)

Husarským kouskem Laibachu je rafinovaná manipulace s mechanismem přenosu (*transference*): jejich publikum (obzvláště intelektuálové) je fascinováno „touhou Druhého“: Jaká je skutečná pozice Laibachu? Vyznávají doopravdy totalitarismus či nikoliv? Krátce řečeno, pokládají skupině otázku a očekávají od ní odpověď, aniž by si povšimli, že Laibach samotný nefunguje jako odpověď, ale jako otázka. Prostřednictvím nepostižitelného charakteru své touhy, prostřednictvím nerozhodnutelnosti otázky, „jaká je ve skutečnosti jejich pozice“, nás Laibach nutí zaujmout vlastní pozici a rozhodnout se podle naší vlastní touhy. Laibach tak fakticky uskutečňují převrácení rolí, které má definovat konec psychoanalytické terapie. Na počátku terapie stojí přenos: transferenční vztah se ustavuje v okamžiku, kdy se analytik ujímá role toho, kdo ví, kdo zná celou pravdu o touze analyzovaného. Když si v průběhu terapie pacient stěžuje, že neví, co chce, jsou všechny tyto nářky a stížnosti určeny terapeutovi, přičemž pacient implicitně předpokládá, že analytik zná odpověď. Jinými slovy, dokud analytik zaujímá pozici velkého Druhého, spočívá pacientova iluze v redukci své nevědomosti v otázce vlastní touhy na pouhou „epistemologickou“ nedostatečnost; pravda o jeho touze již existuje, je vepsána kdesi ve velkém Druhém, je potřeba ji jen vynést na světlo světa a toužení půjde znovu jako po

másle. Úspěšné završení terapie, zánik transferenční fixace, nastává tehdy, když se tato „epistemologická“ nedostatečnost transformuje v „ontologickou“ nemožnost; pacient musí dospět k tomu, že dokonce ani velký Druhý nedisponuje pravdou o jeho touze, že jeho touha je bez záruky, bez pevné půdy pod nohama, autorizovaná jen sama sebou. Zánik transferenční fixace v popsáném smyslu neznamena tedy nic jiného, než že se šíp Otázky, který pacient namířil na analytika, vrací zpět ke svému původci; pacient tedy nejprve vznesle (hysterickou) otázku směřující na analytika, od něhož očekává, že zná odpověď; nato se pacientovi dostává poznání, že dokonce i samotný analytik je jen velkým Otazníkem adresovaným příslušnému tazateli. Výše uvedené názorně ilustruje Lacanovu tezi, že jediným zdrojem analytikovy autority je on samotný; pacient se stává analytikem, jakmile mu dojde, že jeho touha nemá oporu v Druhém, že jeho touha může čerpat autoritu toliko z něho samotného. A je-li pud (*drive*) definován právě tímto obratem ve směru letu analytikova šípku, pak můžeme (spolu s Lacanem) konstatovat, že to, k čemu dochází na konci terapie, je přeměna touhy v pud.

## Poznámky

- 1 Neue Slowenische Kunst (NSK, Nové slovinské umění) je umělecké sdružení založené v Lublani v roce 1984, které zahrnuje skupiny Laibach (hudba), Irwin (vizuální umění), NooRdung (tanec), Novi kolektivizem (grafický design) a Department of Pure and Applied Philosophy (teorie). NSK využívá formální znaky a strategie vyvolávající asociace s estetickými projevy totalitárních režimů a nacionalistických hnutí. V roce 1991 NSK vyhlásilo samostatný stát, který nemá žádné území, pouze symbolické rysy státnosti, jako jsou pasy, známky, vojenské složky s vlastními uniformami a diplomatické zastoupení. Více informací je možno nalézt na internetových stránkách Státu NSK [<http://www.nskstate.com/>]. (Pozn. red.)

# Postpolitický *Denkverbot*

Vášnivá politická angažovanost a myšlení, tj. pronikavá reflexe naší situace, jsou obvykle stavěny do protikladu. Neměli bychom se snad, pokud se chceme dobrat k adekvátnímu pochopení toho, co právě probíhá, oprostit od vášní každodenních politických zápasů? Nerodí se snad skutečné myšlení právě tam, kde politická angažovanost naráží na svá fatální omezení? Chtěli bychom přesně ukázat, jakým způsobem se naše „postideologická“ éra dostává do rozporu s touto samozřejmou pravdou. Nutným doplňkem depolitizace života společnosti v této éře je jakýsi tichý, ale o to silnější zákaz myšlení (*Denkverbot*), který zapovídá být si jen představit jakoukoli alternativu k vládnoucímu řádu liberální demokracie a globálního kapitalismu. Každé takové úsilí je bezodkladně odmítnuto jakožto proto-totalitární — jeho důsledné uskutečnění by prý nutně vedlo k nějakému novému gulagu. Ale co když právě prosazování radikální repolitizace představuje jediný způsob, jak oživit myšlení?

Co je to opravdová politika?<sup>1</sup> Jev, který se poprvé objevil ve starověkém Řecku, kdy příslušníci *dému* (ti, kteří neměli žádné pevně vymezené místo v hierarchickém společenském uspořádání) začali požadovat ještě něco víc, než pouze to, aby jejich hlas dolehl k uším držitelů moci — neprotestovali už jen proti bezpráví (*le tort*), jímž trpěli, ale chtěli, aby byl jejich hlas uznán a zahrnut do veřejné sféry na stejné úrovni jako hlas vládnoucí oligarchie a aristokracie. A tito vyloučení, ti, kteří neměli žádné pevné místo ve společenské hierarchii, dokonce vystupovali jako zástupci celku společnosti, právě univerzality („my — ‚nicotní‘, nezapočítaní do řádu společnosti — jsme lid, my jsme Vše oproti ostatním, kteří prosazují pouze svůj zvláštní privilegiovaný zájem“). Vlastní politický konflikt zkrátka spočívá v napětí mezi

strukturovaným tělem společnosti, v němž má každá část své místo, a „části bez účasti“ (*la part des sans-part*), která otřásá tímto řádem ve jménu prázdného principu univerzality — toho, co Étienne Balibar nazývá *égaliberté* („rovnovlnosti“), principiální rovnosti všech lidí *jakožto* bytostí schopných řeči. Opravdová politika tudíž v sobě vždy zahrnuje jakýsi zkrat mezi Univerzálním a Partikulárním: paradox Univerzální singularity (*singulier universel*), singularity, která vystupuje jako zástupce Univerzálního, a destabilizuje tak „přirozený“ funkcionální vztahový řád v těle společnosti. Toto ztotožnění ne-části s celkem, části bez patřičně vymezeného místa ve společnosti (nebo části odmítající jí přidělené podřadné místo ve společenské hierarchii) s univerzalitou, představuje elementární gesto politizace, které lze rozpoznat ve všech velkých demokratických událostech od Francouzské revoluce (kdy se třetí stav prohlásil za totožný s národem jako takovým v opozici k aristokracii a kléru) až po zánik někdejších evropských socialistických režimů (kdy se rozličná disidentská „fóra“ prohlásila za představitele celé společnosti v opozici vůči stranické nomenklatuře). Právě v tomto smyslu jsou politika a demokracie synonymní: hlavním cílem protidemokratické politiky v principu vždy byla a stále je depolitizace, tedy bezvýhradný požadavek, aby se „věci vrátily do normálních kolejí“, kdy si každý jedinec bude hledět svých vlastních partikulárních záležitostí.

Tyto náhle průlomové politiky podkopávají to, co Rancière nazývá řádem *policie*, tedy zavedený společenský řád, ve kterém je každá část zařazena na své patřičné místo. Hraniční čára oddělující policii a politiku je vždy nejasná a sporná: například v marxistické tradici je možné „proletariát“ chápat jako subjektivizaci „části bez účasti“, která povyšuje křivdu, již na sobě zakouší, na rozhodující zkoušku univerzality, a zároveň jako aktéra, který přivodí ustavení postpolitické racionální společnosti. Posun od opravdové politiky k policii může být někdy věcí pouhé změny určitého členu na člen neurčitý, jak tomu bylo u východoněmeckých davů, které demonstrovaly proti komunistickému režimu v posledních dnech NDR: zpočátku volaly „My jsme *lid*!“ („Wir sind *das Volk*!“) a prováděly tak gesto politizace v jeho nejčistší podobě — oni, vyloučení kontrarevoluční „odpadlíci“ od oficiálního Celku lidu, kteří neměli žádné vlastní místo v úředně uznaném prostoru (nebo přesněji, byli v něm přítomni pouze pod označeními, jež zde pro ně byla vyhrazena, tedy jako „síly kontrarevoluce“, „výtržníci“ či v nejlepším případě „oběti buržoazní propagandy“), se prohlásili za zástupce *lidu* (*das Volk*), „všech“. O několik dní později se však tento slogan změnil na „Jsme *jeden lid*!“ („Wir sind *ein Volk*!“) a tato změna zřetelně signalizovala uzavření na okamžik otevřené autentické politiky, znovupřivlastnění demokratického impulsu tahem na znovusjednocení Německa, které se rovnalo připojení k liberálně kapitalistickému policejnímu/politickému řádu Západního Německa.



Existuje řada způsobů popření tohoto momentu politiky, popření vlastní logiky politického konfliktu:

- „archepolitika“: „komunitaristické“ pokusy vymezit tradiční uzavřený, organicky strukturovaný homogenní společenský prostor, který nepripouští žádné prázdno, v němž by se mohl vyskytnout moment/událost politiky;
- „parapolitika“: pokus depolitizovat politiku (přeložit ji do logiky policie): politický konflikt je akceptován, ale vzápětí přeformulován, takže se mění na soutěž uvnitř prostoru politické reprezentace mezi uznanými stranami/aktéry o to, kdo (dočasně) zaujme místo výkonné moci;
- marxistická (nebo utopicko-socialistická) „metapolitika“: politický konflikt se tu plně potvrzuje, *ale* jen jako stínové divadlo, na kterém se ukazují události, jejichž pravé místo je na jiném jevišti (ekonomických procesů); konečným cílem „opravdové“ politiky je tudíž její sebezrušení, přeměna „správy lidí“ na „správu věcí“ v sobě samém plně průhledném racionálním řádu kolektivní vůle;<sup>2</sup>
- čtvrtou, nejvynalézavější a nejradikálnější verzí tohoto popření (jež v Rancièreově výčtu chybí) je to, co bych chtěl nazvat „ultrapolitikou“: pokus depolitizovat konflikt tím, že jej dovedeme do krajnosti cestou přímé militarizace politiky — tím, že jej přeformulujeme jako *válku* mezi „námi“ a „jimi“, Nepřítelem, a vyloučíme tak jakékoli společné pole pro symbolický konflikt — je hluboce příznačné, že radikální pravice nemluví o třídním *boji*, ale o *válce* mezi třídami (nebo pohlavími).

Právě v tom tkví zásadní rozdíl mezi („ultrapolitickým“) nacismem a („metapolitickým“) stalinismem: základní vina Žida v nacismu tkví jednoduše v tom, že je Židem, v jeho bezprostředních přirozených vlastnostech, v tom, čím je, zatímco vina představitele buržoazie nebo aristokracie nebyla ani v nejtemnějších dobách stalinismu vinou *per se*, nevyvěrala bezprostředně z jeho společenského statutu — vždy byla podmíněna alespoň minimální subjektivizací; účast v třídním boji předpokládá subjektivní akt volby. Funkce doznání v stalinských monstrprocesech perverzním způsobem dosvědčuje tento rozdíl: aby byla zrádci prokázána vina, obviněný se k ní musí přiznat, musí tedy svou vinu subjektivně přijmout, v zřejmém kontrastu oproti nacistickému režimu, kde by obdobné doznání Žida k účasti na protiněmeckém spiknutí nemělo žádný smysl. Právě v tomto bodu se argumentace historických revizionistů, podle kterých leninistická likvidace někdejších vládnoucích tříd předpověděla nacistický holocaust (v obou případech lidé byli zabíjeni kvůli tomu, čím byli, a ne kvůli tomu, co udělali), ukazuje jako chybná.

Máme zde tedy čtyři verze pokusu ovládnout či zkrotit autentickou traumatickou dimenzi politična: v antickém Řecku se pod jménem *demos* obje-

вило cosi, co se dožadovalo svých práv, a cílem „politické filosofie“ bylo od samého počátků (tedy od Platónovy *Ústavy*) až po dnešní obrození liberální politické filosofie neutralizovat destabilizující potenciál politična, popřít a/nebo usměrnit jej tím či oním způsobem: skrze návrat k předpolitickému společenskému tělu, stanovením pravidel politické soutěže atd. Metaforický rámec, pomocí něhož vysvětlujeme politické procesy, tedy není nikdy nevinný nebo neutrální: je „schematizací“ konkrétního významu politična. „Ultrapolitika“ vychází z modelu války: na politiku se pohlíží jako na druh války ve společnosti, jako na vztah k „nim“, k Nepříteli. „Archepolitika“ se odvolává spíše na medicínský model: společenství je jednolitě tělo, organismus, a společenské rozdíly jsou přirovnávány k nemocem; to, s čím musíme bojovat, náš nepřítel, je pak něco jako rakovinný nádor, škůdce, cizorodý parazit, který je potřeba vymýtit, abychom společenskému tělu vrátili zdraví. „Parapolitika“ používá model agonistické soutěže, která se řídí nějakými obecně přijímanými pravidly, jako je například sportovní událost. „Metapolitika“ se opírá o vědecko-technický model instrumentální procedury, zatímco v jádru dnešní „postpolitiky“ leží model obchodního vyjednávání a strategického kompromisu.

„Politická filosofie“ je tedy ve všech svých vzájemně odlišných podobách svého druhu „obraným útvarem“, jehož typologii bychom snad mohli přirovnat k různým modalitám obrany proti traumatickým zkušenostem v psychoanalýze. Dnes však máme co do činění s jinou formou popření politična, s postmoderní „postpolitikou“, která již „nepotlačuje“ politično tím, že se je snaží ovládnout a zneškodnit „návraty potlačeného“, nýbrž volí mnohem účinnější postup a politično „předem vylučuje“, takže postmoderní formy etnických konfliktů s jejich „iracionálními“ excesivními rysy už nejsou jednoduše „návraty potlačeného“, ale spíše představují příklad předem vyloučeného (ze Symbolična), které, jak víme od Lacana, se navrácí v Reálnu. V „postpolitice“ na místo konfliktu globálních ideologických vizí ztělesněných různými stranami soupeřícími o moc nastupuje spolupráce osvícených technokratů (ekonomů, odborníků přes veřejné mínění...) a liberálních multikulturalistů; cestou vyjednávání o různých zájmech se dospívá ke kompromisu, jenž je navenek předváděn jako více či méně univerzální konsensus. „Postpolitika“ proto zdůrazňuje, že musíme opustit stará ideologická dělítka a zaměřit se na nové problémy za pomoci nezbytného expertního vědění a svobodného vyjednávání, které bere v potaz konkrétní potřeby a požadavky lidí. V prostoru „postpolitiky“ jsou samotné politické vášně a střety považovány za známku „nezralosti“ společenství, ve kterém k nim dochází...

Avšak co když zastánci „postpolitiky“ jednoduše mají pravdu? Co když autentická politická angažovanost dnes prostě není možná? Nejlepší odpověď na toto dilema získáme, zaměříme-li se na Balibarovu koncepci excesivní, bezúčelné krutosti jako jednoho z charakteristických znaků současného

života, krutosti, jejíž projevy se táhnou od „fundamentalistického“ rasistického a/nebo náboženského masového vyvražďování až po „nesmyslné“ výbuchy násilí mezi mladistvými nebo bezdomovci v našich megapolích, násilí, které jsme v pokušení nazvat Ono-zlem (*Id-Evil*), protože nemá žádné utilitární ani ideologické důvody.<sup>3</sup> Všechny ty řeči o tom, že cizáci nám kraudou práci nebo že představují ohrožení našich západních hodnot, by nás neměly oklamat: po bližším ohledání záhy vychází najevo, že tyto řeči jsou spíše povrchní druhotnou racionalizací. Odpověď, kterou od skinheada nakonec uslyšíme, zní, že mu dělá dobře, když tluče cizince, protože jejich přítomnost ho obtěžuje... Setkáváme se zde s Ono-zlem neboli se zlem, které je strukturováno a motivováno nerovnováhou v samých základech vztahu mezi Já a slastí (*jouissance*), napětím mezi rozkoší a cizím tělesem slasti (*jouissance*) v samém jádru Já. Ono-zlo nám tudíž staví před oči nejelementárnější „zkrat“ ve vztahu subjektu k prvotnímu chybění předmětu-příčiny touhy: „druhý“ (Žid, Japonec, Afričan, Turek...) nám „vadí“ proto, že v nás budí dojem, že se těší výsadnímu vztahu k předmětu — „druhý“ buď vlastní předmět-poklad, který nám odňal (proto nám chybí), nebo ohrožuje naše vlastnění předmětu.

Zde by bychom si možná měli vzít na pomoc hegelovský „nekonečný soud“ a postulovat spekulativní identitu mezi těmito „zbytečnými“ a „excesivními“ výbuchy násilí, ve kterých se neukazuje nic jiného, než čistá a holá („nesublimovaná“) nenávist k Jinakosti, a postpolitickým multikulturalistickým univerzem tolerance k odlišnosti, z něhož není nikdo vyloučen. Výraz „nesublimovaná“ jsme ovšem právě použili v jeho běžném smyslu, který v tomto případě představuje pravý opak jeho přesného významu v psychoanalýze. To, co se dává do pohybu, když obracíme naši nenávist k nějakému představiteli (oficiálně tolerovaného) Druhého, je zkrátka samotný mechanismus sublimace ve své nejelementárnější podobě: všezahrnující povaha postpolitické konkrétní univerzality, jež na rovině symbolického začlenění počítá se všemi, tato multikulturalistická vize i praxe „jednoty v rozdílnosti“ („všichni jsou si rovni a každý je jiný“), nám jako jediný způsob, jak zaznamenat rozdíl, ponechává protosublimační gesto, které nahodilého druhého (z hlediska rasy, pohlaví, vyznání...) povznáší na „absolutní Jinakost“ nemožné Věci, na nejvyšší hrozbu naší identity — na onu Věc, kterou je nutno zničit, máme-li přežít. V tom tkví vpravdě hegelovský paradox: konečný příchod skutečné racionální „konkrétní univerzality“ — odstranění antagonistů, „zralé“ univerzum, v němž různé skupiny spolu v míru koexistují díky společné dohodě — splývá vjedno se svým radikálním protějškem, se zcela nahodilými výbuchy násilí.

Podle Hegela platí základní pravidlo, že „objektivní“ exces (bezprostřední vláda abstraktní univerzality, která svůj zákon zavádí „mechanicky“, bez jakéhokoli zřetele k příslušnému subjektu lapenému do její sítě)

je vždy doprovázen „subjektivním“ excesem (neřízené, libovolné projevy pudů). Skvělou ilustraci této vzájemné závislosti podává Balibar,<sup>4</sup> který rozlišuje dva protikladné a zároveň komplementární módy excesivního násilí: „ultraobjektivní“ („strukturální“) násilí, které je vlastní samotným společenským podmínkám globálního kapitalismu („automatické“ vytváření vyloučených a přebytečných jednotlivců, od bezdomovců až po nezaměstnané) a „ultrasubjektivní“ násilí nově se objevujících etnických a/nebo náboženských (zkrátka rasistických) „fundamentalismů“. Toto „excesivní“ a „bezduševní“ násilí v sobě obsahuje svůj vlastní modus vědění, totiž bezmocnou cynickou reflexi. Vraťme se k našemu příkladu Ono-zla, k příkladu skinheada, který tluče cizince: jestliže jej skutečně přimějeme k tomu, aby nám zdůvodnil násilí, které páchá, a je-li schopen alespoň minimální teoretické reflexe, náhle začne mluvit jazykem sociálních pracovníků, sociologů a sociálních psychologů a bude uvádět důvody, jako je snížená sociální mobilita, rostoucí nejistota, rozklad otcovské autority, nedostatek mateřské lásky v raném dětství... podá nám zkrátka více méně přesné psychologicko-sociologické vysvětlení svých činů, k velké radosti osvícených liberálů, kteří dychtí po tom „pochopit“ mladé násilníky jako tragické oběti společenských a rodinných podmínek.

Obvyklý osvícenský vzorec, na němž staví každá „kritika ideologie“ počínaje Platónem („Dělají to, protože nevědí, co činí.“ — tj. poznání je samo o sobě osvobozující: jakmile tápající subjekt začne reflektovat, co činí, už to dál dělat nebude) je zde převrácen: násilnický skinhead „velmi dobře ví, co činí, ale přesto to dělá dál“. Symbolicky účinné vědění zakotvené ve faktické společenské praxi subjektu se rozpadá jednak na excesivní „iracionální“ násilí bez jakéhokoli ideologicko politického podloží a jednak na bezmocnou vnější reflexi, která na jednání subjektu nemá vliv. V podobě této cynicky bezmocné reflexe skinheada, který s ironickým úsměvem vysvětluje zmatenému novináři kořeny svého nesmyslného násilného chování, dostává osvícený tolerantní multikulturalista snažící se „pochopit“ excesivní násilí zpět své vlastní sdělení v převrácené, pravdivé formě. Zkrátka, jak by řekl Lacan, komunikace mezi ním a „předmětem“ jeho výzkumu, intolerantním skinheadem, je v tomto bodě naprosto úspěšná.

Rozhodující roli tu hraje rozlišení mezi tímto excesivním násilím, jež je výsledkem nějaké „dysfunkce“, a obscénním násilím, které slouží jako skrytá opora běžného ideologického univerzálního pojmu (jestliže „lidská práva“ nejsou „doopravdy univerzální“, nýbrž „ve skutečnosti právy bohatých bílých mužů“, je každý pokus obejít tento skrytý fundament souboru nepsaných pravidel, který ve skutečnosti omezuje univerzalitu lidských práv, provázen výbuchy násilí). Tento kontrast není nikde silnější než v případě Afroameričanů: ačkoli formálně dostali právo účastnit se politického života na základě toho, že jsou americkými občany, starý „parapolitický“ demokratic-

ký rasismus bránil jejich skutečné participaci tím, že si v tichosti vynucoval jejich vyloučení (cestou slovních a fyzických hrozeb atd.). Příslušnou odpověď na tento typický příklad vyloučení z účasti na univerzalitě bylo velké hnutí za občanská práva spojené se jménem Martina Luthera Kinga: vyřadilo skrytý obscenní doplněk, který umožňoval faktické vyloučení černochů z formálně univerzální rovnosti. Pro takové gesto bylo samozřejmě snadné získat podporu značné většiny členů bílého liberálního establishmentu, která odmítala své protivníky jako tupé jižanské burany.

Dnes se však změnilo samotné bitevní pole: postpolitický liberální establishment nejenže plně uznává mezeru mezi pouhou formální rovností a jejím uskutečňováním/zaváděním, nejenže si je vědom vylučující logiky „falesné“ ideologické univerzality, ale dokonce se jí snaží aktivně čelit pomocí rozsáhlého souboru právních, psychologických a sociologických opatření, od zjišťování specifických problémů každé skupiny a podskupiny (tedy nejen homosexuálů, ale také afroamerických leseb, afroamerických lesbických matek, afroamerických nezaměstnaných lesbických matek...) až po navrhování řady opatření („afirmativní akce“ atd.) k nápravě bezpráví. Co takový tolerantní postup předem vylučuje, je gesto vlastní *politizace*: ačkoli potíže, kterým musí kvůli své identitě čelit afroamerická nezaměstnaná lesbická matka samoživitelka, jsou adekvátně katalogizovány až do nejmenších detailů, přesto dotyčný subjekt nějak „cítí“, že právě v této snaze zjednat spravedlnost v jeho specifické záležitosti je něco „pokořujícího“ a „frustrujícího“ — je totiž připraven o možnost „metaforicky“ povýšit své specifické „bezpráví“ na zástupce univerzálního „bezpráví“. Jediný způsob, jak artikulovat tuto univerzalitu, tedy skutečnost, že já právě *nejsem* pouze tento specifický jedinec vystavený řadě specifických příkoří, tkví pak ve zdánlivém opaku takové artikulace, ve zcela „iracionálním“ excesivním výbuchu násilí. Znovu se tu potvrzuje staré hegelovské pravidlo: jediný způsob, jak se univerzalita může stát bytostnou, jak se může „klást jako taková“, spočívá v tom, že si na sebe vezme podobu svého pravého opaku, toho, co se nemůže jevit jinak než jako excesivní „iracionální“ vybočení z normy. Tyto násilné přechody k činu (*passages à l'acte*) svědčí o jakémsi fundamentálním *antagonismu*, který už není možno formulovat/symbolizovat ve vlastních politických pojmech. Jediný způsob, jak čelit těmto excesivním „iracionálním“ výbuchům násilí, je položit si otázku, co zůstává předem vyloučeno v jádru samotné všezahrnující tolerantní postpolitické logiky, a uskutečnit tuto předem vyloučenou dimenzi v nějakém novém modu politické subjektivizace.

Vezměme si běžný příklad lidového protestu (masové demonstrace, stávky, bojkoty) mířícího na specifický cíl, tj. na partikulární požadavek („Zrušte tu novou daň! Spravedlnost pro uvězněné! Přestaňte plenit přírodní zdroje!“...). — situace se politizuje tehdy, když tento partikulární požadavek začíná vystupovat jako metaforické zhuštění globálního odporu vůči

Nim, těm, kteří jsou u moci, takže v takovém protestu již ve skutečnosti neběží o daný požadavek, ale o univerzální dimenzi, která v tomto partikulárním požadavku rezonuje (z tohoto důvodu protestující často cítí jakési zklamání, když ti, kteří jsou u moci, ti, proti komu se protest obrací, jejich požadavek jednoduše přijmou — jako by jim přivodili rozčarování, když je tímto přijetím jejich požadavku zbavili skutečného cíle protestu). Právě takovému metaforické univerzalizaci partikulárních požadavků se postpolitika snaží zabránit: postpolitika mobilizuje rozsáhlý aparát expertů, sociálních pracovníků atd., aby celkový požadavek (stížnost) partikulární skupiny zredukovala na právě tento požadavek s jeho partikulárním obsahem — pak není divu, že toto dusivé uzavření dává vzniknout „iracionálním“ výbuchům násilí jako jedinému způsobu, jakým se může vyjádřit dimenze, jež partikulárnost přesahuje.

Toto je tedy opravdová politika: moment, kdy partikulární požadavek není pouhou součástí zájmového vyjednávání, nýbrž usiluje o něco víc a začíná plnit úlohu metaforického zhuštění globální restruktury celého společenského prostoru. Existuje zjevný kontrast mezi touto subjektivizací a dnešním rozmachem postmoderní „politiky identit“, jejíž cíl je přesně opačný, tedy právě potvrdit naši partikulární identitu, naše vlastní místo uvnitř společenské struktury. Postmoderní politika identit zaměřující se na partikulární (etnické, sexuální atd.) životní styly dokonale zapadá do depolitizovaného pojetí společnosti, do níž je „započítána“ každá partikulární skupina, v níž je každá taková skupina prostřednictvím afirmativní akce nebo nějakého jiného opatření, které má zajistit sociální spravedlnost, uznána ve svém specifickém statutu (oběti). Skutečnost, že tento druh spravedlnosti zaměřený na viktimizaci minorit vyžaduje složitý policejní aparát (k identifikaci dané skupiny, k potrestání těch, kteří porušují její práva — jak například právně vymezit sexuální obtěžování nebo rasovou křivdu? —, k zajištění přednostního zacházení, které by mělo vyvážit bezpráví, jež tato skupina zakouší) je vysoce příznačná: to, co se obvykle velebí jako „postmoderní politika“ (sledování partikulárních otázek, jejichž řešení je nutno vyjednat uvnitř „racionálního“ globálního řádu, v němž je každé partikulární komponentě přiděleno její vlastní místo) je tedy ve skutečnosti zrušením opravdové politiky.

Nyní vidíme, proč má poukaz ke Carlu Schmittovi zásadní význam pro odhalení pastí postpolitické liberální tolerance: schmittovská ultrapolitika — radikalizace politiky do podoby otevřené války mezi Námi a Jimi, již můžeme rozpoznat v různých „fundamentalismech“ — je formou, v níž se v postpolitickém univerzu pluralistického vyjednávání a konsensuální regulace vrací vyloučené politično. Z tohoto důvodu způsob, jak čelit tomuto zmrtvýchvstání ultrapolitiky, nespočívá ve zvýšení tolerance, soucitu a multikulturního porozumění, ale v návratu k opravdové politice, tj. v opětov-



ném prosazení dimenze antagonismu, který není v žádném případě popřením univerzality, ale naopak její inherentní součástí. Právě v tomto, tedy ve ztotožnění univerzalizmu s militantní, rozvratnickou pozicí někoho, kdo se angažuje v boji, tkví klíčová komponenta vlastního levicového postoje v kontrastu k pravicovému potvrzování naší partikulární identity — praví univerzalisté nejsou ti, kdo prosazují globální toleranci k odlišnostem a všeobjímající jednotu, nýbrž ti, kdo se angažují ve vášnivém boji za utvrzení Pravdy, vůči níž pociťují závazek. Najdeme pro to hojnost příkladů v oblastech teorie, náboženství a politiky, od sv. Pavla, jehož bezvýhradný křesťanský univerzalizmus (každý může být spasen, neboť v očích Krista nejsou ani Židé ani Řekové, ani muži ani ženy...) z něj učinil militantního protoleninistu potírajícího různé „odchylky“, přes Marxe (jehož pojetí třídního boje je nutnou odvrácenou stranu univerzalizmu jeho teorie, jejímž cílem je „spása“ celého lidství) a Freuda až po velké postavy politiky, jako je například de Gaulle, který si v roce 1940, když téměř v osamění vyslal z Anglie výzvu k odporu proti německé okupaci, na sebe vzal úlohu toho, kdo mluví ve jménu univerzality Francie, a *právě tím* vnesl radikální rozštěpení, trhlinu mezi ty, kdo jej následovali a ty, kdo dali přednost kolaborantským „egyptským hrncům plným jídla“. Jak by řekl Alain Badiou,<sup>6</sup> zásadně nesmíme překládat slovník tohoto boje, který byl uveden do pohybu násilným a kontingentním tvrzením nové univerzální Pravdy, do slovníku řádu pozitivního Bytí s jeho skupinami a podskupinami, jako kdyby se jednalo střet dvou sociálních entit definovaných řadou pozitivních charakteristik. Právě v tom spočívá „chyba“ stalinismu, který zredukoval třídní boj na boj mezi „třídami“ definovanými jako sociální skupiny, jimž jsou vlastní určité sobory pozitivních rysů (místo v produkčním způsobu, atd.). Ačkoli ze skutečné radikálně marxistické perspektivy existuje jisté pouto mezi „dělnickou třídou“ jako sociální skupinou a „proletariátem“ jako pozicí v militantním boji za univerzální Pravdu, toto pouto neznamena determinující kauzální spojitost a tyto dvě úrovně je potřeba striktně rozlišovat: být „proletářem“ předpokládá zaujetí jistého subjektivního postoje (k třídnímu boji, jehož cílem je dosáhnout spásy skrze revoluci), který je v principu možný u každého jednotlivce — přeložíme-li to do náboženského slovníku, každý subjekt může zakusit „dotek milosti“ a stát se proletářským subjektem bez ohledu na své (dobré) skutky. Hranice, která odděluje dvě protikladné strany třídního boje, tedy není „objektivní“, není to hranice oddělující dvě pozitivní sociální skupiny, ale ve své nejhlubší podstatě radikálně subjektivní — je dána pozicí, kterou jednotlivec zaujímá ve vztahu k univerzální Pravdě-Události.

V souvislosti s módním motivem „konce ideologie“, který přinesl současný proces globalizace, se objevují dvě vzájemně propojené pasti, kterým se musíme za každou cenu vyhnout: za prvé, běžně rozšířené mínění, podle něhož hlavním antagonismem dneška je konflikt mezi globálním liberálním



kapitalismem a rozličnými formami etnického/náboženského fundamentalismu; za druhé, ukvapené ztotožnění globalizace (současného nadnárodního fungování kapitálu) s univerzalizací. Pravou opozicí dneška je spíše ta mezi globalizací (vznikající „nový světový řád“ globálního trhu) a univerzalizmem (autentická politická doména univerzalizace našeho partikulárního údělu jako reprezentujícího globální nespravedlnosti). Tato difference mezi globalizací a univerzalizmem se dnes stává stále hmatatelnější s tím, jak se kapitál kvapem vzdává nároků na demokracii v zájmu pronikání na nové trhy, aby neztratil přístup k novým obchodním partnerům. Tyto hanebné ústupky jsou následně samozřejmě legitimizovány jako výraz „respektu ke kulturní odlišnosti“, k právu (etnického/nábožensko/kulturního) Druhého vybrat si takový způsob života, jaký mu nejlépe vyhovuje — dokud tento způsob života nebrání svobodné cirkulaci kapitálu.

Opozici mezi univerzalizmem a globalizací nejlépe ilustrují dvě jména, Francie a USA. Francouzská republikánská ideologie je ztělesněním modernistického univerzalizmu: demokracie založené na univerzálním pojmu občanství. V příkrém kontrastu k tomu USA představují globální společnost, společnost, ve které globální trh a právní systém slouží jako nádoba (spíše než příslovečný „tavicí kotlík“), v níž se donekonečna množí partikulární skupinové identity. Je paradoxem, že se tyto skutečné role navenek zdají být převrácené: Francie s jejím republikánským univerzalizmem se stále více jeví jako *partikulární* fenomén ohrožený procesem globalizace, zatímco USA s jejich mnohostí skupin požadujících uznání své partikulární, specifické identity, jsou čím dál tím víc vnímány jako „univerzální“ model. Paralela mezi naší dobou a starou Římskou říší jako jedinou světovou supervelmocí (USA místo Říma) tedy možná není tak úplně nepodložená, obzvlášť když do tohoto obrazu doplníme rodící se křesťanství: v prvních stoletích našeho letopočtu jsme měli opozici mezi globální „multikulturní“ Římskou říší a křesťanstvím, které představovalo pro Římskou říši takovou hrozbu právě díky svému univerzálnímu apelu. Navíc křesťanství se stavělo do opozice proti dvěma typům diskursu: proti řeckému diskursu filosofické sofistiky a židovskému diskursu obskurantistického prorocství, které připomínají dnešní dvojčata dekonstruktivistickou sofistiku a obskurantismus New Age. Nestojíme pak dnes přesně před stejným úkolem jako křesťanství: podkopat globální impérium kapitálu nikoli prostřednictvím prosazování partikulárních identit, ale postulováním nové univerzality?<sup>7</sup>

Opětovně se vynořující populistický fundamentalismus je inherentním produktem globalizace a jako takový živým důkazem krachu postmoderního zrušení politiky, ve kterém základní ekonomická logika je přijímána jako depolitizované Reálno (neutrální expertní vědění, které definuje parametry, v jejichž rámci by různé vrstvy populace a politické subjekty měly dosahovat kompromisu a formulovat své společné cíle). Uvnitř tohoto prostoru se po-

litično vrací ve dvojí podobě: na jedné straně ve formě pravicového populismu; na druhé straně jako „divoké“ požadavky sociální spravedlnosti, jistoty zaměstnanosti apod., jež jsou následně odsouzeny „neutrálními“ ekonomickými specialisty jakožto „iracionální“, „neslučující se“ s novou skutečností zániku sociálního státu, jakožto pozůstatky „starých ideologických bojů“. Také zde je tedy (potenciální) partner neutralizován, vůbec není uznán jako partner: pozice, ze které mluví, je dopředu diskvalifikována. Dilema mezi multikulturalistickou otevřeností a novým fundamentalismem je tedy falešné: jsou to dvě tváře dnešního postpolitického univerza. „Postmoderní rasismus“ vzniká jako konečný produkt tohoto postpolitického zrušení politična, jako důsledek redukce státu na pouhého vykonavatele policejního dohledu ve službách (konsensuálně stanovených) požadavků tržních sil a multikulturalistického tolerantního humanitarismu: „cizinec“, jehož status není nikdy patřičně „regulován“ (dělník stěhující se za prací atd.) je nedělitelným zbytkem transformace demokratického politického konfliktu na postpoplitickou proceduru multikulturalistického policejního dohledu.

## Poznámky

- 1 Zde vycházím z knihy Jacques Rancière, *La méfente*, Galilée, Paris 1995.
- 2 Tato parapolitika ovšem postupně prošla řadou různých podob: hlavní zlom prochází mezi její klasickou a moderní hobbsovskou formulací, která se zaměřuje na problematiku společenské smlouvy a zcizení práv jednotlivce spolu se vznikem suverénní moci. Habermasovská nebo rawlsovská etika je zřejmě posledním filosofickým pozůstatkem tohoto přístupu: pokusu zbavit politiku antagonismu tím, že formulujeme jasná pravidla, jimiž je třeba se řídit, takže agonický postup vedení sporu neexploduje ve vznik politiky ve vlastním smyslu slova.
- 3 Přesněji řečeno, marxismus je spíše dvojznačný, protože samotný pojem „politické ekonomie“ zároveň otevírá prostor také pro opačné gesto zavedení politiky do samotného srdce ekonomie, tj. pro gesto, které odsuzuje právě představu „apolitického“ charakteru ekonomických procesů jako tu nejvyšší ideologickou iluzi. Třídní boj není „výrazem“ nějakého objektivního ekonomického rozporu, nýbrž je to samotná forma *existence* tohoto rozporu.
- 4 Viz Étienne Balibar, „Le violence: idéalité et cruauté“, in: *La crainte des masses*, Galilée, Paris 1997.
- 5 Tamtéž, s. 42–43.
- 6 Viz Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988.
- 7 Viz Alain Badiou, *St Paul ou la naissance de l'universalisme*, PUF, Paris 1998.



# Pokusy uniknout logice kapitalismu

Zdálo by se, že život Václava Havla je příběhem člověka, jehož úspěch nemá obdoby: filosof-král, člověk, jenž spojuje politickou moc s globální morální autoritou srovnatelnou jenom s autoritou papeže, dalajlámy nebo Nelsona Mandely. A právě tak jako na konci pohádky, kdy je hrdina odměněn za všechno svoje trápení tím, že se ožení s princeznou, oženil se Havel s krásnou filmovou herečkou. Proč si tedy John Keane zvolil jako podtitul svého životopisu Václava Havla název *Politická tragédie v šesti dějstvích*?<sup>1</sup>

V sedmdesátých letech, kdy byl Havel ještě poměrně neznámým českým disidentským spisovatelem, hrál Keane rozhodující úlohu v tom, že s ním seznamoval Západ: organizoval vydávání Havlových politických textů a stal se jeho přítelem. Hodně také učinil pro vzkříšení Havlova pojetí „občanské společnosti“ jako místa odporu vůči režimům pozdního socialismu. Přes toto osobní spojení má jeho kniha daleko k hagiografii — Keane nám ukazuje „skutečného Havla“ se všemi jeho slabostmi a idiosynkrasiemi. Havlův život rozděluje na šest etap: rané studentské roky za stalinistického režimu; dramatik a esejistu let šedesátých; porážka posledního velkého pokusu o „socialismus s lidskou tváří“ za „pražského jara“ 1968; léta disidentská a vězeňská, jež vrcholí, když se Havel objeví jako hlavní mluvčí Charty 77; „sametová revoluce“; a konečně prezidentství. Průběžně se nám dostává přemíry „roztomilých slabůstek“, které vůbec nepoškozují obraz Havla jako hrdiny, spíše jako by jeho úspěch ještě více ozřejmovaly. Havlovi rodiče byli bohatí „kulturní kapitalisté“, majitelé slavných barrandovských filmových ateliérů („buržoazní původ“). On sám měl odjakživa neseriózní zvyky (měl rád kolínskou, dlouho vyspával, poslouchal rock) a byl známý svou promiskuitou navzdory slavným dopisům, které posílal z vězení Olze, své man-

želce dělnického původu. (Když byl v roce 1977 propuštěn z vězení, strávil první týdny svobody s milenkou.) V letech osmdesátých se bezohledně prosazoval jako nejvýznamnější československý disident — když se objevil potenciální protivník, začaly prý kolovat pochybné pověsti o rivalově spojení s tajnou policií. Jako prezident se proháněl po chodbách obrovského prezidentského paláce na dětské koloběžce.

Zdrojem Havlovy tragédie však není napětí mezi veřejnou postavou a „skutečnou osobou“, ba dokonce ani to, že v nedávných letech postupně ztratil charisma. Takové věci jsou příznačné pro každou úspěšnou politickou kariéru (s výjimkou těch politiků, jimž se dostalo milosti předčasného odchodu). Keane píše, že Havlův život se podobá „klasické politické tragédii“, protože byl „plný okamžiků [...] triumfu pokaženého porážkou“, a poznamenává, že „většina občanů Havlovy republiky si Havla jako prezidenta váží méně než před rokem“. Avšak rozhodujícím problémem je napětí mezi jeho dvěma veřejnými obrazy: obrazem hrdinského disidenta, jenž v tyranském a cynickém vesmíru pozdního socialismu praktikoval „život v pravdě“ a psal o něm, a obrazem postmoderního prezidenta, který si (podobně jako Al Gore) libuje v úvahách ve stylu New Age, jež mají legitimizovat vojenské zásahy NATO. Jak jsme se dostali od osamělého, křehkého disidenta s pomáchanou bundou a nekompromisní etikou, jenž se staví proti všemocné totalitární moci, k prezidentovi, který blábolí o antropickém principu a konci kartesiánského paradigmatu, prezidentovi, který nám připomíná, že lidská práva nám propůjčil Stvořitel, a kterému tleskají v americkém Kongresu pro jeho obranu západních hodnot? Je tato skličující podívaná nutným výsledkem, onou „pravdou“ Havla, hrdinského disidenta? Vyjádřeno Hegelovými pojmy: jak přejde eticky dokonalé „vznešené vědomí“ nepostřehnutelně ve sluhovské „špatné vědomí“? Pro „postmoderního“ demokrata „třetí cesty“ ponořeného do ideologie New Age samozřejmě žádné napětí neexistuje: Havel prostě jde za svým osudem a zasluhuje pochvalu za to, že se nevyhýbá politické moci. Nelze se však nijak vyhnout závěru, že jeho život poklesl od vznešenosti ke směšnosti.

Sotva kdy hrál jednotlivec tolik rozdílných rolí. Začátkem padesátých let domýšlivý mladý student, člen uzavřeného kroužku, v němž se vedou vášnivé politické diskuse a který se snaží nějak přežít nejhorší roky stalinistického teroru. Modernistický dramatik a kritický esejista, který se snaží prosadit v mírné oblevě konce padesátých a šedesátých let. První setkání s dějinami — za „pražského jara“ —, které je také prvním Havlovým velkým zklamáním. Dlouhá kalvárie sedmdesátých a většiny osmdesátých let, kdy se proměňuje z kritického dramatika v klíčovou politickou postavu. Zázrak „sametové revoluce“, kdy se Havel projeví jako obratný politik, jenž vyjedná předání moci a skončí jako prezident republiky. Nakonec je tu Havel devadesátých let, člověk, jenž předsedal rozpadu Československa a který je nyní zastán-

cem plné integrace České republiky do západních hospodářských a vojenských struktur. Havel sám byl šokován rychlostí transformace — televizní kamera v proslulém záběru zachytila jeho nevěřící pohled, když jako prezident usedal ke své první oficiální večeři.

Keane upozorňuje na meze Havlova politického projektu a Havel, jehož popisuje, je někdy pozoruhodně naivní, jako když v lednu 1990 vítá kancléře Kohla slovy: „Proč nespolutracujeme na rozpuštění všech politických stran? Proč neustavíme jen jednu velkou stranu, Stranu Evropy?“ Mezi dvěma Václavy, kteří ovládali českou politiku v minulém desetiletí, je jakási roztomilá symetrie: charismatický filosof-král, hlava demokratické monarchie, nachází vhodného dvojníka ve svém ministerském předsedovi Václavu Klausovi, chladném technokratickém obhájci úplného tržního liberalismu, který odmítá jakékoli řeči o solidaritě a pospolitosti.

V roce 1974 navštívil Paul Theroux Vietnam — po mírové dohodě a odchodu americké armády, ale předtím, než převzali moc komunisté. Píše o tom v knize *Velký železniční bazar*.<sup>2</sup> V zemi zůstalo ještě několik stovek amerických vojáků — dezertérů, kteří oficiálně ani právně neexistovali, žili ve špinavých barácích se svými vietnamskými ženami a vydělávali si na živobytí pašováním nebo jinou trestnou činností. V Therouxových rukou se tito jednotlivci stali symbolem postavení Vietnamu v globální mocenské politice. Jejich prostřednictvím postupně rozmotáváme složité pletivo vietnamské společnosti. Keane prokazuje na nejlepších místech své knihy tutěž schopnost vyvodit z malých podrobností globální kontext toho, co se dělo v Československu. Nejslabší části knihy jsou ty, v nichž se pokouší pojednávat koncepčněji o povaze „totalitárních“ režimů nebo o společenských souvislostech moderní techniky. Namísto zprávy o vnitřních protikladech komunistických režimů se nám dostává obvyklých liberálních klišé o „totalitární kontrole“.

Ke konci své knihy Keane nadhazuje starou myšlenku o „dvou tělech králových“ a poukazuje na obdobný význam „vůdcova“ těla v komunistických režimech. O taková posvátná těla se opírá, jak píše Keane, „předmoderní“ politický řád, kdežto demokratický systém, v němž se místo moci považuje za prázdné, je otevřen konkurenčnímu boji. Tento kontrast ale nedokáže zachytit složitosti „totalitarismu“. Ne že by Keane byl příliš přímočarým antikomunistou, ale jeho liberálně-demokratický postoj mu zabraňuje vidět hrůzný paradox „stalinistického vůdce“.

Lenin po své první mrtvici, kterou utrpěl v květnu 1922, prakticky ochrnul na pravou stranu těla a na čas pozbyl řeč. Uvědomil si, že jeho aktivní politický život je u konce a požádal Stalina o nějaký jed, aby se mohl zabít. Stalin věc přednesl v politbyru, které hlasovalo proti Leninovu přání. Lenin se domníval, že když už revolučnímu boji nemůže nijak prospět, je jedinou volbou smrt — „klidně si užívat stáří“ nepřicházelo v úvahu. Myšlenka na vlastní pohřeb jako na velikou státní událost jej odpuzovala. Nebyla to

skromnost: osud vlastního těla mu byl prostě lhostejný. Považoval je za nástroj, který má být bezohledně využit a odhozen, když už není k potřebě.

Avšak se stalinismem se „vůdcovo“ tělo stalo „objektivně krásné“. V eseji z roku 1950, nazvaném *O problému krásna v sovětském umění*, napsal sovětský kritik Nedošivin: „Ve všem tom krásném materiálu života by měly první místo zaujímat obrazy našich velkých vůdců. [...] Vznešená krása vůdců [...] je základem pro splynutí ‚krásy‘ a ‚pravdy‘ v umění socialistického realismu.“ Krása, o které se zde píše, vůbec nesouvisí s vůdčovými fyzickými vlastnostmi, plně ale souvisí s abstraktními ideály. Vůdce je ve skutečnosti něco jako Paní v kurtoazní milostné poezii — je chladný, vzdálený, nelidský. Leninistický i stalinistický vůdce jsou oba naprosto odcizení, ale každý v jiném smyslu: znakem leninistického vůdce je radikální instrumentalizace sebe sama v úplném odevzdání se dílu revoluce, kdežto v případě vůdce stalinistického je „skutečná osoba“ přívěskem fetišizovaného a oslavovaného veřejného obrazu. Není divu, že oficiální fotografie stalinské éry byly tak často retušovány, a to s neobratností natolik zřejmou, že se zdála skoro záměrná. Signalizovalo to, že „skutečná osoba“ se všemi svými idiosynkrasemi byla nahrazena dřevěnou nápodobou. Jedna pověst kolující o Kim Čong-illovi říká, že ve skutečnosti před několika lety zemřel při automobilové nehodě a že ho při vzácných veřejných vystoupeních nahrazuje dvojník, aby tak davu mohly zahlédnout předmět svého zbožňování. To definitivně potvrzuje, že „skutečná osoba“ stalinistického vůdce je veskrze nedůležitá. V případě Havla je to ovšem právě naopak: zatímco stalinistický vůdce je redukován na rituálně vychvalovanou figuru, Havlovo charisma je charismatem „skutečné osoby“. Paradoxem je, že opravdovému „kultu osobnosti“ se může dařit jenom v demokracii.

Havlův esej *Moc bezmocných* napsaný v roce 1978 pronikavě ukázal, jak fungoval pozdní socialismus na domácí, každodenní úrovni. Důležité nebylo, aby lidé ve svém nitru věřili vládnoucí ideologii, nýbrž aby dodržovali vnější rituály a praktiky, jejichž prostřednictvím nabývala tato ideologie hmotnou existenci. Havlovým příkladem je zelinář, skromný člověk, jemuž je oficiální ideologie v hloubi duše lhostejná. Dodržuje jenom mechanicky pravidla: o státních svátcích vyzdobuje výklad svého krámu oficiálními hesly jako např. „Ať žije socialismus!“.<sup>3</sup> Když se konají masová shromáždění, účastní se jich bez projevů nadšení. Ačkoli si soukromě stěžuje na korupci a neschopnost „těch u moci“, utěšuje se lidovými průpovídkami („moc korumpuje“ atd.), což mu umožňuje legitimizovat svůj postoj ve vlastních očích a udržet si falešné zdání důstojnosti. Když se ho někdo snaží získat pro disidentickou činnost, protestuje: „Co jste zač, že mě zatahujete do věcí, které budou určité použity proti mým dětem? Copak je na mně, abych napravoval svět?“

Havel viděl, že pokud v komunistické ideologii působil nějaký „psychologický“ mechanismus, neměl co činit s přesvědčením, nýbrž spíše se



sdílenou vinou: za „normalizace“, která následovala po sovětském zásahu v roce 1968, dbal český režim na to, aby většina obyvatelstva byla tak či onak morálně diskreditována, donucena porušovat svá vlastní morální měřítká. Když byl jednotlivec vydírán, aby podepsal petici proti nějakému disidentovi (např. proti Havlovi), věděl, že lže a že se zúčastní kampaně proti pozitivnímu člověku, a právě tato etická zrada z něj činila ideální komunistický subjekt. Režim se spoléhal na morální bankrot svých poddaných a aktivně nad ním přimhuřoval oko. Havlovo pojetí „života v pravdě“ neobsahovalo žádnou metafyziku: znamenalo prostě akt odepření účasti, vybočení ze začarovaného kruhu „objektivní viny“. Havel zablokoval všechny falešné únikové cesty včetně hledání útočiště v „drobných radostech všedního života“. Takové akty lhostejnosti — např. žertování v soukromí o oficiálních rituálech — byly podle něj právě těmi prostředky, jimiž se reprodukovala oficiální ideologie.

„Přesvědčený“ stoupenec oficiální pozdně socialistické ideologie byl proto pro režim potenciálně mnohem nebezpečnější než cynik. Všimněme si příkladů ze dvou jiných zemí. Jsou to za prvé symbolické postavy Evalda Iljenkova (1924—1979) a Alekseje Loseva (1893—1988) — dvou prototypů ruské filosofie za socialismu. Losev byl autorem poslední knihy publikované v SSSR, která otevřeně odmítla marxismus (vyšla roku 1929 a Losev v ní dialektický materialismus nazval „zřejmým nesmyslem“). Po krátkém pobytu ve vězení mu bylo dovoleno pokračovat v akademické kariéře a během druhé světové války začal dokonce opět přednášet — jeho receptem na přežití bylo, že se stáhl do dějin estetiky. Pod záminkou interpretace minulých myslitelů, zejména Plótína a jiných neoplatoniků, byl s to propašovat do svých knih vlastní spiritualistické názory, zatímco se v úvodech slovně přihlašoval k oficiální ideologii jedním nebo dvěma citáty z Chruščova nebo Brežněva. Tak přežil všechny výkyvy komunismu a po roce 1989 byl veleben jako představitel autentického ruského duchovního dědictví. Na druhé straně Iljenkov, skvělý dialektik a znalec Hegela, byl přesvědčeným marxistou-leninistou. Psal bystrým, osobitým jazykem a snažil se zabývat marxismem jako vážnou filosofií spíše než jako souborem oficiálních průpovědí. To nemohlo dobře skončit — byl vyloučen ze strany a spáchal sebevraždu.

Druhým příkladem je jugoslávský „samosprávný socialismus“ a zásadní paradox v něm obsažený. Titova oficiální ideologie neustále nabádala lidi, aby se ujali řízení svých životů mimo struktury strany a státu. Oficiální média kritizovala osobní lhostejnost a únik do soukromí. Čeho se ale režim obával nejvíce, bylo právě autentické, samosprávné vyjadřování a organizování společných zájmů. Mezi řádky své propagandy vláda naznačovala, že se její oficiální návody nemají brát příliš doslova, že si ve skutečnosti přeje cynický postoj vůči své vlastní ideologii. Největší katastrofou pro režim by bylo, kdyby jeho vlastní ideologie byla brána vážně a jeho poddaní podle ní jednali.

Zvláště pronikavé bylo Havlovo odsouzení pokrytectví, jež bylo vlastní západnímu marxismu a „socialistické opozici“ v komunistických zemích. Všimněme si téměř naprosté nepřítomnosti teoretické konfrontace se stalinismem v dílech frankfurtské školy v kontrastu s její trvalou posedlostí fašismem. Těch několik vzácných výjimek mluví samo za sebe: studie o národním socialismu Franze Neumanna *Behemot*, která v typickém módním stylu konce třicátých a začátku čtyřicátých let naznačuje, že trojice velkých politických systémů tehdejší doby — rodící se kapitalismus „nového údělu“, fašismus a stalinismus — tíhne k témuž modelu byrokratické, centrálně organizované „administrované“ společnosti; *Sovětský marxismus* Herberta Marcuseho, jeho nejméně vášnivá a bezesporu nejhorší kniha, podivně neutrální analýza sovětské ideologie bez jakýchkoli konkrétních závazků; a nakonec snahy některých habermasovců, kteří se v reakci na rodící se fenomén disentu pokoušeli vypracovat pojetí občanské společnosti jakožto prostoru rezistence vůči komunistickému režimu — pozice, která je z politologického hlediska jistě pozoruhodná, ale nenabízí uspokojující souhrnnou teorii specifického charakteru stalinistického „totalitarismu“. Standardním ospravedlněním bylo, že kritici z frankfurtské školy nechtěli oponovat komunismu příliš otevřeně z obavy, že by tak hráli do rukou „studenoválečníkům“ v západních zemích, kde žili. Zřejmě to ale je omluva nedostatečná — kdyby byli zahnáni do úzkých a museli říci, na které straně barikády ve studené válce stojí, zvolili by si západní liberální demokracii (jak ostatně v některých svých pozdních spisech otevřeně učinil Max Horkheimer). „Stalinismus“ představoval tedy pro představitele frankfurtské školy bolestivé téma, o kterém *museli* mlčet — toto mlčení pro ně představovalo jediný způsob, jak si mohli zachovat nekonzistentní pozici latentní solidarity se západní liberální demokracií a neztratit přitom oficiální masku „radikální“ levicové kritiky.

Tato fundamentální solidarita se západním systémem byla symetrickým protějškem postojů „demokratické socialistické opozice“ v Německé demokratické republice. Třebaže její členové kritizovali vládu komunistické strany, ztotožňovali se se základní premisou režimu NDR: s tezí, že Německá spolková republika je neonacistickým státem, přímým dědicem nacistického odkazu, a že je tudíž třeba za každou cenu chránit existenci NDR jakožto bašty antifašismu. Když byl socialistický systém opravdu ohrožen, vyjádřili systému veřejnou podporu (jako například Brecht v roce 1953 v souvislosti s východoněmeckými dělnickými demonstracemi nebo Christina Wolf v souvislosti s událostmi „pražského jara“ 1968). Zastávali přesvědčení o bytostné reformovatelnosti systému, argumentovali však, že taková autentická demokratická reforma si vyžaduje prostor, čas a trpělivost. Příliš překotný rozpad socialismu by uvrhl Německo do fašismu, a to by učinilo konec utopii „jiného Německa“, které NDR i navzdory všem deformacím a nedostatkům přeci jen ztělesňovala. Právě z tohoto důvodu měli opoziční intelektuálové tak

hlubokou nedůvěru k „lidu“ vzdorujícímu Moci. V roce 1989 otevřeně brojili proti svobodným volbám, jsouce si vědomi, že kdyby se konaly svobodné volby, většina by si zvolila opovrhovaný kapitalistický konzumerismus. Jak řekl Heiner Müller, svobodné volby přivedly k moci dokonce i Hitlera. Tutéž hru hráli mnozí západní sociální demokraté, poněvadž se cítili mnohem bližší „reformně smýšlejícím“ komunistům než disidentům — ti je jaksí uváděli do rozpaků jako překážka procesu zmírňování napětí. Havlovi bylo jasné, že sovětská intervence zachránila mýtus „pražského jara“ 1968, tj. utopickou představu, že kdyby Československo bylo ponecháno svému osudu, mohl by se zde nakonec skutečně zrodit „socialismus s lidskou tváří“, autentická alternativa jak reálnému socialismu, tak i reálnému kapitalismu. Kdyby ale ve skutečnosti armády Varšavského paktu v srpnu 1968 neintervenovaly, buď by československé komunistické vedení samotné zasáhlo do průběhu událostí a v zemi by zůstal komunistický režim, nebo by se Československo transformovalo na „normální“ kapitalistickou společnost západního střihu (byť možná se sociálnědemokratickým zabarvením skandinávského typu).

Havel také rozeznal falešnost toho, co jsem v pokušení nazvat „interpasivním socialismem“ západní akademické levice. Tito levičáci se nezajímají o aktivitu — jenom o „autentickou“ zkušenost. Dopřávají si dobře placené akademické kariéry na Západě a zároveň používají idealizovaného Druhého (jako např. Kubu, Nikaraguu, Titovu Jugoslávii) jakožto materiál pro své ideologické fantazie: sní skrze Druhého, ale obracejí se k němu zády, jestliže naruší jejich sebeuspokojení tím, že se vzdá socialismu a zvolí liberální kapitalismus. Co je na tom obzvlášť zajímavé, je vzájemné nepochopení mezi západní levicí a disidenty, jako byl Havel. V očích západní levice byli disidenti na Východě příliš naivní ve své víře v liberální demokracii — odmítnutím socialismu vylili z vaničky s vodou i dítě. Z pohledu disidentů s nimi hrála západní levice povýšeneckou hru, když nechtěla nic vědět o opravdové tvrdosti totalitarismu. Obvinění, že se disidenti v jistém ohledu provinili, když nevyužili jedinečné příležitosti, kterou skýtala desintegrace socialismu, a nepřišli s autentickou alternativou vůči kapitalismu, bylo projevem pokrytectví v nejčistší podobě.

Při pitvání pozdního socialismu si Havel vždy uvědomoval, že západní liberální demokracie má daleko k tomu, aby splňovala ideály autentického společenství a „života v pravdě“, v jehož jménu spolu s ostatními disidenty čelil komunismu. Havel byl tak postaven před problém, jak spojit odmítnutí „totalitarismu“ s potřebou kritického přístupu k západní demokracii. Jeho řešením bylo následovat Heideggera a spatřovat v technické *hybris* (zpupnosti) kapitalismu, v jeho šíleném tanci samočinně rostoucí produktivity výraz zásadnějšího transcendentálně-ontologického principu — „vůle k moci“, „instrumentálního rozumu“ —, který je ve stejné míře zřejmý v komunistickém pokusu o překonání kapitalismu. To byl Adornův a Horkheimerův ar-

gument v *Dialektice osvícenství*, kde jako první provedli osudný posun od konkrétní socio-politické analýzy k filosoficko-antropologickému zobecnění, jímž „instrumentální rozum“ přestává být zakotven v konkrétních kapitalistických společenských vztazích a je namísto toho postulován jako jejich kvazi-transcendentální „základ“. V okamžiku, kdy Havel přijal Heideggerovo útočiště v kvazi-antropologickém nebo filosofickém principu, ztratil stalinismus svou osobitost, svou zvláštní politickou dynamiku, a změnil se prostě v jiný příklad tohoto principu (což potvrzuje Heideggerova poznámka v jeho *Úvodu do metafyziky*, že dlouhodobě jsou ruský komunismus a amerikanismus „metafyzicky jedno a totéž“).

Keane se pokouší zachránit Havla z této tísnivé situace zdůrazňováním dvojznačné povahy jeho intelektuálního dluhu vůči Heideggerovi. Heidegger i Havel pojmají komunismus jako veskrze moderní režim, jako nafouklou karikaturu moderního života s mnoha tendencemi vlastními západní společnosti, jako je např. technická *hybris* a s ní spojené drcení lidské individuality. Avšak na rozdíl od Heideggera, jenž jakýkoli aktivní odpor vůči společensko-technickému rámci vylučoval („zachránit nás může jen Bůh“, jak se vyjádřil v jednom rozhovoru uveřejněném po jeho smrti), Havel věřil ve výzvu „zdola“ — v nezávislý život „občanské společnosti“ mimo rámec státní moci. „Moc bezmocných“, argumentoval Havel, spočívá v sebeorganizaci občanské společnosti, která vzdoruje „instrumentálnímu rozumu“ ztělesňovanému státem a technickými aparáty kontroly a nadvlády.

Myšlenku občanské společnosti považují za problematickou ze dvou důvodů. Za prvé, protiklad mezi státem a občanskou společností působí stejně tak v neprospěch svobody a demokracie jako v jejich prospěch. Tak například „morální většina“ ve Spojených státech vystupuje (a je také účinně organizována) jako odpor místní občanské společnosti vůči regulativním zásahům liberálního státu — výrazným příkladem je v tomto smyslu nedávné vyloučení darwinismu ze školních osnov v Kansasu. Takže zatímco ve specifickém případě „pozdního socialismu“ odkazuje myšlenka občanské společnosti k otevírání prostoru odporu vůči „totalitární“ moci, neexistuje žádný podstatný důvod, proč by tato myšlenka nemohla poskytovat prostor pro všechny politicko-ideologické antagonismy, jež soužily komunismus, včetně nacionalismu a opozičních hnutí protidemokratické povahy. Ty jsou autentickým výrazem občanské společnosti — občanská společnost vyznačuje území otevřeného boje, území, na němž se protiklady mohou samy vyjadřovat bez záruky, že vyhraje „pokroková“ strana.

Za druhé, občanská společnost v Havlově pojetí není ve skutečnosti rozvinutím Heideggerova myšlení. Podstatou moderní techniky nebyl pro Heideggera soubor institucí, praktických postupů a ideologických postojů, jemuž lze odporovat, nýbrž sám ontologický horizont určující, jak dnes zakoušíme bytí, jak se nám odemyká sama realita. Z toho důvodu by Heide-

gger shledal koncepci „moci bezmocných“ podezřelou, polapenou v logice vůle k moci, kterou se sama snaží odsoudit.

Havel chápal, že kapitalismem nelze dosáhnout „života v pravdě“, a tato skutečnost ve spojení s jeho rozhodujícím nezdarem — nepochopením původu svého vlastního kritického nutkání — jej tlačila směrem k ideologii New Age. Ačkoli, co se jejich pozitivního obsahu týče, komunistické režimy představovaly povětšinou katastrofální selhání, když v konečném důsledku plodily jen teror a bídu, zároveň ale otevíraly jistý prostor, prostor utopických očekávání, která mimo jiné přispěla ke ztroskotání samotného komunismu. Co antikomunističtí disidenti jako Havel mají zpravidla tendenci přehlížet, je skutečnost, že samotný prostor, z něhož kritizovali a odsuzovali každodenní mizérii režimu, *byl otevřen a udržován pokusem komunismu uniknout logice kapitalismu*. To vysvětluje, proč Havel neustále zdůrazňoval, že kapitalismus ve své tradiční, brutální formě nemůže splnit velká očekávání jeho antikomunistického zápasu — vítězství autentické lidské solidarity atd. Proto na druhé straně Václav Klaus, Havlův pragmatický dvojník, odbývá Havla jako „socialistu“.

I ta „nejtotalitárnější“ stalinistická ideologie je radikálně dvojznačná. Ačkoli univerzum stalinistické politiky bylo bezpochyby univerzem pokrytectví a zvůle teroru, koncem třicátých let symbolizovaly velké sovětské filmy (např. trilogie o Gorkém) pro diváky napříč Evropou autentickou solidaritu. V jednom pamětihodném filmu o občanské válce je matka s malým synem odhalena jako špiónka kontrarevoluce. Skupina bolševiků ji soudí a starý bolševik na začátku procesu požaduje, aby rozsudek byl přísný, ale spravedlivý. Poté, co žena přizná svůj zločin, soud (neformální kolektiv bolševických vojáků) rozhodne, že ji k nepřátelské činnosti přiměla její těžká sociální situace. Je proto odsouzena k tomu, aby se plně zapojila do nového socialistického kolektivu, naučila se psát a číst a získala náležité vzdělání, zatímco jejímu synovi, který je nemocen, se má dostat řádné lékařské péče. Překvapená žena vypukne v pláč, neschopna pochopit shovívavost soudu, a starý bolševik pokyvuje: „Ano, je to přísný, ale spravedlivý rozsudek!“ Bez ohledu na to, jak manipulativní takové scény byly a jak byly vzdáleny skutečné „revoluční spravedlnosti“, svědčily nicméně o jakémsi novém pojetí spravedlnosti a jako takové nabízely divákům nové etické normy, jimiž mohla být poměřována skutečnost.

Pokud jde o Havla, zdá se, že je slepý vůči faktu, že jeho vlastní odpor vůči komunismu byl umožněn utopickou dimenzí vytvořenou a udržovanou komunistickým režimem. Takže si uvědomujeme tragikomickou nedůstojnost jeho nedávného eseje uveřejněného v *New York Review of Books* pod názvem *Kosovo a konec národního státu*. Havel se v něm pokouší říci, že bombardováním Jugoslávie povýšilo NATO lidská práva nad práva státu, že útok aliance NATO na Federativní republiku Jugoslávii bez přímého mandátu OSN nebyl nezodpovědným aktem agrese nebo projevem neúcty k mezinárodnímu

právu. Naopak, podle Havla byl inspirován úctou k právu stojícímu výš než právo, jež ochraňuje státní svrchovanost. Spojenci jednali z úcty k lidským právům, v souladu s požadavky svědomí i mezinárodních smluv.

Havel se dále dovolává tohoto „vyššího práva“, když tvrdí, že „lidská práva, lidské svobody [...] a lidská důstojnost mají své nejhlubší kořeny někde mimo vnímatelný svět [...] zatímco stát je výtvar lidský, lidské bytosti jsou výtvar Boží.“ Jako by říkal, že jednotkám NATO bylo dovoleno porušit mezinárodní právo, jelikož jednaly jako přímé nástroje Božího „vyššího práva“ — jasný případ náboženského fundamentalismu. Havlovo tvrzení je dobrý příklad toho, co Ulrich Beck v článku v *Süddeutsche Zeitung* z dubna tohoto roku nazval „militaristický humanismus“ či dokonce „militaristický pacifismus“. Problém tohoto přístupu není v tom, že je vnitřně rozporný, že je jakýmsi orwellovským „mír je válka“. Zásahu NATO nečelíme nejlépe ani pacifisticko-liberálním argumentem, že „více bomb a vraždění nikdy nepřináší mír“ (není ani třeba říkat, že to není pravda). Nestačí ani poukazovat, jak by učinil marxista, na to, že cíle bombardování nebyly voleny na základě morálních ohledů, nýbrž byly určovány geopolitickými a ekonomickými zájmy. Hlavní problém Havlova argumentu je v tom, že zásah je představován, jako by byl podniknut kvůli obětem nenávisti a násilí — tj. zdůvodněn depolitizovaným odvoláním na univerzální lidská práva.

Zpráva Stevena Erlanger o utrpení kosovských Albánců v květnovém vydání *New York Times* měla titul *Jedna kosovská žena — symbol utrpení*. Tato žena je od počátku identifikována jako bezmocná oběť okolností zbavená politické identity, redukována na pouhé utrpení. Jako taková je mimo politické vzájemné obviňování — na jejím programu není nezávislé Kosovo, chce prostě, aby měla tu hrůzu za sebou:

Podporuje nezávislé Kosovo?

„Víte, je mi jedno, jestli je to nebo ono,“ řekla Meli. „Chci jenom, aby to všechno skončilo a abych se zase cítila dobře, cítila se dobře u nás a ve svém domě s přáteli a s rodinou.“

Její podpora zásahu NATO se zakládá na jejím přání, aby ta hrůza skončila:

Přeje si urovnání, jež sem přivede cizince „s nějakou silou za sebou“. Je jí jedno, kdo ti cizinci budou.

Sympatizuje se všemi:

„Je to tragické pro všechny,“ říká Meli. „Je mi líto Srbů, kteří byli vybombardováni a umřeli, a je mi líto mých vlastních lidí. Ale možná teď přijde závěr, urovnání navždy. To by bylo báječné!“



Meli je ideální subjekt-oběť, kterému přišlo NATO na pomoc: nikoli politický subjekt s jasným programem, nýbrž subjekt bezmocného utrpení, někdo, kdo sympatizuje se všemi trpícími stranami konfliktu polapen v šílenství lokálního střetu, které může být zastaveno jen zásahem dobrotivé cizí moci.

Základním paradoxem bombardování Srbska aliancí NATO není to, o čem znovu a znovu mluvili západní odpůrci války, totiž že pokusem zastavit etnickou čistku v Kosovu spustilo NATO čistku ve větším rozsahu a vyvolalo právě tu humanitární katastrofu, které chtělo zabránit. Hlubší paradox se týká ideologie viktimizace: když NATO zasáhlo na ochranu kosovských obětí, zajistilo současně, že *zůstanou* oběťmi, obyvateli zpustošené země s pasivní populací — nebyli povzbuzováni, aby se stali aktivní politicko-vojenskou silou schopnou bránit sama sebe. Tady se setkáváme se základním paradoxem viktimizace: onen Druhý, jenž má být ochráněn, je dobrý potud, pokud zůstává obětí (právě proto jsme bombardováni obrázy bezmocných kosovských matek, dětí a starých lidí, kteří vypravují příběhy svého utrpení). V okamžiku, kdy se už nechová jako oběť, nýbrž chce sám vracet rány, mění se náhle jako by kouzlem v teroristu, fundamentalistu, Druhého, který obchoduje drogami. Tato ideologie globální viktimizace, identifikace lidského subjektu jako „něčeho, čemu může být ublíženo“, se dokonale hodí ke dnešnímu globálnímu kapitalismu, ačkoli většinou zůstává pro veřejnost neviditelná.

Havel chválil bombardování Jugoslávie aliancí NATO jako první případ vojenského zásahu v zemi s plnou suverenitou, podniknutého nikoli z nějakého konkrétního ekonomicko-strategického zájmu, nýbrž proto, že tato země porušovala základní lidská práva etnické skupiny. Abychom pochopili chybnost této pozice, srovnajme toto nové moralizování s velkými emancipačními hnutími inspirovanými Gándhím a Martinem Lutherem Kingem. Tato hnutí byla zaměřena nikoli proti zvláštní skupině lidí, nýbrž proti konkrétní (rasistické, kolonialistické) institucionalizované praxi. Byl jim vlastní kladný, všezahrnující postoj, který se místo vylučování „nepřítele“ (bělochů, anglických kolonizátorů), dovolával jeho mravního smyslu a žádal jej, aby učinil něco, co by mu vrátilo jeho vlastní morální důstojnost. Převládající formou dnešního „politicky korektního“ moralizování je naopak nietzscheovský *resentiment* a závist: je to falešné gesto zneuznávání politiky, zaujímání „morálního“, odpolitizovaného stanoviska za účelem silnější politické argumentace. Je to zvrácená verze Havlovy „moci bezmocných“: bezmocnost může být manipulována jako úskok k získání větší moci, přesně tak jako se dnes ten, kdo chce dát svému hlasu větší autoritu, musí legitimovat jako nějaká (potenciální nebo skutečná) oběť moci.

Hlavním důvodem této moralizující depolitizace je odstoupení od marxistického historicko-politického projektu. Ještě před několika desetiletími lidé diskutovali o politické budoucnosti lidstva (z vítězí kapitalismus nebo



bude nahrazen komunismem, případně jinou formou „totalitarismu“?), přičemž mlčky předpokládali, že společenský život bude nějakým způsobem pokračovat. Dnes si snadno dokážeme představit vyhubení lidského rodu, je však nemožné představit si radikální změnu společenského systému — i když život na Zemi zmizí, kapitalismus zůstane nějakým způsobem nedotčen. Zklamání levičáci, kteří jsou přesvědčeni, že radikální změna existujícího liberálně-demokratického kapitalistického systému už není možná, ale nejsou s to zřít se své zanícené oddanosti globální změně, v této situaci investují svou přebytkovou politickou energii do abstraktního a nadmíru strnulého moralizujícího postoje.

Při nedávném setkání vedoucích západních představitelů oddaných „třetí cestě“ řekl italský ministerský předseda Massimo d'Alema, že se není třeba bát slova „socialismus“. Clinton a po něm Blair a Schröder prý vypukli ve smích. To říká mnoho o „třetí cestě“, jež je „problematická“ v neposlední míře proto, že vystavuje na odiv neexistenci nějaké „druhé cesty“. Myšlenka „třetí cesty“ se vynořila právě v okamžiku, kdy se — aspoň na Západě — zhroutily tváří v tvář triumfálnímu náporu globálního kapitalismu a jeho pojetí liberální demokracie všechny ostatní alternativy od staromódního konzervatismu až po radikální sociální demokracii. Skutečné poselství „třetí cesty“ spočívá v tom, že neexistuje „druhá cesta“, žádná alternativa globálního kapitalismu, takže jakousi výsměšnou pseudohegelovskou negací negace nás „třetí cesta“ přivádí zpět k cestě první a jediné. Globální kapitalismus s lidskou tváří.

V tom je tedy Havlova tragédie: jeho autentický etický postoj se stal moralizujícím idiomem, který si cynicky přivlastnili sluhové kapitalismu. Jeho hrdinské setrvávání na nemožném (vzdorovat zdánlivě nepřemožitelnému komunistickému režimu) skončilo službou těm, kdo „realisticky“ argumentují, že jakákoli skutečná změna dnešního světa je nemožná. Tento zvrát není zradou jeho původního etického stanoviska, ale je v něm již potenciálně obsažen. Konečné poučení z Havlovy tragédie je tedy kruté, ale nevyhnutné: přímý etický základ politiky se dříve či později zvrací ve svou vlastní komickou karikaturu tím, že přejímá právě ten cynismus, proti němuž se původně stavěl.

## Poznámky

- 1 Viz John Keane, *Václav Havel. Politická tragédie v šesti dějstvích*, přeložil Jiří Vaněk, Volvox Globator, Praha 1999.
- 2 Viz Paul Theroux, *The Great Railway Bazar*, Hamish Hamilton, London 1975.
- 3 Václav Havel, *Moc bezmocných*, Lidové noviny, Praha 1990, s. 8. (V Havlově příkladu je použito jiného hesla: „Proletáři všech zemí, spojte se!“). Pozn. red.)

# Vyhlídky radikální politiky dnes

Dnes, v době neutuchajících překotných změn, od „digitální revoluce“ až po ústup tradičních sociálních forem, je myšlení víc než kdykoli předtím vystaveno pokušení „ztráty nervů“ neboli předčasné rezignace na tradiční konceptuální souřadnice. Média nás soustavně bombardují požadavky na opuštění „tradičních paradigmat“: pokud máme přežít, musíme změnit naše nejelementárnější koncepce osobní identity, společnosti, životního prostředí apod. Postuláty hnutí New Age nám vštěpují, že vstupujeme do nového, „posthumánní“ éry; psychoanalytici kvapně přitakávají dodávající, že oidipovský vzorec socializace již neplatí, že žijeme v éře univerzalizované perverze, že koncept „represe“ již v naší permissivní době nenachází žádné uplatnění; postmoderní politické koncepce nás přesvědčují, že vstupujeme do postindustriální společnosti, ve které se z tradičních kategorií práce, kolektivity nebo třídy stávají pouhá teoretická zombie, jež nestíhají držet krok s dynamikou modernizace... Exemplárním modelem tohoto debaklu, této neschopnosti rozpoznat, jak má Nové umožnit zachování Starého, se stala ideologie a politická praxe „třetí cesty“. Proti tomuto pokušení bychom mohli postavit nedostížitý příklad Pascalův a položit si obtížnou otázku: Jak může člověk zůstat věrný Starému v nových podmínkách? *Pouze* tak lze totiž fakticky vyprodukovat něco Nového.

Habermas charakterizoval nynější epochu jako éru nové neprůhlednosti (*neue Unübersichtlichkeit*).<sup>1</sup> Naše každodenní zkušenost nás víc než kdykoli předtím uvádí ve zmatek: modernizace vytváří prostor pro nové formy tmářství, omezování svobody je představováno jako triumf nových svobod.

Dnes, v éře „rizikové společnosti“,<sup>2</sup> se nám vládnoucí ideologie pokouší vydávat nejistotu způsobenou demontáží sociálního státu za příležitost pro

vzestup nových svobod. Musíte každý rok měnit zaměstnání, přičemž vám nezbyvá než se spoléhat na krátkodobé smlouvy namísto dlouhodobých stabilních úvazků? Proč v tom nespátřovat osvobození od omezení trvalého zaměstnání a příležitost k opakovanému znovuobjevování vlastního já, k uvědomění si a naplnění vlastního skrytého osobního potenciálu? Nemůžete se už nadále spolehnout na všeobecné zdravotní pojištění a sociální penzijní systém, takže si musíte hradit dodatečné pojištění? Proč v tom nevidět novou příležitost zvolit si mezi lepším životem již dnes nebo vyšší mírou jistoty do budoucna? A pokud vám takové dilema působí potíže, ideologové postmodernismu nebo „druhé moderny“ vás ihned obviní z neochoty plně využít svých svobod, z „úniku od svobody“, z infantilního lpění na anachronických neměnných praktikách... Nebo ještě lépe, pokud budu vycházet z ideologicky podbarvené interpretace subjektu coby psychologického individua oplývajícího vrozenými dispozicemi a sklony, pak budu tyto změny automaticky interpretovat jako projev svého osobního selhání, nikoli jako důsledek toho, že jsem pasivním nástrojem tržních sil.

Za těchto okolností bychom měli být obzvlášť obezřetní, abychom dominantní ideologii nezaměňovali s ideologií, která se jako taková jen *jeví*. Víc než kdykoli předtím bychom si měli připomínat varování Waltera Benjamina, podle něhož nestačí jen zkoumat, jak jistá teorie (nebo umění) definuje svou pozici ve vztahu k sociálním konfliktům — měli bychom se rovněž tázat, jak v příslušných konfliktech fakticky funguje.<sup>3</sup> V sexu nejsou dominantní postoje definovány patriarchální represí, ale promiskuitou; v umění jsou provokace ve stylu nechvalně známé výstavy *Sensation* normou, příkladem umění plně akceptovaného establishmentem. Jsem tudíž v pokušení obrátit Marxovu jedenáctou tezi naruby: prvním úkolem je *nepodlehout* pokušení jednat, intervenovat přímo s cílem změnit stávající stav věcí (což nevyhnutelně končí ve slepé uličce paralyzující bezmoci: „Co může člověk udělat proti globálnímu kapitálu?“), ale zpochybňovat hegemonická ideologická východiska. Pokud dnes někdo podlehe bezprostřednímu impulsu k jednání, příslušný čin se neodehraje v prázdném prostoru, ale *na pozadí* stávajících hegemonických ideologických východisek: ti, kdo „skutečně chtějí něco udělat pro lidi“, se angažují v (bezpochyby chvályhodných) sdruženích typu Lékařů bez hranic nebo Greenpeace, jakož i ve feministických a protirasistických hnutích, která jsou nejenom tolerována, ale dokonce se těší podpoře médií, a to i přesto, že zdánlivě vstupují na půdu ekonomických zájmů (když například odsuzují a bojkotují společnosti, které nerespektují ekologické normy nebo využívají dětské práce) — jsou tolerováni a podporováni, pokud příliš nekoketují s jistou hranicí.

Podívejme se na dvě dominantní témata dnešní americké radikální akademické diskuse: postkoloniální a queer (gay) studia. Problém postkolonialismu zaujímá nepochybně klíčové postavení; takzvaná „postkoloniální

studia“ se jej nicméně pokoušejí zredukovat na multikulturalistickou problematiku práv kolonizovaných minorit na vylíčení zkušenosti vlastní viktimizace, respektive mocenských mechanismů potlačování „jinakosti“, takže ve finále dospíváme k závěru, že kořenem postkoloniálního vykořisťování je naše netolerance k Druhému, přičemž tato intolerance pramení z naší netolerance k „cizinci v nás“, z naší neschopnosti čelit tomu, co potlačujeme v sobě a ze sebe samých. Politicko-ekonomický zápas je tudíž nepozorovaně zredukován na kvazi-psychoanalytické drama subjektu neschopného čelit svým vlastním vnitřním traumatům... Pravá zkorumpovanost americké akademické obce není primárně finanční, nejde jen o to, že je schopna koupit si mnohé evropské kritické intelektuály (včetně mne, alespoň do jisté míry), ale konceptuální; pojmy „evropské“ kritické teorie jsou nepozorovaně přizpůsobeny vládnému univerzu módního radikalismu kulturních studií.

Z vlastní zkušenosti vím, že prakticky všichni „radikální“ akademici tajně spoléhají na dlouhodobou stabilitu amerického kapitalistického modelu, přičemž za svou nejvyšší profesionální ambici považují stabilitu profesorské definitivy (překvapivě mnoho jich dokonce hraje na kapitálové burze). Jestli se něčeho doopravdy obávají, tak je to radikální ohrožení (relativně) stabilních životních podmínek „symbolických tříd“ rozvinutých západních společností. Jejich přemrštěný, „politicky korektní“ entuziasmus v otázkách sexismu, rasismu nebo robotáren třetího světa je tedy v konečném důsledku únikem před jejich vlastní vnitřní identifikací, jakýmsi druhem bezděčného rituálu, jehož skrytou logiku vystihuje následující slogan: „Hovořme co možná nejvíce o nutnosti radikální změny, abychom si tak pojistili, že ve skutečnosti se nic podstatného nezmění!“ Symptomatický příklad v této souvislosti představuje časopis *October*: když se některého z editorů zeptáte, k čemu jeho titul odkazuje, prozradí vám více či méně diskrétně, že se samozřejmě jedná o *ten* říjen — takto se lze bezuzdně vyžívat v terminologických rozbořech moderního umění a přitom si zachovávat skryté přesvědčení, že si člověk udržuje vazbu na radikální revoluční minulost... S ohledem na tento módní radikalismus by naší první reakcí vůči ideologům a praktikům „třetí cesty“ měla být chvála: ti alespoň hrají čestně a jsou upřímní ve svém akceptování pravidel globálního kapitalismu — na rozdíl od kvazi-radikálních akademických levičáků, kteří zastávají pozici kategorického odmítání „třetí cesty“, zatímco jejich vlastní radikalita je v poslední instanci jen prázdným gestem, které nikoho nezavazuje k ničemu konkrétnímu.

## Od lidských práv k právům zvířat

Žijeme v „postmoderní“ éře, ve které jsou pravdivostní výroky jako takové zavrhovány coby výraz skrytých mocenských mechanismů (jak rádi zdůraz-

ňují znovuzrození kvazi-nietzscheovci, když hlásají, že pravda je lež, která nejlépe slouží při prosazování naší vůle k moci). Samotná otázka „je to pravda?“ vyslovená v souvislosti s nějakým tvrzením je nahrazována jinou otázkou: „V jakých mocenských souvislostech může být takový výrok vysloven?“ Namísto univerzální pravdy se nám tedy dostává pluralita perspektiv neboli — jak se dnes módně říká — „vyprávění“: nejen literatura, ale rovněž politika, náboženství nebo věda jsou toliko různorodá vyprávění, příběhy, které vyprávíme sami o sobě, a nejvyšším imperativem etiky je garantovat neutrální prostor, v rámci něhož může pluralita těchto rozličných vyprávění mírumilovně koexistovat a v němž má každý, od příslušníků etnických minorit až po představitele minorit sexuálních, právo a příležitost vyličit svůj vlastní příběh. Dvěma nejvýznamnějšími filosofy současného globálního kapitalismu jsou velcí levicově liberální „progresivisté“ Richard Rorty a Peter Singer — jeden každý z nich dokonale upřímný ve svém stanovisku. Rorty definuje výchozí paradigma: bytostná dimenze lidského bytí je definována schopností trpět, zakoušet bolest a ponížení — v důsledku toho a s ohledem na skutečnost, že lidé jsou symbolická zvířata, patří mezi jejich bytostná práva možnost vyličit vlastní zkušenost strádání a ponižování.<sup>4</sup> To pak Singer zasazuje do darwinistického kontextu.<sup>5</sup>

Singer — obvykle charakterizovaný jako „sociální darwinista s kolektivistickou, socialistickou tváří“ — začíná relativně nevinně, když prohlašuje, že by lidé byli šťastnější, kdyby vedli životy zasvěcené etice: život zasvěcený snaze pomáhat jiným a zmírňovat jejich utrpení by vskutku byl tím nejmravnějším a nejplnohodnotnějším.<sup>6</sup> Radikalizuje a aktualizuje tak učení Jeremyho Benthama, otce utilitarismu: nejvyšším etickým kritériem není důstojnost (racionalita, duše) člověka, ale schopnost *strádat*, zakoušet bolest, kterou člověk sdílí společně se zvířaty.<sup>7</sup> S neúprosnou radikalitou Singer ruší dichotomii člověk/zvíře: lepší zabít starou strádající ženu než zdravé zvíře... Pohledme orangutanovi přímo do očí a co spatříme? Nepříliš vzdáleného bratrance — tvora, jenž si zaslouží veškerá zákonem zaručená práva a privilegia, jimž se těší i lidé. Je tudíž nezbytné rozšířit hledisko rovnosti — právo na život, ochranu individuálních svobod, zákaz mučení — minimálně na větší opičí příbuzné člověka (šimpanze, orangutany, gorily).<sup>8</sup>

Singer zastává názor, že „speciesismus“ (privilegované postavení lidského rodu) se v ničem neliší od rasismu: naše vnímání rozdílů mezi lidmi a (jinými) živočichy není o nic méně nelogické a neetické než třeba naše někdejší vnímání etických rozdílů mezi muži a ženami nebo příslušníky černé a bílé rasy. Intelligence nepředstavuje žádné kritérium pro ustanovení etického postoje: životy lidí nemají o nic vyšší hodnotu než životy zvířat jen proto, že ti první disponují vyšší mírou intelligence (kdyby zde byla kritériem intelligence, poukazuje Singer, mohli bychom beztestně provádět lékařské experimenty na duševně chorých).<sup>9</sup> Jelikož jsou si tedy v konečném důsledku

všechny bytosti rovné, nelpí zvíře na životě o nic méně než člověk. A z téhož důvodu jsou i veškeré lékařské experimenty na zvířatech nemorální: ti, kdož se takových experimentů zastávají, prohlašují, že záchrana životů dvaceti zvířat zachrání miliony životů lidských — co však řící na obětování dvaceti lidí v zájmu záchrany milionů zvířat? Jak rádi zdůrazňují Singerovi odpůrci, skandálním důsledkem této úvahy je závěr, že zájmy dvaceti lidí jsou cennější než zájmy jednoho jediného člověka, což dává zelenou širokému spektru porušování lidských práv.

Singer následně tvrdí, že při hledání odpovědi na dilemata našeho světa se již nemůžeme spoléhat na tradiční etiku; navrhuje ustavení zcela nové etiky orientované na obhajobu kvality, a nikoli posvátnosti lidského života.<sup>10</sup> S tím, jak se vytrácí ostré kontury mezi životem a smrtí, mezi lidmi a zvířaty, vrhá tato nová etika pochybnost na morálnost zkoumání živočišné říše a zároveň poměrně vstřícně pohlíží na vraždu novorozence. Když se narodí dítě s těžkými tělesnými vadami, které dříve novorozence zabíjely, jsou dnes lékaři a rodiče morálně povinováni nasadit nejmodernější technologie bez ohledu na náklady? *Nikoli*. Když těhotné ženě vypoví veškeré mozkové funkce, měli by lékaři nasadit nové metody a zachovat její tělo při životě, až dokud se jí nenarodí dítě? *Nikoli*. Je eticky přípustné, aby lékař smrtelně nemocnému pacientovi asistoval při sebevraždě? *Ano*.

První věc, která stojí za povšimnutí, je skrytá utopická dimenze takového postoje orientovaného na pouhé přežití. Nejsnadnější způsob, jak odhalit ideologickou nadslast v dané ideologické formaci, je interpretovat ji jako sen a zkoumat vytěsnění, která se v něm odehrávají. Freud rozebírá sen jedné ze svých pacientek, který sestává z jednoduchého výjevu: pacientka je na pohřbu příbuzného.<sup>11</sup> Klíč k tomuto snu (v němž se pouze opakuje zážitek z předchozího dne) spočívá v tom, že na tomto pohřbu pacientka neočekávaně potkává jistého muže, svého bývalého milence, k němuž stále chová velkou náklonnost — tento sen, který je vším jiným než masochistickou fantazií, tedy pouze vyjadřuje pacientčinu radost z opětovného shledání se starou láskou. Není mechanismus vytěsnění přítomný v tomto snu shodný s tím, který identifikoval Fredric Jameson ve vědecko-fantastických filmech, jejichž děj se obvykle odehrává v Kalifornii v blízké budoucnosti poté, co záhadný virus nebo nějaká jiná katastrofa usmrtí drtivou většinu tamních obyvatel?<sup>12</sup> Když kupříkladu hrdinové filmu bloumají prázdnými nákupními centry s veškerým zbožím netknutým a volně k dispozici, není tento libidinózní zisk přístupu k hmotnému bohatství bez nutnosti projít odcizující tržní mašinérií skutečnou pointou filmu, zastíněnou přemístěním explicitního poselství vyprávění na katastrofu způsobenou virem? A není na ještě elementárnější úrovni jednou z ořepaných pravd teorie vědecko-technického žánru, že skutečná pointa románů nebo filmů pojednávajících o globálních katastrofách spočívá v nenadálém znovunastolení sociální solidarity a du-



cha spolupráce mezi přeživšími? Skoro jako by v našem světě byla globální katastrofa daň, kterou musí člověk zaplatit za vzkříšení ducha solidární spolupráce...

Když byl můj syn mladší, jeho nejstřeženějším osobním majetkem byl speciální „nůž poslední záchrany“, jehož rukojeť obsahovala kompas, sáček s práškem k dezinfekci vody, rybářský prut s udicí, jakož i další podobné předměty, — dokonale zbytečný v naší sociální realitě, ale svrchovaně užitečný ve fantasmatické představě člověka, jenž je odkázán sám na sebe v divočině, aby zde zápolil o holý život. Fantasma téhož druhu možná nabízí klíč k překvapivému úspěchu bestselleru Joshuy Pivena a Davida Borgenichta *Příručka přežití v krizových situacích*.<sup>13</sup> Pro ilustraci postačí uvést dvě rady v ní obsažené: Jak se zachováte, když aligátor svými zuby stiskne některou z vašich končetin? (Odpověď: Plácněte nebo udeřte ho do čenichu, aligátoři na to automaticky reagují otevřením tlamy.) Jak se zachováte, když vás překvapí lev, který se vás chystá napadnout? (Odpověď: Snažte se vypadat větší například tím, že si rozepnete kabát.) Vtip spočívá v nesouladu mezi obsahem výpovědi a pozicí toho, kdo vypovídá: popsané situace jsou smrtelně vážné a jejich řešení správná, jedinou potíž představuje otázka, *proč nám autor tohle všechno vykládá? Komu poslouží taková rada?*

Zásadní ironie tkví v okolnosti, že v naší individualistické kompetitivní společnosti se ty nejméně užitečné rady týkají přežití ve fyzicky extrémních situacích. My totiž ve skutečnosti potřebujeme pravý opak — knihu ve stylu příručky Dalea Carnegiego, která nám radí, jak si naklonit (zmanipulovat) jiné lidi: situace popsané v *Příručce přežití v krizových situacích* postrádají jakoukoli symbolickou dimenzi, redukuje nás na stroje naprogramované na holé přežití. *Příručka přežití v krizových situacích* byla v zásadě tak úspěšná přesně z téhož důvodu jako *Dokonalá bouře* (The Perfect Storm) od Sebastiana Jungera — příběh (a film) popisující zápas o přežití rybářského remorkéru, který roku 1991 uvízl v „bouři století“ zuřící východně od kanadských břehů: obě knihy inscenují fantasma bezprostřední konfrontace s přírodním živlem, ve které dochází k potlačení socio-symbolické dimenze. *Dokonalá bouře* v jistém ohledu dokonce představuje skryté utopické pozadí *Příručky přežití v krizových situacích*: jen v takových extrémních situacích může vykrytalizovat autentická intersubjektivní komunita, držena pohromadě solidariitou. Nezapomeňme, že *Dokonalá bouře* je v poslední instanci knihou o vzájemné solidaritě uvnitř malé proletářské komunity! Humorný podtext *Příručky přežití v krizových situacích* lze tak číst jako svědectví o našem hlubokém odcizení od přírody, které je ilustrováno na chybějícím kontaktu s hrozbami „reálného života“.

S ohledem na její naprostý „realismus“ lze *Příručku přežití v krizových situacích* označit za západní knihu par excellence. Jejím orientálním protějškem je nesporně největší duchovní počín Japonska v posledních desetiletích —



*čindogu* neboli umění vynalézat předměty, které jsou vznešené v nejprísnejším kantovském pojetí toho slova: jsou prakticky bezúčelné z důvodu své přehnané užitečnosti (například brýle s miniaturními elektrickými střerači, které vám skýtají jasný výhled, i když jste nuceni vyrazit do deště bez deštníku, nebo máslo v obalu od rtěnky, které můžete nosit s sebou a namazat si jím chleba i bez použití nože). Aby dané předměty byly uznány jako *čindogu*, musí vyhovovat dvěma základním kritériím: musí být možné je skutečně zkonstruovat tak, aby fungovaly; současně by ale neměly být „praktické“, tj. nemělo by být rentabilní uvádět je na trh.

Výše uvedené srovnání mezi *Příručkou přežití v krizových situacích* a *čindogu* vrhá jedinečné světlo na rozdíl mezi východním a západním pojetím vznešena, a to způsobem, který dalece přesahuje pseudo-filosofická pojednání v duchu New Age. V obou případech tkví efekt vznešena v povaze bezúčelnosti daného produktu, která je výsledkem extrémně „realistického“ a pragmatického přístupu. Zatímco však na Západě se nám dostává jednoduchá realistická rada pro řešení problémů (nebo situací), do nichž se většina z nás nikdy nedostane (kdo z nás se kdy bude muset postavit hladovému lvu?), na Východě se nám dostává neprakticky komplikovaného řešení problémů, s nimiž se potýká každý z nás (kdo z nás se ještě nikdy neocitl v nenadálé průtrži mračen?). Západní pojetí vznešena nabízí praktické řešení problémů, které nikdy nenastanou; východní pojetí vznešena naproti tomu předkládá nepoužitelné řešení běžného problému.

Singerovy argumenty tedy nelze jednoduše zavrhnout jen jako obludnou nadsázku — to, co prohlásil Adorno na adresu psychoanalýzy (totiž, že její pravda tkví v psychoanalytickém přehánění),<sup>14</sup> beze zbytku platí i pro Singera: jeho skandální „přehánění“ působí tak traumaticky a nepřijatelně, protože bezprostředně zviditelňuje pravdu takzvané postmoderní etiky. Není poslední horizont postmoderní „politiky identity“ bytostně darwinistický — nezastává se práv vždy jen některých vybraných „druhů“ lidského „rodu“ z jejich neustále se zvětšujícího množství (gayové postižení AIDS, černošské matky samoživitelky atd.)? Samotný protiklad mezi „konzervativní“ a „progresivní“ politikou lze tedy charakterizovat na základě darwinistických termínů: zatímco konzervativci se zastávají práv těch, kdo disponují mocí (samotný jejich úspěch je důkazem jejich vítězství v boji o přežití), progresisté propagují ochranu ohrožených lidských druhů (tj. těch, kteří v zápase o přežití prohrávají).

Před několika lety došlo na jedné americké univerzitě k incidentu, během něhož jistá lesbická feministka prohlašovala, že gayové dnes představují privilegiované oběti, takže analýzy nerovnoprávného postavení homosexuálů poskytují klíč k chápání veškerých ostatních vyloučení, represí či násilných projevů (náboženských, etnických, třídních). Na této tezi je problematický právě její implicitní (a v tomto případě dokonce i explicitní) *univerzalistický*

nárok: činí exemplární oběti z těch, kteří jimi nejsou, z těch, kteří mohou být do veřejného prostoru plně integrováni mnohem snadněji než náboženští nebo etničtí Jiní, a kteří se tudíž mohou těšit plné rovnoprávnosti. Existuje dlouhá tradice levicového pronásledování gayů, jejichž stopy lze sledovat až k Adornovi — vzpomeňme jen na nechvalně známou poznámku Maxima Gorkého z jeho eseje *Proletářský humanismus* (1934): „Vyhlaďte (*sic!*) homosexuály a fašismus zmizí!“<sup>15</sup> Tento postoj nelze bagatelizovat jako oportunistické koketování s tradiční patriarchální sexuální etikou proletářské třídy nebo jako stalinistickou reakci na uvolnění prvních několika let po Říjnové revoluci; nesmíme ztrácet ze zřetele, že jak výše citovaný Gorkého výrok, tak i Adornovy výhrady vůči homosexualitě (jeho přesvědčení o libidinózní souvislosti mezi homosexualitou a duchem vojenské vzájemnosti mezi muži) jsou založeny na téže historické zkušenosti: totiž, že v SA, „revoluční“ polovojenské nacistické organizaci pouličních bojůvek, bujela homosexualita (jejího nejvyššího představitele Ernsta Röhma nevyjímaje). V první řadě je třeba uvést, že čistku v SA provedl sám Hitler, aby očistil nacistický režim od obscenního a násilnického excesu/excesů, a tak ho učinil veřejně akceptovatelným, přičemž fyzickou likvidaci vedení SA ohajoval právě poukazem na jeho „sexuální zvrácenost“. Aby mohla homosexualita fungovat jako opora „totalitární“ komunity, musela zůstat veřejně popíraným „špinavým tajemstvím“, sdíleným pouze těmi, kdo jsou „in“. Znamená to snad, že když jsou gayové perzekuováni, zaslouží si pouze limitovanou pomoc typu: „Ano, víme, že bychom vás měli podporovat, ale bohužel... (nesete částečnou zodpovědnost za nacistické násilí)“? Nikoli, ale *měli* bychom trvat na tom, že politická předeterminovanost homosexuality není nikterak přímočará, že homosexuální libidinózní ekonomie může být kooptována nejrozličnějšími politickými orientacemi a že právě *zde* bychom se měli vyvarovat „esencialistického“ omylu zavrhování pravcové „militaristické“ homosexuality coby sekundární zkomoleniny „autentické“ subverzivní homosexuality.

V kapitole *Fenomelogie ducha* s názvem Rozum hovoří Hegel o duchovní říši zvířat (*das geistige Tierreich*), kterou chápe jako sociální svět, jenž postrádá jakýkoli duchovní obsah, takže v něm spolu lidská individua navzájem obcují jako „inteligentní zvířata“. Používají rozum, ale jen aby prosadili své individuální zájmy, aby manipulovali s ostatními k uspokojení svých vlastních požitků.<sup>16</sup> Není svět, ve kterém jsou lidská práva ta nejposvátnější, právě takovou „duchovní říši zvířat“? Takové osvobození nicméně není zadarmo — v takovém světě lidská práva v poslední instanci fungují jako práva *zvířecí*. A to je ta nejhlubší pravda Singerova filosofického pohledu: náš svět lidských práv je ve skutečnosti světem práv zvířecích.

V Singerově duchovní říši zvířat totiž chybí Věc: nějaký předmět, k němuž bychom byli bezpodmínečně připojeni bez ohledu na jeho pozitivní kvality. V Singerově světě existuje prostor pro šílené krávy, ale nenajdeme

v něm prostor pro indickou posvátnou krávu. Jinými slovy zde chybí dimenze pravdy — *nikoli* „objektivní pravdy“ coby dimenze reality, díky níž získáváme jakousi výsadní pozici nad pluralitou partikulárních diskursů, ale dimenze pravdy jakožto Univerzální singularity. Když Lenin prohlašuje, že „Marxovo učení je všemocné, poněvadž je pravdivé“, <sup>17</sup> je podstatné to, jak si vykládáme kategorii „pravdy“: jedná se zde o neutrální, „objektivní vědění“, nebo o pravdu angažovaného subjektu? Leninovo dilema — a dnes, v éře postmoderního relativismu, to platí ještě víc než dříve — tkví ve skutečnosti, že univerzální pravda a angažovanost, zaujetí jednostranného stanoviska, se nejen vzájemně nevylučují, ale naopak se navzájem podmiňují: *univerzální pravda* konkrétní situace může být artikulována pouze ze *svrchovaně angažované* pozice — pravda je bytostně jednostranná. To je přirozeně v rozporu s duchem převládajícího etického kompromisu, spočívajícího v nalezení prostřední cesty mezi pluralitou vzájemně se střetávajících zájmů. Pokud nejsou specifikována *kritéria* odlišných, alternativních narativizací, hrozí tomuto snažení (v duchu ideologie „politické korektnosti“) přitakání nějaké absurdní „naraci“ o nadřazenosti jakési domorodé holistické věrouky nebo odmítnutí vědeckého poznání jakožto dalšího vyprávění na úrovni předmoderních pověr.

Při bližším zkoumání bychom mohli odhalit, že kulturní relativismus „práva vyprávět vlastní příběh“ v sobě obsahuje zjevný protiklad: fixaci na Reálno nějakého traumatu, které se vzpírá narativizaci. Toto bytostně dialektické napětí udržuje při životě současný akademický „průmysl holocaustu“. Mé vlastní setkání s pořádkovou policií tohoto „průmyslového odvětví“ se odehrálo v roce 1997 u kulatého stolu v Centru Georgese Pompidoua v Paříži. Stal jsem se terčem zuřivého útoku za příspěvek, ve kterém jsem v polemice s neokonzervativci, kteří bědují nad úpadkem víry v dnešním světě, (mimo jiné) prohlašoval, že základní potřebou normální lidské bytosti není věřit, ale mít k dispozici nějaký jiný subjekt, který bude věřit namísto ní. <sup>18</sup> Na to jeden z vážených spolubesedníků reagoval výtkou, že tímto svým tvrzením v konečném důsledku stojím na straně těch, kteří popírají holocaust. Pokud je totiž všechno diskursivní konstrukce, vztahuje se to také na holocaust a nemá tedy smysl pátrat po tom, co se skutečně stalo... Nejenom, že se můj kritik projevil jako pokrytecký paranoik, ale byl dvojnásob na omylu. Popírači holocaustu (pokud vím) v první řadě *nikdy* neargumentovali v duchu postmoderního diskursivního konstruktivismu, ale v termínech empirické faktografické analýzy: jejich tvrzení sahají od „skutečnosti“, že neexistuje žádný písemný dokument, v němž by Hitler nařizoval holocaust, až po zvrácenou matematiku, podle níž „vzhledem k počtu osvětlimských plynových komor je technicky nemožné, aby v nich bylo zpopelněno takové množství těl“. Kromě toho postmoderní logika hlásající, že „všechno je diskursivní konstrukce a že neexistují žádná objektivní fakta“, nikdy nesloužila

k zdiskreditování holocaustu; stojí za povšimnutí, že jsou to paradoxně právě postmoderní diskursivní konstruktivisté (např. Lyotard), kteří s oblibou kladou holocaust na roveň absolutního metafyzického Zla — holocaust tak hraje roli nedotknutelného, posvátného Reálna, negativního protějšku nahodilých jazykových her.

## Möbiova páska politiky a ekonomie

Veškeré nové francouzské (nebo Francouzi inspirované) teorie politická — od Étiennea Balibara přes Jacquese Rancièra až po Alaina Badioua — primárně usilují, slovy tradiční filosofie, o redukci sféry ekonomie (tj. materiální produkce) na „ontickou“ sféru zbavenou veškeré „ontologické“ důstojnosti. V rámci takového horizontu není ovšem místo pro marxistickou „kritiku politické ekonomie“: struktura říše zboží a kapitálu v Marxově *Kapitálu* není *pouze* omezenou empirickou sférou, nýbrž tvoří jistý druh socio-transcendentálního *a priori*, matrici, jež generuje totalitu sociálních a politických relací. Vztahy mezi ekonomikou a politikou v konečné instanci definuje dobře známý vizuální paradox „dvou tváří a jedné vázy“: vidíme buď dvě tváře nebo vázu, nikdy ne obojí — jinými slovy, musíme si vybrat.<sup>19</sup> V podobném duchu se buď můžeme zaměřit na sféru politiky s tím, že doména ekonomie bude zredukována na pouhou empirickou „distribuci zboží“, nebo na sféru ekonomie s tím, že politika bude zredukována na divadlo pouhých zjevů, na dočasný fenomén, který vymizí s příchodem rozvinuté komunistické (nebo technokratické) společnosti, v níž podle Engelse „správu lidí“ nahradí „správa věcí“. (Nenarážíme na tentýž paradox dvou tváří a jedné vázy rovněž při pokusech o vymezení rozdílu mezi holocaustem a gulagy? Buď označíme holocaust za největší zločin, čímž bude stalinistický teror zpola očištěn a dostane se mu méně významné role „obyčejného“ zločinu, nebo označíme gulag za poslední důsledek logiky moderního revolučního teroru a z holocaustu se stane v nejlepším případě jen další manifestace téže logiky. Z nějakého důvodu není tedy možné zformulovat zcela „neutrální“ teorii totalitarismu bez skrytého upřednostňování holocaustu nebo gulagu.)

Podle všeho se zde potýkáme s dalším případem pověstného lacanovského *il n'y a pas de rapport...*: jestliže podle Lacana žádný sexuální vztah neexistuje, pak pro marxismus v pravém slova smyslu neexistuje vztah mezi ekonomikou a politikou, žádný „metajazyk“, který by nám umožnil pojmut obě úrovně z neutrální pozice, ačkoli, nebo spíše *právě proto*, že jsou tyto dvě úrovně nerozlučně svázané. Zatímco „politický“ třídní boj se odehrává v samotném živlu ekonomického života (připomeňme si poslední odstavec třetího svazku *Kapitálu*, kde výklad znenadání končí a následují úvahy o třídním boji), doména ekonomie slouží jako klíč, jenž nám umožňuje de-

kódovat politické zápasy. Není tedy divu, že struktura tohoto nemožného vztahu má charakter Möbiovy pásy: nejprve musíme od politického divadla přejít k jeho ekonomické infrastruktuře; nato, ve druhém kroku, jsme konfrontováni s bytostnou situovaností politického zápasu ve vlastním živlu ekonomie.

V této souvislosti je prvním mýtem, který je nezbytné odvrhnout, mýtus o upadající roli Státu. V současné době jsme pouze svědky transformace jeho funkcí; stát se sice částečně vzdává svých závazků v sociální oblasti, na druhé straně ale posiluje své pravomoci v jiných sférách regulace společnosti. Abychom dnes mohli začít podnikat, nezbyvá nám než se opírat o stát jako o garanta nejen zákona a pořádku, ale celé infrastruktury (přístup k vodě a energii, doprava, ekologická kritéria, mezinárodní regulace atd.), a to v nesrovnatelně větší míře než před sto lety. Nedávné potíže s dodávkou elektřiny v Kalifornii jako by dávaly tomuto tvrzení za pravdu; během několika týdnů v lednu a únoru 2001 proměnila privatizace („deregulace“) elektrárenských společností jižní Kalifornii, jeden z nejrozvinutějších „postindustriálních“ regionů světa, v zemi třetího světa s pravidelně se opakujícími výpadky elektřiny. Obhájci deregulace přirozeně tvrdili, že nebyla dostatečně radikální, čímž upadali do starého falešného sylogismu, podle něhož „moje snoubenka nikdy nechodí pozdě na schůzky, protože jakmile by tak učinila, už by nebyla mojí snoubenkou“: deregulace totiž v principu funguje, takže pokud nefunguje, nebyla to doopravdy deregulace... Neukazuje nedávná panika kolem nemoci šílených krav (která nejspíš předjímá desítky podobných případů, které nás čekají v blízké budoucnosti) rovněž na potřebu přísné kontroly zemědělské produkce ze strany států a globálních institucí?

Klíčový antagonismus takzvaných nových (digitálních) průmyslových odvětví tedy zní: jak zachovat (soukromou) formu vlastnictví — jediný kontext, v němž může fungovat logika zisku (viz potíže kolem portálu Napster a volného šíření hudby vůbec)? Cožpak neukazují právní komplikace v biogenetice na tutéž oblast problémů? Klíčovým prvkem nových mezinárodních obchodních úmluv je „ochrana duševního vlastnictví“: kdykoli nějaká velká společnost z prvního světa v rámci fúze pohltí společnost z třetího světa, ze všeho nejdříve uzavře její výzkumné oddělení. Potýkáme se zde s novým fenoménem, který vrhá koncepci vlastnictví do hlubokých dialektických paradoxů: v Indii místní komunity s překvapením zjišťují, že medicínské praktiky a suroviny, které používaly po celá staletí, se nyní ocitly ve vlastnictví amerických společností, takže si k nim nyní musejí kupovat práva; s rozmachem biogenetických společností, které si dávají patentovat geny, všichni zjišťujeme, že na části nás samých — na naše genetické komponenty — má autorské a vlastnické právo někdo jiný...

Výsledek této krize soukromého vlastnictví nicméně zdaleka není předem rozhodnutý — právě *zde* bychom měli vzít v úvahu největší paradox stali-

nistické společnosti: oproti kapitalismu, který je třídní společností, jakkoli principiálně egalitářskou bez jasně definovaných hierarchických protikladů, se „vrcholný“ stalinismus jevil jako beztřídní společnost konstituovaná exaktně definovanými hierarchickými skupinami (vrcholná *nomenklatura*, technická inteligence, armáda atd.). Je tedy zřejmé, že již za stalinismu nebylo klasické marxistické pojetí třídního boje adekvátním nástrojem pro popis jeho hierarchií a systémů nadvlády: v Sovětském svazu nebyl od konce dvacátých let klíčový společenský protiklad definován vlastnictvím, ale bezprostředním přístupem k mocenským mechanismům a k privilegovaným materiálním a kulturním statkům (potrava, bydlení, zdravotní péče, možnost cestovat a studovat). A největší ironií dějin bude možná to, že podobně, jako Leninovu vizi „centrálního bankovního socialismu“, kterou lze číst pouze retroaktivně z pozice současné celosvětové elektronické informační sítě, můžeme i Sovětský svaz chápat jako prototyp rozvinuté „postvlastnické“ společnosti, autentického „pozdního kapitalismu“, ve kterém bude vládnoucí třída definována bezprostředním přístupem k (informačním, administrativním) nástrojům sociální autority a kontroly, jakož i k materiálním a sociálním privilegiím, které je provázejí: nepůjde už ani tak o to příslušné společnosti vlastnit, ale o jejich přímou kontrolu, o právo používat soukromé tryskové letadlo, o přístup k špičkové lékařské péči atd. — jinými slovy, o privilegia dosažitelná nikoli z titulu vlastnictví, ale prostřednictvím jiných (vzdělanostních, manažerských atd.) mechanismů. Konečná reakce na výtku, že radikální levicové návrhy jsou utopické, by tedy měla znít, že skutečnou utopií dneška je přesvědčení o věčném trvání nynějšího liberálně-kapitalistického konsenzu bez nějakých radikálnějších změn. Je tedy potřeba vzkřísit starý slogan z roku 1968, „Budme realisty, požadujeme nemožné!“ (*Soyons realistes, demandons l'impossible!*): abychom mohli být skutečnými „realisty“, musíme přemýšlet, jak se vymanit z mantinelů toho, co pokládáme za „možné“ (neboli, jak často říkáme, „prakticky proveditelné“).

Již dnes lze zaznamenat jisté příznaky všeobecné nejistoty — stačí si připomenout sérii událostí obvykle sdružovaných pod heslem „Seattle“. Deseťiletí líbánek triumfujícího globálního kapitalismu je u konce, dlouho očekávaná „manželská krize“ je za dveřmi; připomeňme si jen panické reakce velkých médií, která — počínaje časopisem Time a zpravodajským kanálem CNN konče — znenadání začala varovat před marxisty, kteří manipulují masami „poctivých“ demonstrantů. Náš nynější problém je v pravém slova smyslu leninský: jak dát obavám médií *reálný* charakter, jak vytvořit organizovanou platformu, která tomuto neklidu propůjčí *formu* univerzálního politického požadavku? V opačném případě zůstane tento impuls nevyužit a zbude po něm jen marginální ohnisko rezistence, něco na způsob nového Greenpeace, s jistým vlivem, ale s velice omezenými cíly, agitační strategií atd. Jinými slovy, vpravdě „leninské“ ponaučení pro naši dobu zní: *po-*



*litika bez organizované platformy ve formě strany je politikou bez politiky*, takže odpověď těm, kdož chtějí pouze (celkem adekvátně pojmenovaná) „nová sociální hnutí“, je stejná jako jakobínská odpověď na girondinské kompromisy: „Chcete revoluci bez revoluce!“ Současný pat spočívá ve skutečnosti, že pro sociálně-politickou angažovanost existují primárně jen dvě cesty: buď hrát podle pravidel, podstoupit „dlouhý pochod institucemi“, nebo se zapojit do nových sociálních hnutí, od feminismu přes ekologii až po boj proti rasové diskriminaci. A omezení těchto hnutí spočívá ve skutečnosti, že nejsou *politická* ve smyslu Univerzální singularity: jsou to „monotematická“ hnutí, která postrádají dimenzi univerzality, jinými slovy, nemají vztah k sociální *totalitě*.

V této situaci se Leninova výtku liberálům ukazuje jako zásadní: pouze *využívají* nespokojenosti pracující třídy, aby posílili svou pozici vůči konzervativcům, a nikoli aby se s ní plně identifikovali.<sup>20</sup> Nejsou na tom dnešní levicoví liberálové obdobně? Rádi se dovolávají rasového útlu, ekologie, nespokojenosti pracujících atd., jen aby získali body na úkor konzervativců, *aniž by ohrozili systém*. Vzpomeňme si jen, jak se Bill Clinton v Seattlu rafinovaně dovolával protestujících venku na ulici, přičemž vůdce shromážděné uvnitř střezných paláců nabádal, aby naslouchali jejich hlasu (v Clintonově podání přirozeně zbaveného veškerého subverzivního náboje, který byl připisován nebezpečným extrémistům vnášejícím chaos a násilí mezi většinu pokojných demonstrantů). Totéž platí i pro všechna „nová sociální hnutí“ včetně zapatistů v Chiapasu: etablované politické struktury jsou vždy připravené „naslouchat jejich požadavkům“. Systém je totiž v principu eku-  
menický, otevřený, tolerantní, připravený „naslouchat“ všem — a dokonce i když na svých požadavcích trváme, samotný proces vyjednávání je zbavuje univerzalistického politického nároku. Pravá „třetí cesta“, kterou bychom měli hledat, je tedy třetí cesta mezi institucionalizovanou parlamentní politikou a novými sociálními hnutími.

*Anti-Oidipús* Gillesse Deleuze a Félix Guattariho byl posledním velkým pokusem sloučit do jedné subverzivní syntézy marxistickou a psychoanalytickou tradici. Autoři si plně uvědomují revoluční, deteritorializující účinek kapitalismu, který ve své neúprosné dynamice podkopává veškeré stabilní, tradiční formy lidské interakce; kapitalismu přitom vytýkají, že deteritorializace, které vytváří, nejsou dostatečně důsledné, že vedou k novým reteritorializacím — což je doslovná ozvěna Marxova tvrzení, že největší překážkou kapitalismu je samotný kapitalismus, že kapitalismus uvádí do pohybu síly, které není s to sám zvládnout.<sup>21</sup> Toto tvrzení zdaleka není překonané, ale naopak nabývá v nynější slepé uličce globalizace, v níž se pod zdánlivým globálním triumfem kapitalismu stále zřetelněji ukazuje jeho bytostně antagonistická povaha, na aktuálnosti. Klíčová otázka však zní následovně: je stále možné představit si komunismus (nebo jinou variantu postkapitalis-



tické společnosti) jako formaci, která je s to uvolnit deteritorializující dynamiku kapitalismu a zbavit ji jejích bytostných omezení? Marx byl hluboce přesvědčen, že nový, vyšší společenský řád (komunismus) je možný, a to jako řád, který nejenom zachová, ale pozvedne na vyšší úroveň a plně uvolní potenciál ukrytý ve spirále rostoucí produktivity, jejíž spontánní pohyb je za kapitalismu v důsledku jeho vnitřní překážky/rozporu neustále paralyzován sociálně destruktivními ekonomickými krizemi. Marxovi, vyjádřeno standardními derridovskými termíny, unikalo, že zmíněná vnitřní překážka/rozpor coby „podmínka nemožnosti“ plného rozvinutí produktivních sil kapitalismu je zároveň „podmínkou jeho možnosti“: když odstraníme tuto překážku, tento vnitřní rozpor kapitalismu, nedostane se nám plného uvolnění produktivního potenciálu, který bude konečně zbaven své největší zábrany, ale přijdeme právě o tuto produktivitu, o níž jsme se domnívali, že je generována a zároveň paralyzována kapitalismem — pokud tedy odstraníme onu překážku, samotný potenciál touto překážkou mařený vyjde niiveč... A právě zde se nabízí možná lacanovská kritika Marxe, zaměřená na ambivalentní překrývání „nadhodnoty“ (*la plus-valeur*) a „nadslosti“ (*le plus-de-jour*).<sup>22</sup> (Často slyšíme, že vrcholným produktem kapitalismu jsou hromady odpadků — vyřazené počítače, automobily, televizory a videorekordéry: místa jako slavný „hřbitov“ stovek vyřazených letadel v Mojavské poušti nám dávají poznat odvrácenou tvář kapitalistické dynamiky s jejím inertním zbytkovým objektem. V tomto kontextu bychom měli číst starý ekologický sen o totální recyklaci, v níž je každý zbytek opětovně využit, jako nejzazší sen kapitalismu, a to i přesto, že je zformulován v termínech zachování přirozené rovnováhy na planetě Zemi; jako sen o samovolné cirkulaci kapitálu, po němž by nezůstal žádný materiální odpad — důkaz, že kapitalismus dokáže asimilovat ideologie, s nimiž by měl být v přirozeném rozporu.)

Zatímco ve vrcholném období stalinismu s jeho totální produktivní mobilizací stále ještě nacházíme tento permanentní revoluční samopohyb, „stagnující“ pozdní reálný socialismus sám sebe (minimálně mezi řádky) legitimuje jako společnost, ve které lze vést relativně poklidný život a vyhnout se kapitalistickým konkurenčním tlakům. Toto byla poslední obranná strategie, když se od konce šedesátých let po pádu Chruščova (posledního velkého entuziasty, který během své návštěvy Spojených států prorochoval: „vaše vnoučata budou komunisté“) stále jasněji ukazovalo, že reálný socialismus není schopen konkurovat kapitalismu. Stagnující reálný socialismus byl tedy v jistém ohledu již „socialismem s lidskou tváří“: potichu opouštěl velké historické úkoly a poskytoval jistotu každodenního života plynoucího v benevolentní nudě. Nynější vlna *Ostalgie* po nefungujícím socialismu vesměs čerpá z takovéto konzervativní nostalgie po blazeovaném, nenáročném způsobu života; dokonce i nostalgičtí antikapitalističtí umělci od Petera Handkeho až po Josepha Beuyse oslavují tento aspekt socialismu,

tj. nepřítomnost stresující mobilizace a horečné komodifikace. Je zřejmé, že tento neočekávaný posun vypovídá něco o slabinách původního marxistického projektu samotného: ukazuje na meze jeho cíle, uvolněného potenciálu produktivní mobilizace.

## Fetišismus dnes

Vrcholem postmoderní ironie je podivná směna, k níž momentálně dochází mezi Evropou a Asií: v tom samém okamžiku, kdy na úrovni „ekonomické infrastruktury“ všude na světě triumfuje „evropská“ technologie a kapitalismus, na úrovni „ideologické nadstavby“ je židovsko-křesťanská tradice ohrožená v samotném evropském prostoru invazí „asijského“ myšlení v podobě ideologie New Age, která se ve svých rozličných proměnách od „západního buddhismu“ (dnešní protějšek západního marxismu, který měl dříve protějšek v „asijském“ marxismu-leninismu) až po rozličné odrůdy „taoismu“ etabluje jako dominantní ideologie globálního kapitalismu. Právě zde tkví nejvyšší spekulativní identita protikladů v dnešní globální civilizaci: ačkoli „západní buddhismus“ líčí sám sebe jako medikament na stresující napětí kapitalistické dynamiky, který nám dovoluje vypnout a udržet si vnitřní mír a klid (*Gelassenheit*), ve skutečnosti je jeho dokonalým ideologickým suplementem. Stačí si jen připomenout notoricky známý fenomén „šoku z budoucnosti“ neboli okolnost, že se lidé již dnes nejsou schopni psychologicky vyrovnávat s překotným rytmem technologického pokroku a sociálními změnami, které jej provázejí — věci jednoduše příliš spěchají; člověk si ani nestačí zvyknout na nový vynález a tento vynález už je nahrazen dalším, takže daný jedinec ztrácí nejelementárnější schopnost „kognitivního mapování“.<sup>23</sup> Únik k taoismu a buddhismu nabízí z tohoto dilematu východisko, jež každopádně funguje lépe než zoufalý únik k tradičním medikamentům; namísto abychom se marně pokoušeli držet krok se zrychlujícím se tempem technologického pokroku a sociálních změn, měli bychom raději rezignovat na snahu udržet si kontrolu nad tím, co se kolem nás odehrává; měli bychom takovou kontrolu odmítnout jako výraz moderní logiky ovládání a raději se „podvolit“, nechat se unášet, a přitom si uchovávat vnitřní odstup a lhostejnost vůči zběsilému kolotoči neustále se zrychlujícího pohybu, distanci vycházející z prozření, že všechen tento sociální a technologický kvas je v konečném důsledku jen nicotným bujením prázdných preludů, které nemají nic společného s nehlubším nitrem našeho bytí... Člověk je téměř v pokušení odvolat se na notoricky známé marxistické klíše o náboženství jako „opiátu lidu“, imaginárním suplementu pozemské bída: „západní buddhistický“ meditativní postoj je bezpochyby tím nejefektivnějším způsobem, jak zůstat součástí kapitalistické dynamiky a zároveň si uchovat zdání zdravého rozumu. Kdyby Max Weber

žil v dnešní době, bezpochyby by napsal pokračování své *Protestantské etiky* s názvem *Taoistická etika a duch globálního kapitalismu*.

„Západní buddhismus“ tedy koresponduje s fetišistickou povahou ideologie v naší údajně „postideologické“ éře, a kontrastuje tak s její dřívější symptomatickou podobou, v níž ideologická lež strukturující naše vnímání reality byla ohrožována symptomy coby „návraty potlačeného“ neboli prasklinami ve struktuře ideologické lži. Fetiš je tedy v jistém ohledu symptom naruby. Jinými slovy, zatímco symptom je výjimka, která čeří povrch falešné představy, náhlý výron vytěsněné pravdy, fetiš je nositelem lži, která nám dovoluje vyrovnat se s nesnesitelnou pravdou. Jako příklad můžeme uvést smrt milované bytosti: když její smrt „potlačuji“, pokouším se na ni nemyslet, ale vytěsněné trauma přetrvává a navrací se v symptomech. Když například moje milovaná manželka umře na rakovinu prsu, pokouším se tuto skutečnost potlačit tím, že se oddávám tvrdé práci nebo se vrhám do bouřlivého společenského života, ale soustavně při tom narážím na něco, co mi ji připomíná, nemohu uniknout jejímu přízraku. V případě fetiše se naopak s její smrtí „racionálně“ smírů, takže jsem dokonce schopen chladně a věcně hovořit o nejtěžších chvílích jejího umírání, protože se upínám k fetiši, k něčemu, co pro mne ztělesňuje popření manželčiny smrti. V tomto smyslu může tedy fetiš hrát významnou roli v našem úsilí, jak se vyrovnat s drsnou realitou života: fetišisté nejsou snílci ztracení ve svém vlastním imaginárním světě, jsou to neúprosní „realisté“, schopní přijímat svět takový, jaký je — protože mají svůj fetiš, k němuž se mohou upínat, aby rozptýlili traumatizující aspekty reality.<sup>24</sup>

Když jsme tedy dnes bombardováni stížnostmi, že v naší postideologické cynické éře již nikdo nevěří proklamovaným ideálům, nebo když se setkáme s člověkem, který tvrdí, že již ničemu nevěří, že akceptuje sociální realitu takovou, jaká skutečně je, měli bychom na taková tvrzení reagovat otázkou: „V pořádku, ale kde je fetiš, který ti umožní (předstírat), že akceptuješ realitu takovou, jaká skutečně je?“ „Západní buddhismus“ je jedním z takových fetišů: dovoluje vám podílet se s vervou na zběsilém úprku kapitalismu a zároveň vám umožňuje uchovat si přesvědčení, že nejste ve skutečnosti jeho součástí, že jste si dobře vědomi, jak bezcenné je ve skutečnosti toto divadlo, neboť to, na čem vám doopravdy záleží, je klid a mír vaší niterné bytosti, v níž, jak víte, můžete kdykoli nalézt útočiště...

Patrně nejvýstižnější definici ideologie podal Christopher Hitchens, když se potýkal s nesnadnou otázkou, co si Severokorejci skutečně myslí o svém „milovaném vůdci“ Kim Čong-illovi: „kolektivní fantasmagorie je tím jediným, co lidem umožňuje zachovat si zdravý rozum.“<sup>25</sup> Tento paradox ukazuje na fetišistické rozdvojení v samém srdci efektivně fungující ideologie: jednotlivci delegují svou víru na velkého Druhého (ztělesněného kolektivu), který takto věří namísto nich — daní jedinci si mohou zachovat du-

ševní zdraví jen tím, že si udržují odstup od „velkého Druhého“ oficiálního diskursu. To, co jim umožňuje zachovat si zdravý rozum, tedy není jen bezprostřední identifikace s ideologickým „přeludem“, ale rovněž popření jejich (odvržené, vytěsněné) víry. Jinými slovy, kdyby lidé byli připraveni o tuto víru (delegovanou na „velkého Druhého“), museli by se osobně angažovat a vzít tuto víru sami na sebe. (Možná právě toto tkví v pozadí paradoxního jevu, že v momentu, kdy dojde k „dezintegraci“ oficiální věrouky, se z mnohého cynika stává upřímně věřící člověk.) Právě to podle všeho měl na mysli Lacan, když tvrdil, že autentický ateismus nevystihuje teze „Bůh neexistuje“, nýbrž „Bůh je nevědomý“<sup>26</sup> — v této souvislosti si připomeňme, co Milena Jesenská v dopise Maxu Brodovi napsala o Kafkovi: „především jsou pro něho peníze, burza, devizová centrála, psací stroj úplně mystické věci (a skutečně mystické jsou, jen pro nás ostatní ne).“<sup>27</sup> Tento citát bychom měli číst na pozadí Marxovy analýzy zbožního fetišismu: fetišistická iluze je situována v bezprostřední realitě našeho sociálního života, a nikoli jen v nějaké naší představě o něm — buržoazní subjekt velmi dobře ví, že na penězích není nic magického, že peníze jsou jen obyčejný předmět, který zastupuje jistý soubor sociálních vztahů, ale i přesto se v praktickém životě *chová* jako kdyby věřil, že peníze oplývají nějakou magickou vlastností. Tento postřeh nám dává nahlédnout do tajemství Kafkova univerza: Kafka byl obdařen schopností prožívat bezprostředně fantasmatické představy, které my, „normální“ lidé, potlačujeme — Kafkova „magie“ čerpá z toho, co Marx s oblibou označoval jako „teologickou ztřeštěnost“ zboží.

Tato definice ideologie poskytuje vodítko k odpovědi na standardní, do omrzení opakované námitky proti aplikaci psychoanalýzy na socio-ideologické procesy: je „legitimní“ rozšířit aplikaci pojmů, které byly původně vyvinuty v souvislosti s léčením jednotlivců, rovněž na kolektivní entity a hovořit kupříkladu o náboženství jako o „kolektivní nutkové neuróze“? Primární oblast psychoanalytického zkoumání leží zcela jinde: „sociálně“, oblast sociální praxe a přesvědčení zastávaných členy daného společenství, není jednoduše situováno na jiné úrovni než individuální zkušenost, ale je čím-si, k čemu se daný jedinec musí nějak vztahovat, co je nucen zakoušet jako řád, který je jen minimálně „zvěcněn“, externalizován. Problém tedy netkví v tom, jak „se z individuální úrovně přesunout na úroveň sociální“; problém ve skutečnosti zní: jak by měl být strukturován decentralizovaný socio-symbolický řád institucionalizovaných postupů a představ, pokud si má individuální subjekt uchovat „duševní zdraví“, pokud má „normálně“ fungovat? Jaké falešné představy by zde měly být implantovány, aby si příslušní jedinci zachovali duševní rovnováhu? Vezměme si příklad přísloušného egoisty, který cynicky zpochybňuje veřejný systém mravních norem: takový subjekt zpravidla může fungovat, jen pokud tento systém „tam někde venku“ fakticky existuje a pokud se těší veřejnému uznání — tj. k tomu, aby mohl být

privátním cynikem, musí předpokládat existenci naivního druhého (či druhých), kteří „doopravdy věří“. A právě tímto poznáním by měla být vedena autentická „kulturní revoluce“: nikoli cestou přímé snahy o „převýchovu“ konkrétních jedinců, o „změnu jejich reakčních postojů“, ale odstraněním opory, kterou příslušní jedinci nacházejí ve „velkém Druhém“, v institucionálním symbolickém řádu.

Není těžké zastávat „radikální“ postoje v otázce manželství mezi homosexuály, incestu atd. Co ale sex s dětmi nebo mučení? Z jakého titulu jsme oprávněni odmítat je bez toho, aniž bychom se museli odvolávat na „právní fikci“ dospělého autonomního subjektu, zodpovědného za své činy? (A mimochodem, *proč* by se instituce manželství měla omezovat jen na *dvě* osoby, ať už hetero- či homosexuální? Proč by nemohlo být uzavíráno mezi třemi nebo i více jedinci? Není to snad poslední relikv „binární logiky“?) A ještě na obecnější úrovni, pokud přistoupíme na standardní postmoderní mantru, která prohlašuje svéprávný autonomní subjekt za právní fikci, jak si poradíme s následky tohoto popírání, když budeme konfrontováni například s mužem, který znásilňuje děti? Není snad hluboce symptomatické, že ti samí teoretici, kteří pranyřují liberální autonomní subjekt jako západní právní fikci, se *současně* nadšeně hlásí k diskursu viktimizace, který pohlíží na pachatele sexuálních deliktů jako na vinné (tj. zodpovědné za své činy)? Postoj k pohlavnímu obcování mezi dospělými a dětmi je mimochodem nejlepším indikátorem proměn v sexuálních mravech; před třemi nebo čtyřmi desetiletími, na vrcholu sexuální revoluce, byla dětská sexualita *oslavována* coby překonání poslední hranice reprezentované ideologicky vynucenou desexualizací dětí, zatímco politicky korektní ideologie viktimizace pohlíží na sexuální zneužívání dětí jako na ztělesnění nejvyšší hrůzy.

V nedávném pamfletu proti „excesům“ května 1968 a na obecnější rovině proti „sexuální liberalizaci“ šedesátých let si *Independent* připomněl, jak radikálové roku 1968 smýšleli o dětské sexualitě. Před čtvrtstoletím Daniel Cohn-Bendit popisoval svou zkušenost pedagoga v mateřské škole následovně: „Mé soustavné flirtování se všemi těmi dětmi záhy získalo erotický charakter. Doopravdy jsem cítil, že se mne holčičky sotva pět let staré pokoušely svádět. [...] Několikrát se stalo, že mi děti otevřely poklopec kalhot a začaly mě hladit. [...] Když si to přály, hladil jsem je také.“ Shulamith Firestone šla ještě dál, když vyjadřovala naději, že ve světě „zbaveném tabu uvaleném dnes na incest [...] budou vztahy s dětmi obnášet tolik genitálního sexu, kolik jen bude možné — pravděpodobně daleko víc, než si dnes dokážeme představit“.<sup>28</sup> O několik desetiletí později, když byl konfrontován s těmito proklamacemi, se Cohn-Bendit pokoušel své někdejší výroky zlehčovat, přičemž tvrdil: „ve skutečnosti k tomu nikdy nedošlo. Chtěl jsem jenom provokovat veřejnost. Z dnešního pohledu je to nepřijatelné.“<sup>29</sup> Stále se však nabízí otázka: Jak to, že v té době bylo možné provokovat lidi lí-

čením sexuálních hrátek mezi předškolními dětmi jako čehosi dráždivého, když dnes by tatáž „provokace“ okamžitě zavdala příčinu k bouři mravního pohoršení? Sexuální zneužívání dětí je dnes konec konců jedním z *exemplárních* příkladů Zla.

Aniž bychom se přikláněli na jednu či druhou stranu, měli bychom tento spor interpretovat jako symptom transformace našich mravů od utopických projektů šedesátých a ranných sedmdesátých let až po současné stojaté vody politické korektnosti, ve které je každé autentické obcování s jinou lidskou bytostí označováno za zneužívání. Idea *revoluce* je dnes něčím, co si už nedokážeme ani představit, a to platí jak pro sexuální, tak i pro sociální revoluci. V dnešní zatuchlé atmosféře neustálého volání po větší míře tolerance bychom mohli alespoň nalézt odvahu připomenout si osvobozující étos takových „excesů“.

## Poznámky

- 1 Viz Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.
- 2 Viz Ulrich Beck, *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, přeložil Otakar Vochoč, Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2004.
- 3 Viz Walter Benjamin, „Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti“, in: *Dílo a jeho zdroj*, přeložila Věra Saudková Odeon, Praha 1979, s. 17–47.
- 4 Viz Richard Rorty, „The contingency of liberal community“, in: *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 44–69.
- 5 Viz Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (2. vyd.), s. 72–78. — *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, Yale University Press, New Haven — London 1999.
- 6 Singer, *Practical Ethics*, s. 314–35.
- 7 Singer, *Practical Ethics*, s. 72–8. — *Animal Liberation*, Jonathan Cape, London 1990 (2. vyd.), s. 5–23.
- 8 Singer, *Practical Ethics*, s. 117–19.
- 9 Singer, *Practical Ethics*, s. 59–60.
- 10 Peter Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Text Publishing, Melbourne 1994, s. 187–222.
- 11 Sigmund Freud, „Výklad snů“, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, sv. 2/3, přeložil Otakar Vochoč, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1998.
- 12 Příkladů takových rozborů v Jamesonově díle je bezpočet. Viz např. Fredric Jameson, „After Armageddon: character systems in *Dr Bloodmoney*“, *Science-Fiction Studies* 2, 1975, s. 31–42. — *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, British Film Institute, London 1992, s. 87–113.
- 13 Viz Joshua Piven a David Borgenicht, *The Worst-Case Scenario Handbook*, Chronicle Books, New York 1999. (Kniha vyšla v českém překladu pod názvem *Jak přežít*, viz Joshua Piven a David Borgenicht, *Jak přežít*, přeložila Jaroslava Hromadová, Ivo Železný, Praha 2002, pozn. překl.)
- 14 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, přeložil Edmund Jephcott, Verso, London — New York 1974, s. 49.
- 15 Citováno podle Siegfrieda Tornow, „Männliche homosexualität and politik in Sowjet-Russland“, in: *Homosexualität und Wissenschaft* II, Rosa Winkel, Berlin 1992, s. 281.



- 16 G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přeložil Jan Patočka, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 265. (Spojení „das geistige Tierreich“ přeloženo Janem Patočkou jako „duchovní zvířena“, pozn. překl.)
- 17 V. I. Lenin, „Tři zdroje a tři součásti marxismu“, in: Karel Marx, Bedřich Engels, *Tři zdroje a tři součásti marxismu*, ed. Květoslav Odvárka, SNPL, Praha 1962, s. 61.
- 18 Text zmíněného příspěvku viz Slavoj Žižek, „Le sujet interpassif“, *traverses* 3, [www2.centre-pompidou.fr/traverses/numero3/f2a-zizek.html], zejména s. 1–4.
- 19 Fredric Jameson, „The concept of revisionism“, referát přednesený na konferenci *Towards a Politics of Truth: The Retrieval of Lenin*, 2–4 února 2001, Kulturwissenschaftlichen Institut, Essen.
- 20 V. I. Lenin, *Co dělat?*, přeložil kolektiv překladatelů Leninových Spisů, Svoboda, Praha 1972, s. 134–144.
- 21 Gilles Deleuze — Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, přeložili Robert Hurley, Mark Seem a Helen P. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, s. 302–3.
- 22 Jacques Lacan, *Le Seminaire de Jacques Lacan XVII: L'envers de la psychanalyse, 1969–70*, ed. Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris 1991, s. 18–19.
- 23 Žižek si půjčuje termín „kognitivní mapování“ (*cognitive mapping*) od Fredrica Jamesona, který ho poprvé použil in: „Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism“, *New Left Review* 146, 1984, s. 89–92. (Poznámka editorů sborníku *The Universal Exception*.)
- 24 Viz Althusserovo zásadní rozlišení mezi fetišem a symptomem in: Louis Althusser, *Reading Capital*, přeložil Ben Brewster, Verso, London — New York 1970, s. 14–30. (Poznámka editorů sborníku *The Universal Exception*.)
- 25 Viz Christopher Hitchens, „Visit to a small planet“, in: *Love, Poverty, and War: Journeys and Essays*, Nation Books, New York 2004, s. 373–86. (V Hitchensově článku se pasáž odpovídající tomuto citátu neobjevuje. Nejblíží ekvivalent lze najít na s. 379: „Výjevy hysterického zármutku, když Tlustý muž [Kim Ir-sen] umřel, nebyly všechny předstírané; kdyby bylo znenadání oznámeno, že Velký vůdce byl užvaněný a arogantní podvodník, obyvatelstvo země by mohlo postihnout kolektivní nervové zhroucení.“ Poznámka editorů sborníku *The Universal Exception*.)
- 26 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 1964, ed. Jacques-Alain Miller, přeložil Alan Sheridan, W. W. Norton, New York — London 1977, s. 59.
- 27 Alena Wagnerová (ed.), *Dopisy Mileny Jesenské*, přeložili Josef Čermák a Marie Janů, PROSTOR, Praha 1998, s. 51.
- 28 Oba citáty pocházejí z Maureen Freely, „Polymorphous sexuality in the Sixties“, *The Independent*, 29. ledna 2001, s. 4.
- 29 Citováno podle *Konkret* 3, březen 2001, s. 9.



---

# Proti dvojímu vydírání

---

Vítězem v soutěži o největší faux pas roku 1998 byl jistý patrioticky smýšlející latinskoamerický terorista, který poslal dopisovou bombu na americký konzulát, aby tak protestoval proti americkému zasahování do politických poměrů ve své zemi. Coby pořádkumilovný občan neopomněl na obálku napsat zpáteční adresu; nenalepil však na ni dost známek, a tak mu pošta dopis vrátila. Mezitím zapomněl, co do obálky dal, a když ji otevřel, výbuch ho usmrtil — výstižná ilustrace teze, že každý dopis vždycky nakonec najde svého adresáta. Neděje se snad dnes něco podobného režimu Slobodana Miloševiče v souvislosti s nedávným bombardováním NATO? V posledních dnech je zajímavé sledovat zahraniční vysílání srbské státní satelitní televize: žádné zprávy o masakrech v Kosovu, o uprchlících se mluví jen jako o lidech prchajících před bombardováním NATO, což navozuje falešný dojem, že Srbsko, ostrov míru, jediné místo v bývalé Jugoslávii, které nebylo zasaženo válkou, jež zuří všude kolem, se stalo cílem iracionálního útoku maniaků z NATO, kteří srovnávají se zemí mosty a nemocnice... Po léta Milošević posílal dopisové bomby svým sousedům od Albánců až po Chorvaty a Bosňany. Sám zůstával mimo konflikt, zatímco rozséval požár po zemích obklopujících Srbsko. Nakonec se mu však jeho poslední dopis vrátil. Doufejme, že výsledkem intervence NATO bude prohlášení Miloševiče za politického břídila roku.

V okolnosti, že Západ nakonec intervenoval na straně Kosova, lze také spatřovat jistý druh poetické spravedlnosti — nezapomeňme, že právě tam to všechno začalo poté, co se Milošević chopil moci: jeho nástup byl legitimizován příslibem posílit znevýhodněné postavení Srbska v rámci jugoslávské federace, zejména s ohledem na albánský „separatismus“. Albánci byli

Miloševićovým prvním cílem; později obrátil svou nevraživost proti dalším jugoslávským republikám (Slovinsko, Chorvatsko, Bosna), aby se nakonec ohnisko konfliktu vrátilo do Kosova — jako se šíp v uzavřené smyčce osudu vrací tomu, kdo jej vystřelil jako první, když otevřel Pandořinu skříňku etnických vášní. Toto je klíčový moment hodný zapamatování: Jugoslávie se nezačala rozpadat, když slovinské „odtržení“ spustilo dominový efekt (nejprve Chorvatsko, pak Bosna, nato Makedonie atd.); křehká rovnováha, na níž spočívala jednota Jugoslávie, byla totiž nenávratně narušena již roku 1987 v důsledku Miloševićových ústavních reforem, které zbavily Kosovo a Vojvodinu jejich omezené autonomie. Od této chvíle Jugoslávie přetrvávala už jen proto, že si dosud plně neuvědomovala svůj zánik — chovala se jako ona příslovečná kočka z kreslených filmů, která dojde na okraj propasti, nějakou chvíli kráčí ve vzduchu, a teprve až když jí dojde, že nemá pevnou půdu pod nohama, zřítí se k zemi. Od Miloševićova uchopení moci v Srbsku zbývala Jugoslávii jen jedna jediná šance na přežití, totiž nově definovat svou podstatu: buďto Jugoslávie pod srbskou nadvládou nebo nějaká forma radikální decentralizace od volné konfederace až po úplnou samostatnost jejích složek.

Podle všeho je tedy na místě přitakat bombardování Jugoslávie jednotkami NATO jakožto prvnímu případu vojenské intervence do země disponující plnou suverenitou, a nikoli už jen do chaotických poměrů země zmítané občanskou válkou. Není snad potěšující vidět síly NATO zasahovat nikoli kvůli nějakým dílčím ekonomicko-strategickým zájmům, ale pouze proto, že nějaká země brutálně potlačuje základní lidská práva té či oné etnické skupiny? Není snad jedinou nadějí naší globální éry právě vědomí, že existuje nějaká mezinárodně uznávaná síla, která zaručí, aby všechny země bez rozdílu respektovaly jisté minimum etických (a pokud možno také zdravotních, sociálních a ekologických) norem? Skutečnost je nicméně daleko složitější a tato složitost se ukazuje již ve způsobu, jakým NATO svou intervenci ospravedlňuje: argument potlačování lidských práv je pokaždé provázen neurčitým, nicméně zlověstným poukazem na „strategické zájmy“. Role NATO coby garanta úcty k lidským právům je tedy jen jedním ze dvou možných příběhů, které lze vyprávět o nedávném bombardování Jugoslávie, a největší problém spočívá v tom, že oba tyto protikladné výklady mají svou logiku. Druhý příběh se týká odvrácené stránky všeobecně vychvalované nové globální etické politiky, v jejímž rámci je dovoleno porušovat státní suverenitu z důvodu porušování lidských práv. Pozadí této odvrácené stránky se nám nejprve vyjevuje v tom, jak selektivně velká západní média líčí nějakého místního „kmenového náčelníka“ nebo diktátora coby ztělesnění čistého metafyzického Zla: od Saddáma Husajna přes Miloševiče až po nebohého (a dnes již zapomenutého) Aidida v Somálsku — pokaždé to je nebo bylo „společenství civilizovaných národů proti...“ Z jakých kritérií tato selekce

vychází? Proč Albánci v Srbsku a ne Palestinci v Izraeli nebo třeba Kurdové v Turecku? Na tomto místě vstupujeme do přízračného světa mezinárodního kapitálu a jeho strategických zájmů.

Podle výzkumného projektu CENSORED byla nejencenzurovanější událostí roku 1998 práce na polotajné mezinárodní dohodě jménem MAI (Multilaterální dohoda o investicích — The Multilateral Agreement on Investment). Primárním úkolem MAI je ochrana zahraničních investic nadnárodních společností. Dohoda má podkopat suverenitu států tím, že korporacím udělí téměř tak velkou moc, jakou mají státy, v nichž příslušné korporace působí. Vládám by už nemělo být dovoleno vytvářet pro domácí firmy výhodnější podmínky, než pro firmy zahraniční. Kromě toho země, které neuvolní své ekologické, pozemkové, zdravotnické a odborové standardy, aby vyhovely požadavkům zahraničních firem, mohou čelit obvinění z nezákonného jednání. Korporacím má být navíc dovoleno hnát svrchované státy před soud, pokud budou uplatňovat příliš přísné ekologické nebo jiné normy — Ethyl Corporation se již na základě úmluvy NAFTA (která je výchozí předlohou MAI) soudí s Kanadou kvůli tomu, že zakázala používání jejího palivového aditivu MMT. Největšímu nebezpečí budou přirozeně čelit rozvojové země, které budou nuceny drancovat své přírodní zdroje kvůli komerčnímu využití. Renato Ruggerio, ředitel Světové obchodní organizace (WTO), jež iniciovala dohodu MAI, se již o tomto projektu vypracovávaném a projednávaném v tajnosti, takřka bez veřejné diskuse a mimo pozornost médií, pochvalně vyjádřil jako o „základu nové globální ekonomiky“. A ve stejném smyslu, v jakém byly již pro Marxe tržní vztahy autentickým základem pro interpretaci individuálních svobod a práv, představuje *toto* odvrácenou stranu všemi vychvalované nové globální morálky oslavované dokonce i některými neoliberálními filosofy jako signál počátku nové éry, kdy bude mezinárodní společenství disponovat jistým minimálním kódem, který zabráni svrchovaným státům, aby se dopouštěly zločinů proti lidskosti, a to dokonce i na svém vlastním území. A nedávná katastrofální ekonomická situace v Rusku není ani tak důsledkem dědictví dřívějšího socialistického špatného hospodaření, jako spíše přímým účinkem globální kapitalistické logiky ztělesňované dohodou MAI.

Tento druhý příběh má také svou zlověstnou vojenskou stránku. Definitivním ponaučením z posledních amerických vojenských intervencí od protiirácké operace Pouštní liška na konci roku 1998 až k současnému bombardování Jugoslávie je to, že signalizují počátek nové éry v dějinách vojenství — jsou to totiž bitvy, v nichž útočné síly operují pod podmínkou, že v boji neutrpí žádné ztráty. Když se nad Srbskem zřítíl první neviditelný bombardér, americká média kladla důraz na okolnost, že se to obešlo bez ztrát na životech — pilot byl totiž *zachráněn*! (Tato strategie „války beze ztrát“ byla vypracována generálem Colinem Powellem.) A není průvodním jevem do-

tyčné strategie téměř surreálný způsob, jakým o protiirácké operaci referovala CNN? Nejenom že byla prezentována jako televizní událost, ale podle všeho ji takto chápali dokonce i samotní Iráčané — během dne byl Bagdád „normální“ velkoměsto, které se hemžilo lidmi spěchajícími za svými povinnostmi, jako by válka a bombardování byly jen neskutečným příznakem, který se zjevuje pouze v noci a nepatří do střízlivé reality dne.

Připomeňme si jen, co se odehrávalo za války v Zálivu během posledního amerického útoku na irácké linie: žádné fotografie, žádní reportéři, jen zvěsti o tom, že se přes irácké zákopy převálily tanky zaštitěné buldozery, aby pohřbily tisíce a tisíce nepřátelských vojáků v zemi a písku. To, k čemu tehdy došlo bylo ve své čiré mechanické efektivitě podle všeho pokládáno za příliš kruté, za příliš odlišné od zžitě představy heroického boje muže proti muži, a autentické snímky by tedy mohly příliš znepokojit veřejné mínění, což si vynutilo totální cenzuru. Zde se ony dva aspekty setkávají: nové pojetí války jako ryze technologické události odehrávající se za obrazovkami radarů a počítačů bez jakýchkoli obětí na životech a extrémní fyzická krutost příliš nesnesitelná pro pohled médií — nikoli zmrzačené děti a znásilněné ženy, oběti groteskních „fundamentalistických kmenových vůdců“ v lokálních etnických konfliktech, ale tisíce bezejmenných vojáků, obětí vysoce efektivní, anonymní technologické války. Když Jean Baudrillard tvrdí, že válka v Zálivu se ve skutečnosti nikdy nestala, jeho tvrzení lze číst mimo jiné i tak, že traumatické obrazy reprezentující Reálno této války byly totálně zcenzurovány...

Jak by bylo možné tyto dva příběhy sloučit, aniž bychom museli obětovat pravdu každého jednoho z nich? Jako bychom zde měli politickou obdobu známé kresby, v níž rozeznáváme buď kontury králičí nebo husí hlavy podle toho, jak na ni v mysli hledíme. Když se na současnou situaci podíváme z jistého úhlu, vidíme mezinárodní společenství, které se pokouší donutit nacionalistického neokomunistického vůdce uplatňujícího politiku etnických čistek a připraveného zničit svůj vlastní národ, jen aby se udržel u moci, k dodržování minimálních lidskoprávních norem. Když změníme perspektivu, vidíme NATO, ozbrojenou pěst nového kapitalistického globálního řádu, obhajující strategické zájmy kapitálu pod pláštíkem nezaujatého zastánce lidských práv a útočící na svrchovaný stát, který navzdory problematické povaze svého režimu představuje překážku v nastolování „nového světového řádu“.

Co když se ale vzepřeme tomuto dvojímu vydírání (pokud nejste pro úder sil NATO, jste pro Miloševičův kryptofašistický režim etnických čistek, a pokud nejste pro Miloševiče, podporujete globální kapitalistický „nový světový řád“)? Co když je toto dilema mezi osvícenou mezinárodní intervencí proti etnickým fundamentalistům a posledními heroickými kapsami vzdorování „novému světovému řádu“ veskrze falešné? Co když Miloše-

vičův režim a obdobné patologické fenomény nejsou protikladem „nového světového řádu“, ale spíše jeho *symptomem*, místem, z něhož vyvěrá skrytá *pravda* tohoto „nového světového řádu“? Před nedávnem se jeden z amerických vyjednávačů nechal slyšet, že Milošević není jen součástí našeho nynějšího problému, ale naším nynějším problémem *samotným*. Nebylo ale tohle jasné *hned od samého počátku*? Proč tedy nekonečné váhání západních mocností, které celá léta Miloševićovi nahrávaly tím, že jeho režim uznávaly jako klíčový faktor stability v regionu a že si mylně vykládaly jasné důkazy srbské agrese v oblasti jako výbuchy občanského nebo dokonce kmenového násilí, přičemž původně svalovaly vinu na ty, kdo hned od počátku viděli, co je Milošević zač, a z toho důvodu se zoufale snažili vymanit z jeho sevření (viz veřejná podpora „omezené vojenské intervence“ proti slovinské separaci ze strany Jamese Bakera), podporující posledního jugoslávského premiéra Ante Markoviće, jehož program byl v neuvěřitelné politické zaslepenosti pokládán za poslední šanci pro demokratickou, tržně orientovanou jednotnou Jugoslávii? Když Západ vede válku proti Miloševićovi, *nebojuje* proti svému nepříteli, jedné z posledních výsep odporu vůči liberálně demokratickému „novému světovému řádu“; bojuje spíše proti svému vlastnímu výtvoru, nestvůře, která získala svou nynější hroživou podobu v důsledku kompromisů a nedůsledností samotné západní politiky. (A přesně to samé mimochodem platí i pro Irák: jeho nynější silná pozice je mimo jiné výsledkem americké nátlakové strategie vůči Íránu.)

Jakožto levičák musím tedy na dilema „bombardovat, či nebombardovat“ odpovědět takto: bomb zatím *nebylo dost* a začaly padat *příliš pozdě*. V minulém desetiletí projevoval Západ vůči Balkánu téměř hamletovské váhání a nynější bombardování nese bezpochyby veškeré znaky finálního hamletovského výbuchu násilí, při němž zbytečně zahyne spousta lidí (nejenom král, jeho vlastní cíl, ale také Hamletova matka, Laertius i sám Hamlet...), protože Hamlet zareagoval příliš pozdě, když už byl příhodný moment nenávratně promarněn. A tak Západ během nynější intervence, která nese veškeré znaky zoufalého výbuchu bezmocné agresivity bez jasné definovaného politického cíle, platí daň za léta směšných iluzí, že lze uzavřít dohodu s Miloševićem: po posledním zdráhání Západu ve věci pozemní intervence v Kosovu zahájil srbský režim pod záminkou obranné operace konečný útok na Kosovo s cílem zbavit jej většiny albánské populace, přičemž bombardování cynicky pokládá za cenu, kterou za to musí zaplatit. Když dnes západní mocnosti do omrzení opakují, že nevedou válku proti srbskému lidu, ale jen proti jeho zkorumpovanému režimu, vycházejí z typického liberálního mylného předpokladu, že srbský lid je toliko obětí své zvrácené vlády zosobněné Miloševićem, který jím manipuluje. Je politováníhodným faktem, že srbský agresivní nacionalismus se těší podpoře velké většiny obyvatelstva — nikoli, Srbové nejsou pasivní oběti nacionalistické manipulace, nejsou to

přestrojení Američané, čekající, až budou vysvobozeni z neblahé kletby nacionalismu.

Přesněji řečeno, tato falešná perspektiva Západu má dvě stránky: iluze o zvrácené vládě manipulující svým veskrze dobrým národem je provázena zjevně rozporným přesvědčením, že lidé na Balkáně žijí v minulosti, že opětovně rozněčují staré spory, že nahlížíjí nedávné události z perspektivy starých mýtů... Nezbyvá mi než konstatovat, že tyto dvě domněnky by zasluhovaly obrátit *hlavou vzhůru*: nejen že lidé nejsou „dobří“, protože sebou s obscenní rozkoší nechávají manipulovat; neexistují ani žádné „staré mýty“, které potřebujeme studovat, jestliže máme stávající situaci doopravdy porozumět, ale jen *přítomný* výbuch rasově motivovaného nacionalismu, který pouze podle svých potřeb oportunisticky křísí staré mýty...

Na jedné straně zde tedy máme obscennosti srbské státní propagandy: nemluví o Clintonovi jako o „americkém prezidentovi“, ale jako o „americkém führerovi“; dva transparenty na demonstracích proti NATO organizovaných vládou nesly nápisy: „Clintone, přijed' sem a buď naší Monikou!“ (tj. vykuř nám...) a „Moniko, vycucla jsi mu snad i mozek?“ Atmosféra v Bělehradě je — alespoň prozatím — falešně karnevalová; když lidé nejsou v krytech, tančí v ulicích do rytmů rockové nebo etnické hudby pod heslem „poezií a hudbou proti bombám“ a hrají si na hrdinné obránce (protože dobře vědí, že NATO civilní cíle nebombarduje, a tak jim nic nehrozí!). A právě zde se plánovači NATO zaslepení stereotypy svého strategického uvažování, neschopní předvídat, že srbská reakce na bombardování skončí kolektivní bachtinovskou karnevalizací veřejného života, přepočítali... Tato kvaziautentická podívaná, jakkoli může fascinovat některé dezorientované levičáky, ve skutečnosti představuje odvrácenou, veřejnou tvář etnických čistek: v Bělehradě lidé vzdorovitě tančí v ulicích a jen tři sta kilometrů na jih se odehrává genocida bezmála afrických rozměrů... A západním protějškem této obscennosti je stále rasističtější podtext tamního zpravodajství: když padli tři američtí vojáci do zajetí, CNN věnovala celých prvních deset minut svých zpráv jejich osudu (ačkoli všichni věděli, že jim *nic* nehrozí!) a až poté referovala o desítkách tisíc uprchlíků, o vypálených vesnicích a o Prištině měnící se v město duchů. Kde je tolik opěvovaná srbská „demokratická opozice“, která by protestovala proti tomu, že se *tyto* ukrutnosti odehrávají na jejím vlastním zadním dvorku, a nikoli jen proti bombardování, které má — alespoň prozatím — jen relativně málo obětí?

Na nedávných protestech takzvané srbské „demokratické opozice“ proti Miloševićovu režimu si největší pozornost zaslouží její postoj vůči Kosovu: velká většina této „demokratické opozice“ totiž bezpodmínečně podporuje Miloševićovu protialbánskou nacionalistickou agendu, přičemž ho dokonce obviňuje z uzavírání kompromisů se Západem a ze „zrazování“ srbských národních zájmů v Kosovu. Během studentských demonstrací proti falšo-



vání volebních výsledků Miloševićovou Socialistickou stranou v zimě 1996 západní média, která pozorně sledovala tamní události a nadšeně oslavovala vzkríšení demokratického ducha Srbska, zřídka kdy zmiňovala okolnost, že jeden z častých pokřiků demonstrantů adresovaných zvláštním policejním složkám zněl: „Místo abyste kopali do nás, jedte do Kosova a vykopněte odtud Albánce!“ V dnešním Srbsku by tedy nezbytným předpokladem autentického politického gesta bylo bezpodmínečné odmítnutí ideologického klišé „albánské hrozby pro Srbsko“.

Jedna věc je jistá: bombardování Jugoslávie jednotkami NATO naruší globální geopolitickou rovnováhu. Nepsané pravidlo mírové koexistence (bezpodmínečný respekt k národní svrchovanosti, tj. politika nezasahování do vnitřních záležitostí svrchovaných států, a to ani v případě hrubého porušování lidských práv z jejich strany) patří minulosti. Na druhé straně hned první zásah nové globální policejní autority, uzurpující si právo potrestat svrchované státy za jejich nepravosti, již předjímá její konec, podkopává její vlastní základy, protože vzápětí vychází najevo, že její legitimizace univerzalitou lidských práv je falešná, tj. že útoky na selektivní cíle slouží ochraně určitých dílčích zájmů. Bombardování Jugoslávie silami NATO věští rovněž konec dominantní role Spojených národů a Rady bezpečnosti: tím, kdo ve skutečnosti tahá za nitky, je NATO pod taktovkou Spojených států. Kromě toho vzal za své i dosavadní tichý pakt s Ruskem: v rámci tohoto paktu se s Ruskem veřejně nakládalo jako se supervelmocí, bylo mu dovoleno zachovat si tvář supervelmoci pod podmínkou, že se v praxi jako supervelmoc chovat nebude. Nyní vyšlo ruské ponížení najevo, maska předstírané důstojnosti definitivně spadla; Rusko nyní se západním nátlakem může jen otevřeně souhlasit nebo otevřeně nesouhlasit. Dalším logickým důsledkem této nové situace bude přirozeně nová vlna protizápadních nálad ve východní Evropě a ve „třetím světě“ s tím neblahým důsledkem, že zločinci typu Miloševiče budou pasováni na prototyp bojovníků proti „novému světovému řádu“.

Z toho všeho plyne ponaučení, že alternativa mezi „novým světovým řádem“ a neorasistickými nacionalisty, kteří jsou jeho překážkou, je falešná: jedná se o dvě strany jedné a téže mince — „nový světový řád“ samotný plodí nestvůry, s nimiž pak bojuje. Což je také důvod, proč jsou protesty proti bombardování ze strany reformovaných komunistických stran celé Evropy včetně PDS zcela pomýlené: organizátoři těchto falešných protestů proti bombardování Srbska jednotkami NATO se chovají jako groteskní pseudo-levičáci, kteří kritizují proces proti drogovému dealerovi, a poukazují přitom na to, že jeho zločiny jsou důsledkem sociální patologie kapitalistického systému. Proti kapitalistickému „novému světovému řádu“ nelze bojovat podporou lokálních ohnisek kryptofašistického odporu, ale tak, že se zaměříme na jedinou smysluplnou otázku dneška: Jak vybudovat *transnacionál-*



*ní* politická hnutí a instituce dostatečně silné, aby dokázaly reálně ohrožit neomezenou vládu kapitálu, přičemž by učinily zřejmou a politicky relevantní tu skutečnost, že lokální fundamentalistická ohniska odporu proti „novému světovému řádu“ od Miloševiče až po Le Pena a krajní pravicová hnutí v Evropě jsou jeho integrální součástí?

# Vítejte v pustině Reálna

Alain Badiou označil za klíčový faktor dvacátého století „vášeň pro Reálno“ (*la passion du réel*):<sup>1</sup> v protikladu ke století devatenáctému s jeho vášní pro utopické nebo „vědecké“ projekty či ideály, s jeho plány do budoucna, se století dvacáté zaměřovalo na osvobození věci samé, na bezprostřední realizaci vytouženého „nového řádu“. Určující a konečnou zkušeností dvacátého století byla bezprostřední zkušenost Reálna v jeho protikladu ke každodenní sociální realitě, Reálna v jeho extrémní násilnosti jakožto ceny, kterou je nezbytné zaplatit za stržení klamné slupky reality. Již v zákopech první světové války oslavoval Ernst Jünger<sup>2</sup> boj muže proti muži jako autentickou intersubjektivní zkušenost: autenticita, počínaje lacanovským Reálnem (Věc, s níž je konfrontována Antigóna, když se vzepře zákonům města) a ba-taillovským excesem konče, tkví v aktu násilné transgrese.

Jak ukázal Badiou na příkladu stalinistických inscenovaných procesů, tento násilný pokus vyextrahovat čistou esenci Reálna z prchavé reality nutně končí pravým opakem neboli posedlostí čistým zdáním: vášeň pro Reálno (bezohledné prosazování socialistické cesty) tak ve stalinistickém univerzu kulminuje rituálním inscenováním teatrální podívané, v jejíž autenticitu nikdo nevěří. Důvodem tohoto obratu je principiální nemožnost vymezit jasnou hranici mezi klamavou realitou a tvrdým jádrem Reálna: každý kousek pozitivní reality je *a priori* podezřelý, protože (jak víme z Lacana) reálná Věc sama je jen jiné jméno pro Prázdno. Hledání Reálna se tudíž rovná totální destrukci, (sebe)destruktivní posedlosti, v jejímž rámci se jako jediný způsob, jak vymezit hranici mezi zdáním a Reálnem, jeví *inscenovat* ho jako falešný spektakl. Klíčovou iluzí je zde přesvědčení, že jakmile bude násilné dílo purifikace završeno, zrodí se *ex nihilo* „nový člověk“, neposkrvněný ná-

nosy zkaženosti minulých epoch. V rámci tohoto horizontu jsou „reální lidé“ zredukováni na zásobárnu surového materiálu, z níž lze neomezeně čerpat za účelem vytvoření člověka nového. Revoluční stalinistická definice člověka tak tvoří uzavřený kruh: „člověk je tím, co má být rozdrceno, pošlapáno, beze zbytku přetvořeno v zájmu zformování nového člověka“. Máme zde tenzi mezi sérií „obyčejných“ elementů („obyčejní“ lidé jako surový „materiál“ dějin) a výlučným „prázdným“ elementem (socialistický „nový člověk“, který je zprvu jen prázdným místem, jež má být naplněno pozitivním obsahem cestou revolučního kvasu). Revoluční proces nepotřebuje žádnou apriorní pozitivní determinaci tohoto „nového člověka“: revoluce není legitimizována pozitivní koncepcí lidské přirozenosti, „odcizené“ za stávajících společenských podmínek a čekající na svou plnou realizaci skrze revoluční proces — revoluce se legitimizuje pouze negativně, vůlí rozejít se s minulostí. Zde bychom se měli vyjádřit co nejpřesněji: důvodem, proč je stalinistická mánie čistoty tak destruktivní, je fakt, že je založena na přesvědčení, že až bude očištné dílo završeno, *něco zůstane*, vznešený, „nedělitelný zbytek“, emblém Nového. Aby revolucionář zamaskoval skutečnost, že se celé jeho úsilí upírá k tomuto cíli, musí ve striktně perverzním smyslu lpět na násilí jako jediném indexu své autenticity, a právě v tomto bodě kritikům stalinismu zpravidla uniká pravý důvod komunistova přimknutí ke Straně. Když byli například mezi lety 1939–1941 prosovětští komunisté dvakrát nuceni prakticky přes noc změnit svou stranickou linii (po sovětsko-německém paktu vystřídali v roli úhlavních nepřátel nacisty imperialisté; od 22. června 1941, kdy Německo napadlo Sovětský svaz, to byl opět zápas lidové fronty proti fašistické bestii), tak tím, co je na celé věci nejvíc vzrušovalo, byla právě brutalita vynucených změn pozice. Podobné zlověstné fascinaci se těšily také čistky, a to zejména u intelektuálů: jejich „iracionální“ krutost fungovala jako jistý druh ontologického důkazu, jako svědectví, že skutečně máme co dělat s Reálnem, a nikoli jen s planými vizemi — Strana je iracionálně krutá, takže se něco doopravdy děje...

Končí-li tedy vášně pro Reálno čirým zdáním (*semblance*) politického spektaklu, pak je postmoderní vášni pro chiméru (*semblance*) „posledního člověka“ z moci symetrické inverze souzeno skončit v jistém druhu Reálna. Uvedme si jako příklad fenomén *cutters* (osob, většinou žen, které trpí neodolatelným pokušením řezat se břitvou nebo se jinak zraňovat) coby zrcadlový odraz virtualizace našeho prostředí: není ničím jiným než zoufalým pokusem o návrat k Reálnu naší tělesnosti. Sebepoškozování ostrými předměty je proto nezbytné klást do protikladu ke klasickému tetování, které garantuje začlenění subjektu do (virtuálního) symbolického řádu — u *cutters* jde o pravý opak, totiž o podrobení si reality samotné. Sebepoškozování ostrým předmětem není ani tak projevem sebevražedných sklonnů, výrazem touhy po sebezničení, jako spíše radikálním pokusem o (znovu)získání pev-

né pozice v rámci reality neboli (což je pouze jiný aspekt téhož jevu) o pevné zakotvení našeho ega v naší tělesné realitě, pokusem namířeným proti nesnesitelnému pocitu, že třeba ani vůbec neexistujeme. *Cutters* obvykle uvádějí, že při pohledu na horkou rudou krev valící se z ran, které si sami způsobili, se opět cítí živí, pevně ukotvení v realitě. Ačkoli je tedy tento druh sebepoškozování bezpochyby patologickým jevem, je patologickým pokusem o opětovné ustavení alespoň provizorní normálnosti, pokusem zabránit totálnímu psychickému zhroucení. V obchodech dnes narážíme na bezpočet produktů zbavených té či oné škodlivé vlastnosti; káva bez kofeinu, smetana bez tuku, pivo bez alkoholu... Virtuální realita jednoduše *generalizuje* proceduru, v jejímž rámci je nám nabízen produkt zbavený své substance: očišťuje dokonce i *realitu samotnou* od její substance, od vzdorovitého tvrdého jádra Reálna — stejně jako káva bez kofeinu, která voní a chutná přesně jako skutečná káva, ačkoli jí není, je i virtuální realita zakoušená jako skutečná realita, ačkoli jí není. Na konci tohoto procesu virtualizace nás nicméně očekává nevyhnutelný benthamovský závěr: realita je sama sobě nejlepším dvojníkem.

A nevychází snad ze srovnání útoku na Světové obchodní centrum s hollywoodskými katastrofickými trháky to první jako *snuff-movie* versus obyčejné sado-maso filmy? Právě v tom tkví pravdivé jádro provokativního výroku Karla-Heinze Stockhausena, který se nechal slyšet, že letouny narážející do věží Světového obchodního centra byly uměleckým dílem *par excellence*; na zhroucení věží WTC lze klidně pohlížet jako na dramatické vyvrcholení „vášně pro Reálno“ charakteristické pro umění dvacátého století — sami „terroristé“ nejednali ani tak kvůli reálné hmotné škodě, ale spíše kvůli *průvodnímu spektakulárnímu efektu*. Palčivá touha dvacátého století dostat se reálné Věci (*the Real Thing*) až „na kost“ (*de facto* touha nahlédnout do prázdna bezedné propasti) skrze pavučinu falešných zdání, která konstituují naši realitu, vrcholí tedy v obdivu k Reálnu jakožto čistému „efektu“ sahajícímu od digitalizovaných speciálních efektů přes televizní reality show a amatérskou pornografii až po *snuff-movie*. *Snuff-movie* předvádějící „holou realitu“ („*real thing*“) je možná nositelem konečné pravdy virtuální reality. Existuje těsný vztah mezi virtualizací reality a objevem nekonečné a donekonečna prodlužované tělesné bolesti, daleko silnější, než obvyklá bolest: nespojily biogenetika a virtuální realita síly, aby vynalezly nové, „intenzivnější“ možnosti *mučení*, nové, dosud nevídané horizonty rozšiřující naši schopnost snášet bolest (zvýšením odolnosti našich smyslů vůči bolesti, objevením nových způsobů jejího uštěďrování)? Sadeovskému ideálu „nesmrtelné“ oběti mučení, která dokáže snášet nekonečnou bolest, aniž by měla možnost úniku do smrti, je možná jednou rovněž souzeno stát se skutečností.

Nejhorší americkou paranoidní noční můrou je zřejmě představa člověka žijícího v malém idylickém kalifornském městečku, v konzumní ráji,

jehož z ničeho nic přepadne nepříjemný pocit, že svět, v němž žije, je falešný, pouhý spektakl, který ho má přesvědčit o tom, že žije ve skutečném světě, zatímco všichni lidé kolem něj jsou jen herci a komparsisté v gigantické show. Poslední variací na toto téma je film Petera Weiera *Truman Show* (The Truman Show, 1998) s Jimem Carreym v roli úředníka z malého města, který postupně přichází na to, že je ve skutečnosti hlavním protagonistou čtyřiaadvacetihodinové televizní reality show: jeho rodné město je vybudováno uvnitř gigantického studia, kde ho bez přestání sledují kamery. Mezi vědeckofantastickými předchůdci této pochmurné vize ještě stojí za zmínku román Philipa K. Dicka *Vykolejený čas* (Time Out of Joint, 1959), jehož hrdina, který vede koncem padesátých let nenápadný život v malém idylickém kalifornském městečku, postupně zjišťuje, že celé město je podvod, jenž ho má udržovat v klidu... Skryté poselství *Vykolejeného času* a *Truman Show* tkví v poznání, že pozdně kapitalistický kalifornský konzumní ráj je v samotné své hyperrealitě poněkud *ireálný*, postrádající substanci, zbavený své materiální inerce. A přesně tatáž „derealizace“ hrůzy se odehrávala po útoku na Světové obchodní centrum: ačkoli jsme neustále slyšeli, že si útok vyžádal šest tisíc obětí, je překvapivé, jak málo skutečného krveprolití jsme viděli — žádná znetvořená těla, žádná krev, žádné utrpením poznamenané výrazy umírajících... — v příkrém kontrastu se zpravodajstvím o katastrofách ve „třetím světě“, jejichž hlavním posláním je šokovat notnou dávkou děsivých podrobností: Somálci umírající hlady, znásilněné bosenské ženy, muži s podřezanými hrdly. Tyto záběry jsou standardně provázeny varováním, že „některé z následujících obrazů jsou extrémně působivé a mohly by ublížit dětem“ — varování, které jsme *nikdy* neslyšeli ve zprávách o zřícení budov WTC. Není to snad dalším důkazem, jak důsledně je dokonce i v těchto tragických momentech dodržována vzdálenost mezi Námi a Jimi, mezi jejich a naší realitou: skutečná hrůza se odehrává *tam*, a nikoli *tady*?<sup>2</sup>

Nejenom Hollywood tedy vyrábí falešné imitace skutečného života zbavené tíže a setrvačnosti hmoty — v pozdně kapitalistické konzumní společnosti „*samotný sociální život*“ *do jisté míry nabývá charakteru scénické iluze*, takže naši sousedé se v „reálném životě“ chovají jako herci a komparsisté... Jako poslední pravda kapitalistického utilitářského odduchovnělého univerza se tedy ukazuje dematerializace samotného „reálného života“, jeho transformace v spektrální představení. Tuto „nereálnost“ amerického všedního života vystihl mimo jiné i Christopher Isherwood, když na adresu amerických motelů uvedl: „Americké motely jsou nereálné! [...] jsou tak navrženy záměrně. [...] Evropané nás nenávidí, protože se uchylujeme do svých reklam, podobně jako se poustevníci uchylují do svých jeskyň, aby se v nich oddávali rozjímání.“ Sloterdijkova „sféra“ je zde vizualizována jako gigantická kovová sféra, která obklopuje a izoluje celé město. Před několika lety vědecko-fantastické filmy jako *Žardoz* (Zardoz, 1974) nebo *Loganův útěk* (Logan's Run,

1976) předpověděly naše dnešní postmoderní dilema, když tuto fantazii rozšířily na celou oblast společenského života: izolovaná skupina vedoucí aseptický život v nějaké odlehle oblasti touží po autentické zkušenosti materiálního rozkladu. Není snad donekonečna opakovaný záběr letadla blížícího se k druhé věži Světového obchodního centra a nořícího se do ní reálným protějškem slavné scény z Hitchcockových *Ptáku* (The Birds, 1963), excelentně interpretované Raymondem Bellourem, v níž Melanie kráčí k přístavnímu molu v Bodega Bay, když předtím přeplula záliv v malé loďce? Když zamává na svého (budoucího) milence, z pravého horního rohu záběru znenadání přiletí osamocený pták (zpočátku patrný jako nenápadná černá skvrna) a snese se jí na hlavu.<sup>4</sup> Nebylo letadlo, které vrazilo do věže Světového obchodního centra, právě takovou hitchcockovskou skvrnou, anamorfní kaňkou, která denaturalizovala důvěrně známé idylické newyorské panorama?

Filmový hit bratrů Wachowských *Matrix* (Matrix, 1999) dovedl tuto logiku do krajnosti: materiální realita, kterou všichni zakoušíme a vidíme kolem sebe, je ve skutečnosti virtuální realita, generovaná a koordinovaná gigantickým megacomputerem, k němuž jsme všichni připoutáni; když se hrdina (ztělesněný Keanu Reevesem) probudí do „skutečné reality“, vidí pustou krajinu posetou ohořelými ruinami — to, co zbylo z Chicaga po globální válce. Vůdce odporu Morpheus (Laurence Fishburne) pronese ironický pozdrav: „Vítej v pustině reálna.“ Nestalo se něco podobného také v New Yorku 11. září 2001? Jeho občané byli uvedeni do „pustiny Reálna“ — my, kteří jsme zkažení Hollywoodem, si při pohledu na záběry newyorské krajiny a řítících se věží mrakodrapů nemůžeme než vybavit ty nejúchvatnější scény z katastrofických hollywoodských velkofilmů.

Když slýcháme, že útoky zapůsobily jako blesk z čistého nebe, že se nepředstavitelná Nemožnost stala pravdou, měli bychom si připomenout jinou velkou katastrofu z počátku dvacátého století, totiž potopení Titanicu: byl to rovněž šok, ale ideologická fantasmatická půda pro tento šok byla již dávno připravena, protože Titanic byl symbolem moci průmyslové civilizace devatenáctého století. Neplatí přesně totéž také o těchto útocích? Nejenže nás média bez přestání bombardovala řečmi o hrozbě teroristického útoku, ale tato hrozba byla rovněž libidinózně zatížená (v této souvislosti si stačí připomenout dlouhou sérii filmů *Útěkem z New Yorku* [Escape from New York, 1981] počínaje a *Dnem nezávislosti* [Independence Day, 1996] konče). Právě v tom tkví logický základ často zmiňované asociace mezi teroristickými útoky a hollywoodskými katastrofickými filmy: nemyslitelné, které se stalo, bylo předmětem fantazijních představ, a tak tedy Amerika v jistém smyslu *dostala to, o čem snila*, což bylo tím největším překvapením.

Měli bychom tedy obrátit naruby standardní čtení, podle něhož byly útoky na Světové obchodní centrum vpádem Reálna, které otrásló naši iluzorní „sférou“: ve skutečnosti tomu bylo přesně naopak, v té pravé realitě jsme žili

ještě před zřícením WTC, když jsme na hrůzy „třetího světa“ pohlíželi jako na něco, co do naší sociální reality fakticky nepatří, co (pro nás) existuje jen jako spektrální zdání na (televizní) obrazovce — a 11. září se nestalo nic jiného, než že *toto fantasmatické televizní zdání vstoupilo do naší reality*. Není to tedy tak, že by realita vpadla do našich imaginárních obrazů; naopak imaginární obrazy vpadly do naší reality a otřásly jí (rozuměj symbolickými souřadnicemi, které určují, co zakoušíme jako realitu). Skutečnost, že po 11. září byly premiéry mnoha kasovních trháků obsahujících výjevy, které mohly připomínat zřízení Světového obchodního centra (velké budovy v plamelech nebo jako cíle bombových útoků, teroristické aktivity...), odloženy (a v některých případech takové projekty dokonce skončily u ledu), musíme tedy interpretovat jako „*potlačení*“ *fantasmatického pozadí* zodpovědného za tak ničivý psychologický účinek, jaký mělo zřícení budov WTC. Samozřejmě tu nejde o nějakou pseudopostmoderní hru, v níž by bylo zřícení WTC redukováno jen na další mediální spektakl, na katastrofickou verzi *snuff-movie*; když jsme 11. září upírali pohled na televizní obrazovky, měli jsme si položit následující jednoduchou otázku: *kde už jsme jen tyto bez přestání se opakující obrazy viděli?*

A právě dnes, když jsme konfrontováni se syrovým Reálnem katastrofy, bychom neměli ztrácet ze zřetele ideologické a fantasmatické souřadnice determinující její vnímání. Pokud je ve zřícení věží WTC nějaká symbolika, nesouvisí to ani tak s otřepanou nálepkou „centrum finančního kapitalismu“, ale spíše s představou, že dvojice věží WTC byla centrem *virtuálního* kapitalismu, finančních spekulací odtržených od sféry materiální produkce. Otřásající psychologický účinek útoků lze objasnit jen na pozadí hranice, která dnes separuje digitalizovaný „první svět“ od „pustiny Reálna“ „třetího světa“. V pozadí představy, že nám jakýsi zlověstný agent bez přestání hrozí totálním zničením, totiž figuruje Právě vědomí, že žijeme v izolovaném umělém univerzu.

Není nakonec Usáma bin Ládín, domnělý organizátor útoků, reálným protějškem Ernsta Stavra Blofelda, úhlavního padoucha většiny filmů s Jamesem Bondem, sprádajícího plány na zničení světa? Zde bychom si měli připomenout, že jediným momentem v hollywoodských filmech, kdy vidíme proces produkce v celé jeho intenzitě, je když James Bond proniká do tajného sídla zločineckého bosse a setkává se zde s intenzivní prací (výroba a balení drog; stavba rakety, která zničí New York atd.). Když zločinecký boss zajme Bonda a bere ho na exkurzi po své ilegální továrně, nejsou snad tyto scény nejbližším hollywoodským protějškem pyšné prezentace tovární produkce v umění socialistického realismu? A smyslem Bondovy intervence je přirozeně nechat tento prostor usilovné práce vyletět do povětří, abychom se konečně mohli vrátit k naší všednodenní iluzi světa, ve kterém se „dělnická třída pomalu stává anachronismem“. Není tomu tak, že se nám v hrou-



tících se věžích WTC vrací násilí zaměřené vůči Vnějšku, jímž se cítíme být ohroženi?

Bezpečná „sféra“, v níž Američané žijí, je ohrožována invazí Vnějšku v podobě teroristických útočníků, kteří jsou schopni krajního sebeobětování *a zároveň* jsou to zbabělci; kteří oplývají ďábelskou inteligencí *a zároveň* jsou to primitivní barbaři. Dopisy zahynuvších útočníků jsou zmiňovány jako „mrazivé dokumenty“. Proč ale? Nejsou snad přesně tím, co by člověk očekával od zapálených bojovníků na sebevražedné misi? Když si odmyslíme odkazy na Korán, v čem se liší třeba od tajných manuálů CIA? Nebyly snad manuály CIA určené pro nikaragujské *contras* s podrobnými návody, jak narušit normální chod života (včetně návodu, jak ucpat splachovací záchody), nesrovnatelně zbabělejší? Když 25. září 2001 vůdce Talibanu muláh Muhammad Umar apeloval na Američany, aby se ve své reakci na ničivé útoky proti budovám Světového obchodního centra a Pentagonu spoléhali na vlastní rozum a nenásledovali slepě politiku své vlády, která se chystá napadnout jeho zemi („Souhlasíte se vším, co vám říká vaše vláda bez ohledu na to, jestli je to pravda nebo lež. [...] Nemáte svůj vlastní rozum? [...] Bylo by pro vás lepší, kdybyste se spoléhali na svůj vlastní zdravý rozum.“), nebyly tyto výroky, chápané v jejich doslovně abstraktním, dekontextualizovaném smyslu, v zásadě správné? Právě dnes bychom spíše než kdykoli předtím neměli ztrácet ze zřetele, že drtivá většina Arabů nejsou zfanatizované temné davy, ale vystrašení, nejistí lidé, kteří jsou si vědomi svého chatrného statutu (jak je mimo jiné patrné i z paniky, kterou vyvolaly útoky v Egyptě).

Kdykoli narazíme na takovéto čisté zlo Vnějšku, neměli bychom se zdráhat vzít si ponaučení z Hegela: v tomto čistém Vnějšku bychom měli rozpoznávat očištěnou verzi naší vlastní esence. Během posledních pěti století byly (relativní) prosperita a mír „civilizovaného“ Západu vykoupeny exportem nevybíravého násilí a destrukce do barbarského „Vnějšku“, jak o tom vypráví dlouhý příběh počínající dobýváním Ameriky a konče masakry v Kongu. Jakkoli to může znít krutě a lhostejně, také bychom víc než kdykoli jindy neměli ztrácet ze zřetele, že faktický dopad těchto útoků je daleko více symbolický než reálný: v Africe jen na AIDS umírá *každý den* víc lidí, než kolik jich přišlo o život při útoku na věže WTC, a jejich smrti by se přitom snadno dalo předejít nasazením relativně nepatrných finančních prostředků. Spojené státy prostě jen okusily to, co se po celém světě od Sarajeva po Groznyj, od Rwandy a Konga po Sierra Leone, děje dnes a denně. Když si k nynější situaci v New Yorku přimyslíme gangy sexuálních násilníků a asi tak deset ostřelovačů bez výběru střílejících civilistů v ulicích, máme přibližnou představu toho, co se odehrávalo před deseti lety v Sarajevu.

Když jsme několik dní po 11. září 2001 nemohli odtrhnout pohled od záběrů letadla narážejícího do jedné z věží Světového obchodního centra,

všichni jsme chtěli nechtěli zakoušeli, co to znamená „nutková touha po opakování“ a slast (*jouissance*) za principem slasti: chtěli jsme se na to dívat znovu a znovu, tytéž záběry byly opakovány až do omrzení, přičemž perverzní uspokojení, které jsme při tom zažívali, byla slast (*jouissance*) ve své nejčistší podobě. Teprve při pohledu na hroutící se dvojici věží WTC jsme mohli poprvé zakusit faleš takzvaných „televizních realitních show“: jejich aktéři v nich *hrají*, a to i přes to, že je to všechno „doopravdy“ — *hrají* totiž *sami sebe*. Standardní románové varování („všechny postavy jsou fiktivní, jakákoli podobnost se skutečnými událostmi je čistě náhodná“) platí dokonce i pro aktéry reality show: v konečném důsledku vidíme jen fiktivní postavy, i když tyto postavy *hrají* samy sebe. Zmiňovaný „návrat do Reálna“ samozřejmě může mít řadu rozličných podob: již nyní slyšíme některé konzervativce, kteří se nám snaží namluvit, že takto zranitelnými nás činí naše otevřenost (s implicitním závěrem, že máme-li si zachovat „náš způsob života“, budeme se muset vzdát některých našich svobod, které byly „zneužity“ nepřáteli svobody). Tuto logiku je třeba rezolutně odmítnout: není tomu naopak tak, že naše „otevřené“ země „prvního světa“ jsou bezkonkurenčně nejkontrolovanějšími společnostmi v dějinách lidstva? Ve Velké Británii jsou všechny veřejné prostory od autobusů až po nákupní centra pod neustálým dohledem kamer, nemluvě o téměř absolutní kontrole veškerých forem digitální komunikace.

Po 11. září se George Will a někteří další pravicoví komentátoři okamžitě nechali slyšet, že americké „prázdniny od historie“ skončily; šok způsobený nenadálým vpádem reality otřásl „slonovinovou věží“ postoje liberální tolerance stejně jako orientaci kulturních studií na textualitu. Nyní se musíme bránit, čelit reálným nepřítelům v reálném světě... Na *koho* ale zaútočit? Ať už bude naše reakce jakákoli, nikdy jí nebude souzeno zasáhnout ten *správný* cíl, nikdy nám nepřinese plné uspokojení. Absurdita hrozby amerického útoku proti Afghánistánu bije do očí: zničí-li nejbohatší země světa jednu z jeho zemí nejchudších, v níž rolníci zápasí o holé živobytí v neúrodných horách, není to snad jasným důkazem bezradnosti? Afghánistán se ale jeví jako ideální cíl i z jiného důvodu: je zemí, která *již* leží v troskách, která nemá prakticky žádnou infrastrukturu a která byla v průběhu posledních dvou desetiletí nepřetržitě pustošena válkou... Člověk se nemůže ubránit podezření, že volba Afghánistánu bude diktována rovněž ekonomickými motivy: není snad nejsnadnější vybít si svou zlost na zemi, o kterou se nikdo nestará a ve které není co zničit? Potenciální volba Afghánistánu jako místa odplaty bohužel připomíná anekdotu o bláznovi, který hledá ztracený klíč pod lampou pouličního osvětlení; když je dotázán, proč hledá právě tam, když klíč ztratil v temném zákoutí kdesi vzadu, odpoví: „Protože pod lampou se lépe hledá!“ Není snad největší ironií právě to, že celý Kábul již teď vypadá jako zpustošené centrum Manhattanu?

Podlehnout pokušení přistoupit k okamžité odplatě znamená *vyhnout se* konfrontaci se skutečným rozsahem toho, co se odehrálo 11. září — znamená to dát přednost jednání, které nás má uklébat a přesvědčit, že se *ve skutečnosti* nic nestalo. Reálnou dlouhodobou hrozbou jsou další masové teroristické útoky, ve srovnání s nimiž bude vzpomínka na zřícení WTC blednout — útoky možná méně spektakulární, ale o mnoho děsivější. Co třeba bakteriologický útok nebo nasazení smrtelně jedovatých plynů? A co třeba DNA terorismus (založený na možnosti, že budou vyvinuty jedy, které by postihly pouze jedince určitého genetického typu)? V protikladu k Marxovi, který razil pojetí fetiše jako materiálního objektu, jehož kompaktní charakter maskuje jeho sociální zprostředkovanost, bychom mohli tvrdit, že fetišismus dosahuje svého největšího rozkvětu, když se fetiš „dematerializuje“, když se transformuje na tekutou, „imateriální“ virtuální entitu; peněžní fetišismus kulminuje transformací peněz do elektronické podoby, kdy je zbaven posledních známek materiálnosti — jedině v tomto stádiu nabývá charakteru nezničitelné spektrální přítomnosti. Dlužím vám tisíc dolarů a bez ohledu na to, kolik materiálních bankovek spálím, budu vám stále dlužit tisíc dolarů, dluh zůstane vepsán kdesi v digitálním virtuálním prostoru... A nelze přesně totéž uvést také o válce? Teroristický útok na věže WTC a jejich následné zřícení v září 2001 byly spíše posledním spektakulárním dozvukem válek dvacátého století, než aby předjímaly charakter válek století jedenačtyřicátého. Očekává nás totiž něco nepoměrně zlověstnějšího: hrozba „imateriální“ války provázené neviditelným útokem — viry, jedy, které mohou být všude a nikde. Na úrovni zjevné materiální reality se nic zvláštního neděje, žádné velké exploze, a přece se důvěrně známý vesmír hroutí, život se rozpadá... Vstupujeme do nové éry paranoidního válčení, ve kterém bude největší problém představovat identifikace nepřítele a jeho zbraní. Namísto ukvapeného jednání bychom si nyní měli položit následující obtížné otázky: Jak bude vypadat válka v jedenadvacátém století? Kdo budou „oni“, naši nepřátelé, když jimi podle všeho nebudou státy ani zločinecké gangy? Na tomto místě si nelze nevzpomenout na freudovský protiklad mezi veřejným Zákonem a jeho obscénním nadjáským dvojníkem: nejsou snad „mezinárodní teroristické organizace“ obscénním dvojníkem velkých nadnárodních korporací — dokonalým rhizomatickým strojem, všudypřítomným, i když bez jasného teritoriálního ohraničení? Nejsou snad formou, jíž se nacionalistický a/nebo náboženský „fundamentalismus“ přizpůsobuje globálnímu kapitalismu? Nejsou snad se svým partikulárním/exkluzivním obsahem a se svou globální dynamikou dokonalým ztělesněním kontradikce?

Na koncepci „střetu civilizací“ je možná přeci jen ždibec pravdy — po všimněte si překvapení průměrných Američanů: „Jak je možné, že tito lidé projevují takovou neúctu ke svým vlastním životům?“ Není snad odvrácenou stranou tohoto překvapení poněkud znepokojivý fakt, že my, kteří ži-

jeme v zemích „prvního světa“, máme stále větší potíže s tím, si třeba i jen představit nějaký veřejný nebo univerzální Důvod, pro který bychom byli ochotni obětovat život? Když se bezprostředně po bombových útocích dokonce i talibanský ministr zahraničí nechal slyšet, že „cítí bolest“ amerických dětí, nepotvrdil tím snad hegemonickou ideologickou roli této ořepané fráze, kterou jsme tak často slychávali z úst Billa Clintona? Zdá se, jako by se dělící čára mezi „prvním“ a „třetím světem“ ubírala stále více podél alternativy mezi dlouhým a spokojeným životem naplněným hmotnými a kulturními statky a zasvěcením života nějakému nadosobnímu Cíli. V souvislosti s tímto ideologickým antagonismem mezi západním konzumním stylem života a muslimským radikalismem se nám okamžitě vybavují dvě filosofické reference: Hegel a Nietzsche. Není tento antagonismus de facto protikladem mezi nietzscheovským „pasivním“ a „aktivním“ nihilismem? Zatímco my na Západě jsme Nietzscheovi „poslední lidé“, oddávající se každodenním povrchním kratochvílím, muslimští radikálové jsou pro svou věc ochotní obětovat cokoli, i kdyby to mělo znamenat jejich smrt. (V souvislosti s útoky si nelze nepovšimnout pozoruhodné role burzy: nejsilnějším důkazem jejich traumatického účinku byla okolnost, že Newyorská burza byla celé čtyři dny zavřená, přičemž její opětovné otevření následujícího pondělí bylo prezentováno jako klíčový signál, že se věci opět vracejí do normálu.) Když se na tento protiklad díváme z perspektivy hegelovského konfliktu mezi pánem a rabem, nelze si nepovšimnout následujícího paradoxu: ačkoli my, západní vykořisťovatelé, jsme pokládáni za pány, ve skutečnosti jsme rabové, kteří kvůli svému lpění na životě a jeho požitcích nejsou ochotni riskovat své životy (jak je patrné z koncepce technologické války bez lidských obětí vypracované Colinem Powellem), zatímco chudí muslimští radikálové jsou páni připraveni nasadit své životy...

Argument „střetu civilizací“ je nicméně potřeba rezolutně odmítnout: dnes jsme spíše svědky střetů *v rámci* jednotlivých civilizací. Letmý pohled na komparativní historii islámu a křesťanství nám navíc odhaluje, že se islám během své historie mohl pyšnit mnohem lepším „lidskoprávním kreditem“ (pokud mohu použít tento anachronický termín) než křesťanství: v předchozích staletích byl islám neporovnatelně tolerantnější k jiným náboženstvím nežli křesťanství. *Nyní* je také na čase připomenout si, že dědictví antického Řecka se k nám Západoevropanům ve středověku dostalo prostřednictvím Arabů. Jakkoli v žádném případě nehodláme omlouvat dnešní hrůzné činy, tato fakta nicméně jasně demonstrují, že zde nemáme co do činění s charakteristikou přináležící k islámu „jako takovému“, ale s důsledky moderních socio-politických faktorů.

Co ale ve své nejhlubší podstatě tento údajný „střet civilizací“ znamená? Nemají snad všechny reálné „střety“ bezprostřední souvislost s fungováním globálního kapitalismu? Muslimští „fundamentalisté“ nebojují pouze proti

rozkladnému vlivu globálního kapitalismu na sociální život, ale *rovněž* proti zkorumpovaným „tradicionalistickým“ režimům v Saúdské Arábii nebo v Kuvajtu. Nejenom že se ty nejhrůznější masakry (ve Rwandě, Kongu či v Sierra Leone) odehrály — a odehrávají — uvnitř *těže samé* „civilizace“, ale jsou navíc úzce navázány na globální ekonomické zájmy. Dokonce i v těch několika ojedinělých případech, které by mohly do jisté míry odpovídat definici „střetu civilizací“ (Bosna a Kosovo, jih Súdánu atd.) lze zřetelně odhalit vliv jiných zájmů.

Prakticky s každým rysem připisovaným Druhému se dnes lze sejít i v samotné Americe. Co třeba militantní fanatismus? Ve Spojených státech dnes žijí více než dva miliony pravicových „fundamentalistických“ populistů, kteří se rovněž uchylují k teroru, jenž ospravedlňují svým výkladem křesťanství. Jelikož je Amerika do jisté míry toleruje, neměla by snad její armáda po atentátu v Oklahomě potrestat svou vlastní zemi? A co říci na to, jak Jerry Falwell a Pat Robertson reagovali na nedávné útoky, když je vykládali jako jasné znamení toho, že Bůh přestal kvůli hříšnosti Američanů držet nad Spojenými státy ochrannou ruku, přičemž poukazovali na hédonistický materialismus, liberalismus a nevázanou sexualitu a tvrdili, že Amerika dostala, co zasluhovala? Okolnost, že prakticky totéž odsouzení „liberální“ Ameriky jako z úst muslimského Druhého vzešlo i ze *samotné Ameriky*, by nás měla vést k zamyšlení. A byla vůbec Amerika někdy oázou bezpečí? Poté, co si časopis *New Yorker* postěžoval, že po teroristických útocích se už člověk nemůže bezpečně procházet po ulicích, se jako největší ironie ukazuje to, že dokonce i před útoky byly ulice New Yorku nechvalně známé vysokou pravděpodobností, že zde člověka někdo přepadne nebo alespoň okrade. Pokud z bombardování vzešlo něco dobrého, tak je to pocit vzájemné solidarity, jíž jsme svědky, když kupříkladu mladí Afroameričané pomáhají židovskému starci s přecházením ulice, což by ještě před pár dny bylo naprosto nepředstavitelné.

Teď, kdy nás od útoků dělí teprve jen několik málo dní, jako bychom se stále ještě nacházeli v neutrálním mezidobí mezi traumatickou událostí a jejím symbolickým účinkem, podobně jako když si způsobíme hlubokou řeznou ránu, ale ještě necítíme celý účinek bolesti — stále ještě zůstává nejasným, jaké symbolické vyjádření se těmto událostem dostane, jaký bude jejich symbolický dopad a jaké následné kroky jimi budou ospravedlněny. Když už nic jiného, alespoň se nám v jejich světle opětovně odhalují limity naší demokracie: jsou přijímána rozhodnutí, která ovlivní osudy nás všech, a my všichni jen pasivně čekáme, vědomi si, že jsme dokonale bezmocní. Dokonce ani v těchto chvílích vrcholného napětí nejsou příslušná rozhodnutí automatická, ale zcela nahodilá. Již teď jsou ale patrné známky, které nevěstí nic dobrého, jako například opětovné oprášení studenoválečnické floskule „svobodný svět“: klíčový konflikt dneška je prý konflikt mezi „svo-

bodným světem“ a silami temna a teroru. Budiž, ale které země pak náleží k tomu druhému, *nesvobodnému* světu? Můžeme třeba Čínu nebo Egypt považovat za součást našeho, svobodného světa? Každopádně je jisté, že starý protiklad mezi západními liberálně demokratickými státy a zbytkem světa je opět na pořadu dne.

Den po teroristických útocích jsem obdržel zprávu z jistých novin, které se právě chystaly publikovat jeden z mých delších textů o Leninovi, v níž se psalo, že se rozhodli jeho uveřejnění odložit — nepokládali za vhodné publikovat článek o Leninovi bezprostředně po teroristických útocích. Nepředjí má to snad zlověstné ideologické reartikulace, které budou následovat, včetně nového zákazu zaměstnávat radikály (*Berufsverbot*), ještě daleko přísnějšího a rozsáhlejšího, než byl ten uplatňovaný v Německu v sedmdesátých letech? V těchto dnech často slyšíme frázi, že nynější zápas je zápasem o demokracii — nepochybně, ale nikoli tak, jak je to obvykle myšleno. Někteří moji levicově smýšlející přátelé mi již napsali, že v této nelehké době bude lepší se stáhnout a na čas upustit od prosazování naší agendy. Proti tomuto pokušení vyklidit pole na dobu krize bychom naopak měli trvat na tom, že *právě dnes* je povinností levice přijít s lepší analýzou nynějších událostí než její oponenti — v opačném případě by předem přiznala své politické a etické fiasko tváří v tvář autentickým projevům heroismu obyčejných lidí (jaký projeví kupříkladu pasažéři, kteří v modelovém aktu racionální etické volby napadli atentátníky, a způsobili tak předčasné zřícení uneseného letadla: pokud má člověk zemřít, měl by se alespoň pokusit zabránit tomu, aby spolu s ním přišli o život ještě další lidé).

Když v sobě Američané po 11. září kolektivně objevovali hrdost na svůj národ, když vyvěšovali národní vlajky a zpívali společně na veřejnosti, tak bychom více než kdykoli předtím neměli ztrácet ze zřetele, že na tomto opětovném objevování americké „nevinности“, jakož i na potlačování vědomí historické viny nebo na ztrátě ironie, která dosud mnohým bránila, aby se bezvýhradně hlásili ke své americké identitě, není ani ždibec nevinности. Toto gesto se „objektivně“ rovná akceptování všeho, co bylo v minulosti spojováno s „americkým údělem“. Jako takové je učebnicovým příkladem ideologické výzvy, která si klade za cíl, aby se daný jedinec beze zbytku identifikoval se svým symbolickým mandátem, a která obvykle přichází na pořad dne po turbulencích způsobených nějakým historickým traumatem. Co se v situaci traumatu vyvolaného událostmi z 11. září, kdy se tradiční jistoty zdály být dočasné ochromené, mohlo zdát „přirozenější“ než únik do nevinности pevných ideologických identifikací? Právě tyto momenty transparentní nevinности, „návratu k základům“, kdy se gesto ideologické identifikace zdá být dokonale „přirozené“, jsou nicméně z pohledu kritiky ideologie ty nejobskurnější, ne-li — v jistém ohledu — *obskurnost sama*. V této souvislosti si připomeňme jiný takový dokonale transparentní moment, onu do omrže-



ní opakovanou sekvenci z pekingské třídy Věčného míru zachycující na vrcholu „potíží“ z roku 1989 osamocенého mladého muže s igelitkou, který se postavil obrovskému tanku a odvážně se mu snaží zabránit v dalším postupu, takže když se jej tank pokouší objet z jedné či druhé strany, muž uhýbá spolu s ním a tak mu pokaždé stojí v cestě:

Reprezentace je natolik sugestivní, že předem neutralizuje jakoukoli další reflexi. Tento pouliční výjev, tento historický moment a tato konkrétní událost se staly orientačním mezníkem prakticky všech západních výprav do nitra politického a kulturního života současné Číny.<sup>6</sup>

Avšak i tentokrát je tento moment dokonalé transparentnosti (situace už nemohla být podána jasněji: osamocенý muž vzdorující brutální státní moci) pro naše západní oko patrný jen díky husté síti ideologických předpokladů konstituovaných dlouhou sérií binárních opozic: jedinec versus stát, nenásilný spontánní odpor versus organizované násilí státu, člověk versus stroj, vnitřní síla izolovaného jedince versus impotence mocného stroje... Všechny tyto předpoklady, tato „zprostředkování“, na jejichž pozadí získává záběr takovou bezprostřední sugestivnost, *nejsou* čínskému divákovi vůbec patrné, protože výše zmíněná série opozic je nedílnou součástí evropského ideologického dědictví. A přesně tatáž série ideologických předpokladů rovněž předeterminuje naše vnímání děsivých záběrů nepatrných postavíček vrhajících se z hořící věže WTC vstříc jisté smrti.

Jak se tedy máme postavit k frázi, která k nám teď doléhá ze všech stran a která se nám snaží namluvit, že „po 11. září 2001 nebude nic stejné jako dříve“. Je příznačné, že toto tvrzení není nikde detailně vysvětleno. Není to nakonec jen prázdné gesto někoho, kdo chce říct něco „hlubokého“, aniž by tušil, co? Naši první reakcí by tedy mělo být něco jako: Opravdu? Nezměnilo se ve skutečnosti jen to, že Amerika byla konečně přinucena uvědomit si, v jakém světě vlastně žije? Na druhé straně nemůže být pochyb o tom, že takové změny perspektivy nezůstávají bez následků, protože to, jak pohlížíme na naši situaci, jednoznačně determinuje to, jak v jejím rámci jednáme. Stačí si jen připomenout, jak obvykle vypadá proces pádu nějakého režimu, jak se například hroutily komunistické režimy ve východní Evropě v roce 1990: v jistou chvíli lidé kolektivně dospěli k přesvědčení, že hra skončila, že komunisté prohráli. Příslušný zlom měl čistě symbolický charakter, „ve skutečnosti“ se nic nezměnilo a přece od této chvíle bylo konečné zhroutení režimu jen otázkou dní... Co když se 11. září 2001 odehrálo něco podobného?

Ačkoli stále ještě nevíme, jaké konkrétní ekonomické, ideologické, politické či vojenské dopady tato událost přinese, jedna věc je jistá: Spojené státy, které na sebe doposud pohlížely jako na ostrov, jehož se tento druh násilí netýká, který přihlíží takovým věcem pouze z bezpečné vzdálenosti



televizní obrazovky, se znenadání ocitly v jejich středu. Američané tak dnes čelí následujícímu dilematu: hodlají se i nadále izolovat ve své „sféře“ nebo najdou odvahu z ní vystoupit? Buď bude Amerika setrvávat ve svém hluboce *nemorálním* postoji („Proč by se nám mělo stávat něco takového? Takové věci se *tady* u nás přece nedějí“) a případně se v něm bude ještě i dál utvrzovat, což nemůže než vést k eskalaci agresivity vůči nebezpečnému Vnějšímu neboli k zástupnému paranoidnímu jednání, nebo nakonec najde odvahu učinit krok za fantasmatické projekční plátno vztyčené mezi ní a vnějším světem, přijme svůj vstup do reálného světa a konečně podstoupí dlouho odkládanou transformaci od pocitu, že „takové věci se *tady* u nás nedějí“, k pocitu, že „takové věci by se neměly dít vůbec *nikde*“. Právě v tom tkví skutečné ponaučení z útoku: jediný způsob, jak dosáhnout toho, aby se to *tady* nestalo znovu, je postarat se, aby se to nedělo *vůbec nikde*. Jinými slovy, Amerika by se měla naučit pokorně přijímat svou vlastní zranitelnost coby součásti tohoto světa a ujmout se potrestání těch, kteří stojí za teroristickým útokem, jako smutné povinnosti, a nikoli jako odplaty přinášející uspokojení.

Útoky na Světové obchodní centrum nás opětovně konfrontují s nezbytností odolat pokušení dvojího vydírání. Ten, kdo je jednoznačně a bezvýhradně odsuzuje, se nutně musí jevit jako někdo, kdo podporuje očividně ideologickou pozici americké nevinности tváří v tvář útokům „zla třetího světa“; ten, kdo upozorňuje na hlubší socio-politické pozadí arabského extremismu, se nemůže jevit jinak než jako někdo, kdo obviňuje oběť, která konečně dostala to, co si zasloužila... Jediným důsledným řešením je odmítnout samotný tento protiklad a zaujmout současně obě pozice, čehož lze dosáhnout jen tehdy, když se uchýlíme k dialektické kategorii *totality*: mezi těmito dvěma pozicemi neexistuje alternativa, obě jsou jednostranné a falešné. Namísto abychom tak získali pozici, která by nám dovolila zaujmout jasný etický postoj, jsme zde konfrontováni s *limity morálního rozhodování*: z ryze morálního úhlu pohledu jsou oběti nevinné, zmíněný čin byl odporný zločin; *samotná tato nevinnost však není nevinná* — zaujmout takovou „nevinou“ pozici v současném globálním kapitalistickém univerzu je samo o sobě falešnou abstrakcí. Totéž platí i pro daleko ideologičtější střet interpretací: můžeme tvrdit, že útok na budovy WTC byl útokem proti těm demokratickým svobodám, za které stojí bojovat — dekadentní západní způsob života odsuzovaný muslimy a jinými fundamentalisty je oázou ženských práv a multikulturní tolerance; na druhé straně ale můžeme tvrdit, že se jednalo o útok na samotné centrum a symbol globálního finančního kapitalismu. To by nás samozřejmě v žádném případě nemělo vést ke kompromisnímu pojetí sdílené viny (teroristé jsou vinni, ale částečný díl viny nesou i Američané...) — jde tu spíš o to, že tyto dvě strany fakticky nepředstavují protiklady, že hraje na stejném hřišti. Skutečnost, že globální kapitalismus představuje uzavře-

nou totalitu, neznamená nic jiného než to, že tvoří dialektickou jednotu se svým protějškem, že tvoří jednotu se silami, které mu vzdorují z „fundamentalistických“ ideologických pohnutek.

V důsledku toho, jak by řekl Stalin, se ze dvou hlavních výkladů, které se objevily po 11. září, *každý* ukazuje jako *ten horší*. Americký patriotický výklad — nevinnost v obležení, vzestup patriotické hrdosti — je samozřejmě scestný; je však alternativní levicový výklad (se svou *Schadenfreude*: Spojené státy dostaly, co zasluhují, to, co dělaly celá desetiletí jiným) doopravdy lepší? Převládající reakce evropské i americké levice byla skandální: byly řečeny a napsány ty nejnepředstavitelnější stupidity až po „feministický“ názor, že dvojice věží WTC byl falický symbol čekající jen na to, až bude zničen („kastrace“). Nebylo na porovnávání počtu ztrát na životech cosi malicherného a ubohého, co mohlo upomínat na revizionismus holocaustu (co znamená šest tisíc mrtvých proti milionům zabitým ve Rwandě, Kongu a jinde)? A co říci na námitku, že CIA (spolu)vytvořila Taliban a bin Ládina, když je financovala a pomáhala jim v jejich boji proti sovětské okupaci Afghánistánu? Proč byla tato okolnost uváděna jako argument hovořící *proti* útoku na ně? Nebylo by daleko logičtější tvrdit, že je naopak její povinností zbavit nás nestvůry, kterou stvořila? V okamžiku, kdy začneme uvažovat v duchu úvah, jako „jistě, zřícení věží WTC byla tragédie, ale neměli bychom se bezvýhradně solidarizovat s oběťmi, protože by se to rovnalo podpoře amerického imperialismu“, dopouštíme se hrubého etického přehmatu: jediným přijatelným stanoviskem je bezvýhradná solidarita se *všemi* oběťmi. Autentický etický postoj je zde nahrazen moralizující aritmetikou poměřující míru hrůzy a provinění, jíž uniká to podstatné: tragická smrt každého člověka je absolutní a neporovnatelná se smrtí jiného. Svůj postoj si můžete ověřit jednoduchým myšlenkovým experimentem: pokud se jakkoli zdráháte sympatizovat plně s oběťmi útoků na věže WTC, pokud cítíte potřebu dodat ke své účasti s nimi nějaké „budiž, co ale miliony trpících v Africe“, nedáváte najevo svou upřímnou sympatii ke strádání obyvatel „třetího světa“, ale toliko svou „nepoctivost“ (*mauvaise foi*), která vás fakticky usvědčuje z latentního rasismu vůči obětem z „třetího světa“. (Zde je na místě poznamenat, že taková komparace je bohužel stejně tak nezbytná jako nepřipustná: *musíme* srovnávat, *nesmíme se* bát připustit, že dnes a denně se na světě odehrávají ještě daleko větší hrůzy, musíme to ale činit tak, abychom přitom nezabředli do obscénní matematiky viny.)

Dlužno poznamenat, že tváří v tvář těmto dvěma extrémům (násilný odvetný akt versus nová reflexe globální situace a americké role v ní) byla reakce západních velmocí doposud překvapivě zdrženlivá (není divu, že Ariela Šarona podnítila k podrážděné protiamerické tirádě!). Patrně největší ironií nynější situace (a pravděpodobně i její největší „kolaterální škodou“) je skutečnost, že za hlavní motiv reakce Západu je vydávána katastrofál-

ní situace afghánských uprchlíků, potažmo celková neutěšená potravinová a zdravotní situace v zemi, takže vojenská intervence proti Talibanu je někdy prezentována téměř jako prostředek bezpečného doručení humanitární pomoci (jak to vyjádřil Tony Blair, když prohlásil, že možná budeme muset bombardovat Taliban, abychom zajistili plynulý transport a distribuci potravin). Ačkoli takto mediálně nafouknuté humanitární akce nesou jasný ideologický podtext, za nímž se skrývá ponižující degradace afghánského lidu na bezmocnou oběť a redukce Talibanu na pouhého parazita, který jej terorizuje, vychází tak alespoň nepřímě najevo, že humanitární krize v Afghánistánu představuje katastrofu daleko větších rozměrů, než byly útoky na budovy WTC.

Levice fatálně selhala rovněž v tom, že se v týdnech následujících po útocích v jakémsi horečném předjímání budoucích událostí, které se nejspíš navíc ani nebudou odvíjet předpokládaným způsobem, uchýlila k bezmyšlenkovitému opakování staré vyčpělé mantry: „Dejte míru šanci, válka nezaťává násilí!“ Namísto konkrétní analýzy nové komplexní situace, která po útocích nastala, včetně jedinečné příležitosti nabídnout svou vlastní interpretaci událostí, se nám ze strany levice dostávalo jen zaslepeného rituálního protiválečného skandování, které není s to reflektovat ani elementární skutečnost fakticky uznávanou dokonce i americkou administrativou (skrže odkládání aktu odplaty), totiž že toto není válka jako dřív, že bombardování Afghánistánu není řešením. Politováníhodná situace, ve které dokonce i George Bush prokázal více pronikavosti než většina levice!

Není divu, že antiamerikanismus se nejsilněji projevil u „velkých“ evropských národů, zejména mezi Francouzi a Němci. Je to součást jejich obrany proti globalizaci. Často slyšíme nářky, že nynější stádium globalizace ohrožuje suverenitu národních států; toto tvrzení je nicméně třeba brát s rezervou: *kteří* země jsou této hrozbě vystaveny nejvíce? Ne malé státy, ale (bývalé) světové velmoci druhé kategorie, země jako Velká Británie, Německo a Francie: ty se obávají, že jakmile budou plně začleněny do právě se formujícího globálního Impéria, klesnou na tutéž úroveň jako například Rakousko, Belgie nebo třeba Lucembursko. Francouzský odpor proti „amerikanizaci“, sdílený mnoha levičáky i pravicovými nacionalisty, je tedy v poslední instanci výrazem neochoty akceptovat skutečnost, že Francie v Evropě přichází o své dominantní postavení. Tato neochota se často projevuje komickými způsoby — na nedávném filosofickém kolokviu si jistý francouzský levicový filosof stěžoval, že kromě něho dnes ve Francii nepůsobí prakticky žádný francouzský filosof: Derrida byl uzurpován americkým dekonstruktivismem a univerzitní katedry filosofie ovládá anglosaský kognitivismus... V této souvislosti postačí, když si provedeme malý myšlenkový experiment: představme si, že nám někdo ze Srbska bude tvrdit, že je poslední skutečný srbský filosof — okamžitě by byl pranýřován a zesměšňován jako naci-

onalista. Stírání hranic mezi většími a menšími národními státy je tedy třeba pokládat za vcelku blahodárný průvodní jev globalizace: za pohrdlivým zesměšňováním nových východoevropských postkomunistických států není těžké zahlédnout kontury zraněného narcismu „velkých“ evropských národů. Zde by jistě přišla vhod zdravá dávka leninské ohleduplnosti k malým národům (v této souvislosti si stačí vybavit Leninův názor, že ve vztazích malých a velkých národů bychom vždycky měli upřednostňovat mírnou převahu nacionalismu těch „malých“).<sup>7</sup> Není bez zajímavosti, že tatáž perspektiva byla prosazována i v bývalé Jugoslávii: nejenom Srbové, ale dokonce i většina západních mocností vnímala Srby automaticky jako jedinou etnickou skupinu disponující dostatečným potenciálem, aby mohla zformovat vlastní stát. V průběhu devadesátých let dokonce i Miloševićovi radikální demokratičtí kritici, kteří odmítali srbský nacionalismus, vycházeli z předpokladu, že mezi bývalými jugoslávskými republikami disponuje demokratickým potenciálem pouze a jen Srbsko: po svržení Miloševiče se v prosperující demokratický stát může transformovat jen Srbsko, zatímco zbývající národy bývalé Jugoslávie jsou na to, aby si byli schopny udržet vlastní demokratický stát, příliš „provinciální“... Neslyšíme zde snad ozvěnu známé posměšné poznámky Bedřicha Engelse, že balkánské národy jsou bytostně reakcionářské, protože samotná jejich existence je reakcí, reliktem minulosti?

Americké „prázdniny od historie“ byl podvod: americký mír byl vykopen katastrofami, které se odehrávaly jinde. V těchto dnech převládá stanovisko nevinného pohledu, před nímž se zjevilo bezejmenné Zlo, které udeřilo odkudsi zvenčí. Pokud jde o tento pohled, neměli bychom se zdráhat podívat se na něj prizmatem známé hegelovské teze, že Zlo sídlí (mimo jiné) v nevinném pohledu, jenž vidí Zlo všude kolem sebe.<sup>8</sup> Jistý element pravdy můžeme tudíž najít dokonce i v té nejpokřivenější perspektivě americké „morální většiny“, která hledí na mravně zkaženou Ameriku, honící se za prchavými požitky, v konzervativním zděšení nad tímto temným světem sexuálního vykořisťování a patologického násilí: uniká jí už jen hegelovská spekulativní identita mezi tímto temným světem a vlastní pozicí falešné bezúhonnosti (za tím, že se z tak mnoha fundamentalistických kazatelů vyklubali skrytí sexuální devianti, je něco víc než jen nahodilá empirická skutečnost). Když se neslavně známý Jimmy Swaggart pokoušel tvrdit, že chození za prostitutkami dodávalo jeho kázání na síle (věděl na základě vlastního vnitřního svaru, proti čemu káže), měl ze striktně *objektivního* úhlu pohledu *pravdu* (jakkoli na bezprostřední subjektivní rovině to byl samozřejmě projev ryzího pokrytectví).

Lze si snad představit větší ironii než to, že první kódové označení pro americkou operaci proti teroristům znělo „Nekonečná spravedlnost“ (později bylo změněno v reakci na námitku amerických islámských duchovních, podle nichž nekonečnou spravedlností disponuje jen Bůh)? Když toto spo-

jení vezmeme vážně, působí navýsost ambivalentně: buď může znamenat, že Američané mají právo bezohledně zabíjet nejenom teroristy, ale také všechny, kdo jim poskytnou materiální, morální, ideologickou a případně i další pomoc (a tento proces bude fakticky nekonečný ve smyslu hegelovského „špatného nekonečna“ — dílo nebude nikdy završeno, stále budeme narážet na nové a nové teroristické hrozby...), nebo se pod ním skrývá přesvědčení, že spravedlnost musí být doopravdy nekonečná ve striktním hegelovském smyslu, tj. že ve vztahu k jiným se bude zároveň vztahovat i sama k sobě — jinými slovy, že si bude muset pokládat otázku, jaký podíl máme my, kteří prosazujeme spravedlnost, na tom, proti čemu bojujeme. Když 22. září 2001 přebíral Jacques Derrida cenu Theodora Adorna, zmínil se ve svém projevu o útocích na věže WTC: „Můj bezvýhradný soucit k obětem 11. září mi nemůže zabránit, abych nahlas neprohlásil: nevěřím, že ve vztahu k tomuto zločinu existuje někdo, kdo by za něj nenesl politickou odpovědnost.“ Tato autoreference, toto zahrnutí sebe samého do celkového obrazu představuje jedinou skutečnou „nekonečnou spravedlnost“.

Ve své předvolební kampani označil prezident Bush za nejdůležitější osobu ve svém životě Ježíše Krista. Nyní má jedinečnou příležitost dokázat, že to myslel vážně: pro něj stejně jako pro všechny Američany apel „miluj bližního svého“ znamená buď „miluj muslimy“ *nebo neznamená vůbec nic*.

## Poznámky

- 1 Alain Badiou, *Le Siècle*, Editions du Seuil, Paris 2005, s. 54.
- 2 V originálu chybně Carl Schmitt. (Pozn. red.)
- 3 Další příklad ideologické cenzury: když manželky hasičů poskytovaly rozhovory CNN, většina z nich splnila očekávání do nich vkládané: slzy, modlitby... všechny až na jednu, která bez jediné slzy prohlásila, že se nehodlá modlit za svého zesnulého manžela, protože dobře ví, že modlitby jí ho nevrátí. Když byla dotázána, zda netouží po pomstě, tiše pronesla, že by to byla ta největší zrada na jejím manželovi: kdyby přežil, trval by na tom, že to nejhorší je podlehnout nutkání po odplatě... Netřeba dodávat, že tato sekvence běžela jen jednou, načež byla z opakování příslušného bloku vyřazena.
- 4 Raymond Bellour, „The obvious and the code“, in: *The Analysis of Film*, Indiana University Press, Bloomington 2000, s. 69–76.
- 5 Viz kritický rozbor Althusserovy koncepce výzvy in: Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Casualty*, Verso, London — New York 1994, s. 57–62.
- 6 Michael Dutton, *Streetlife China*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 17.
- 7 Viz např. V. I. Lenin, „The Socialist Revolution and the right of nations to self-determination“, in: *Selected Works*, sv. 1, Progress Publishers, Moscow 1968, s. 158, 163–165.
- 8 G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přeložil Jan Patočka, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 408–410.

# Válka v Iráku — kde číhá skutečné nebezpečí?

Všichni už jsme asi někdy slyšeli starý vtip o vypůjčeném kotli, který cituje Freud, aby objasnil podivnou logiku snů:

A si od B. vypůjčil měděný kotel a po navrácení je od B. obžalován, protože v kotli se objevila velká díra, která jej činí nepoužitelným. Obrana A. zní: „Za prvé jsem si od B. žádný kotel nepůjčil; za druhé tento kotel již díru měl, když jsem ho převzal od B.; za třetí jsem tento kotel vrátil celý.“<sup>1</sup>

Podle Freuda takový výčet vzájemně si odporujících argumentů potvrzuje *per negationem* to, co se snaží popřít, totiž že jsem ti vrátil rozbitý kotel... Nesetkáváme se se stejným druhem nekonzistentnosti, když se vrcholní představitelé USA pokoušejí ospravedlnit útok na Irák? (1) Existuje vztah mezi Saddámovým režimem a al-Káidou, takže Saddám by měl být potrestán v rámci odplaty za 11. září. (2) Nicméně i kdyby žádný takový vztah mezi iráckým režimem a al-Káidou neexistoval, jsou zajedno ve své nenávisti k USA — Saddámův režim je tudíž extrémně nebezpečný, není hrozbou jen pro Spojené státy, ale také pro své sousedy a pro samotný irácký lid. (3) Změna režimu v Iráku vytvoří podmínky pro řešení izraelsko-palestinského konfliktu. Problém je v tom, že těch důvodů je možná až *příliš*. Kromě toho jsme téměř v pokušení tvrdit, že v rámci našeho poukazu na freudovskou logiku snů hrají irácké ropné zásoby roli oné slavné „pupeční šňůry“ oficiálních důvodů ospravedlňujících americká rozhodnutí — říkám „téměř v pokušení“, protože by možná bylo správnější tvrdit, že existují rovněž tři *skutečné* důvody pro útok: (1) kontrola iráckých ropných zásob, (2) naléhavá potřeba USA rázně potvrdit a dát světu najevo svou bezvýhradnou hegemo-



nii a (3) „upřímně“ míněné ideologické přesvědčení, že Spojené státy jiným národům světa přinášejí demokracii a prosperitu. A zdá se, jako by tyto tři „reálné“ důvody byly „pravdou“ oněch třech oficiálních důvodů: (1) osvobození iráckého lidu je motivováno touhou ovládat tamní ropné zásoby, (2) nestabilitu na Blízkém východě zklidní jen potvrzení bezpodmínečné americké hegemonie a konečně (3) údajná vazba mezi Irákem a al-Káidou se stala skutečností, když byla *vyvolána* samotným pokusem přinést do Iráku demokracii. A odpůrci války podle všeho jen opakují tutéž nekonzistentní logiku: (1) Saddám je tyran, také ho chceme vidět na kolenou, ale měli bychom dát zbraňovým inspektorům Spojených národů více času, (2) ve skutečnosti jde jen o kontrolu ropy a o americkou hegemonii — pravým „darebáckým státem“, který terorizuje ostatní země, jsou samy Spojené státy a (3) i kdyby byl útok na Irák korunován úspěchem, stane se podnětem pro novou vlnu protiamerického terorismu.

Jediný dobrý argument pro válku je ten, který nedávno vyslovil Christopher Hitchens: neměli bychom zapomínat, že většina Iráčanů jsou ve skutečnosti Saddámovy oběti, a tak by měli být rádi, že se ho zbaví.<sup>2</sup> Byl pro jejich zemi takovou katastrofou, že z hlediska všednodenního přežití a všeobecné hladiny strachu pro ně může americká okupace v *jakékoli* podobě představovat mnohem lepší perspektivu. Nejde o to „importovat do Iráku demokracii západního střihu“, ale jen o to zbavit se noční můry zvané Saddám. V konfrontaci s touto většinou se obavy vyjadřované západními liberály nemohou jevit jinak než jako výraz nejhlubšího pokrytectví. Nebo jim snad skutečně záleží na tom, jak se cítí lidé v Iráku? Od tohoto faktu je nicméně až příliš snadné sklouznout k domněnce, že „Iráčané jsou v zásadě stejní jako my a nechtějí nic jiného než my“. Starý známý příběh se tedy opakuje: Amerika nějakému lidu přináší novou naději a demokracii, ale tito nevděčníci namísto toho, aby provolávali slávu armádě USA, se dívají se na tento danajský dar podezřívavě, na což Amerika reaguje jako dítě, jehož city byly zraněny nevděkem těch, kterým tak nezištně přispěchalo na pomoc.

V pozadí těchto úvah figuruje starý předpoklad: v hloubi duše, pod tenkou slupkou vnějšího zdání, jsme všichni Američané, to je naše nejhlubší aspirace — takže lidem stačí dát šanci, osvobodit je od zábran, které jim byly vnuceny zvnějšku, a oni se ochotně připojí k našemu ideologickému snu. V této souvislosti není nic divného na tom, že v únoru 2003 jeden vysoký americký představitel popsal nynější aktivity Spojených států pomocí spojení „kapitalistická revoluce“: jde o export jejich revoluce po světě. Není divu, že se od strategie pouhého „zadržování“ nepřítelů přesunuly k daleko agresivnějšímu postoji. Spojené státy dnes převzaly roli, kterou před deseti lety hrál zaniklý Sovětský svaz: roli subverzivního agenta mezinárodní revoluce. Když se tedy Bush nedávno nechal slyšet, že „svoboda není americkým darem jiným národům, ale božím darem lidstvu“, tato zdánlivá skrom-



nost maskuje v souladu s nejlepšími tradicemi totalitarismu svůj protiklad: ovšem, *ale* Spojené státy mají být vyvoleným nástrojem jeho distribuce!

Nápad „zopakovat Japonsko v roce 1945“ neboli importovat demokracii do Iráku, který by se pak mohl stát vzorem pro celý arabský svět, jenž by lidem pomohl zbavit se zkorumpovaných režimů, čelí jedné nepřekonatelné překážce: co se Saúdskou Arábií, jestliže je v životním zájmu Spojených států, aby se demokracií *nestala*? Vítězství demokracie v Saudské Arábii by totiž přineslo opakování iránských událostí z roku 1953 (populistický režim s antiimperialistickým zabarvením) nebo nedávných událostí v Alžírsku, kde „fundamentalisté“ *vyhráli* svobodné volby.

V Rumsfeldově ironické špičce proti „staré Evropě“ je zrnko pravdy. Jednotný francouzsko-německý postoj proti politice Spojených států vůči Iráku by měl být vykládán na pozadí nedávného francouzsko-německého summitu, na němž Chirac a Schröder v zásadě postulovali jistý druh duální francouzsko-německé hegemonie nad evropským společenstvím. Není divu, že antiamerikanismus se nejsilněji projevil u „velkých“ evropských národů, zejména mezi Francouzi a Němci. Je to součást jejich obrany proti globalizaci. Často slyšíme nářky, že nynější stádium globalizace ohrožuje suverenitu národních států; toto tvrzení je nicméně třeba brát s rezervou:  *které země jsou této hrozbě vystaveny nejvíce?* Ne malé státy, ale (bývalé) světové velmoci druhé kategorie, země jako Velká Británie, Německo a Francie: ty se obávají, že jakmile budou plně začleněny do právě se formujícího globálního Impéria, klesnou na tutéž úroveň jako například Rakousko, Belgie nebo třeba Lucembursko. Francouzský odpor proti „amerikanizaci“, sdílený mnoha levičáky i pravicovými nacionalisty, je tedy v poslední instanci výrazem neochoty akceptovat skutečnost, že Francie v Evropě přichází o své dominantní postavení. Nivelizace rozdílů mezi většími a menšími národními státy by tedy měla být vnímána jako jeden z pozitivních dopadů globalizace: za pohrdlivým zlehčováním nových východoevropských postkomunistických států není těžké rozpoznat kontury zraněného narcismu „velkých“ národů staré Evropy. A tento „velmocenský nacionalismus“ není pouze vnějškovým rysem současné opozice (respektive jejího selhání); ovlivňuje samotný způsob, jakým Francie a Německo svou opozici artikulovaly. Místo aby s možná ještě větší vervou dělaly přesně to, o co se snaží Američané, tj. místo aby *mobilizovaly* státy „nové Evropy“, aby společně s nimi *organizovaly* jednotnou frontu, jednaly arogantně na vlastní pěst.

Neslyšíme ve francouzském odporu vůči válce v Iráku jasně patrnou ozvěnu „staré dekadentní“ Evropy? Vyhýbání se problémům pasivitou, přijímání jedné neplodné rezoluce za druhou je chování, které až příliš nápadně připomíná bezmocnost Ligy národů vůči Německu ve třicátých letech. Ale pacifistické zaklínadlo „nechme inspektory dělat jejich práci“ *je* ve skutečnosti pokrytecké: mohou dělat svou práci jen díky reálné hrozbě vojenské

intervence. K tomu musíme ještě připočíst temnou historii francouzského neokolonialismu v Africe (od Konga-Brazzaville až po masakry ve Rwandě) nebo to, jak Francie účinkovala v konfliktu v Bosně. A není příznačné, že vzápětí po vypuknutí války v Iráku tatáž Evropa, která se stavěla proti válce (tj. Francie a Německo), zaujala postoj typu „budiž, válka tedy vypukla, přejdeme tedy k dalšímu bodu: k poválečné rekonstrukci Iráku“, jako by tím chtěla říct: „Odporem k válce jsme splnili svou formální povinnost; teď se vraťme k normálnímu životu!“ (Nemluvě o Chiracově otevřeně *rasistických* výpadech proti postkomunistickým východoevropským zemím, které stály na straně Spojených států...) Jakkoli si ale všichni stěžují, že evropský odpor vůči Spojeným státům byl slabý a nedůsledný, že se Evropa nedokázala prosadit jako svébytná politická síla, není snad toto drtivé vědomí neúspěchu samo o sobě pozitivním signálem? Není snad negativním dokladem skutečnosti, že Evropa jasně vnímá nedostatek asertivity ze své strany jako selhání?

Není snad válka v Iráku momentem pravdy, ve kterém „oficiální“ politické distinkce ztrácejí jasné kontury? Obecně vzato, v dnešním světě je všechno naruby: republikáni rozhazují peníze plnými hrstmi a vytvářejí rekordní rozpočtové deficity, zatímco demokraté udržují vyrovnaný rozpočet; republikáni brojí proti silné vládě, hlásají větší podíl na rozhodování pro jednotlivé státy a místní komunity, a přitom pracují na vytvoření nejsilnějšího mechanismu státní kontroly v dějinách lidstva. A totéž platí i pro postkomunistické země. V této souvislosti je symptomatický případ Polska: nejhorlivějším stoupencem mezinárodní politiky USA v Polsku je ex-komunistický prezident Kwaśniewski (o kterém se dokonce mluví jako člověku, který by ve funkci generálního tajemníka NATO mohl vystřídat George Robertsona), zatímco největší odpor proti polské účasti v „koalici ochotných“ pochází od pravicových stran. Koncem ledna 2003 požadovali polští biskupové od vlády, aby do smlouvy, která upravuje členství Polska v Evropské unii, vložili zvláštní odstavec zaručující Polsku „právo zachovat si své fundamentální hodnoty, tak jak jsou formulovány v jeho ústavě“ — čímž je samozřejmě míněn zákaz potratů, eutanázie a sňatků osob stejného pohlaví.

Tytéž bývalé komunistické země, které nejhorlivěji podporují „válku proti terorismu“, mají panický strach, že jejich kulturní identita, jejich samotné přežití jako samostatných národů je ohroženo náparem kulturní „amerikanizace“ coby ceny za jejich začlenění do světa globálního kapitálu — jsme tak svědky paradoxu probushovského antiamerikanismu. Ve Slovinsku, v mé vlasti, existuje podobný rozpor: pravicoví nacionalisté kritizovali vládnoucí středolevou koalici za to, že sice veřejně podporovala NATO a americkou kampaň proti terorismu, avšak činila tak z oportunistických pohnutek, nikoli z přesvědčení. Zároveň ji ale taky obviňovali z toho, že chce oslabit slovinskou národní identitu tím, že hájí co možná největší integraci Slovinska

do západního globálního kapitalismu, a vrhá tak Slovince do pasti současné americké popkultury. Podle nich vládnoucí koalice podporuje popkulturu, pokleslou televizní zábavu nebo bezmyšlenkovitou konzumaci, aby proměnila Slovince ve snadno manipulovatelný dav, nepřístupný seriózní reflexi a neschopný neochvějných etických postojů. Jinými slovy, v pozadí jejich odporu je představa, že aktivity vládnoucí koalice představují „liberálně-komunistické spiknutí“: bezvýhradné přitakání globálnímu kapitalismu je vnímáno jako nejnovější strategie ex-komunistů, která jim dovoluje tajně se udržet u moci.

V této souvislosti se jeví bezmála jako tragické nedorozumění, že nacionalisté na jedné straně bezpodmínečně podporují NATO (pod velením USA), přičemž vládnoucí koalici obviňují z tajné podpory antiglobalistů a protiamerických pacifistů, na druhé straně se ale obávají o budoucnost slovinské identity v procesu globalizace, když tvrdí, že vládnoucí koalice chce uvrhnout Slovinsko do globálního víru. Je ironií, že rodící se socio-ideologický řád, nad nímž tito nacionalističtí konzervativci bědují, připomíná od „nové levice“ pocházející a důvěrně známou charakteristiku „represivní tolerance“ a svobody za kapitalismu coby modu manifestace nesvobody. V tomto ohledu má zásadní důležitost případ Itálie: italský premiér Berlusconi je *současně* neochvějným stoupencem USA a agentem idiotizace veřejného mínění (skrže televizi), když coby ředitel velkého reklamního a mediálního impéria mění politiku v televizní spektakl.

Jaká je tedy naše pozice ve vztahu k argumentům, které zaznívají pro válku a proti válce? Abstraktní pacifismus je intelektuálně ubohý a morálně nesprávný — nebezpečí musíme čelit. Pád Saddámovy režimu by byl pro velkou většinu iráckého lidu nepochybně úlevou. Militantní islám je bezesporu zavrženíhodná ideologie. Na argumentech proti válce je určité notná dávka pokrytectví (revolta by měla přijít od samotných Iráčanů, neměli bychom jim vnucovat své hodnoty, válka není nikdy řešením atd.) Ačkoli je *ale* toto vše pravda, válka je přesto špatná — a špatnou ji dělá ten, *kdo ji vede*. Naše výtky by tudíž měla znít: *kdo vůbec jste, abyste dělali něco takového?* Ve hře tedy není ani tak alternativa mezi válkou a mírem, ale spíše zcela případný „instinktivní pocit“, že s *touto* válkou je cosi zásadně v nepořádku, že se v jejím důsledku něco nenávratně změní.

Mezi nejprovokativnější teze Jacquese Lacana patří bezpochyby ta, že i když se tvrzení žárlivého manžela o jeho ženě (totiž že spí s jinými muži) potvrdí, jeho žárlivost stále zůstává patologickou.<sup>3</sup> Ve stejném duchu bychom mohli konstatovat, že i kdyby většina tvrzení nacistů o Židech byla pravdivá (že vykořisťují Němce, svádí německé dívky atd.), jejich antisemitismus by stále zůstával patologickým (a také skutečně takový byl) — protože faktická „pravdivost“ těchto tvrzení potlačuje pravý důvod, *proč* nacisté *potřebovali* antisemitismus, aby podpořili svou ideologickou pozici. A přes-

ně to samé bychom měli namítnout i dnes na adresu amerického tvrzení, že „Saddám disponuje zbraněmi hromadného ničení“ — i kdyby toto tvrzení bylo sebevíc pravdivé (a to nejspíš je, alespoň do určité míry), s ohledem na pozici, ze které je formulované, zůstává nepravdivé.

Všichni se děsí neblahých důsledků amerického útoku na Irák: ekologické katastrofy gigantických rozměrů, velkých ztrát USA, následných teroristických útoků proti Západu... Takto však již přistupujeme na americkou pozici — a není těžké si představit, že pokud válka skončí záhy, podobně jako se tomu stalo roku 1991 v případě války v Zálivu, pokud se Saddámův režim rychle zhroutí, rozhostí se všeobíejající pocit úlevy, a to dokonce i mezi mnohými současnými kritiky americké politiky. Jsme dokonce v pokušení připustit, že USA záměrně podněcují tento strach z blížící se katastrofy, přičemž sázejí na všeobecnou úlevu, která nastane, pokud k této katastrofě *nedojde*... To je ale podle všeho asi to největší nebezpečí, které nám aktuálně hrozí. Jinými slovy, měli bychom najít odvahu k opačnému stanovisku: třeba by tím nejlepším, co by mohlo nastat, byl nepříznivý vývoj vojenských operací pro Spojené státy, zdravá dávka špatných zpráv, která by všechny účastníky přinutila opětovně si promyslet své pozice.

11. září 2001 se zhroutila Dvojčata. O dvanáct let dříve, 9. listopadu 1989, padla Berlínská zeď. Druhé uvedené datum ohlašuje začátek „báječných devadesátých let“, tedy snu Francise Fukuyamy o „konci dějin“, přesvědčení, že liberální demokracie v zásadě zvítězila, že hledání je u konce a očekávaný příchod liberálního světového společenství na dosah, že překážky k tomu-to šťastnému konci v hollywoodském stylu mají pouze empirický a nahodilý charakter lokálních ohnisek odporu, jejichž vůdcové dosud nepochopili, že jejich doba je minulostí. 11. září 2001 naproti tomu symbolizuje konec Clintonových „báječných devadesátých“ a úsvit éry, v níž jsou všude, mezi Izraelem a Západním břehem, kolem Evropské unie, na americko-mexické hranici, vytyčovány nové zdi. Rýsují se vyhlídky na novou globální krizi: na ekonomické kolapsy, na (nejen) válečné katastrofy, na všudypřítomný stav pohotovosti.

Během prvních dnů irácké války jsme byli svědky obscénního překrývání jejích vojenských a humanitárních aspektů: zaznívaly stížnosti, že irácký odpor v Basře brání distribuci humanitární pomoci Iráčanům; když jsme naslouchali Blairovi a některým jiným politikům, mohli jsme téměř nabýt dojmu, že Irák byl bombardován a okupován proto, aby tam bylo možné distribuovat humanitární pomoc. A když politici začnou svá rozhodnutí otevřeně ospravedlňovat takovými etickými motivy, můžete vzít jed na to, že etika byla povolána, aby zamaskovala temné a hrozné pozadí jejich aktivit. Právě inflace abstraktní etické rétoriky v nedávných veřejných prohlášeních George W. Bushe („Má svět odvahu jednat proti zlu nebo nikoli?“) manifestuje dokonalou *etickou* mizérii pozice Spojených států — proklamované

etické pohnutky jsou zde pouhou mystifikací, slouží jen k zamaskování skutečných politických zájmů, které není obtížné rozeznat. V nedávno publikované knize *Válka o Irák* William Kristol a Lawrence F. Kaplan píší:

Pokud se Amerika bude zdráhat utvářet tuto novou epochu, můžeme si být jisti, že jiní ji budou utvářet za nás. [...] Pro Spojené státy je tedy toto rozhodující moment. [...] Rozhodnutí o tom, jaký postoj zaujmout ve vztahu k Iráku, je tolik důležité právě proto, že zde tak očividně jde o mnohem více než jen o Irák. Jde dokonce o mnohem více než jen o budoucnost Blízkého východu a válku proti terorismu. Nejde o nic menšího než o to, jakou roli chtějí Spojené státy hrát v tomto světě v jedenadvacátém století.<sup>4</sup>

S tím nelze než souhlasit: dnes je v sázce budoucnost mezinárodního společenství — nová pravidla, která jej budou regulovat, která budou určovat, jakou povahu bude mít „nový světový řád“. To, co se dnes děje, je tedy jen dalším logickým krokem Spojených států v jejich odmítání autority Haagského mezinárodního tribunálu.

První stálý mezinárodní tribunál pro válečné zločiny (International Criminal Court — ICC), zplnomocněný stíhat případy genocidy, zločiny proti lidskosti a válečné zločiny, zahájil svou činnost 1. července 2002 v Haagu. Každý, od hlav států až po obyčejné občany, se má zodpovídat před ICC, pokud se dopustí nějaké formy porušování lidských práv, jako je systematické vyvražďování, mučení, znásilňování nebo sexuální zotročování, neboli slovy Kofiho Annana: „Musí zavládnout shoda, že všichni patříme do jedné lidské rodiny. Musíme dát vzniknout novým institucím. Toto je jedna z nich. Jedná se o další krok v pomalém pochodu lidstva směrem k civilizaci.“ Zatímco však organizace zasazující se o dodržování lidských práv oslavovaly ustavení tribunálu coby nejdůležitější milník mezinárodního práva od dob, kdy po skončení druhé světové války prominentní nacisté stanuli před mezinárodním vojenským tribunálem v Norimberku, ICC musí čelit zarputilé opozici ze strany Spojených států, Ruska a Číny. Spojené státy prohlašují, že porušuje zásady národní suverenity a že jeho ustavení může vést k politicky motivovaným procesům proti jejich úředním zmocněncům nebo vojákům, kteří operují mimo americké teritorium. Kongres Spojených států dokonce zvažuje přijetí legislativy, která by dovolovala přepadnout tribunál, pokud by před ním stanul americký občan. V této souvislosti stojí za zmínku paradox, že Spojené státy odmítly respektovat usnesení tribunálu, který byl ustaven svrchovanou vůlí (a hlasy) samotných Spojených států!<sup>5</sup> Proč by tedy Milošević, který nyní stanul před ICC, neměl argumentovat, že by mu podobně jako Spojeným státům mělo být dovoleno odmítat legalnost mezinárodního trestního soudu? A přesně totéž platí i pro Chorvatsko: Spojené státy nyní vyvíjejí nesmírný tlak na chorvatskou vládu, aby vydala

ICC několik svých generálů obviněných z válečných zločinů, jichž se měli dopustit během války v Bosně — reakcí Chorvatů je přirozeně údiv nad tím, jak vůbec mohou něco takového požadovat od *nich*, když *sami* legitimitu ICC neuznávají? Nebo si snad jsou američtí občané „rovnější než občané jiných zemí“? Když jednoduše zevšeobecníme hlavní zásady Bushovy doktríny, nemá Indie plné právo napadnout Pákistán? Konec konců Pákistán ve své provincii Kašmír poskytuje přímou podporu a útočiště teroristům podnikajícím útoky proti Indii a vlastní (nukleární) zbraně hromadného ničení. Nemluvě ani o právu Číny zaútočit na Tchaj-wan (se všemi neblahými důsledky, jaké by takové rozhodnutí přineslo), apod.

Stejná logika výlučnosti se týká rovněž ekonomických vztahů. 21. prosince 2002 přinesla BBC zprávu, že „Spojené státy stojí v cestě úmluvě o laciných medikamentech“:

Spojené státy zablokovaly mezinárodní úmluvu, která by chudým zemím umožňovala nakupovat levné medikamenty. Miliony chudých tak nebudou mít stále přístup k medikamentům proti chorobám, jako jsou HIV/AIDS, malárie nebo tuberkulóza. „Sto čtyřicet tři zemí bylo zajedno, doufali jsme, že dosáhneme jednomyslné shody.“ Princip, který by umožňoval rozvojovým zemím přístup k laciným medikamentům stále ještě chráněným ochrannými patenty, byl přijat minulý rok během rozhovorů WTO.

Vrcholnou ironií je zde skutečnost, že v době strachu z útoků antraxem, která následovala po 11. září, vyvíjely Spojené státy nesmírný tlak na německou společnost Bayer, když se zdráhala okamžitě snížit cenu svých antiantraxových pilulek.

Uvědomujeme si, že se nacházíme uprostřed „měkké revoluce“, v jejímž průběhu dochází ke změně nepsaných pravidel, která regulují ty nejelementárnější zásady mezinárodních vztahů? USA spílalo Gerhardu Schröderovi, demokraticky zvolenému představiteli suverénního státu, za to, že zastával postoj, jenž se těšil podpoře velké většiny německé veřejnosti (a podle průzkumu veřejného mínění z poloviny února 2003 také podpoře přibližně 59 % občanů samotných USA, kteří byli proti útoku na Irák bez podpory OSN). V Turecku podle průzkumů veřejného mínění 94 % obyvatel nesouhlasí s přítomností jednotek USA v Iráku — kde zůstala demokracie? Každý starý levičák si jistě pamatuje Marxovu odpověď z *Komunistického manifestu* na výtku, že komunisté usilují o podkopání základů rodiny, soukromého vlastnictví atd.: to kapitalistický řád samotný se svou ekonomickou dynamikou ničí tradiční rodinné vztahy (což je mimochodem dnes ještě markantnější než za Marxova života) a vyvlastňuje velkou většinu obyvatelstva. Analogicky, nejsou dnes tou největší hrozbou pro demokracii nakonec právě ti, kteří vystupují jako její globální ochránci? Otřepaná fráze, k níž



se uchylují dnešní političtí vůdci volající po válce, když jsou konfrontováni s nepříjemným faktem, že se jejich politika rozchází s postoji jejich obyvatel, totiž že „skutečný vůdce se nenechává vést, ale vede“, zní jako perversní rétorická finta — toto prohlašují politici, kteří za normálních okolností bedlivě sledují průzkumy veřejného mínění!

Nynější krize nás tedy nutí opětovně promýšlet samotnou demokracii, která vystupuje jako Pán-Signifikant dneška. „Demokracie“ není jen „vládou lidu z moci lidu a pro lid“; nestačí tedy jen tvrdit, že v demokracii vůle a zájmy (které se v žádném případě automaticky nepřekrývají) většiny determinují rozhodnutí Státu. Demokracie — ve smyslu, v jakém je tento termín používán dnes — se týká v první řadě *formální legality*: její minimální definicí je bezpodmínečné lpění na jistém souboru formálních pravidel, která garantují, že antagonismy jsou plně integrovány do agonistické hry. „Demokracie“ znamená, že ať už dojde k jakýmkoli volebním manipulacím, každý účastník politického procesu bude bezpodmínečně respektovat výsledky. V tomto smyslu byly americké prezidentské volby roku 2000 výrazem autentické „demokracie“: navzdory zjevným volebním machinacím a očividné nesmyslnosti faktu, že o tom, kdo se stane prezidentem, rozhodlo jen několik stovek floridských hlasů, demokratický kandidát uznal svou porážku. V týdnech nejistoty, která následovala po volbách, učinil Bill Clinton případně jízlivý komentář: „Americký lid promluvil; nevíme jen, co přesně řekl.“ Tento komentář je třeba brát vážněji, než jak byl míněn: dokonce ani dnes to nevíme — a možná je tomu tak proto, že se za výsledkem vůbec žádné významné „poselství“ neskrývalo. A právě v tomto smyslu bychom měli zproblematizovat demokracii: proč by měla levice vždy a bezpodmínečně respektovat formálně demokratická „pravidla hry“? Proč by nemohla za jistých okolností přinejmenším zpochybnit legitimitu výsledku formální demokratické procedury? Je pozoruhodné, že existuje alespoň jeden případ, kdy by dokonce i samotní stoupenci formální demokracie (nebo alespoň jejich podstatná část) souhlasili s dočasným omezením demokracie: co kdyby ve „svobodných volbách“ zvítězila antidemokratická platforma, která by měla v programu zrušení formální demokracie? (K tomu došlo mimo jiné před pár lety v Alžírsku.) V takovém případě by nejdén demokrat připustil, že lid nebyl na demokracii ještě „dostatečně zralý“, a proto je třeba dát přednost jistému druhu osvětleného despotismu, jehož posláním by bylo převychovat většinu na osvětlené demokraty. Odmítnutí formální demokratické procedury je taktéž klíčovým komponentem jakéhokoli populismu: dokonce i když jsou její pravidla stále respektována, převládá názor, že jednotlivým politickým subjektům neposkytují dostatečnou legitimitu — populismus se raději spoléhá na bezprostřední emocionální vazbu mezi charismatickým vedením a davem, utužovanou prostřednictvím plebiscitů a masových shromáždění.



Skutečné hrozby případné války s Irákem jsou tedy dlouhodobé. V čem tkví snad největší nebezpečí případné americké okupace Iráku? Stávající irácký režim je v základu sekulárně nacionalistický, bez vztahu k muslimskému fundamentalistickému populismu — je očividné, že Saddám jen povrchně flirtuje s panarabským muslimským sentimentem. Jak přesvědčivě dokládá jeho minulost, je pragmatickým vládcem usilujícím o moc, jenž střídá aliance podle svých momentálních potřeb — nejprve navázal spojení se Spojenými státy proti Iránu s cílem zmocnit se jeho ropných polí, nato z téhož důvodu zaútočil na Kuvajt, čímž si proti sobě postavil panarabskou koalici podporovanou USA. Saddám ale rozhodně *není* fundamentalista vedoucí nesmiřitelný zápas proti „velkému Satanovi“ a ochotný vyhodit svět do povětří, jen aby ho zahubil. Z americké okupace nicméně nyní *může* vzejít autentické fundamentalistické muslimské hnutí, bezprostředně napojené na obdobná hnutí v jiných arabských nebo muslimských zemích. Konečným politicko-ideologickým důsledkem války v Iráku by taky docela dobře mohlo být povýšení Saddama, tohoto opovrženého tyrana, který přivedl svou zemi ke zkáze, na legendu „třetího světa“ a všech muslimů, na hrdinu odboje proti drtivé převaze armády Spojených států.

Spojené státy si podle všeho dobře uvědomují, že éra Saddáma Husajna a jeho nefundamentalistického režimu v Iráku se chýlí ke konci, a případný útok na Irák tedy bude nejspíš daleko nejradikálnějším preventivním úderem — nikoli proti Saddámovi, ale proti hlavnímu aspirantovi na Saddámoveho politického nástupce, proti autentickému fundamentalistickému islamistickému režimu. Takto se ale bludný kruh americké intervence stává ještě komplikovanějším: hrozí nebezpečí, že samotná americká intervence přispěje k tomu, čeho se Amerika nejvíc obává, totiž ke zformování široké protiamerické muslimské fronty. Jednalo by se o první případ přímé americké okupace velké a významné arabské země — něco takového nutně musí vyvolat reakci v podobě takřka univerzální nenávisti. Už nyní si lze snadno představit, jak tisíce mladých lidí sní o tom, že se stanou sebevraždnými atentátníky, což přiměje vládu Spojených států k vyhlášení trvalého stavu nejvyšší pohotovosti. V danou chvíli se ale nelze ubránit lehce paranoidnímu pokušení: co když to lidé kolem Bushe *vědí*, co když jsou tyto „kolaterální škody“ skutečným cílem celé operace? Co když je *pravým* cílem „války proti terorismu“ samotná americká společnost, tj. zkrocení jejích emancipačních excesů?

5. března 2005 se v rámci publicistického pořadu NBC „Buchanan & Press“ na televizní obrazovce objevila fotografie nedávno zadrženého Chálida Šajcha Muhammada, „třetího muže al-Káidy“ — zákeřně vyhlížejícího muže s plnovousem navlečeného do jakéhosi podivného zpola rozepnutého vězeňského mundúru připomínajícího noční košili s náznaky šrámů na prsou (následky mučení?) —, zatímco se Pat Buchanan sugestivně tázal: „Měl by být tento

muž, který zná všechna jména, všechny detailní plány budoucích teroristických útoků na Spojené státy, mučen, abychom z něj všechny tyto informace dostali?“ Nejděsivější na tom všem při tom bylo to, že již samotná fotografie byla odpovědí — není divu, že ostatní komentátoři a diváci na telefonu svorně souhlasili. To v nás probouzí nostalgické vzpomínky na staré idylické dny koloniální války v Alžírsku, kdy bylo mučení praktikované francouzskou armádou špinavým tajemstvím. Po pravdě řečeno, neocitl se tento pořad nebezpečně blízko tomu, o čem píše Orwell v *1984*, když popisuje takzvané „hodinky nenávisti“, během nichž jsou občanům ukazovány fotografie zrádců, aby při pohledu na ně nenávistně ječeli a skandovali? A to ještě zdaleka není všechno: o den později, během jiné zpravodajské relace na televizním kanálu Fox, tvrdil komentátor, že s tímto vězňem by mělo být povoleno dělat cokoli; nejen mu odpírat spánek, ale také mu lámat prsty a dělat mu i jiné možná ještě horší věci, protože je to jen „lidská spodina zbavená veškerých práv“. *Právě toto* je skutečná katastrofa: to, že jsou dnes taková veřejná prohlášení možná.

Měli bychom tedy být velice ostražití, abychom nesváděli falešné bitvy: debaty o tom, jak je Saddám zlý, nebo třeba i jen o tom, kolik by nás případná válka stála, jsou falešné debaty. Měli bychom se zaměřit na to, co se v našich společnostech reálně odehrává, na to, jaký druh společnosti se *zde* v důsledku „války proti terorismu“ formuje. Místo toho, abychom mluvili o tajných konspiračních agendách, měli bychom obrátit pozornost k tomu, co se děje, k jakým změnám dochází tady a teď. Vrcholným důsledkem této války bude změna v *našem* politickém uspořádání.

Skutečné nebezpečí, jaké reprezentuje válka v Iráku, může být nejlépe ilustrováno na příkladu nynější role populistické pravice v Evropě: nastolila jistá témata (zahraniční ohrožení, nezbytnost omezit přistěhovalectví atd.), která pak byla potichu přebírána nejen konzervativními stranami, ale dokonce integrována i do praktické politiky „socialistických“ vlád. Dnes je údajná potřeba nějak „regulovat“ status přistěhovalců apod. součástí mainstreamového konsensu: panuje všeobecný souhlas, že Le Pen *pouze* využil ve svůj prospěch reálné problémy, které trápí lidi. Jsme skoro v pokušení konstatovat, že pokud by Francouzi neměli žádného Le Pena, museli by si ho vymyslet: je skvělým kandidátem na člověka, jehož je radost nenávidět, nenávisť k němuž konstituuje široký liberální „demokratický pakt“, patetickou identifikaci s demokratickými hodnotami tolerance a respektu k různorodosti. Ovšem poté, co vyjádří své obligátní pobouření („Hrůza! Jaké tmářství a necivilizovanost! Naprosto neakceptovatelné! Hrozba pro naše základní demokratické hodnoty!“), začnou se konsternovaní liberálové chovat jako „Le Pen s lidskou tváří“, dělat to samé „civilizovanějším“ způsobem v duchu hesla: „Ti rasističtí populisté ale přece manipulují legitimními obavami obyčejných lidí, a tak nějaká opatření prostě přijmout musíme!“

Máme zde co do činění s jakousi zvrácenou hegelovskou „negací negace“: v první negaci populistická pravice naruší sterilní liberální konsensus, když dá hlas naléhavě pocítovanému konfliktu svou otevřenou argumentací proti „hrozbě přivandrovalců“; v druhé negaci „slušný“ demokratický střed samotným svým gestem patetického odmítnutí argumentů populistické pravice vstřebá její poselství „civilizovaným“ způsobem — mezi těmito dvěma momenty se ale *celé pole* „nepsaných pravidel“ změnilo natolik, že si toho již téměř nikdo ani nevšimne a všichni pocítí úlevu, že antidemokratická hrozba je za námi. A skutečným nebezpečím je to, že nám něco podobného hrozí i v případě „války proti terorismu“: takzvaní „extremisté“ jako například John Ashcroft budou zapomenuti, ale jejich dědictví zůstane, nepozorovatelně vetkáno do neviditelné etické tkaniny našich společností. Jejich porážka bude jejich vrcholným triumfem: už nebudou potřební, protože jejich poselství se stane nedílnou součástí mainstreamu.

## Poznámky

- 1 Sigmund Freud, „Vtip a jeho vztah k nevědomí“, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, sv. 6, přeložil Ondřej Bezdíček, Psychoanalytické nakladatelství K. Kocourek, Praha 2005, s. 55.
- 2 Christopher Hitchens, *Régime Change*, Penguin, London 2003, s. 49–56.
- 3 Viz Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan III: The Psychoses, 1955–56*, ed. Jacques-Alain Miller, přeložil Russell Grigg, W. W. Norton, New York — London 1993, s. 76–77.
- 4 William Kristol — Lawrence F. Kaplan, *The War Over Iraq: Saddam's Tyranny and America's Mission*, Encounter, San Francisco 2003, s. vii–viii.
- 5 Na tomto místě bychom se neměli bát položit si naivní otázku: Spojené státy coby globální policista — proč ne? Situace po studené válce skutečně volá po nějaké globální autoritě, která by zaplnila vzniklou mezeru. Náš problém tkví v něčem jiném: vzpomeňme si na dnešní převažující vnímání Spojených států coby novodobé reinkarnace římského impéria. *Problém se Spojenými státy nespočívá v tom, že by reprezentovaly nové globální Impérium, ale že ho naopak nerepresentují, tj. že zatímco si hrají na Impérium, nepřestávají se dál chovat jako národní stát, který bezohledně prosazuje vlastní zájmy.* Skoro jako by vůdčím imperativem nedávné americké mezinárodní politiky bylo jakési kuriózní převrácení notoricky známého „zeleného“ sloganu: *jednej globálně, myslí lokálně.*

---

# Utopie liberalismu

---

Na převážně nepřátelských reakcích na novou knihu Naomi Klein je něco překvapivého: jsou mnohem agresivnější, než bychom čekali — dokonce i benevolentní levicoví liberálové, kteří sympatizují s některými z jejích analýz, odsuzují to, jak v ní „nahánění hrůzy zastíňuje argumentaci“ (jak se vyjádřil Will Hutton ve své recenzi této knihy v listu *The Observer*).

Klein se svou klíčovou tezí zjevně dotkla určité nanejvýš citlivé záležitosti:

Dějiny současného volného trhu [...] byly psány šoky.<sup>1</sup> [...] Některé z nejhanebnějších příkladů porušování lidských práv za posledních třicet pět let, na něž se často nahlíželo jako na sadistické činy prováděné nedemokratickými režimy, byly ve skutečnosti buď spáchány s úmyslným záměrem terorizovat veřejnost, nebo aktivně využity jako prostředek, který měl připravit půdu pro zavedení radikálních „reform“ volného trhu.<sup>2</sup>

Tato teze je rozvíjena prostřednictvím řady konkrétních analýz, z nichž ústřední se týká války v Iráku: útok Spojených států na Irák byl motivován představou, že následně poté, co bude uplatněna vojenská strategie „šoku a hrůzy“, v zemi bude nastolen ráj volného trhu — země a její občané budou prožitou válečnou zkušeností natolik traumatizováni, že se nebudou schopni stavět na odpor. Ovšem na druhou stranu, přestože lze opodstatněně tvrdit, že právě v Iráku se „katastrofický kapitalismus“ projevil v té nejkrystaličtější podobě, není zevšeobecnění této situace příliš unáhlené a jednostranné, nepředstavuje pouze zrcadlový obraz stanoviska Milтона Friedmana a jiných tržních fundamentalistů? Klein opomíjí blahodárné účinky

trhu, nevidí (nebo nechce vidět), že tržní ekonomika, pokud působí ve spojení s demokratickými institucemi a náležitou výchovou, zdravotní péčí atd., může plnit svou pozitivní funkci, a nelze se tedy divit, že nenabízí žádné alternativní řešení.

Jakkoli se tato kritika může jevit přesvědčivá, nevystihuje jádro věci, tedy to, v čem spočívá slabina analýzy Klein — jde o *utopickou* podstatu neoliberální ekonomiky. Zatímco liberalismus prezentuje sebe sama jako ztělesněný protipól utopie, a dnešní neoliberalismus se tváří jako předzvěst nové éry lidstva, která se zříká utopických projektů, jež způsobily hrůzy totalitářství dvacátého století, začíná se jasně ukazovat, že skutečnou érou utopie byla šťastná clintonovská devadesátá léta ovládaná přesvědčením, že jsme dospěli ke „konci dějin“ (Fukuyama), že lidstvo konečně našlo recept na optimální společensko-ekonomický řád. Zkušenosti z uplynulých desetiletí jasně ukazují, že trh není neškodný mechanismus, který nejlépe funguje, když je ponechán svému vlastnímu působení — mají-li být vytvořeny podmínky pro jeho fungování, vyžaduje to spoustu násilí mimo sféru trhu. Způsob, jakým tržní fundamentalisté reagují na destruktivní výsledky zavádění svých receptů, je pro představitele utopických „totalitárních režimů“ typický: vinu za neúspěch vlastních snah přičítají kompromisům těch, kdo jejich vize naplňovali (stát do toho ještě pořád příliš zasahuje atd.), a vyžadují ještě radikálnější realizaci své tržní doktríny.

Tato násilná odvrácená strana principů liberalismu je znepokojivým sdělením, které pro nás z knihy Klein vyplývá. Dobrým příkladem v tomto ohledu je Čína: v kontextu dnešního prudkého rozvoje kapitalismu v Číně se analytici často ptají, kdy se v této zemi jako „přirozený“ politický průvodní jev kapitalismu prosadí politická demokracie. Důkladnější analýza ovšem velmi rychle ukáže, že tato naděje je lichá: místo toho, abychom dění v dnešní Číně chápali jako deformovanou podobu kapitalismu s rysy orientální despotie, měli bychom v něm spíše vidět opakování vývoje kapitalismu, tak jak probíhal v Evropě, jako takového. V počátcích moderní doby měla většina evropských států k demokracii daleko — pokud byly demokratické (jako tomu bylo v případě Nizozemí), platilo to pouze pro liberální elitu, nikoli pro dělníky. Podmínky pro existenci kapitalistického řádu byly vytvářeny a udržovány brutálními praktikami diktátorského režimu státu, který se hodně podobal dnešní Číně: stát, který legalizuje násilné vyvlastňování obyčejných lidí, vytváří z nich tak vrstvu proletariátu a v této jejich nové roli je nutí k poslušnosti. Všechny prvky, které dnes ztotožňujeme s liberální demokracií a svobodou (odborné odbory, všeobecné volební právo, svobodné všeobecné vzdělání, svoboda tisku atd.), jsou výsledkem dlouhého těžkého zápasu nižších tříd v průběhu celého devatenáctého století a mají hodně daleko k „přirozeným“ důsledkům kapitalistických vztahů. Připomeňme si výčet požadavků v závěru *Komunistického manifestu*: většina z nich, s výjimkou zru-

šení soukromého vlastnictví produkčních prostředků, je dnes v „buržoazních“ demokraciích obecně akceptována — jako výsledek boje lidových vrstev.

Ti, kdo obhajují přirozenou vazbu mezi kapitalismem a demokracií, na nás páchají stejný podvod jako katolická církev, která prezentuje sebe sama jako „přirozeného“ obhájce demokracie a lidských práv proti hrozbě totalitarismu — jako kdyby církev neakceptovala demokracii teprve na konci devatenáctého století, a i tehdy pouze se zaťatými zuby, jako zoufalý kompromis, přičemž dávala jasně najevo, že upřednostňuje monarchii a že je to ústupek nové době. Katolická církev jako maják úcty ke svobodě a lidské důstojnosti? Zkusme provést jeden jednoduchý mentální experiment. Až do začátku šedesátých let dvacátého století církev vedla na (neblaze) proslulém indexu díla, jejichž četba byla (obyčejným) katolíkům zakázána; zkusme si jenom představit, jak by vypadala umělecká a duchovní historie moderní Evropy, kdybychom z ní vymazali všechna díla, která se v té či oné době ocitla na tomto indexu — zkusme si představit moderní Evropu bez Descarta, Spinozy, Leibnize, Huma, Kanta, Hegela, Marxe, Nietzscheho, Kafky, Sartra, nemluvě o převážné většině představitelů moderní literární klasiky.

Na dnešní Číně není nic exotického: to, co se tam děje, je pouhým opakováním naší vlastní minulosti, která již upadla v zapomnění. Co kdybychom v této souvislosti jako pointu uvedli myšlenku některých západních liberálních kritiků: nakolik by byl rozvoj Číny rychlejší, kdyby byl spojen s politickým systémem demokracie? V rozhovoru pro televizi před několika lety spojil Ralf Dahrendorf rostoucí nedůvěru k demokracii se skutečností, že po každé revoluční změně vede cesta k nové prosperitě „údolím slz“: po zhroucení socialismu jsme nemohli hned dospět k blahobytu úspěšné tržní ekonomie — omezené, i když reálné jistoty a blahobyt socialismu musely být demontovány a tyto první kroky jsou nezbytně bolestivé; a totéž platí i pro západní Evropu, kde přechod od poválečného sociálního státu k nové globální ekonomice obnáší bolestné oběti, méně jistot, méně garantované sociální péče. Podle Dahrendorfa náš problém nejlépe vystihuje prostý fakt, že toto bolestivé putování „údolím slz“ trvá déle než obvyklá perioda mezi (demokratickými) volbami, takže s sebou přináší velké pokušení odložit obtížné změny kvůli krátkodobým volebním ziskům. Příznačným v této souvislosti se mu jeví zklamání širokých vrstev obyvatelstva postkomunistických zemí s ekonomickými výsledky nového demokratického řádu: ve slavných dnech roku 1989 si ztotožnili demokracii s blahobytem západních konzumních společností a nyní, o deset let později, když se jim tento blahobyt stále nedostává, obviňují z toho samotnou demokracii... Dahrendorf se bohužel mnohem méně zabývá opačným pokušením: pokud je většina proti nutným strukturálním změnám v ekonomii, *není* snad logickým závěrem (nebo minimálně jedním z nich), že by zhruba na jednu dekádu měla převzít moc osvícená elita, a to třeba i nedemokratickými prostředky,



aby prosadila nezbytná opatření a položila tak základy pro vskutku stabilní demokracii? V témže duchu Fareed Zakaria poukazuje na to, že demokracie se může „uchytit“ pouze v ekonomicky rozvinutých zemích: pokud jsou rozvojové země „předčasně demokratizovány“, výsledkem je populismus, jenž končí ekonomickým rozvratem a politickým despotismem — není divu, že ekonomicky nejúspěšnější země dnešního „třetího světa“ (Tchaj-wan, Jižní Korea, Chile) přijaly regulérní demokracii až po jistém období autoritářské vlády.

Není snad tento způsob uvažování tím nejpádňějším argumentem ve prospěch čínské cesty ke kapitalismu oproti ruské cestě? Po zhroucení komunismu Rusko přijalo „šokovou terapii“, vrhlo se přímo na budování demokracie a zvolilo rychlou cestou ke kapitalismu — výsledkem byl hospodářský krach. (Existují dobré důvody pro to, abychom byli v této věci tak trochu podezřívaví: byli západní ekonomičtí poradci Jelcina, kteří tuto cestu navrhli, skutečně tak nevinní, jak to vypadalo, anebo sloužili zájmu Spojených států ekonomicky Rusko oslabit?) Číňané oproti tomu zvolili cestu Chile a Jižní Koreje, která spočívá ve využívání neomezené autoritářské státní moci k regulaci sociálních nákladů spojených s přechodem ke kapitalismu, což umožňuje zamezit chaosu. Stručně řečeno, bizarní spojení kapitalismu a komunistické vlády není ani trochu komickou anomálií, ve skutečnosti se (zcela) nepokrytě ukázalo být darem z nebe; Čína se rozvíjela tak rychle nikoli navzdory autoritářské komunistické vládě, ale díky ní. Uzavřeme tedy tento problém tím, že vyslovíme stalinisticky znějící podezření: co když ti, kdo projevují znepokojení nad nedostatkem demokracie v Číně, mají ve skutečnosti obavu z rychlého rozvoje Číny, který z ní učiní příští světovou supervelmoc ohrožující dominantní postavení Západu?

V této souvislosti jsme svědky ještě dalšího paradoxu: je třeba bez jakýchkoli laciných bonmotů a povrchních analogií poukázat na hlubokou strukturální příbuznost mezi maoistickou teorií permanentní revoluce ve vlastních řadách, včetně nikdy nekončícího boje proti zkostnatělosti státních struktur, a vnitřní dynamikou, která je vlastní kapitalismu. Jsem skoro v pokušení parafrázovat v této souvislosti slovní hříčku Bertolta Brechta: „Čím je vyloupení banky ve srovnání se založením banky nové?“. Čím jsou agresivní a ničivé projevy člena Rudých gard uprostřed Kulturní revoluce ve srovnání s kulturní revolucí v pravém slova smyslu, tedy s neustálým rozkladem všech forem života, který nevyhnutelně způsobuje kapitalistická reprodukce? Dnes se tragédie „velkého skoku vpřed“ opakuje v podobě komedie rychlého kapitalistického velkého skoku směrem k modernizaci, přičemž starý slogan „slévárnu do každé vesnice“ dnes nahradil slogan nový: „mrakodrap do každé ulice.“

Svrchovanou ironií historie je skutečnost, že to byl sám Mao, kdo vytvořil ideologické podmínky pro rychlý kapitalistický rozvoj tím, že rozbil

strukturu tradiční společnosti. Jakou výzvu adresoval lidem, zejména mladým, svou Kulturní revolucí? Nečekejte, že vám někdo jiný řekne, co máte dělat, vy sami máte právo se vzepřít! Proto myslíte a jednete sami za sebe, zničte kulturu, která se přežila, kritizujte a napadejte nejenom ty, kdo jsou starší než vy, ale také vládu a stranické funkcionáře! Smette represivní státní mechanismy a utvořte komuny! A Maova výzva byla vyslyšena — následoval výbuch bezuzdné vášně, která se projevovala snahou zbavit legitimacy všechny formy moci, takže Mao byl nucen nakonec povolát armádu, aby obnovila určitý pořádek. Paradoxem tedy je, že klíčový střet Kulturní revoluce se neodehrával mezi aparátem komunistické strany a tradičními kritizovanými nepřáteli, ale mezi armádou a komunistickou stranou na jedné straně, a silami, které vyvolal k životu sám Mao, na straně druhé.

Obdobná dynamika je patrná v dnešní Číně: významné ideologické tradice jsou znovuoživovány, aby přispěly k potlačení rozkladných důsledků kapitalistické exploze, kterou vyvolala k životu samotná strana. Nedávnou rozsáhlou kampaň v Číně za znovuoživení marxismu jako účinné státní ideologie (do které byly investovány doslova stovky milionů amerických dolarů) je také třeba chápat v tomto kontextu. Ti, kdo vidí v této iniciativě hrozbu kapitalistické liberalizaci, příznak toho, že zastánci tvrdé linie chtějí obnovit své privilegované postavení, jsou zcela na omylu. Jakkoli to může znít paradoxně, tento návrat marxismu je příznakem konečného triumfu kapitalismu, projevem jeho plné *institucionalizace*. (Nedávná právní opatření zaručující soukromé vlastnictví, která Západ oslavuje jako klíčový krok k právní stabilitě, jsou výrazem téže tendence).

Jaký typ marxismu se tedy považuje za vhodný pro dnešní Čínu? Důraz se klade na rozlišování marxismu a „levicovosti“: marxismus není totéž, co „levicovost“, výraz, kterým se rozumí jakékoli poukazování k osvobození dělníků, od svobodných odborů po překonání kapitalismu. Na základě marxistické teze o vývoji produkčních sil jako klíčovém faktoru společenského pokroku se hlavní úkol progresivních sil definuje jako vytváření podmínek pro pokračující rychlou „modernizaci“, při současném zamezení tomu, aby docházelo ke vzniku jakýchkoli forem nestability, ať už pocházejících „zleva“ či „zprava“ (demokracie se systémem více stran atd.), které vyvolávají chaos a tím brání překotné modernizaci. Závěr je jasný: v dnešní Číně může pouze vedoucí úloha komunistické strany zajistit rychlou modernizaci a zároveň zachovat podmínky společenské stability — oficiální (konfuciánské) vyjádření tohoto principu zní, že by se Čína měla stát „harmonickou společností“.

Abychom to tedy formulovali tradičními maoistickými pojmy, přestože se může zdát, že hlavním nepřítelem je „buržoazní“ hrozba, „zásadním rozporem“ je v očích vládnoucí elity rozpor mezi stávajícím „harmonickým“ řádem (neomezený kapitalistický rozvoj podporovaný vládou komunistické strany) a hrozbou povstání dělníků a rolníků — a to je také důvod, proč

je nedávné posílení represivního aparátu (zřizování speciálních pohotovostních jednotek policie pro potlačování lidových nepokojů atd.) skutečným společenským projevem toho, co se z ideologického hlediska jeví jako znovuoživení marxismu. Cožpak Trockého charakteristika carského Ruska v roce 1905 jako „zvráceného spojení asijské despotie a evropského akciového trhu“ nevystihuje také dnešní Čínu?

A co když slibovaná demokratická druhá fáze, která má následovat po autoritářském „údolí slz“, nikdy nenastane? To je zřejmě okolnost, která je tak znepokojivá na současné Číně: podezření, že autoritářský kapitalismus, který prosazuje, není pouhým reliktem naší minulosti, opakováním procesu akumulace kapitálu, který v Evropě probíhal od šestnáctého do osmnáctého století, nýbrž příznakem budoucnosti. Co když se „zvrácené spojení asijské despotie a evropského akciového trhu“ ukáže jako ekonomicky účinnější než náš liberální kapitalismus? Co když signalizuje, že demokracie, tak jak ji chápeme, již není podmínkou a hybnou silou hospodářského rozvoje, nýbrž jeho překážkou?

Poté, co byli podrobeni kritice všichni „obvyklí podezřelí“, kterým přisuzujeme utopické vidění světa, nastal zřejmě čas zaměřit se na liberalistickou utopii jako takovou. Pro liberalismus, alespoň v jeho radikální podobě, je touha podříditi lidi etickému ideálu, který považujeme za univerzálně platný, „zločinem, který v sobě pojímá všechny zločiny“, matkou všech zločinů — znamená brutální vnucování vlastního názoru druhým, je příčinou občanských nepokojů. To je také důvod, proč v případě, že chceme zavést veřejný mír a toleranci, je první nezbytnou podmínkou zbavit se „*morálního pokusem*“: politika by se měla důkladně očistit od morálních ideálů a měla by být učiněna „realistickou“, brát lidi takovými, jací jsou, počítat s jejich skutečnou povahou a nevycházet z iluzí morálních apelů. Dobrým příkladem je v této souvislosti trh: lidská povaha je egoistická, neexistuje způsob, jak ji změnit — to, co potřebujeme, je tedy mechanismus, který by přinutil soukromé neřesti sloužit společnému dobru („rafinovanost rozumu“). Ve svém spise *K věčnému míru* Kant uvedl přesnou formulaci tohoto rysu:

[...] mnozí říkají, že by [republikánské zřízení] musel být stát *andělů*, protože lidé se svými egoistickými sklony prý nejsou schopni zřízení tak jemné formy. Zde však přichází příroda na pomoc ctěné, leč praxe neschopné, všeobecné, k rozumu založené vůli, a sice právě prostřednictvím oněch egoistických sklonů. Záleží jen na dobré organizaci státu (té je ovšem člověk schopen), aby byly síly oněch přirozených sklonů proti sobě nasměrovány tak, aby jedna zadržovala ty ostatní v jejich ničivém účinku nebo aby je zrušila. Výsledek pro rozum potom vypadá stejně, jako by obě síly byly vůbec neexistovaly, a tak je člověk, i když není mravně dobrým člověkem, přece nucen, aby byl dobrým občanem. Problém ustavení státu, ať to zní jakkoli tvrdě, je řešitelný i pro společenství ďáblů [...].<sup>3</sup>

Tento způsob uvažování bychom měli sledovat důsledně až k jeho logickému závěru: liberál plně si uvědomující sama sebe by měl záměrně omezit svou altruistickou ochotu obětovat své vlastní dobro dobru ostatních, protože si je vědom toho, že nejúčinnějším způsobem, jak jednat ve prospěch obecného dobra, je řídit se vlastním soukromým egoismem. Nevyhnutelným protipólem motta „rafinovanosti rozumu“, „soukromé nepravosti, obecné dobro“, je motto „soukromé dobro, obecná katastrofa.“

Zde jsme ovšem svědky základního paradoxu liberalismu. Protiideologický postoj je součástí samotné podstaty liberální vize: liberalismus považuje sebe sama za „politiku menšího zla“, jeho ambicí je docílit „společnosti nejmenšího možného zla“ a zabránit tak většímu zlu, protože považuje jakýkoli pokus o přímé nastolení pozitivního dobra za svrchovaný zdroj všeho zla. Churchillův bonmot, že demokracie je nejhorší ze všech politických systémů, jediným problémem je to, že všechny ostatní jsou horší, platí tím spíše pro liberalismus. Takový názor vychází z hluboce pesimistického náhledu na lidskou povahu: člověk je sobecké a závistivé zvíře, a pokud se buduje politický systém, který apeluje na lidskou dobrotu a altruismus, výsledkem bude nejhrůznější teror (jak jakobíni, tak i stalinisté předpokládali ctnost v jádru lidské povahy). Avšak liberální kritika „tyranie dobra“ něco stojí: čím více se její program šíří ve společnosti, tím více se mění ve svůj pravý opak. Jakmile se tvrzení, že člověk nechce nic než menší zlo, postuluje jako princip nového světového řádu, postupně přebírá rysy onoho nepřítel, s nímž chtělo bojovat. Celosvětový liberální řád jednoznačně prohlašuje sebe sama za nejlepší ze všech možných světů; rezervované odmítání utopií končí vnucováním vlastní tržně-liberální utopie, která se, budeme-li náležitě uplatňovat mechanismy trhu a právní mechanismy dodržování lidských práv, má proměnit ve skutečnost. Za tím vším se skrývá nejhorší totalitární noční můra, vize nového člověka, který odhodil starou ideologickou zátěž.

Každý, kdo bedlivě pozoruje slepou uličku, do které se dostává politická korektnost, ví, že právní oddělení spravedlnosti od morálního dobra — jež by mělo být relativizováno a historizováno — končí tíživým úmorným moralizováním plným zášti. Bez nějaké „organické“ společenské substance, která by vymezila normy pro to, co Orwell obdivně nazval „obecnou slušností“ (všechny tyto normy jsou odmítány jako prostředek podřizující individuální svobodu protofašistickým organickým společenským formám), se program zákonů, na něž jsou kladeny minimální nároky a které by měly pouze bránit jednotlivcům, aby si navzájem nezasahovali do soukromí (aby jeden druhého neotravoval či „neobtěžoval“), zvrhává v záplavu právních a morálních předpisů a pravidel, v nekonečný proces legalizování/moralizování probíhající pod heslem „boje proti všem formám diskriminace“. Pokud neexistují žádné společné mravy, které mohou mít vliv na právo, a je pouze skutečnost „obtěžování“ jiných subjektů, jestliže takové mravy neexistují, kdo pak roz-

hodne o tom, co má být kvalifikováno jako „obtěžování“? Ve Francii existují sdružení obézních lidí, která požadují, aby veškeré veřejné kampaně proti obezitě a za zdravé stravovací návyky byly zastaveny, protože poškozují sebeuctu obézních osob. A tak dále, a tak dále: incestní sňatek, konsensuální vražda a kanibalismus... Problémem je zjevná nahodilost neustále nových pravidel či předpisů — podívejme se jenom na otázku sexuality dětí: někdo může tvrdit, že kriminalizace sexuálních styků s dětmi je nedovolená diskriminace, ale také lze argumentovat tím, že děti by měly být chráněny před sexuálním obtěžováním ze strany dospělých. A mohli bychom pokračovat: titíž lidé, kteří obhajují legalizaci tzv. měkkých drog, obvykle podporují zákaz kouření na veřejných místech; titíž lidé, kteří protestují proti patriarchálnímu hrubému zacházení s malými dětmi v našich společnostech, vyjadřují nelibost, když někdo odsuzuje představitele cizích kultur, kteří žijí mezi námi, za to, že dělají přesně totéž (například Cikáni či Romové, kteří brání dětem chodit do veřejných škol), a argumentují tím, že je to vměšování se do „způsobu života“ druhých... Fakt, že tento „boj proti diskriminaci“ je nekonečným procesem, jenž neomezeně oddaluje svůj poslední cíl, společnost osvobozenou od všech mravních předsudků, která, jak to formuloval Jean-Claude Michea, „by byla právě z tohoto důvodu *společností odsouzenou k tomu vidět zločiny všude*“,<sup>4</sup> je tedy určen nutnými strukturálními důvody.

Ideologické souřadnice tohoto liberálního multikulturalismu vycházejí ze dvou rysů našeho „postmoderního“ ducha doby (*zeitgeist*): z univerzalizovaného multikulturního historismu (všechny hodnoty a práva jsou historicky konkrétní, jakékoli jejich povyšování na univerzální pojmy, které by měly být vnucovány druhým, je projevem kulturního imperialismu v té nejagresivnější podobě) a univerzalizované „hermeneutiky podezření“ (všechny tzv. „vysoké“ etické motivy jsou produkovány a živeny tzv. „nizkými“ motivy zášti, závisti atd. — například výzva k obětování vlastního života za vyšší věc je buď zastíracím manévrem pro manipulaci ze strany těch, kteří potřebují válku pro svou moc a bohatství, nebo patologickým projevem masochismu, přičemž toto buď/anebo je inkluzivní, tj. oba pojmy mohou být zároveň pravdivé). Boj s „patriarchální“ kulturou je důsledkem těchto předpokladů. Ti levicoví kulturní teoretici, kteří zaměřují svou kritiku na patriarchální ideologii a praxi, doposud ignorují tezi, kterou napsali Marx s Engelsem před více než sto padesáti lety v první kapitole *Komunistického manifestu*: „Kde přišla buržoazie k vládě, tam zničila všechny feudální, patriarchální, idylické poměry.“<sup>5</sup> Nenastal čas začít se podívat na fakt, že kritika patriarchálního „falocentrismu“ atd. byla povýšena na stěžejní cíl právě v onom historickém okamžiku, kdy (pro nás) patriarchát definitivně ztratil svou dominantní roli, kdy je postupně rozkládán pravicovým tržním individualismem? Jaký bude osud patriarchálních rodinných hodnot, když dítě může žalovat své rodiče pro zanedbání péče a zneužívání, tj. když jsou ro-

dina a rodičovství jako takové *de iure* redukovány na dočasnou a rozvázatelnou smlouvu mezi nezávislými jednotlivci?

Setkáváme se zde znovu s jednotou protikladů: v ideologii, která nám dnes vládne, radikální historismus spadá vjedno s necitlivým poměřováním veškeré minulosti našimi vlastními měřítky. Je snadné představit si téhož člověka, který na jedné straně varuje před vnucováním našich eurocentrických hodnot jiným kulturám a na druhé straně se zasazuje o to, aby klasická díla jako romány *Dobrodružství Toma Sawyera* a *Dobrodružství Huckleberryho Finna* byly odstraněny ze školních knihoven, protože způsob, jakým zobrazují černochoy a původní obyvatelé Ameriky, je z rasového hlediska necitlivý...

Před lety Jürgen Habermas vyslovil v polemice s těmi, kteří považují za hlavní rys naší éry posun k novým formám „totalitární“ biomoci (vyšší počet případů mučení, etnické čistky, policejní kontrola, masové vyhlazování v koncentračních táborech apod.), pronikavý postřeh: nejde o to, že by ve skutečnosti bylo více mučení a zabíjení; ve většině případů je jenom silněji vnímáme díky zpravodajství v médiích a především proto, že se zvýšila naše etická kritéria. Dokážeme si vůbec představit, že by za druhé světové války bylo počínání spojenců posuzováno podle dnešních kritérií? Dnes se dozvídáme, že mezi britským a americkým velením vznikalo silné napětí kvůli (především britské) taktice bezohledného bombardování německých městských center s civilním obyvatelstvem, která neměla žádný vojenský význam (Drážďany, Hamburk...); dokonce i v samotné Velké Británii si mnozí armádní funkcionáři, kněží a intelektuálové kladli otázku, zda se Velká Británie takovým jednáním nezačíná podobat nacistickému Německu. Celá diskuse na toto téma byla dokonale ututlána a nikdy nepronikla na veřejnost. Pokud jde o Spojené státy, připomeňme si hanebné vyvlastňování a internaci japonského etnika jako celku: zatímco dnes existují dokonce i hollywoodské filmy, které toto jednání odsuzují, v roce 1942 neprotestoval nikdo, ani levice. (Nebo, budeme-li uvažovat v opačném gardu, co by se stalo, kdyby Kolumbie, Afghánistán a jiné národy vyrábějící opium měly uplatňovat vůči Spojeným státům tutéž logiku, již britské impérium a jiné západní mocnosti ve čtyřicátých letech devatenáctého století použily vůči Číně jako záminku pro tzv. opiovou válku? Čína byla vojensky napadena za to, že odmítla povolit volný dovoz opia, kvůli tomu, že opium mělo katastrofální následky pro zdraví tisíců obyčejných Číňanů: ti, kdo odmítají volný obchod, jsou barbaři, kteří by měli být přinuceni přijmout civilizaci... Zkuste si představit, že by Kolumbie a jiné země daly obdobné ultimátum Spojeným státům!

Totéž platí nejenom v historickém ohledu, ale také pro různé země v dnešní době: skutečnost, že mučení ve vězení Abu Ghraib přerostlo ve veřejný skandál, který zahnal americkou vládu do defenzívy, byla sama o sobě pozitivním signálem — ve skutečně „totalitárním“ režimu by se tento případ



jednoduše ututlal. (Stejně tak nezapomeňme, že samotná skutečnost, že vojenské jednotky Spojených států nenašly zbraně hromadného ničení, je také kladným signálem: skutečně „totalitární“ mocnost by udělala to, co obvykle dělávají policisté — podstrčí drogy a pak „objeví“ důkazy zločinu...). Rozsáhlé protesty americké veřejnosti, zejména studentů, proti americkému anagažmá ve Vietnamu, byly klíčovým faktorem, který přispěl ke stažení Spojených států — neprokazuje ale samotný fakt existence takového protestu uprostřed války, na jak vysoké úrovni jsou etické normy a kritéria svobody Spojených států? Představme si podobné hnutí například v Anglii, v době jejího vstupu do první světové války: Bertrand Russel byl kvůli svému pacifismu internován a řadu let nucen předkládat rukopisy svých knih státnímu cenzorovi. (Tuto skutečnost zmiňuje v předmluvě k pozdější reedici svých populárních *Dějín západní filozofie*, v níž ironicky připouští, že cenzorovy poznámky byly často pronikavé a pomohly mu vylepšit rukopis.) Jestliže si levice dnes stěžuje na porušování lidských práv na Guantanamu, je zjevné, že můžeme kontrolovat jinou otázkou: cožpak všichni nevíme, že musí existovat desítky horších míst v Číně, Rusku, afrických a arabských zemích? Obvyklá námitka z pozic pravicového liberalismu, že kritici Spojených států „uplatňují vůči této zemi jiná měřítka“, to jest posuzují Spojené státy přísněji než jiné země, nevystihuje podstatu, která spočívá v tom, že kritici mají tendenci posuzovat každou zemi *podle jejích vlastních měřítek*.

„Idea regulace“, která je základním východiskem dnešní globální liberální spravedlnosti, neusiluje pouze o odhalení veškerých kolektivních zločinů minulosti (tedy činů, které se tak jeví podle dnešních měřítek); její součástí je také politicky korektní utopie „odškodnění“ za kolektivní násilí formou finančních kompenzací nebo právních předpisů (vyplacení miliard dolarů americkým černochům za následky otroctví apod.). *Toto* je skutečná utopie, myšlenka, že právní řád může zpětně zaplatit za svůj vlastní ustavující zločin, a tím se retroaktivně očistit od viny a získat zpět svou nevinnost. Na konci této cesty je ekologická utopie lidstva, které jako celek splácí svůj dluh vůči přírodě za veškeré její drancování v minulosti.

S touto liberální vizí je spojen určitý problém, kterého si musí být vědom každý dobrý antropolog, psychoanalytik, či dokonce pronikavý společenský kritik, jako je Francis Fukuyama: není soběstačná, je nucena parazitovat na nějaké předchozí formě toho, co se obvykle označuje jako „socializace“, kterou zároveň podkopává, čímž si podřezává větev, na níž sedí. Na trhu — a obecněji při společenské směně založené na trhu — se jedinci navzájem setkávají jako svobodné racionální subjekty, ale tyto subjekty jsou produktem složitého předchozího procesu, který se týká symbolického dluhu, autority a především důvěry (ve velkého Druhého, který řídí jednotlivé akty směny). Jinými slovy, oblast směny není nikdy čistě symetrická: její apriorní podmínkou je, že každý z jejich účastníků, aby se mohl zapojit do hry na dávání

a přijímání, musí poskytnout něco bez protihodnoty. Pokud se má realizovat tržní směna, musí existovat subjekt, který se podílí na základním symbolickém paktu a projevuje základní *důvěru* ve Slovo. Samozřejmě že trh je doménou egoistického podvádění a lhaní; avšak, jak nás učil Jacques Lacan, má-li lež fungovat, musí prezentovat sebe samu jako pravdu a musí být tak chápána, tj. musí být již ustanovena dimenze Pravdy.

Marcel Mauss ve svém *Eseji o daru*<sup>6</sup> poprvé popsal paradoxní logiku *potlache*, tj. reciproční výměny darů. Skutečný dar je podle definice aktem velkorysosti, dávání, aniž bychom očekávali, že za to něco dostaneme, zatímco směna je logicky reciproční — něco dávám a očekávám, že výměnou za to něco dostanu. Záhadou je v této souvislosti následující otázka: pokud je skrytou podstatou obdarovávání reciprocita směny, proč není tato reciprocita uplatňována přímo, proč je zastírána touto „matoucí“ formou dvou po sobě jdoucích aktů, z nichž každý je zinscenován jako dobrovolný projev velkorysosti? Marshall Sahlins přišel s přesvědčivým vysvětlením: reciprocita směny je dokonale víceznačná — ve své nejelementárnější podobě má *destruktivní* dopad na sociální vazby, představuje logiku rovnocenné odplaty, oko za oko.<sup>7</sup> Jestliže poté, co převezmu dar, jej okamžitě vrátím dárci, bude toto okamžité „vrácení do oběhu“ znamenat krajně agresivní gesto ponížení, bude signalizovat, že jsem dar druhého *odmítl* — zkuste si jen vzpomenout na ty trapné okamžiky, kdy staří lidé, kterým již neslouží paměť, nám vrátí týž dárek, který rok předtím dostali od nás... Abychom zaretušovali tento aspekt směny, abychom jej učinili aktem laskavosti a smíru, musíme *předstírat*, že dar každého z nás je poskytován bez očekávání protihodnoty a že je soběstačný. Hlavním znakem, který odlišuje *potlache* od přímé tržní směny, je tedy časový rozměr. Při tržní směně dochází ke dvěma vzájemně se doplňujícím aktům souběžně (zaplatím a dostanu to, zač jsem zaplatil), takže akt směny nevede k trvalému společenskému svazku, ale pouze k momentální směně mezi atomizovanými jedinci, kteří se okamžitě poté navrací do své samoty. Při *potlache* naopak čas, který uplyne mezi okamžikem, kdy předám dar a okamžikem, kdy mi jej druhá strana vrátí, vytváří sociální vazbu, která trvá (alespoň na čas): všechny nás spojují pouta vzájemné závazanosti. Z tohoto hlediska lze peníze definovat jako prostředek, který nám umožňuje mít kontakty s druhými, aniž bychom s nimi navazovali řádné vztahy. Tato atomizovaná společnost, ve které máme kontakty s jinými, aniž bychom s nimi navázali řádné vztahy, je předpokladem liberalismu.

Problém organizace státu tak nelze vyřešit „dokonce ani pro společenství ďáblů“, jak to formuloval Kant — tvrzení, že to možné je, představuje klíčový moment utopie liberalismu. V liberalismu existuje od samého začátku napětí mezi individuální svobodou a objektivními mechanismy, které určují chování davu — toto napětí formuloval jasně již Benjamin Constant: ve světě jedince je vše morální, ale v davu je vše fyzické; každý je svobodný jako

jedinec, v davu však je pouhým kolečkem v mechanismu. Dědictví náboženství není nikde jinde zřejmější: nejde tu o nic jiného, než o paradox predestinace, neproniknutelný mechanismus vtělené Milosti, projevující se mimo jiné v úspěchu na trhu. Mechanismy, kterými lze docílit sociálního smíru, nezávisí ani na vůli jedinců, ani na jejich zásluhách — citujme opět Kanta:

Tuto *záruku* (garanci) [věčného míru] neposkytuje nikdo menší než sama velká umělkyně *příroda* (natura daedala rerum), z jejíhož mechanického běhu viditelně prozařuje účelnost, která dává skrze rozpor lidí i proti jejich vůli vyvstat svornosti samé.<sup>8</sup>

*Toto* je ideologie ve své nejryzejší podobě. Můžeme tvrdit, že koncept ideologie byl postulován „o sobě“ pouze v liberálním univerzu, jehož základající distinkce je ta mezi obyčejnými lidmi pohrouženými do vlastního vesmíru Významu, ve kterém dochází k zaměňování faktů a hodnot (jevícímu se takto ze specificky moderní perspektivy), a chladnými racionálními realistickými pozorovateli, kteří jsou schopni vnímat svět takový, jaký je, bez moralistických předsudků, jako mechanismus ovládaný zákony (či vášněmi) stejně jako jakýkoli jiný přírodní mechanismus. Pouze v tomto moderním univerzu se společnost jeví jako předmět potenciálního experimentu, jako chaotické pole, na které člověk může (a měl by) aplikovat předem danou teorii nebo vědu oproštěnou od všech hodnot (politickou „geometrii vášní“, ekonomiku, rasistickou vědu). Pouze tento moderní postoj nehodnotícího vědce, který přistupuje ke společnosti stejným způsobem jako přírodovědec k přírodě, a nikoli spontánní postoj smysluplné životní zkušenosti, jež vědec odmítá jako soubor nadpřirozených předsudků, je ideologií ve vlastním smyslu slova — jde o ideologii, protože napodobuje formu přírodních věd, aniž by skutečně byla jednou z nich. „Ideologie“ ve striktním slova smyslu je tak vždy reflexivní, sama v sobě zdvojená: je to název pro neutrální poznání, které je opakem běžné „ideologie“. (Dokonce i ve stalinistickém marxismu, který — zcela v rozporu s Marxem — používá pojem „ideologie“ v pozitivním slova smyslu, je ideologie postavena do protikladu k vědě: marxisté nejprve analyzují společnost neutrálním vědeckým způsobem; potom, aby zmobilizovali masy, převedou svá zjištění do podoby „ideologie“. Vše, co je třeba v této souvislosti dodat, je fakt, že tato „marxistická věda“ stačená do protikladu k ideologii, představuje ideologii v nejryzejší podobě.) Samotný pojem ideologie tak v sobě nese určitou dvojakost: (1) spontánní sebepojetí jedinců se všemi jejich předsudky; (2) neutrální, „nehodnotící“ poznatky, které mají být aplikovány na společnost s cílem řídit její vývoj — ty představují ideologii, protože vycházejí z předpokladu, že ideje mohou vládnout světu: člověk může ovládat společnost tím, že na ni aplikuje svůj teoretický projekt.

Chybí zde ale cosi, co bychom v Marxových stopách mohli nazvat „základnou“ svobody. Autentické marxistické pojetí „základny“ by nemělo být chápáno jako prvotní východisko, které určuje, a tím omezuje, rozsah naší svobody („myslíme si, že jsem svobodní, ale ve skutečnosti jsme determinováni naší základnou“); měli bychom si ji představovat spíše jako samotný základ (rámec, terén, prostor) naší svobody a pro naši svobodu. „Základna“ je společenská substance, o kterou se opírá naše svoboda — v tomto smyslu pravidla zdvořilého chování neomezuji naši svobodu, ale vytvářejí prostor, pouze v jehož rámci může naše svoboda růst; právní řád prosazovaný státním aparátem je základnou pro naši směnu na volném trhu; gramatická pravidla jsou nezbytnou základnou pro naše svobodné myšlení (abychom „mysleli svobodně“, musíme tato pravidla používat v praxi automaticky); zvyky jako naše „druhá povaha“ jsou základnou pro kulturu; společenství věřících je základnou, jedinou půdou, na níž může být křesťan svobodný atd. V tomto duchu bychom také měli chápat zprofanovanou marxistickou výzvu ke „konkrétní, reálné svobodě“ oproti buržoazní „abstraktní, pouze formální svobodě“: tato „konkrétní svoboda“ neomezuje potenciální obsah („můžete být skutečně svobodní, pokud podporujete naše, komunistické, postoje“); otázka spíše zní, jaká „základna“ by měla být pro svobodu zajištěna. Uvedme klasický příklad: přestože jsou dělníci v kapitalismu formálně svobodní, neexistuje žádná „základna“, na které by mohli realizovat vlastní svobodu jako výrobci; přestože existuje „formální“ svoboda slova, shromažďování atd., základna této svobody je omezená.

Robert Pippin ve svém pronikavém krátkém eseji o zdvořilém chování podrobně analyzoval záhadný přechodový charakter tohoto pojmu, který označuje veškeré akty, v nichž se projevuje základní subjektivní postoj úcty k druhým jako k svobodným a nezávislým subjektům, kteří jsou nám rovni, velkorysý postoj, který spočívá v kroku překonávajícím striktně utilitární nebo „racionální“ kalkulaci „má dáti — dal“ ve vztazích k druhým, postoj důvěry k druhým, snaha neponižovat je atd. Přestože z hlediska míry povinnosti je zdvořilost více než laskavost nebo velkorysost (člověk nemůže lidi nutit, aby byli velkorysí), je to výrazně méně než morální nebo právní povinnost. Toto je také chyba, která se projevuje v politicky korektních pokusech o moralistické odsuzování, nebo dokonce přímé trestání chování, jež se podstatně dotýká zdvořilosti (jako například zraňování druhých vulgárními obscénními výrazy apod.): toto chování potenciálně narušuje cenou „střední vrstvu“ zdvořilosti. Řečeno více hegelovsky, jestliže trestáme nezdvořilost, vytrácí se „etická substance“ jako taková: na rozdíl od zákonů a explicitních normativních předpisů, zdvořilost je z definice „bytová“, je čímsi, co je prožíváno jako vždy-jíž dané, jako taková nikdy nemůže být vnucená nebo předepsaná. Pippin správně vidí souvislost mezi zásadní rolí zdvořilosti v moderních společnostech a vzestupem autonomního svobod-

ného jedince — nejenom v tom smyslu, že zdvořilost je způsob zacházení s druhými jako s rovnými, svobodnými a autonomními subjekty, ale i na mnohem rafinovanější úrovni: křehké předivo zdvořilosti představuje „společenskou substanci“ svobodných nezávislých jedinců, je to vlastní způsob, jak jsou (vzájemně) propojeni. Pokud se tato substance rozpadne, prostor individuální svobody bude vyvlastněn.

## Poznámky

- 1 Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Metropolitan Books, New York 2007, s. 18–19.
- 2 Tamtéž, s. 9–10.
- 3 Immanuel Kant, „K věčnému míru“, in: *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přeložili Karel Novotný a Petra Stehlíková, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 32. (Překlad byl mírně upraven: slovní spojení „ein Volk von Teufeln“ v závěru úryvku bylo původně přeloženo jako „společenství zloduchů“; abychom zachovali původní kontrast oproti výrazu „stát andělů“, dali jsme přednost formulaci „společenství ďáblů“. Pozn. red.)
- 4 Viz Jean-Claude Michea, *L'empire du moindre mal*, Climats, Paris 2007, s. 145.
- 5 Karel Marx, Bedřich Engels, *Komunistický manifest*, přeložil Ivan Olbracht, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1970, s. 32.
- 6 Viz Marcel Mauss, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, přeložil Jiří Našinec, Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 1999.
- 7 Viz Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Walter De Gruyter, Berlin — New York 1972.
- 8 Kant, cit. d., s. 27.
- 9 Viz Robert Pippin, „The Ethical Status of Civility“, in: *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 223–238.

# „Nemrtvý“ Lenin.

## K devadesátému výročí Říjnové revoluce

Lev Trockij si do svého deníku zaznamenal sen o mrtvém Leninovi, který se mu zdál v noci na 25. července 1935:

Soudě podle prostředí se to odehrávalo na lodi v kajutě třetí třídy. Lenin ležel na kavalci; já jsem stál nebo seděl vedle něj, už si nepamatuji. S nelíčenými obavami se mne vyptával na mou nemoc. „Podle všeho jsi nervově vyčerpaný, musíš odpočívat...“ Odvětil jsem, že jsem se díky své přirozené *Schwungkraft* z únavy pokaždé rychle vzpamatoval, ale že tentokrát musí být problém v něčem vážnějším... „V tom případě by ses měl vážně (kladl důraz na to slovo) poradit s lékaři (padlo několik jmen)...“ Namítl jsem, že jsem již řadu lékařů vyhledal, a začal jsem mu líčit svůj výlet do Berlína; tu však můj pohled zabloudil směrem k Leninovi a já si uvědomil, že je mrtvý. Ze všech sil jsem se snažil tuto myšlenku zaplašit, abych mohl rozhovor ukončit. Když jsem skončil s líčením svého terapeutického výletu do Berlína v roce 1926, chtěl jsem dodat: „To bylo po tvé smrti.“ V tu chvíli jsem se zarazil a namísto toho jsem řekl: „Poté, co jsi onemocněl...“

Co asi může znamenat, že Lenin neví o své smrti? Trockého sen lze číst dvěma protikladnými způsoby. Podle prvního čtení děsivě absurdní sen o „nemrtvém“ Leninovi signalizuje, že Lenin neví, že monumentální sociální experiment, který svou autoritou přivedl k životu, skončil katastrofou stalinismu: terorem a nevýslovným masovým strádáním. Mrtvý Lenin, který neví, že je mrtvý, reprezentuje naši vlastní zarputilou neochotu vzdát se grandiózních utopických projektů a akceptovat meze naší situace. Lenin byl smrtelný a dopouštěl se omylů stejně jako každý jiný, a tak je nejvyšší čas nechat ho zemřít, uložit tento obscénní přízrak, který pronásleduje naši politickou



obrazotvornost, k věčnému spánku a začít se k našim každodenním problémům konečně stavět z neideologické pragmatické perspektivy.

Lenin je nicméně stále živý ještě i v jiném ohledu: je živý v tom smyslu, že ztělesňuje to, co Alain Badiou nepokrytě platónským způsobem označuje jako „věčnou ideu“ univerzální emancipace, neuhasitelnou žízeň po spravedlnosti, kterou nedokáže zničit žádná porážka ani katastrofa. V této souvislosti bychom si měli připomenout Hegelova obdivná slova z *Filosofie dějin* určená Velké francouzské revoluci:

Říkalo se, že francouzská revoluce vyšla z filosofie, a ne bez důvodu byla filosofie nazvána světovou moudrostí (*Weltweisheit*), neboť je nejen pravdou o sobě a pro sebe jako čistá podstatnost, ale i pravdou, pokud ožívá ve světskosti. Netřeba se ohrazovat proti tvrzení, že prvním popudem revoluce byla filosofie. [...] Od doby, kdy je Slunce na obloze a planety kolem něj obíhají, se nevidělo, že by se člověk opíral o hlavu, tj. o myšlenku, a podle ní stavěl skutečnost. [...] teprve teď člověk dospěl k poznání, že myšlenka má řídit duchovní skutečnost. Byl to tedy nádherný východ slunce. Tuto epochu oslavovaly všechny myslící bytosti. V tomto čase vládlo vznešené dojetí, světem prochvívalo duchovní nadšení, jako kdyby se teprve nyní došlo ke skutečnému smíření božského principu se světem.<sup>1</sup>

Tento postoj nicméně Hegelovi nebránil ve střizlivé analýze vnitřní nutnosti, podle které se tato exploze abstraktní svobody musí zvrátit ve svůj protiklad, v sebedestruktivní revoluční teror; nikdy bychom však neměli zapomínat, že Hegelova kritika je imanentní, že v zásadě akceptuje elementární principy Velké francouzské revoluce. A naprosto stejně bychom měli přistupovat i k Říjnové revoluci: v celých dějinách lidstva to byl první případ úspěšné revolty chudých a vykořisťovaných — egalitářská univerzalita se prosadila navzdory všem hierarchickým strukturám. Revoluce se stabilizovala do nového sociálního řádu, byl stvořen nový svět, jemuž se jako by zázrakem, navzdory nevýslovnému ekonomickému a vojenskému tlaku a izolaci, podařilo přežít. To byl bezesporu „nádherný východ slunce. Tuto epochu oslavovaly všechny myslící bytosti.“

Před pár lety John Berger učinil trefnou poznámku na adresu francouzského plakátu propagujícího Selftrade, na internetu působící společnost pro investiční brokery: pod obrázkem srpů a kladiv, odlitých z masivního zlata a osázených diamanty, čteme titulek: „Co kdyby z obchodu s cennými papíry profitoval každý?“ Strategie tohoto plakátu je zřejmá: obchodování s cennými papíry dnes splňuje kritéria egalitářského komunismu, tzn. může se ho účastnit každý. Berger se pouští do jednoduchého duševního experimentu: „Představte si ve dnešních sdělovacích prostředcích kampaň, jež by využívala svastiku odlitou z masivního zlata a osázenou diamanty! To by samozřejmě nefungovalo. Proč? Svastika se obracela na potenciální vítěze, nikoli na po-

ražené. Dovolávala se nadvlády, nikoli spravedlnosti.“ Oproti tomu se srp a kladivo dovolávají naděje, že „dějiny by nakonec měly být na straně těch, kteří bojují za bratrskou spravedlnost.“ Ironie tkví v tom, že v okamžiku, kdy byla tato naděje oficiálně prohlášena za mrtvou dominantní ideologií „konce ideologií“, je paradigmatické „postindustriální“ podnikání (lze si snad představit postindustriálnější druh podnikání, než je obchodování s akcemi po internetu?) nuceno mobilizovat tuto dřímající naději, aby oznámilo světu své poselství. Naším úkolem tedy zůstává zopakovat leninský impuls, tj. vdechnout nový život této naději, která nás nepřestává pronásledovat.

Unikátní konstelaci, která umožnila revoluční převzetí moci v říjnu 1917, nelze oddělit od pozdějšího stalinistického obratu; samotná konstelace, jež dala vzniknout revoluci (nespokojenost rolníků, dobře organizovaná revoluční elita atd.), byla později příčinou stalinistické deformace — právě v tom tkví největší *tragédie* leninismu. Proslulá alternativa Rosy Luxemburg „socialismus nebo barbarství“ skončila ironickým ztotožněním těchto dvou protikladných termínů: barbarstvím *byl* takzvaný „reálný socialismus“.

*Zopakování* původního leninského impulsu neznámá tedy žádný *návrat* k Leninovi — *zopakovat původní leninský impuls znamená přiznat si, že „Lenin je mrtvý“*, že jeho specifické řešení selhalo, že selhalo dokonce monstrózně, ale že v něm byla obsažena utopická jiskra hodná záchrany. Zopakovat původní leninský impuls znamená rozlišovat mezi tím, čeho Lenin skutečně dosáhl, a polem možností, které se mu podařilo otevřít, rozpoznat napětí mezi tím, čeho docílil, a další dimenzí, tedy tím, co bylo „v Leninovi víc než Lenin sám“. Zopakovat původní leninský impuls znamená zopakovat nikoli to, co Lenin *udělal*, ale to, co se mu *udělat nepodařilo*, využít příležitosti, kterou on sám *propásl*. Dnes nám Lenin připadá jako postava z jiné doby; nejde ani tak o to, že by pro nás jeho koncepce, jako například centralizovaná strana, představovaly nějakou „totalitární hrozbu“. Jde spíše o to, že patří do jiné epochy, k níž se již nejsme s to náležitě vztahovat. Avšak namísto toho, abychom tento fakt chápali jako důkaz, že se Lenin přežil, bychom možná měli riskovat přesně opačnou domněnku: co když je tento Leninův zdánlivý anachronismus naopak příznakem toho, že je něco špatně s *naší* epochou? Co když okolnost, že pociťujeme Lenina jako něco irelevantního, jako něco, co je „mimo rytmus“ s naší postmoderní dobou, svědčí o něčem mnohem zneklidivějším, totiž o tom, že „mimo rytmus“ je samotná naše doba, že se z ní vytrácí jistá historická dimenze?

## Poznámky

- 1 G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, přeložil Milan Váňa, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov 2004, s. 280–281.



# Může nám dnes Lenin ještě sdělit něco podstatného o svobodě?

To, že mezi etikou a politikou existuje rozpor, dnes připouštějí dokonce i ti, kteří sami sebe označují za postmarxistické radikály, když delegují politiku na oblast pouhých mínění (*doxa*), pragmatických úvah a kompromisů, které z definice nikdy nedosahují absolutních výšin bezpodmínečného etického apelu. Koncepce politiky, která by nebyla jen sérií pouhých pragmatických intervencí, ale politikou Pravdy, je zavrhována jakožto „totalitární“. Za současné situace by překonání tohoto patového stavu, opětovné vzkříšení politiky Pravdy, mělo mít podobu návratu k Leninovi. Proč Lenin, proč ne jednoduše Marx? Neměl by být autentický návrat návratem k autentickým pramenům? Dnes se z „navracení k Marxovi“ stala populární akademická kratochvíle. O jakého Marxe ale jde v těchto návratech? O Marxe kulturních studií, Marxe postmoderních sofistů, Marxe mesiášského příslibu? Nebo o Marxe, který předpověděl dynamiku globalizace a je díky tomu v současné době vzýván dokonce i na Wall Street? Oběma těmto Marxům je společné odmítání vlastní dimenze politična; návrat k Leninovi nám dovoluje se těmto dvěma úskalím vyvarovat.

Pro Leninovu intervenci jsou klíčové dva základní momenty. V první řadě je to neopomenutelný fakt jeho externality vůči Marxovi: nebyl členem Marxova „užšího kruhu“ zasvěcených, nikdy se nesetkal s Marxem ani Engelsem; kromě toho pocházel ze země situované na východní periférii „evropské civilizace“. (Tato externalita je jednou ze standardních západních rasistických výhrad vůči Leninovi: údajně do marxismu vnesl rusko-asiatské „despotické tendence“; z obdobného důvodu se ho ale zřikají i někteří Rusové, když poukazují na jeho tatarský původ.) Prvotní impuls nějaké teorie lze vzkřísit pouze z této externí pozice, podobně jako v případě sv. Pavla, který

zformuloval základní doktríny křesťanského učení, aniž by patřil do vnitřního kruhu Kristových učedníků, a Lacana, který dosáhl svého „návratu k Freudovi“ s využitím zcela odlišné teoretické tradice. (Freud si byl této nezbytnosti vědom a z toho důvodu vložil takovou důvěru v Junga, který nebyl židovského původu, byl osobou zvenčí, a mohl tak prorazit uzavřený kruh židovské iniciační komunity. V této své volbě neměl šťastnou ruku, protože samotné Jungovo učení bylo jistým druhem iniciační nauky; tam, kde neuspěl Jung, posléze uspěl Lacan.) A tak stejně jako sv. Pavel a Lacan přenášejí původní teoretický impuls do jiného kontextu (sv. Pavel reinterpretuje ukřižování jako Kristův triumf; Lacan čte Freuda jako Saussura v „zrcadlovém stadiu“), činí Lenin násilné posuny v Marxovi, vytrhává jeho teorii z jejího původního kontextu, ukotvuje ji v jiném historického momentu, a tím jí propůjčuje univerzální charakter.

Za druhé, „původní“ teoretický rámec může najít praktické uplatnění a dostat svému potenciálu politické intervence jen skrze takový násilný posun. Je příznačné, že Leninův jedinečný hlas poprvé jasně zazněl v knize *Co dělat?*, tj. v textu, v němž se manifestuje Leninova nezlomná odhodlanost zasáhnout do stávající situace, a to nikoli v pragmatickém smyslu „přizpůsobení daného teoretického rámce realistickým požadavkům cestou nezbytných kompromisů“, ale naopak ve smyslu rozptýlení veškerých oportunistických kompromisů, ve smyslu zaujetí jednoznačně radikální pozice, jediné, ze které lze do dané situace intervenovat takovým způsobem, abychom změnili její parametry. Je zde nápadný kontrast s dnešní „postpolitikou“ „třetí cesty“, která klade důraz na opuštění tradičních ideologických předsudků a na nutnost čelit novým výzvám prostřednictvím nezbytných expertních znalostí a nezaujatého posuzování rozličných alternativ, jež by přihlíželo k potřebám a požadavkům konkrétních lidí.

V tomto pojetí se Leninova politika ukazuje nejen jako autentický protiklad pragmatického oportunismu „třetí cesty“, ale také marginálního levicového postoje, který Lacan označoval jako „narcismus promeškané věci“ (*le narcissisme de la chose perdue*). Přesvědčený leninista a politický konzervativce se shodují v tom, že jak jeden, tak druhý odmítá to, co by se dalo označit jako liberálně levicová „nezodpovědnost“ (vzývání velkorysých projektů solidarity, svobody atd. ústící ve zdrženlivost, když je potřeba přinést za ně oběť v podobě konkrétních a nezřídka i „krutých“ politických opatření): stejně jako autentický konzervativce se ani pravý leninista nezdráhá přikročit k činu a přijmout veškeré, i ty nejbolestnější důsledky pokusu o realizaci svého politického projektu. Rudyard Kipling (jehož obdivoval Brecht) opovrhoval britskými liberály, kteří vzývali svobodu a spravedlnost a zároveň potají spoléhali na to, že nezbytnou špinavou práci za ně odvedou konzervativci; prakticky totéž lze uvést i na adresu vztahu liberální levice (respektive „demokratických socialistů“) vůči leninistickým komunistům: stoupenci

liberální levice odmítají sociálně demokratický „kompromis“, touží po autentické revoluci, nechce se jim ale nést nepřijemné důsledky, a tak se raději stylizují do postoje „krásné duše“ a zachovávají si čisté ruce. V protikladu k tomuto falešnému radikálně levicovému postoji (jehož nositelé se dožadují autentické lidové demokracie, ale bez tajné policie na obranu proti kontrarevoluci a bez ohrožení svých akademických privilegií) je postoj leninisty stejně jako konzervativce autentický v tom smyslu, že jak jeden, tak druhý beze zbytku přijímá důsledky své volby, neboť si oba plně uvědomují, co to obnáší chopit se moci a nakládat s ní.

Návrat k Leninovi je pokusem vzkřísit jedinečný moment, kdy se myšlení již transponovalo do kolektivní organizace, ale ještě neustrnulo v Instituci (etablovaná církev, Mezinárodní psychoanalytická organizace, stalinistická státostrana). Nejedná se o nostalgické vzývání „starých dobrých revolučních časů“ ani o oportunisticko-pragmatické přizpůsobování starého programu „novým podmínkám“, ale o zopakování za nynějších geopolitických poměrů leninského gesta iniciace politického projektu, který by podkopal totalitu liberálně-kapitalistického světového řádu, projektu, který by navíc sám sebe nebojácně prezentoval jako zásah ve jménu pravdy, jako intervenci do stávající globální situace z perspektivy její potlačované pravdy. Ve vztahu k dnešnímu Impériu bychom se měli pokusit o to, co se ve vztahu k římskému impériu podařilo křesťanství, tj. o ustavení globální „multikulturní“ *polis*.<sup>1</sup> Jak se to tedy má dnes se svobodou? Roku 1920 během polemiky proti menševické kritice bolševické vlády odrazil Lenin námitky svých oponentů („Nuže, pánové bolševici, protože před revolucí a před svým uchopením moci jste brojili za demokracii a za svobodu, buďte nyní tak laskaví a dovolte nám publikovat kritiku vašich opatření!“) ironickým úšklebkem: „Poslužte si, pánové, máte plné právo publikovat svou kritiku, ale hned pak nám, pánové, laskavě dovolte postavit vás ke zdi a postřílet!“ Tato leninská koncepce svobodné volby (nikoli „peníze nebo život“, ale „kritika nebo život“) společně s Leninovým odmítavým stanoviskem k „liberálnímu“ pojetí svobody je bezpochyby příčinou toho, proč se Lenin u liberálů těší tak špatné pověsti. Jejich argumentace z velké části vyvěrá z odmítnutí klasického marxisticko-leninistického protikladu mezi „formální“ a „skutečnou“ svobodou: dokonce i levicoví liberálové jako Claude Lefort bez přestání zdůrazňují, že svoboda je ve své podstatě vždycky jen „formální“, takže „skutečná svoboda“ se fakticky rovná absenci svobody.<sup>2</sup> Jinými slovy, v kontextu diskusí o svobodě je Lenin nejčastěji připomínán pro svou slavnou námitku: „Svoboda ano, ale pro *koho* a *k čemu*?“ Z jeho perspektivy se totiž ve výše uvedeném případě „svoboda“ menševiků kritizovat bolševickou vládu fakticky rovnala „svobodě“ podkopávat základy vlády dělníků a rolníků ve jménu kontrarevoluce... Není dnes, po děsivé zkušenosti reálného socialismu, více než zřejmé, v čem tkví ústřední problém této logiky? Za prvé se tím daná



historická konstelace redukuje na uzavřenou, plně kontextualizovanou situaci, v níž jsou „objektivní“ důsledky našich činů zcela determinovány zvnějšíku („to, co nyní děláte, bez ohledu na vaše záměry objektivně slouží...“); za druhé, samotná pozice, z níž jsou příslušná tvrzení artikulována, místo vás rozhoduje o tom, co vaše činy „objektivně znamenají“, takže jejich zdánlivý „objektivismus“ (orientace na „objektivní smysl“) získává charakter svého protikladu, tj. charakter ryzího subjektivismu: o objektivní hodnotě vašich činů rozhodují jen já, protože jen já definuji kontext dané situace (jestliže kupříkladu chápu svou moc jako bezprostřední ekvivalent/výraz moci pracující třídy, pak každý, kdo mi oponuje, je „objektivně“ nepřítelem pracující třídy). Proti této plné kontextualizaci je potřeba zdůraznit, že svoboda je „skutečná“ přesně a jen jako schopnost „transcendovat“ parametry dané situace, „postulovat předpoklady“ aktivity daného jedince (jak by řekl Hegel), tj. redefinovat samotné parametry situace, v níž daný jedinec operuje. Kromě toho, jak poukazují mnozí kritici, samotný pojem „reálný socialismus“, jakkoli vytvořený původně za účelem dát najevo úspěchy socialismu, byl naopak důkazem jeho faktického selhání, tj. selhání pokusu legitimizovat socialistické režimy — termín „reálný socialismus“ spatřil světlo světa v historický okamžik, kdy už jediným zdrojem legitimacy socialistického zřízení byl prostý fakt, že socialismus ještě existuje...

Je ale tento příběh kompletní? Jak vlastně funguje svoboda v samotných liberálních demokraciích? Ačkoli Clintonova administrativa ztělesňuje „třetí cestu“ dnešní (bývalé) levice podřizující se pravicovému ideologickému vydírání, její zdravotní reforma, kdyby prošla, by nicméně ještě představovala do jisté míry radikální krok, alespoň poměřováno dnešními standardy, protože vycházela z odmítnutí hegemonických požadavků omezit výdaje spojené s udržováním „příliš velkého státu“. Jinak řečeno, „dokázala by nemožné“. Není tedy divu, že se ji nepodařilo prosadit: toto selhání — možná jediná významná, i když neblahá událost Clintonova funkčního období v prezidentském úřadě — je hmatatelným důkazem ohromného vlivu ideologické koncepce „svobodné vůle“. Jinak řečeno, ačkoli velká většina takzvaných „obyčejných lidí“ nebyla s reformním programem detailně obeznána, zdravotnická lobby (dvakrát tak silná jako nechvalně známá obranná lobby!) úspěšně veřejnosti vsugerovala představu, že všeobecně dostupná lékařská péče by představovala hrozbu pro svobodnou volbu (v otázkách týkajících se medicíny) — proti takovému ryze fiktivnímu odvolávání se na „svobodnou volbu“ se jakýkoli výčet „nesporných faktů“ (v Kanadě není zdravotní péče zdaleka tak nákladná a je podstatně efektivnější, aniž by strádala nedostatkem svobodné volby) ukázal jako zcela neúčinný.

Dotýkáme se zde samotné podstaty liberální ideologie: principu svobodné volby fundované v koncepci „psychologického“ subjektu vybaveného jistým potenciálem, který se pokouší naplnit. A to platí zejména dnes, v éře,

kteřou sociologové jako Ulrich Beck nazývají érou „rizikové společnosti“,<sup>3</sup> kdy se nám vládnoucí ideologie pokouší vydávat dokonce i nejistotu způsobenou demontáží sociálního státu za příležitost pro vzestup nových svobod. Musíte každý rok měnit zaměstnání, přičemž vám nezbyvá než se spoléhat se na krátkodobé smlouvy namísto dlouhodobých stabilních úvazků? Proč v tom nespátřovat osvobození od omezení trvalého zaměstnání a příležitost k opakovanému znovuobjevování vlastního já, k uvědomění si a naplnění vlastního skrytého osobního potenciálu? Nemůžete se už nadále spolehnout na všeobecné zdravotní pojištění a penzijní systém, takže si musíte hradit dodatečné pojištění? Proč v tom nevidět novou příležitost zvolit si mezi lepším životem již dnes nebo vyšší mírou jistoty do budoucna? A pokud vám takové dilema působí potíže, ideologové postmodernismu nebo „druhé moderny“ vás ihned obviní z neochoty plně využít svých svobod, z „úniku od svobody“, z infantilního lpění na anachronických neměnných praktikách... Nebo ještě lépe, budu-li vycházet z ideologicky podbarvené interpretace subjektu coby psychologického individua oplývajícího vrozenými dispozicemi a sklony, pak budu tyto změny automaticky interpretovat jako projev svého osobního selhání, nikoli jako důsledek okolnosti, že jsem pasivním nástrojem tržních sil.

Fenomény tohoto druhu ještě podtrhávají nezbytnost *vzkřísit* dnes protiklad „formální“ a „skutečné“ svobody v novém, exaktnějším smyslu. Dnes, v éře hegemonie liberální ideologie potřebujeme něco jako „leninistický“ *traite de la servitude liberale*, jakousi novodobou verzi La Boétieho *Rozpravy o dobrovolném otroctví* (*Traite de la servitude volontaire*),<sup>4</sup> která by vrhala náležité světlo na zdánlivý protimluv „liberální totalitarismus“. Na poli experimentální psychologie učinil první krok v tomto směru Jean-Léon Beauvois se svou precizní analýzou paradoxů, na jejichž pozadí daný subjekt získává svobodu volby.<sup>5</sup> Opakované experimenty odhalily následující paradox: když dvěma skupinám dobrovolníků *poté*, co od nich získáme svolení k účasti na jistém experimentu, oznámíme, že příslušný experiment bude obnášet něco nepříjemného, co se dokonce nemusí slučovat s jejich etickými zásadami, a když zároveň připomeneme členům první skupiny, že mají plné právo odmítnout, zatímco členům druhé skupiny neřekneme nic, bude v *obou* skupinách *totéž* (velmi vysoké) procento souhlasit s další účastí na experimentu. Z toho plyne, že udělení formální svobody volby nepřináší žádný rozdíl: ti, kterým je tato svoboda udělena, učiní přesně totéž, co ti, jimž je (implicitně) upřena. To nicméně neznamená, že připomenutí/udělení svobodné vůle nepřinese žádný rozdíl: nejenom že si ti, jimž bylo toto privilegium uděleno, vesměs zvolí přesně to, co ti, jimž bylo upřeno; ještě navíc budou v pokušení si své „svobodné“ rozhodnutí pokračovat v experimentu „racionalizovat“ — nepřístupni zkušenosti takzvané kognitivní disonance (spočívající ve vědomí, že *svobodně* jednali v rozporu se svými zájmy, dispo-

zicemi, sklony či zásadami) se budou snažit změnit svůj názor na to, co se od nich požadovalo. Představme si například, že daný jedinec je nejprve požádán, aby se zúčastnil experimentu, jenž mu má umožnit změnit stravovací návyky. Deklarovaným cílem tohoto experimentu je přitom boj s hladem. Poté, co dá souhlas se svou účastí na experimentu, je hned při první schůzce v laboratoři požádán, aby spolkl živého červa, přičemž je mu výslovně připomenuto, že pokud se mu to zdá odporné, může samozřejmě odmítnout, neboť přece disponuje svobodnou vůlí. Ve většině případů udělá, co se po něm chce, a pak si to zpětně ospravedlní například takto: „To, co po mně chtějí, je skutečně odporné, ale nejsem zbabělec, měl bych prokázat jistou minimální míru odvahy a sebeovládání, jinak mne budou vědci považovat za slabocha, který se lekne hned při prvních náznacích potíží! Červi navíc obsahují hodně proteinů a mohou tak nakrmit chudé. Mám právo stát v cestě takovému významnému experimentu jen kvůli své přehnané choulostivosti? A není můj instinktivní odpor k pojídání živých červů nakonec jenom předsudek? Co když červi vůbec nechutnají špatně? Nevyklube se z toho nakonec nový, odvážný kulinařský zážitek? Co když mi to umožní odhalit neočekávanou, lehce perverzní stránku sebe samého, stránku, o které jsem až doposud neměl vůbec tušení?“

Beauvois uvádí tři druhy pohnutek, které člověka mohou vést k tomu, že přistoupí na něco, co se přičí jeho vědomým sklonům a/nebo zájmům: autoritářské (jednoduchý imperativ „udělaš to, protože to tak chci, a nebudeš o tom diskutovat“ spolu s příslibem odměny, pokud daný subjekt poslechne, a hrozbou trestu, pokud by se nepodrobil), totalitární (odvolávání se na nějaký „vyšší princip“ nebo „obecné blaho“, které přesahují úzký horizont jednotlivcových vědomých zájmů: „Měl bys to udělat, protože i když je to nepříjemné, je to v zájmu národa, strany, lidstva!“) a liberální (odvolávání se na samotné vnitřní ustrojení daného jedince: „To, co po tobě žádáme, se ti může zdát odporné, ale pohlédni do svého nitra a zjistíš, že je v souladu s tvou nejhlubší přirozeností vyhovět nám, že se ti to bude líbit, že tak odhalíš novou, neočekávanou dimenzi svého vlastního já!“). Zde je na místě Beauvoise poopravit: autoritářský nátlak ve striktním slova smyslu dnes už prakticky neexistuje — dokonce i ty nejrepresivnější režimy veřejně legitimizují svou autoritu odvoláváním se na nějaké „vyšší dobro“ a skutečnost, že v konečném důsledku „musíš poslechnout, protože to říkám,“ působí na nejvyšší jako jeho obscenní suplement prosvítající mezi řádky. Zatímco pro klasický typ autoritářského režimu je spíše příznačné poukazovat na nějaké „vyšší dobro“ („ať už jsou tvé sklony jakékoli, musíš se podrobit mé vůli v zájmu nějakého vyššího dobra“), totalitarismus stejně jako liberalismus apeluje na daného jedince ve jménu *jeho vlastního* dobra („to, co se ti může jevit jako vnější nátlak, je ve skutečnosti vyjádřením tvých objektivních zájmů, toho, co *doopravdy* chceš, aniž jsi si toho vědom“). Rozdíl mezi nimi tkví

někde jinde: „totalitarismus“ nutí daného jedince jednat ve jménu jeho vlastního dobra, i když v rozporu s jeho vůlí — vzpomeňme si na (nechvalně) známý výrok Karla I.: „Jestli může být někdo tak nepřírozeně bláhový, že se chce protivit svému panovníkovi, své zemi i svému nejvlastnějšímu dobru, postaráme se s Božím požehnáním o jeho štěstí my — třeba i proti jeho vůli.“ (Karel I. vévodovi z Essexu, 6. srpen 1644) Zde se již ohlašuje pozdější jakobínské téma štěstí jako politicky relevantního faktoru stejně jako saint-justovská idea nucení lidí ke štěstí... Liberalismus se snaží obejít (nebo spíš zamaskovat) tento paradox úporným lpěním na fikci bezprostředního náhledu do sebe sama. („Netvrdím, že vím, co chcete, lépe než to víte vy, ale nahlédněte do svého nitra a posuďte sami, co doopravdy chcete!“)

Důvodem této slabiny v Beauvoisově argumentaci je jeho neschopnost rozpoznat, že neotřesitelná tautologická autorita (když suverén prohlašuje „Je to tak, protože to říkám!“) funguje nikoli jen zásluhou sankcí (trest/odměna), jichž se implicitně nebo explicitně dovolává. Jinými slovy, co vlastně nutí daného jedince, aby si svobodně zvolil to, co je mu vnucováno v rozporu s jeho zájmy a/nebo sklony? Zde se nespokojíme jen s empirickým rozbořem „patologických“ (v kantovském smyslu slova) motivací: vyslovení rozkazu, který na svého adresáta přenáší symbolický závazek/povinnost, disponuje svou vlastní svébytnou mocí, a tak to, co nás svádí k jeho následování, je přesně to, co se může zprvu zdát být jeho překážkou — nepřítomnost jakéhokoli důvodu. Zde nám může pomoci Lacan: lacanovský „Pán-Signifikant“ (*signifiant-maitre*) neoznačuje nic jiného než tuto hypnotickou moc symbolického prohlášení, jehož obsahem je jen akt vlastní artikulace — právě zde se setkáváme se „symbolickým účinkem“ v jeho nejčistší podobě. Tři způsoby legitimizace výkonu autority („autoritářský“, „totalitární“, „liberální“) jsou jen tři způsoby, jak zamaskovat, jak před námi skrýt propastnou svůdnou moc tohoto prázdného rozkazu. Liberalismus je z nich přitom svým způsobem nejhorší, protože *naturalizuje* důvody k poslušnosti tím, že je integruje do vnitřní psychologické struktury subjektu. Největším paradoxem je tudíž to, že „liberální“ subjekty jsou svým způsobem ty nejméně svobodné: mění samotný svůj názor/pohled na sebe samé, když uznávají to, co jim bylo *vnuceno*, jako spontánní výraz své „přirozenosti“ — nejsou si dokonce již ani *vědomi* svého podřízeného postavení.

Připomeňme si situaci východoevropských zemí kolem roku 1990, kdy se hroutily fundamenty takzvaného „reálného socialismu“: jejich obyvatelé se znenadání ocitli v situaci „svobodné politické volby“. Položil jim však někdy někdo klíčovou otázku, jaký politický systém by si *doopravdy* přáli? Nebyli snad přesně v postavení obětí Beauvoisova experimentu? Nejprve jim bylo řečeno, že vstupují do zaslíbené země politické svobody; krátce poté je informovali, že součástí této svobody je divoká privatizace, demontáž systému sociálního zabezpečení atd. atd. — disponují přeci svobodnou

volbou, a tak mohou kdykoli říci ne; ale kdepak, naši hrdinní Východoevropané nechtěli zahanbit své západní patrony, stoicky setrvali ve volbě, kterou nikdy neučinili, přesvědčující sebe sama, že se musí chovat jako zralí jedinci, kteří jsou si vědomi, že svoboda něco stojí... To je důvod, proč je koncepce psychologického subjektu vybaveného vrozenými dispozicemi, který realizuje své vnitřní já a jeho potenciál a který je následkem toho v posledním důsledku zodpovědný za své úspěchy i neúspěchy, hlavní ingrediencí liberální svobody. A na tomto místě bychom mohli riskovat opětovné zavedení leninistického protikladu „formální“ a „skutečné“ svobody: právě v aktu skutečné svobody se totiž člověk odvažuje *vzepřít* neodolatelnému pokušení symbolického účinku. Právě zde spočívá moment pravdy, přítomný v Leninově ironické reakci na kritiku menševiků: autentická svobodná volba je volbou, ve které si volím nejenom mezi dvěma nebo více možnostmi *v rámci* předem daného souboru parametrů, ale při níž si volím změnu tohoto souboru parametrů samotného. Problémem „přechodu“ od „reálného socialismu“ ke kapitalismu bylo, že lidé nikdy nedostali šanci zvolit si *ad quem* tohoto přechodu — byli přes noc (téměř doslova) „vrženi“ do nové situace, ve které byl před ně postaven zcela nový soubor předem daných možností (ryzí liberalismus, nacionalistický konzervatismus...). Z toho plyne, že „skutečná svoboda“ jakožto akt vědomé změny tohoto souboru nastává, jen když se v situaci nucené volby člověk *chová, jako by se o nucenou volbu nejednalo*, a „zvolí si nemožné“.

Neodehrálo se něco analogického objevu liberálně psychologického individua koncem dvacátých a na počátku třicátých let v Sovětském svazu? Nejen že ruské avantgardní umění počátku dvacátých let (futurismus, konstruktivismus) vášnivě propagovalo industrializaci, ale dokonce se pokoušelo stvořit i nového člověka průmyslového věku — už ne „starého člověka“ sentimentálních vášní, zakořeněného v tradicích, ale nového člověka, jenž ochotně přijímá svou roli nepatrné součástky v perfektně koordinovaném gigantickém průmyslovém soukolí. Tento nový člověk byl subverzivní samotnou svou „ultraortodoxií“, svou extrémní identifikací s jádrem oficiální ideologie: obraz člověka, s nímž se setkáváme u Ejzenštejna, u Mejercholda nebo v konstruktivistických obrazech klade důraz na krásu jeho mechanických pohybů, na jeho dokonalou depsychologizaci. To, co bylo na Západě vnímáno jako nejhorší noční můra liberálního individualismu, jako ideologický protipól „taylorizace“, fordistické pásové výroby, bylo v Rusku oslavováno jako utopický program vedoucí ke svobodě: připomeňme si v této souvislosti, jak Mejerchold vehementně prosazoval „behavioristický“ přístup k herectví — již ne empatické sžívání se herce s postavou, kterou ztělesňuje, ale nemilosrdná fyzická drezura zaměřená na přísnou tělesnou disciplínu, na hercovu schopnost zrealizovat sérii mechanických pohybů...<sup>6</sup> Ovšem *právě toto* bylo pro oficiální stalinistickou ideologii nepřijatelné, a tak se stalinis-

tický „socialistický realismus“ stal faktickým pokusem o nastolení „socialismu s lidskou tváří“, tj. o opětovné vepsání procesu industrializace do rámce vymezeného tradičním modelem psychologického individua: v textech, obzvláště v filmech „socialistického realismu“ nejsou již jedinci podáni jako komponenty globálního soukolí, ale jako vřelé, vášněmi obdařené osoby.

Na tomto místě se nabízí samozřejmá námitka: není snad základní charakteristikou dnešního „postmoderního“ subjektu přesný opak svobodného subjektu, který sám na sebe pohlíží jako na někoho, kdo v posledním důsledku nese za sebe sama plnou zodpovědnost? Typický postmoderní subjekt totiž zakládá autoritu své promluvy na pocitu bezmocné oběti okolností ležících mimo jeho kontrolu. Každý kontakt s jinou lidskou bytostí je zakoušen jako potenciální ohrožení; pokud druhý kouří nebo pokud si mne necudně prohlíží, pociťuji to jako újmu. Z této logiky viktimizace se dnes stalo univerzální paradigma, které jde daleko za hranice zavedených představ sexuálního nebo rasového obtěžování; stačí jen poukázat na bouřlivě se rozvíjející průmysl soudních sporů o odškodnění, jejichž záběr sahá od žalob údajných obětí tabákových společností v USA přes vymáhání finanční kompenzace obětím holocaustu a nucené práce za nacistické éry v Německu až po představu, že by USA měly Afroameričanům vyplatit stovky miliard dolarů za újmy, které jim způsobilo otrokářství... Toto pojetí lidského jedince jako nezodpovědné oběti je výsledkem krajního narcismu, z jehož perspektivy je každý kontakt s Druhým vnímán jako potenciální ohrožení křehké imaginární rovnováhy daného subjektu; není tedy ani tak protikladem, jako spíše přirozeným komplementem liberálního svobodného subjektu: v rámci současného dominantního modelu individuality paradoxně splývá sebestředná afirmace psychologické subjektivity s pojmáním sebe samého jako bezmocné oběti vnějších okolností.

Muslimové v Bosně jako etnická, a nikoli jen náboženská skupina jsou v této souvislosti exemplárním příkladem. V průběhu celých jugoslávských dějin se na Bosnu pohlíželo jako na potenciální ohnisko neklidu, jako na prostor, ve kterém byl veden zápas o nadvládu mezi Srby a Chorvaty. Potíž byla v tom, že největší početní zastoupení v Bosně neměli ani pravoslavní Srbové, ani katoličtí Chorvaté, ale muslimové, jejichž etnický původ byl odedávna předmětem sporů: jsou to Srbové nebo Chorvaté? (Tato role Bosny pronikla dokonce i do lidové slovesnosti: u všech národů bývalé Jugoslávie znamenalo rčení „takže v Bosně je klid“, že hrozba konfliktu byla úspěšně zažehnána.) Ve snaze zneutralizovat toto ohnisko potenciálních (i reálných) konfliktů přišli vládnoucí komunisté v šedesátých letech se zázračně prostým řešením: vyhlásili muslimy za svébytnou *etnickou* skupinu, a nikoli jen za pouhé náboženské společenství, a tak se muslimové byli schopni vyhnout tlaku, který je nutil, aby se hlásili buď k Srbům, nebo k Chorvatům. To, co bylo zpočátku pouze pragmatickým politickým opatřením, se poslé-



ze ujalo a muslimové na sebe skutečně začali pohlížet jako na samostatný národ, začali systematicky falšovat svou historii atd. Dokonce i dnes však v jejich identitě zůstává jistý prvek vědomé volby: během postjugoslávské války v Bosně si člověk musel chtít nechtít *volit* svou etnickou identitu. Když ho zastavila polovojenská hlídka a její příslušníci se ho výhružně zeptali, zda je Srb nebo muslim, tato otázka se netýkala zděděné etnické příslušnosti; pokaždé z ní byl totiž slyšet vzdálený ozvuk otázky, komu dotýčný straní (například filmový režisér Emir Kusturica pocházející ze smíšeného srbsko-muslimského manželství se rozhodl pro srbskou identitu). Bytostně *frustrující* charakter takové volby lze možná nejlépe přiblížit na příkladu internetového nákupu, během něhož musí člověk učinit téměř nekonečnou sérii rozhodnutí: Pokud to chcete s X, zvolte A, pokud ne, zvolte B... Největší paradox přitom možná spočívá v tom, že to, čeho se v těchto post-tradičních „reflexivních společnostech“, ve kterých jsme bez přestání bombardováni výzvami, abychom přijali to či ono rozhodnutí, ve kterých jsou dokonce i takové „přirozené“ složky identity jako sexuální orientace nebo etnická příslušnost vnímány jako záležitosti svobodné volby, nejvíce nedostává, je vlastní akt autentické svobodné volby.

## Poznámky

- 1 Viz Michael Hardt — Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- 2 Viz Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minnesota University Press, Minneapolis 1988.
- 3 Viz Ulrich Beck, *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, přeložil Otakar Vochoč, Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2004.
- 4 Název La Boétieho díla ve skutečnosti zní *Discours de la servitude volontaire*. (Pozn. red.)
- 5 Viz Jean-Léon Beauvois, *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*, Dunod, Paris 1994.
- 6 Viz Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, The MIT Press, Cambridge (Ma) 2000, Kapitola 2 a 3.

---

# Robespierre neboli „božské násilí“ teroru

---

Když roku 1953 čínský ministerský předseda Čou En-laj zavítal do Ženevy za účelem mírových rozhovorů směřujících k ukončení Korejské války, zeptal se ho jistý francouzský novinář, co si myslí o Velké francouzské revoluci. Čou odpověděl: „Je stále ještě příliš brzy, než abychom to mohli posoudit.“ A svým způsobem měl pravdu: zánik „lidových demokracií“ na konci devadesátých let způsobil, že spor o historickou interpretaci Velké francouzské revoluce se opětovně rozhořel. Liberálně orientovaní revizionisté se pokoušeli vytvořit zdání, že k rozpadu komunistického bloku v roce 1989 došlo v pravou chvíli: měl předznamenávat konec éry zahájené roku 1789, definitivní porážku etatistického revolučního modelu, který se na scéně světové politiky poprvé objevil společně s jakobíny.

Pro žádnou jinou událost se okřídlené rčení „každá historie je historií přítomnosti“ nehodí lépe než pro Francouzskou revoluci; její historiografická recepce vždy věrně zrcadlila zvraty a mezníky politických zápasů. Společným poznávacím znakem konzervativců všech zabarvení je její kategorické odmítání: Velká francouzská revoluce byla katastrofou od samého začátku, produktem ducha moderní bezbožnosti, Boží odplatou za nepravosti lidského rodu, a její historický odkaz by tudíž měl pokud možno upadnout v zapomnění. Převažující liberální mínění je o něco diferencovanější. Jeho vzorcem je: „Rok 1789 bez roku 1793.“ Jinými slovy, notoricky útlocitní liberálové si přejí „revoluci bez kofeinu“, revoluci, která není cítit revolucí. Když tedy François Furet a jiní líčí Velkou francouzskou revoluci jako historickou anomálii, pokoušejí se jí *de facto* zbavit jejího statutu zakládající události moderní demokracie: historická nutnost velela hájit moderní zásady osobní svobody a dalších liberálních svobod, ale anglický příklad pře-

svědčivě dokazuje, že mírumilovnější cestou se toho dalo dosáhnout daleko efektivněji... Radikálové jsou naproti tomu fascinováni tím, co Alain Badiou označuje jako „vášeň pro Reálno“: řekneme-li A neboli rovnost, lidská práva a individuální svobody, měli bychom najít odvahu čelit následkům a přitakat rovněž B neboli teroru nezbytnému k tomu, abychom A prakticky obhájili a udrželi.<sup>1</sup>

Nabádat dnešní levici, aby se jednoduše ubírala po téže cestě, by nic méně bylo až příliš přímočaré. V roce 1990 totiž došlo k jistému druhu historického zlomu: všichni, a dnešní „radikální levici“ nevyjímaje, jsou jaksi zahanbeni jakobínským dědictvím revolučního teroru s jeho státně centralizovaným aparátem, takže je nyní všeobecně akceptováno, že pokud má levice opětovně získat politickou iniciativu, měla by se dokonale transformovat a konečně opustit takzvané „jakobínské paradigma“. V naší postmoderní éře „nestálých identit“, chaotického střetávání mnohočetných subjektivit, svobodné interakce namísto centralizované hierarchie, plurality názorů namísto jedné jediné Pravdy, se jakobínská diktatura radikálně rozchází „s naším vkusem“ (termín „vкус“ by zde měl být chápán v jeho historických souvislostech jako synonymum převažujícího ideologického naladění). Nebo si lze snad představit něco vzdálenějšího našemu světu názorové otevřenosti, tržní konkurence či nomádské pluralitní interakce nežli Robespierrovu politiku Pravdy (samozřejmě s velkým P), jejímž proklamovaným cílem je „vrátit úděl svobody do rukou pravdy“? Taková Pravda může být nastolena jedině cestou teroru.

Je-li hnací silou lidové vlády v mírových časech ctnost, pak za revoluce plní tuto funkci ctnost spolu s terorem: ctnost, bez níž je teror tyraníí; teror, bez něhož je ctnost bezbranná. Teror není než pohotovou, strohou, neúprosnou spravedlností; je tudíž prodlouženou rukou ctnosti. Není ani tak samostatným principem, jako spíše všeobecnou zásadou demokracie, reagující na nejnaléhavější potřeby naší vlasti.

Tyto Robespierrovy argumenty kulminují v paradoxním smíření protikladů: v revolučním teroru je „překonán“ protiklad mezi trestem a shovívavostí — spravedlivé a přísné potrestání nepřátel je nejvyšší formou shovívavosti, a tak se v něm snoubí přísnost a milosrdenství:

Potrestat utlačovatele lidského rodu je akt shovívavosti; odpustit jim by se rovnalo barbarství. Krutost tyranů je pouze a jen výrazem jejich krutosti; krutost republikánské vlády má původ v milosrdenství.

Jak by se tedy k těmto faktům měli postavit ti, kteří zachovávají věrnost odkazu radikální levici? Měli by učinit přinejmenším dvě věci. Za prvé, dědic-

tví teroru by mělo být přijato jako *naše* dědictví, a to přesto — anebo právě proto — že se od něj kriticky distancujeme. Jedinou alternativou k rozpačitě defenzivnímu pocitu viny v konfrontaci s našimi liberálními nebo pravico-vými kritiky je dělat kritickou práci lépe než naši oponenti. To ovšem zdaleka není vše: neměli bychom našim oponentům dovolit, aby za nás určovali prostor a témata diskuse. To však předpokládá, že neúprosná sebekritika půjde ruku v ruce s nebojácným přitakáním tomu, co — budeme-li parafrázovat Marxův komentář na adresu Hegelovy dialektiky — jsme v pokušení nazvat „racionálním jádrem“ jakobínského teroru:

Materialistická dialektika bez zvláštního uspokojení konstatuje, že až doposud nebyl žádný politický subjekt schopen dospět k věčnosti pravdy, za níž se bil, bez momentů teroru. Jak známo, Saint-Just se tázal: „Po čem prahnou ti, kteří nechtějí ani Ctnost, ani Teror?“ Jeho odpověď je všeobecně známá: prahnou po korupci — což je jen jiné jméno pro porážku daného subjektu.<sup>2</sup>

A jinde se Saint-Just vyjadřuje ještě pregnantněji: „To, co je pramenem všeobecného blaha, pokaždé vzbuzuje hrůzu.“<sup>3</sup> Tato slova bychom neměli číst jako varování před pokušením vnutit společnosti všeobecné dobro násilnými prostředky, ale naopak jako trpkou pravdu, kterou je nezbytné akceptovat. Dalším aspektem, který je třeba mít na paměti, je skutečnost, že pro Robespierra revoluční teror představoval pravý opak války: Robespierre byl pacifista, a to nikoli z licoměrnosti nebo humanitární přecitlivělosti, ale v důsledku poznání, že války mezi národy ve své většině slouží k paralyzování revolučních zápasů uvnitř jednotlivých národů. Robespierrova řeč *O válce* v dnešní době zasluhuje obzvláštní pozornost: ukazuje ho jako skutečného pacifistu, který důsledně odsuzuje patriotické volání po zbrani, a to i tehdy, pokud by válka měla sloužit k obraně revoluce, jako výraz snah těch, kteří by si přáli „revoluci bez revoluce“, aby tak zabránili radikalizaci revolučního procesu. Jeho pozice je tudíž přesným opakem pozice těch, kteří prahnou po válce, aby mohli militarizovat společenský život, a získali tak nad ním diktátorskou kontrolu.<sup>4</sup> Což je také důvod, proč Robespierre rovněž brojil proti pokušení vyvážet revoluci do jiných zemí pod záminkou jejich násilného „osvobození“:

Francouzi netrpí mánií obšťastňování a osvobozování ostatních národů proti jejich vůli. Pokud monarchové světa budou ochotni respektovat nezávislost francouzského lidu, necht' si dál vegetují a beztrestně umírají na svých krví zborcených trůnech.

Jakobínský revoluční teror je někdy více či méně oprávněně líčen jako „ustavující zločin“ buržoazního právního řádu, v němž je občanům dovoleno ne-

rušeně sledovat své zájmy. Toto tvrzení bychom mohli vyvrátit z dvojího titulu. Nejenom, že je věcně nesprávné (řada konzervativců nebyla daleko od pravdy, když tvrdili, že buržoazní právní řád lze nastolit i bez teroristických výstřelků jako kupříkladu ve Velké Británii — ačkoli tam byl zase Cromwell...); mnohem závažnější je námitka, že revoluční teror mezi lety 1792—1794 nebyl výrazem toho, co Walter Benjamin (a jiní) nezývají státotvorné násilí, nýbrž manifestací „božského násilí“.<sup>5</sup> Benjaminovi interpreti se potýkají s otázkou, co si představit pod heslem „božské násilí“ — není to jen další verze levicového snu o „čisté události“, ke které ve skutečnosti nikdy nedojde? Na tomto místě bychom si měli připomenout Engelsovu zmínku na adresu Pařížské komuny jako příkladu diktatury proletariátu:

Sociálně demokratický šosák v poslední době opět propadl zdravé hrůze při slovech: diktatura proletariátu. Nuže dobrá, pánové, chcete vědět, jak tato diktatura vypadá? Pohledte na Pařížskou komunu. To byla diktatura proletariátu.<sup>6</sup>

Tatáž slova bychom mohli (po patřičných úpravách) aplikovat i na případ božského násilí: „Nuže dobrá, pánové kritičtí teoretici, chcete vědět, jak toto božské násilí vypadá? Pohledte na revoluční teror z období mezi lety 1792—1794. To bylo božské násilí.“ (A takto můžeme pokračovat dál: „rudý teror“ 1919 atd.) Neměli bychom se tedy zdráhat identifikovat božské násilí s reálně existujícími historickými událostmi, a tím se vyvarovat veškerých zkreslujících mystifikací. Když ti, kteří stojí mimo strukturovaný sociální rámec, útočí „naslepo“, když se dovolávají okamžité spravedlnosti či pomsty a okamžitě ji i realizují, pak se jedná o „božské násilí“. (Vzpomeňme si na události, které se odehrály zhruba před deseti lety v Rio de Janeiru, kdy chudí obyvatelé *favel* vtrhli do bohatých čtvrtí a začali rabovat a vypalovat supermarkety — to byl příklad „božského násilí“.) Udeří jen tak z čistého nebe podobně jako biblické kobylky, božský trest za hříšnost lidského rodu, jako prostředek bez účelu — nebo jak to zformuloval Robespierre v proslovu, ve kterém požadoval popravu Ludvíka XVI.:

Lidové masy nesoudí stejným způsobem jako soudní tribunály; nevynášejí rozsudky, ale metají kolem sebe blesky; nesoudí krále, ale shazují je do propasti; a tato spravedlnost není o nic horší než spravedlnost soudních dvorů.

Benjaminovská „božská spravedlnost“ by tedy měla být chápána jako božská přesně ve smyslu starého latinského hesla *vox populi, vox dei*: *nikoli* v perverzním smyslu rčení „činíme tak jen jako instrumenty vůle lidu“, ale jako heroické přitakání osamělosti suverénního rozhodnutí. Je to rozhodnutí (zabít, riskovat nebo položit vlastní život) činěné v naprosté osamocenosti, bez opory ve velkém Druhém. Není-li v přísném slova smyslu morální, není ani

„nemorální“, nedává příslušnému subjektu volnou ruku, aby zabíjel s blaženým pocitem andělské nevinnosti. Krédem božské spravedlnosti je rčení *fiat iustitia, pereat mundus*; tedy *spravedlnost*, moment nerozlišitelnosti mezi spravedlností a pomstou, v němž „lid“ (anonymní část bez účasti) rozpoutává teror, aby zúčtoval s jinými složkami společnosti, jakýsi „soudný den“ dlouhé historie útlaču, vykořisťování a strádání, neboli, jak to lapidárně zformuloval Robespierre:

Po čem toužíte vy, kteří byste si přáli, aby pravda spočívající na rtech zástupců francouzského lidu byla bezmocná? Pravda má nepochybně svou moc, má svou neústupnost, svůj despotismus; má dojemné i děsivé stránky, které rezonují stejnou měrou v čistých srdcích jako ve svědomí zatíženém vinou a které nepravda nedokáže imitovat o nic lépe, než mohla Salomé napodobit blesky z nebe; ale obviňujte z toho přírodu, obviňujte lid, který po ní žízní a miluje ji.

A právě to měl nejspíš na mysli Robespierre ve své slavné výtce umírněným revolucionářům, když je obvinil, že si přejí „revoluci bez revoluce“: chtějí revoluci bez excesů, ve kterých demokracie splývá s terorem, revoluci respektující sociální konvence, podřízenou již existujícím normám, revoluci, ve které je násilí zbaveno své „božské“ dimenze a tím zredukováno na pouhou strategickou intervenci ve službě jasně definovaných a omezených cílů:

Občané, přáli jste si snad revoluci bez revoluce? Jaký to duch perzekuce má nyní revidovat ducha, jenž zlomil naše okovy? A jaký spolehlivý odhad lze vůbec učinit v otázce důsledků, které mohou provázet takto veliké otřesy? Kdo může zpětně stanovit přesný moment, kdy měly vlny lidové msty opadnout? Jaký národ by za takovou cenu kdy ze sebe setřásl jho despotismu? Připustíme-li totiž, že velký národ nemůže povstat v jednom jediném vzmachu a že tyranie může být svržena pouze tou částí občanů, kteří jí stojí nejbližší, jak by se jí tito mohli kdy vzepřít, kdyby je po jejich vítězství delegáti z odlehlých koutů země mohli činit zodpovědnými za neúměrné prodlužování nebo přílišnou nespoutanost politického násilí, které zachránilo jejich vlast? Jejich počínání by mělo být odměněno tichým souhlasem všech zástupců lidu. Francouzi, přátelé svobody, kteří se shromáždili minulý srpen v Paříži, se v zastoupení všech ostatních departmentů této role ujali. Jejich jednání by mělo být buď plně schváleno, nebo rezolutně zavrženo. Činit je trestně zodpovědnými za pár smyšlených nebo i skutečných přehmatů, neoddělitelných od tak dalekosáhlého otřesu, by znamenalo trestat je za jejich zápal.

Tuto autentickou revoluční logiku lze rozpoznat již na úrovni rétorické strategie, kdy se Robespierre rád uchyluje k standardní proceduře počátečního přitakání zdánlivě „realistické“ pozici a následného demaskování jejího iluzorního charakteru: často zpočátku představí nějakou pozici nebo nastíní



nějakou situaci jako absurdní nadsázku, jako čistou fikci, načež pokračuje připomenutím, že to, co se zprvu nemůže jevit jinak než jako fikce, je ve skutečnosti pravda: „Co to ale říkám? To, co jsem právě představil jako absurdní hypotézu, je ve skutečnosti nejspíš pravda.“ Právě tato radikální revoluční strategie také umožňuje Robespierrovi rozptýlit „humanitární“ starosti kolem obětí revolučního „božského násilí“: „Soucítění, které téměř výlučně lamentuje nad nepřáteli svobody, ve mně vzbuzuje podezření. Přestaňte mi mávat před obličejem zkrvaveným pláštěm tyranovým, nebo začnu věřit, že chcete Řím uvrhnout do okovů.“ Kritický rozbor a přiznání se k historickému odkazu jakobínů ústí do jedné naléhavé otázky: opravňuje nás (často zavrženíhodná) praxe revolučního teroru zavrhnout samotnou ideu Teroru, nebo ji lze v dnešních odlišných historických podmínkách ještě jednou *vzkřísit*, očistit její obsah od nánosu jejích rozličných praktických realizací? *Může a musí* toho být dosaženo, přičemž nejlapidárnější pravidlo pro opakování události známé pod heslem „Robespierre“ zní: přejít od (Robespierrova) humanistického teroru k teroru antihumanistickému (nebo ještě přesněji k teroru nehumánnímu).

V knize *Století* Alain Badiou<sup>7</sup> spatřuje příznak politického regrese, který se odehrál ke konci dvacátého století, v opuštění kréda „humanismus a teror“ ve prospěch hesla „humanismus *nebo* teror“. V roce 1947 Maurice Merleau-Ponty publikoval knihu *Humanismus a teror*,<sup>8</sup> obranu sovětského komunismu, která vycházela z jistého druhu Pascalovy sázky a v níž se již ohlašovaly náznaky toho, co Bernard Williams posléze rozvinul v koncepci „morální štěstěny“: stávající teror bude retroaktivně ospravedlněn, pokud se společnost, která z něj vzejde, bude vyznačovat autentickou humanitou. Dnes je taková symbióza teroru a humanismu prakticky nemyslitelná, převládající liberální ideologie klade namísto slučovací spojky *a* vylučovací spojku *nebo*: buď humanismus, nebo teror... Přesněji řečeno, můžeme se setkat s celkem čtyřmi variacemi na tento motiv: humanismus *a* teror, humanismus *nebo* teror, přičemž každou z těchto kombinací lze chápat jak v „pozitivním“, tak v „negativním“ smyslu. „Humanismus a teror“ v pozitivním smyslu se shoduje s koncepcí, kterou vypracoval Merleau-Ponty, obhajující stalinismus (tj. násilné, „teroristické“ formování nového člověka) a jasně patrnou již ve Francouzské revoluci, totiž v Robespierrově sloučení ctnosti a teroru. Tuto konjunkci lze popřít dvěma způsoby. Můžeme tak učinit prostřednictvím disjunkce „humanismus *nebo* teror“, tj. cestou liberálně humanistického projektu v jeho nejrozličnějších podobách od disidentského antistalinistického humanismu až po současné neohabermasovce (Luc Ferry a Alain Renault ve Francii), nebo můžeme následovat příklad dalších obhájců lidských práv *proti* (totalitárnímu, fundamentalistickému) teroru. Eventuálně se lze přihlásit ke spojení „humanismus *a* teror“, ale v jeho negativistickém pojetí, tj. ke všem těm filosofickým a ideologickým směrům od Heideggera a kon-

zervativního křesťanství až po vyznavače orientální spirituality a ekologické fundamentalisty, jimž se teror jeví jako hluboká pravda a zároveň přirozený důsledek samotného humanistického projektu s jeho *hybris*.

Existuje nicméně ještě čtvrtá kombinace, o níž se zpravidla vůbec neuvažuje, totiž vylučovací spojení „humanismus *nebo* teror“, kde však vyloučeným členem není *teror*, ale humanismus. To je bezpochyby radikální a velice nesnadno obhajitelná pozice, ale podle všeho představuje naši jedinou naději: neznamená skandální podporu „teroristické a nehumánní politiky“, ale cosi, co si dokážeme představit mnohem obtížněji. V dnešním „post-dekonstruktivním“ myšlení (nenechme se odradit tímto zdánlivým protimluvem, který musí nutně vyvolávat oprávněné rozpaky) nabývá termín „nehumánní“ nový smysl, zejména pak v myšlení Agambena a Badioua. Snad nejlépe se k němu lze přiblížit skrze Freudovu neochotu bezvýhradně akceptovat výzvu: „Miluj bližního svého!“ Pokušení, jemuž se zde musíme v první řadě vyvarovat, je pokušení etické domestifikace našeho bližního, jemuž podlehl například Emmanuel Lévinas, když svého bližního identifikoval s propastí, z níž se ozývá volání k mravní zodpovědnosti. Svým pojetím Lévinas přehlíží bytostnou monstrozitu onoho bližního, monstrozitu, kvůli níž Lacan označuje souseda jako Věc (*das Ding*), což je termín, jímž Freud pojmenovává poslední předmět našich tužeb v celé jeho nesnesitelné intenzitě a neproniknutelnosti. V tomto výrazu bychom měli slyšet veškeré konotace hororových příběhů: soused je (zlá) Věc, která potenciálně číhá za každou přívětivou lidskou tvář. Vzpomeňme si jen na filmovou adaptaci románu Stephena Kinga *Shining*, v níž se otec, nenápadný zkrachovalý spisovatel, postupně mění ve vraždící monstrum, které se zlověstným úšklebkem jednoho po druhém vyvražďuje všechny členy své rodiny. To, co v pravém dialektickém paradoxu Lévinas s celou svou oslavou Jinakosti přehlíží, není nějaká fundamentální Stejnost všech lidských bytostí, ale radikálně „nelidská“ Jinakost samotná: Jinakost lidské bytosti degradované na úroveň nelidskosti, Jinakost reprezentovaná zuboženou postavou „musulmana“, nechvalně známé „živé mrtvoly“ z nacistických koncentračních táborů. V poněkud jiné podobě se s tímtož fenoménem lze setkat i ve stalinistickém komunismu. Ve standardním stalinistickém diskursu představovaly dokonce i koncentrační tábory frontu boje proti fašismu, kde uvěznění komunisté organizovali sítě heroického odporu. V takovém univerzu není samozřejmě prostor pro mezni zkušenost „musulmana“, pro zkušenost živoucí mrtvoly zbavené schopnosti normální lidské interakce. Není divu, že stalinističtí komunisté byli tak dychtiví „normalizovat“ tábory tím, že je oficiálně prezentovali jen jako další dimenzi protifašistického boje, čímž redukovali fenomén „musulmana“ na jednotlivce, kteří byli příliš slabí, než aby takový zápas podstoupili.

Právě v této souvislosti bychom mohli porozumět tomu, proč Lacan hovoří o bytostně nehumánním jádru našeho bližního. V průběhu šedesátých

let, v éře strukturalismu, vypracoval Louis Althusser nechvalně známou koncepci „teoretického antihumanismu“, přičemž připustil a dokonce požadoval, aby zaujala místo praktického humanismu. V praxi bychom měli jednat jako humanisté, chovat respekt k jiným lidem, přiznávat jim důstojnost dokonale svobodných bytostí, které se těší suverénnímu postavení tvůrců svých vlastních osudů. V teorii bychom ale neměli nikdy ztrácet ze zřetele, že humanismus je pouhou ideologií, modelem, v němž spontánně zakoušíme náš úděl, a že právě poznání lidského rodu a jeho historie by nás mělo vést k tomu, abychom na jeho příslušníky nenahlíželi jako na autonomní jedince, ale jako na prvky struktury, která sleduje své vlastní zákonitosti. Na rozdíl od Althussera Lacan dovršuje přechod od teoretického k praktickému antihumanismu, tj. k etice, která jde za hranice toho, co Nietzsche označil sloganem „lidské, příliš lidské“, a čelí bytostně nelidskému jádru lidství. To znamená k etice, která již jen nepopírá, ale nebojácně připouští latentní monstrozitu lidství, dábelskou dimenzi, která vyhřezla napovrch v jevu všeobecně známém pod heslem „Osvětím“, etiku, která by, když budeme parafrázovat Adorna, byla možná i po Osvětimi. Tato dimenze inhumanity je pro Lacana zároveň nejzazším fundamentem etiky.

Řečeno jazykem filozofie, dimenze bytostné „inhumanity“ může být definována jako subjekt, od něž je odečteno vše, co mu propůjčuje charakteristiky lidské „individuality“ nebo „osobnosti“ (proto také v dnešní populární kultuře figuruje jako exemplární nositel ryzí subjektivity nehumánní bytost, vetřelec či kyborg, který manifestuje větší věrnost svému poslání, větší důstojnost a svobodu, než jeho lidské protějšky, počínaje Schwarzeneggerovým *Terminátorem* [The Terminator, 1984] a konče androidem ztělesněným Rutgerem Hauerem ve filmu *Blade Runner* [Blade Runner, 1982]). Připomeňme si v této souvislosti temnou vizi z Husserlových *Karteziánských meditací*,<sup>9</sup> v níž transcendentální *cogito* zůstává nedotčeno katastrofou, která by vyhladila celé lidstvo: v souvislosti s tímto příkladem by bylo až příliš snadné inkasovat laciné body nasbírané na konto autodestruktivního charakteru transcendentální subjektivity, jakož i na konto Husserlovy zaslepenosti vůči paradoxu, který Foucault v knize *Slova a věci* označuje jako „transcendentálně-empirickou dubletu“,<sup>10</sup> neboli vůči vazbě, která činí z transcendentálního a empirického ega nerozlučnou dvojici, takže anihilace druhého vede nutně rovněž k vymizení prvního. Co když ale plným uznáním této závislosti jakožto faktu (a dlužno dodat, že poměrně tristního faktu) bytí zároveň postulujeme realitu jeho negace, realitu faktické nezávislosti subjektu na ostatních empirických jednotlivcích *jakožto* živých bytostech? Nemanifestuje se tato nezávislost v krajním gestu nasazení vlastního života, v připravenosti vzdát se svého bytí? Právě na pozadí tohoto gesta dobrovolného přijetí vlastní smrti bychom měli interpretovat rétorickou figuru často vykládanou jako doklad Robespierrovy „totalitářské“ manipulace s publikem.<sup>11</sup> Přísluš-

ná figura zazněla během Robespierrova projevu v Národním shromáždění 11. germinalu roku II (31. březen 1794); předchozí noci byli mezi několika dalšími osobnostmi zatčeni i Danton a Camille Desmoulins, a mnozí členové Národního shromáždění se přirozeně obávali, že rovněž co nevidět přijdou na řadu. Robespierre bez dlouhých průtahů charakterizuje daný moment jako kritický: „Občané, nadešla chvíle, kdy je nezbytné mluvit pravdu.“ Hned nato se vyjadřuje na adresu strachu obcházejícího místností:

Je na místě (*on veut*), abyste se obávali zneužívání moci, zákonodárné moci, kterou jste disponovali. [...] Je na místě, abychom se obávali, že se lid stane obětí výborů. [...] Nezbyvá, než se obávat, že zatčení jsou obětí represe [...].

V citované pasáži je klíčový protiklad mezi neosobním zájmemem „*on*“ (podněcovatelé strachu nejsou personifikováni) a kolektivem, na který je takto vyvíjen nátlak; ten se takřka nepozorovatelně transformuje z druhé osoby množného čísla „*vy*“ (*vous*) v osobu první vyjádřenou zájmemem „*my*“. (Robespierre galantně zahrnuje do zmíněného kolektivu sama sebe.) Poslední věta ale přináší zlověstný obrat: už není „na místě, abyste se/abychom se obávali“, ale „nezbývá než se obávat“, což implikuje, že nepřítel vzbuzující obavy není kdesi mimo „vás/nás“, mimo ústavodárné shromáždění, ale přímo zde, mezi námi, mezi „vámi“, mezi adresáty Robespierrova proslovu, odkud nahlodává jejich jednotu zevnitř. V tentýž moment se Robespierre zásluhou svého svrchovaně mistrovského tahu stává nositelem plné subjektivity — ještě chvíli čeká, až zlověstný účinek jeho slov odezní, a hned nato pokračuje v první osobě jednotného čísla: „Konstatuji, že každý, kdo se v tuto chvíli chvěje strachy, je vinen; neboť nevina se nemusí obávat veřejného zpytování.“

Co může být více „totalitářské“ než uzavřená smyčka tvrzení „samotný váš strach z viny vás usvědčuje z toho, že jste vinni“, neboli kuriózní „nadjáská“ parafráze známého rčení, podle něhož „to jediné, čeho se musíme obávat, je strach samotný“? Na tomto místě bychom nicméně měli odolat pokušení ukvapeně zavrhnout Robespierrovou rétorickou strategii jako strategii „teroristického obviňování“ a zachytit moment pravdy, jež v sobě skrývá: v okamžicích klíčových revolučních usnesení nejsou žádní nevinní přihlížejíci, protože v takových chvílích se samotná nevinnost, tj. vyhýbání se rozhodování a chování se tak, jako by se mne zápas, jemůž přihlížím, doopravdy netýkal, *rovná* velezradě. Jinými slovy, strach, že bych mohl být obviněn z velezrady, se *rovná* velezradě, protože i kdybych „neučinil nic proti revoluci“, samotný můj strach, okolnost, že se ve mně ohlašuje, demonstruje, že má subjektivní pozice je vůči revoluci externí, že „revoluci“ zakouším jako vnější sílu, která mne ohrožuje.

Nicméně to, co se v této výjimečné řeči odehrává dál, je ještě daleko zajímavější: Robespierre přímo naráží na choulostivou otázku, která se nutně

musí zrodit v hlavách jeho posluchačů — jak si může on sám být jistý, že nebude dalším, proti němuž bude vzneseno obvinění? Není suverénem stojícím mimo kolektiv, „já“ stojící mimo „my“ — konec konců stál kdysi velice blízko Dantonovi, mocnému muži sedícímu nyní za mřížemi, a tak co když jeho blízkost k Dantonovi bude jednoho dne použita proti němu? Jinými slovy, jak si Robespierre může být jistý, že proces, který spustil, nepohltní i jeho samotného? A právě zde jeho pozice získává dimenzi vznešené velikosti — plně si uvědomuje, že nebezpečí, které dnes hrozí Dantonovi, bude zítra hrozit i jemu. Za jeho ledovým klidem, za tím, že se neobává, že ho potká tentýž osud, není přesvědčení, že Danton byl zrádce, zatímco on, Robespierre, je ryzím ztělesněním vůle lidu; on, Robespierre, se pouze *nebojí smrti* — jeho případná smrt by byla jen pouhou epizodou, která nic neznamená:

Co mi záleží na nebezpečí? Můj život patří mé vlasti, mé srdce je prosté strachu; a kdyby mi bylo souzeno zemřít, kráčel bych na smrt bez výčitek a se zdviženou hlavou.

Následně, za předpokladu, že přesun od „my“ k „já“ lze skutečně chápat jako moment, kdy se demokratická maska řítí k zemi a kdy Robespierre sám sebe veřejně prohlašuje za suveréna (až do tohoto bodu vycházíme z Lefortovy analýzy), musíme kategorii suveréna chápat v jeho plném hegelovském smyslu: suverén (pán) je nositelem svrchovanosti, tím, kdo se nebojí umřít, kdo je ochoten riskovat vše. Jinými slovy, nejhlubší význam Robespierrovy první osoby jednotného čísla („já“) je následující: Nebojím se zemřít. Zdrojem jeho autority je právě tohle, a nikoli nějaký bezprostřední přístup k velkému Druhému, tj. Robespierre netvrdí, že má bezprostřední přístup k vůli lidu, která promlouvá skrze jeho osobu. Obdobně charakterizoval zen-budhistický kněz Džóó (Cunetomo) Jamamoto postoj pravého válečníka:

Každý jeden den považuj sám sebe za mrtvého. Staré přísloví praví: „Stoupni si pod okap, a jsi mrtvý muž. Vyjdi ze dveří, a narazíš na číhajícího nepřítele.“ To není nabádání k opatrnosti. Jde jen o to pokládat se předem za mrtvého.<sup>12</sup>

Z toho důvodu si podle Hillise Loryho mnoho japonských vojáků ve druhé světové válce ještě před odchodem do bitvy vystrojilo svůj vlastní pohřeb:

Mnozí vojáci jsou v nynější válce tak dychtiví položit život na bitevním poli, že si ještě před odchodem na frontu nechávají vystrojit svůj vlastní pohřeb. Takové chování neobnáší v očích Japonců sebemenší nádech směšnosti. Spíše je obdivují jako výraz ducha pravého samuraje, který se ubírá na bitevní pole bez myšlenky na návrat.<sup>13</sup>

Toto preventivní vyloučení sebe sama z řad živých přirozeně obklopuje daného vojáka aurou vznešené suverenity. Namísto abychom toto chování odsuzovali jako zavrženíhodný projev fašistického militarismu, v něm můžeme spatřovat bytostný rys radikálně revolučního postoje; od tohoto dobrovolného přijetí vlastní eliminace vede přímá linie k Mao Ce-tungově reakci na hrozbu atomového útoku z roku 1955:

Spojené státy se svým nevelkým arzenálem jaderných zbraní nedokáží vyhladit celý čínský národ. A dokonce i kdyby americké atomové bomby byly natolik účinné, že by při svržení na Čínu udělaly díru skrz zeměkouli nebo by dokonce způsobily její explozi, z hlediska vesmíru jako celku by to téměř nic neznamenal, ačkoli v rámci sluneční soustavy by se nepochybně jednalo o významnou událost. (*Čínský lid se nedá vydírat atomovou bombou*)

V tomto argumentu se nepochybně zračí „nelidské šílenství“: není snad okolnost, že by zničení planety Země „z hlediska vesmíru jako celku téměř nic neznamenal“, pro zničené lidstvo chabou útěchou? Argument funguje jen za předpokladu, že po vzoru Kanta předpokládáme existenci čistého transcendentálního subjektu nezasaženého touto katastrofou — subjektu, který, třebaže postrádá reálnou existenci, *působí* jako virtuální referenční bod. Každý autentický revolucionář si musí osvojit tento postoj dokonalé lhostejnosti (hraničící až s pohrdáním) vůči stupidní jednostrannosti vlastní banální existence, či jak to nenapodobitelně zformuloval Saint-Just, lhostejnosti k tomu, co Benjamin nazývá „holým životem“: „Opovrhují prachem, z něhož jsem stvořen a jenž je k vám nucen promlouvat.“<sup>14</sup> Che Guevara uvažoval podobným způsobem, když byl na vrcholu kubánské raketové krize ochoten riskovat novou světovou válku, která by (přínejmenším) znamenala kompletní eliminaci kubánského lidu, přičemž blahořečil heroické připravenosti tohoto lidu riskovat vlastní zánik.

Dalším „nelidským“ aspektem symbiózy ctnosti a teroru proklamované Robespierrem je odmítání konvencí (coby katalyzátoru realistických kompromisů). Každý právní řád (a potažmo každý řád založený na explicitní normativitě) předpokládá existenci komplexní „reflexivní“ sítě neformálních pravidel, která upravují náš vztah k explicitním normám a radí nám, jak je aplikovat: do jaké míry je můžeme brát doslova, jak a kdy máme dovoleno či jsme dokonce vybízeni, abychom je ignorovali atd. A právě to je doménou konvencí. Poznání konvencí dané společnosti vede k poznání metapravidel, která nám poskytují vodítko, jak tyto explicitní normy v praxi používat: kdy je použít a kdy ne; kdy je lze porušit; kdy nevyužít možnosti, která se nám naskýtá; kdy jsme *de facto* nuceni něco učinit, nicméně musíme předstírat, že tak činíme dobrovolně (jako v případě *potlache*). Připomeňme si jen situaci, kdy nám někdo něco ze zdvořilosti nabízí a přitom čeká, že jeho nabídku



odmítneme: je věcí „konvence“ takovou nabídku odmítnout a každý, kdo tak neučiní, se dopouští hrubé neomalenosti. Totéž platí i pro bezpočet situací v politickém životě, kdy si můžeme zvolit pod *podmínkou*, že si *zvolíme správně*: je nám obřadně připomínáno, že můžeme říct ne; nicméně se od nás očekává, že nabídku odmítneme a nadšeně řekneme ano. V řadě sexuálních zákazů je situace přesně opačná: explicitní „ne“ má funkci implicitního rozkazu: „Udělej to, ale diskrétně!“ Poměřováno těmito standardy se exponenti revolučního egalitářství od Robespiera až po Johna Browna (přinejmenším potenciálně) jeví jako lidé prostí jakýchkoli návyků. Odmítají totiž respektovat konvence, které regulují fungování univerzálních zákonů:

Taková už je povaha zvyku, že na ty nejsvévolnější konvence a někdy dokonce i na ty nejméně dokonalé instituce pohlížíme jako na absolutní kritéria pravdy či nepravdy, spravedlnosti či nespravedlnosti. Dokonce nám ani nedochází, že většina z nich je nevyhnutelně stále spjata s předsudky, jimiž nás krmil despotismus. Tak dlouho jsme se skláněli pod jeho jhem, že nejsme s to pozvednout se k věčným principům rozumu; vše, co se odvolává na posvátný zdroj veškerého práva, v našich očích získává nelegální charakter a samotný přírodní řád se nám jeví jako nepřítomnost řádu. Majestátní gesta ušlechtilého národa, vznešený zápal ctnosti se často ukazuje našim ustrašeným pohledům jako explodující sopka nebo výbuch politického násilí; a tento rozpor mezi slabostí našich mravů, zvráceností našeho smýšlení na jedné straně, a čistotou zásad a pevností charakteru vyžadovaných svobodnou vládou, o níž jsme se odvážili usilovat, na straně druhé, není zdaleka ta nejmenší potíž, která nás sužuje.

Abychom zlomili jho konvencí, musíme přijmout následující zásadu: jsou-li si všichni lidé rovni, pak se s nimi jako s rovnými také musí zacházet; jsou-li černoši také lidé, musí se s nimi podle toho jednat. Připomeňme si ranou fázi boje proti otroctví v USA, která ještě před občanskou válkou vyvrcholila ozbrojeným konfliktem mezi pozvolnými reformami soucitných liberálů a monumentální osobností Johna Browna:

Afroameričané byli líčeni jako karikatury lidských bytostí, jako klauni a kejklíři, byli terčem žertů bělošské většiny. A dokonce ani abolicionisté, třebaže byli proti otroctví, ve své většině nevnímali Afroameričany jako sobě rovné. Drtivá většina z nich, což Afroameričané vnímali s velkým roztrpčením, byli ochotni usilovat o ukončení otroctví na Jihu, ale nebyli ochotni usilovat o ukončení diskriminace na Severu. [...] John Brown nebyl jako oni. Praktikování egalitářství pro něj bylo prvním krokem k ukončení otrokářství. A Afroameričanům, kteří s ním přišli do styku, to bylo okamžitě jasné. Dával jasně najevo, že nedělá rozdíly, a nedával to najevo slovy, ale činy.<sup>15</sup>

Z toho důvodu se John Brown jeví jako *klíčová* politická osobnost v dějinách Spojených států: ve svém zaníceně křesťanském „radikálním abolicionismu“ se v kontextu amerického politického života snad nejvíce přiblížil duchu jakobínské logiky:

John Brown sám sebe pokládal za dokonalého egalitáře. A bylo pro něj nesmírně důležité praktikovat egalitářství na každé úrovni. [...] Dával zřetelně najevo, že nedělá rozdíly, a to nikoli slovy, ale činy.<sup>16</sup>

Dokonce i dnes, dávno potom, co bylo otroctví zrušeno, je Brown spornou postavou, která rozděluje kolektivní paměť Američanů; příslušníci bělošské většiny, kteří straní Brownovi, jsou obzvláště vzácní — mezi nimi překvapivě Henry David Thoreau, zapřísáhlý nepřítel násilí: proti standardnímu odmítání Browna jako krvežíznivého, pošetilého a šíleného muže postavil Thoreau<sup>17</sup> portrét výjimečného jedince, jehož zapálení pro věc nemá obdoby; jde dokonce tak daleko, že srovnává Brownovu popravu (prohlašuje, že Brown byl mrtvý, ještě dřív než doopravdy zemřel) se smrtí Kristovou. Thoreau polemizuje s těmi, kteří Browna kritizují a osočují: nerozumí mu, protože se nedokáží vymanit ze svých falešných předsudků a „mrtvých“ existencí; doopravdy nežijí — dosud žila jen hrstka lidí.

Totéž důsledné egalitářství představuje nicméně zároveň hranici jakobínské politiky. Připomeňme si v této souvislosti Marxovo klíčové odhalení „buržoazních“ mezi logiky rovnosti: fundamentální nerovnost kapitalismu („vykořisťování“) není žádným „neprincipiálním porušením principu rovnosti“, ale vychází přímo z logiky rovnosti; je paradoxním vedlejším produktem jejího důsledného uskutečňování. To, na co zde narážíme, není jen stará triviální pravda, že tržní směna předpokládá formálně/právně si rovné subjekty, které se setkávají a vstupují do vzájemné interakce na trhu; klíčovým elementem Marxovy kritiky „buržoazních“ socialistů je poznání, že vykořisťování za kapitalismu nezahrnuje žádnou „nerovnou“ směnu mezi dělníkem a kapitalistou — na této směně není nic nerovného a „nespravedlivého“, v ideálním případě (v principu) je dělníkovi proplacena plná hodnota zboží, které prodává (vynaložená práce). Radikální buržoazní revolucionáři jsou si přirozeně tohoto omezení vědomi; snaží se to však uvést na pravou míru prostřednictvím přímé „teroristické“ intervence v podobě stále razantnějších zásahů směřujících k nastolení faktické rovnosti (rovné mzdy, stejná zdravotní péče pro všechny...), které může být dosaženo jen za cenu nových typů formální nerovnosti (rozličných typů preferenčního zacházení se znevýhodněnými). Jinými slovy, princip „rovnosti“ buď není dostačující (zůstává abstraktní formulí faktické nerovnosti) nebo je přehnaný (vynucuje si nastolení „teroristické“ rovnosti) — je formalistickou koncepcí v přísně dialektickém smyslu, tj. jeho omezení tkví v nedostateč-

né konkrétnosti jeho formy, která je toliko neutrálním nositelem obsahu, který ji uniká.

Naším problémem není teror jako takový — úkolem naší doby je naopak vytvořit prostor pro vzkríšení emancipačního teroru. Problém tkví někde jinde: egalitářský politický „extremismus“ nebo „excesivní radikalismus“ by měl být vždy interpretován jako důsledek ideologicko-politického vytěsnění: jako symptom jeho protikladu, jeho omezení, neochoty jít „až na hranici daných možností“. Čím byl jakobínský příklon k radikálnímu „teroru“, ne-li jistým druhem hysterické reakce svědčící o neschopnosti jakobínů rozvrátit samotné základy ekonomického řádu (soukromé vlastnictví apod.)? A neplatí totéž rovněž pro takzvané „excesy“ politické korektnosti? Nejsou snad také projevem rezignace na pokusy eliminovat faktické (ekonomické atd.) příčiny rasismu a sexismu? Je tedy možná na čase zproblematizovat standardní výklad sdílený prakticky veškerou „postmoderními“ levicí, podle něhož politický „totalitarismus“ jaksi souvisí s převahou materiální produkce a technologie nad intersubjektivní komunikací a/nebo symbolickou praxí, jako kdyby kořenem politického teroru byla okolnost, že „princip“ instrumentálního rozumu, technologického vykořisťování přírody, byl aplikován rovněž na společnost, v důsledku čehož jsou lidé degradováni na surový materiál, který má být transformován na „nového člověka“. Co když je tomu právě naopak? Co když politický „teror“ právě naopak svědčí o tom, že sféra (materiální) produkce pozbyla své autonomie a byla podřízena politické logice? Není tomu tak, že veškerý politický „teror“ od jakobínů až po maoistickou Kulturní revoluci předpokládá přehlížení domény produkce jako takové, její redukci na oblast politického soupeření? Jinými slovy, nejedná se zde o nic jiného než o rozchod s klíčovou Marxovou tezí, že politické zápasy jsou divadlem, jehož význam může být rozluštěn jen tehdy, když jsou příslušné zápasy vykládány na pozadí ekonomických skutečností. („Pokud měl kdy marxismus z hlediska politické teorie nějakou analytickou hodnotu, nespočívala tato hodnota právě v jeho přesvědčení, že problém svobody je obsažen v sociálních vztazích, jež jsou v liberálním diskursu implicitně označovány jako ‚nepolitické‘ neboli naturalizovány?“)<sup>18</sup> Pokud jde o politické kořeny těchto mezi egalitářského teroru, není obtížné vystopovat zdroj toho, co bylo na jakobínském teroru scestného, v Rousseauovi, který byl připraven hnát paradox univerzální vůle až do jeho „stalinistických“ konsekvencí:

Kromě této prvotní smlouvy zavazuje vždy hlas většiny všechny ostatní; je to následek samotné smlouvy. Táhnete se, jak může člověk býti svobodný a býti nucen přizpůsobit se vůlí, které nejsou jeho. Jak jsou odpůrci svobodni a podrobeni zákonům, k nimž nedali souhlas?

Odpovím, že otázka je špatně položena. Občan dává souhlas ke všem zákonům, i k těm, které se přijmou přes něho, i k těm, které jej trestají, když se odváží

některý z nich porušit. Trvalou vůlí všech členů státu je vůle obecná; skrze ní jsou občané a svobodní. Když se navrhuje zákon ve shromáždění lidu, netážeme se přesně lidu, zda souhlasí s návrhem nebo zda jej zamítá, nýbrž je-li či není v souladu s obecnou vůlí, která je vůlí shromáždění; každý odevzdáním hlasů pronáší o tom své mínění a z počtu hlasů se vyvozuje projevení obecné vůle. Když tedy zvítězí mínění odporující mému, dokazuje to jen, že jsem se mylil a že to, o čem jsem se domníval, že je obecná vůle, nebyla obecná vůle. Kdyby byl můj soukromý zájem zvítězil, byl bych býval učinil něco jiného, než jsem chtěl; tedy bych nebyl býval svobodný.<sup>19</sup>

Totalitární „pastí“ je zde zkrat mezi konstativním a performativním modelem výpovědi: když Rousseau interpretuje volební proceduru nikoli jako performativní akt rozhodnutí, ale jako akt konstativní, vyjadřující názor na to, co je (nebo by mohlo být) ve shodě se všeobecnou vůlí (která je takto substancializována do něčeho, co je vůči aktu volby *preexistentní*), pokouší se vyhnout přiznání problematického statutu práv těch, kteří se octnou v menšině (měli by se podřít rozhodnutí většiny, protože ve výsledku volby se dozví, jaká je ve skutečnosti všeobecná vůle). Jinými slovy, zastánci menšinového názoru nejsou jednoduše menšinou: když jsou seznámeni s výsledkem hlasování (které je v rozporu s jejich individuální vůlí), nedozvídají se jenom to, že jsou v menšině — dozvídají se rovněž to, že se *mylili* v tom, jaká je všeobecná vůle.

Analogie mezi touto substancializací všeobecné vůle a náboženskou koncepcí predestinace přímo bije do očí; v případě predestinace je osud také substancializován do podoby rozhodnutí, které předchází procesu rozhodování, takže smyslem aktivit daného jedince není performativní utváření svého osudu, ale odhalování (nebo uhádování) osudu předem určeného. V obou případech nám uniká dialektická proměna nahodilosti v nutnost, tj. to, jak je výsledek sledu nahodilých událostí transformován na falešnou iluzi nutnosti; minulé nahodilé děje se retroaktivně vydávají za osudovou nutnost. Tento mechanismus byl popsán Jeanem-Pierrem Dupuyem:

Katastrofická událost je vepsána do budoucnosti jako osud i jako nahodilá událost: i když z perspektivy předbudoucího času (*futur antérieur*) se to jeví jako nezbytné, nemuselo se to stát. [...] Pokud se odehraje nějaká mimořádná událost, třeba nějaká katastrofa, nemuselo k ní nezbytně vůbec dojít; nicméně pokud k ní nakonec nedojde, neznamená to snad, že nebyla nevyhnutelná? Tím, co tedy retroaktivně zakládá nutnost dané události, je fakt její aktualizace neboli okolnost, že se fakticky stala.<sup>20</sup>

Dupuy svůj argument demonstrovuje na francouzských prezidentských volbách z května roku 1995, konkrétně na příkladu lednového průzkumu hlavní agentury sledující vývoj volebních preferencí: „Pokud bude 8. května zvo-

len Édouard Balladur, bude se říkat, že o výsledku prezidentských voleb bylo rozhodnuto ještě dřív, než vůbec začaly.“ Jestli — zcela nahodile — dojde k nějaké události, dá vzniknout řetězu předchozích událostí, v jejichž světle se zdá jako nevyhnutelná: právě v *tomto* a nikoli v otřepaných frázích o tom, jak se skrze nahodilou hru událostí manifestuje hlubší nutnost, spočívá v kostce hegelovská dialektika nahodilosti a nutnosti. Totéž platí i pro Říjnovou revoluci (jakmile bolševici upevnili a stabilizovali svou mocenskou hegemonii, jejich vítězství se začalo jevit jako výsledek a výraz hlubší historické nutnosti), a dokonce i pro Bushovo široce diskutované první prezidentské vítězství (po nahodilém a sporném vítězství na Floridě se jeho vítězství retroaktivně jeví jako manifestace hlubší tendence v americké politice). V tomto smyslu tedy platí, že i přesto, že jsme utvářeni osudem, máme možnost si svůj osud zvolit. Podobně bychom podle Dupuye měli přistupovat i k problematice ekologické krize: nikoli „realisticky“ hodnotit možnosti katastrofy, ale brát ji jako Osud v hegelovském smyslu slova: podobně jako v případě Balladurova zvolení, „jestliže nastane katastrofa, můžeme říct, že o ní bylo rozhodnuto ještě dřív, než k ní fakticky došlo“. Osud a svobodná vůle (zabránit onomu „jestliže“) jdou tedy ruku v ruce: svoboda je ve svém nejradikálnějším smyslu svobodou změnit svůj Osud.<sup>21</sup> To nás přivádí zpět k naší základní otázce: Jak by asi vypadala jakobínská politika, která by vzala v potaz tento retroaktivní kontingentní vzestup univerzality? Jak vdechnout nový život odkazu jakobínského teroru?

V *Etice psychoanalýzy*<sup>22</sup> se v této souvislosti hovoří o „perspektivě posledního soudu“, patrně ještě názorněji v jedné z klíčových kategorií stalinistického diskursu, totiž v kategorii „objektivní viny“ a „objektivního významu“ činů konkrétního jedince: můžete být sice zcela bezúhonným člověkem, který jednal s těmi nejlepšími úmysly, ale i tak jste „objektivně vinen“, pokud vaše činy hrají do karet reakčním silám — a arbitrem, který má bezprostřední přístup k „objektivnímu významu“ vašich činů, přirozeně není nikdo jiný než Strana. Zde tedy máme nejen opětovně co do činění s perspektivou posledního soudu (která rozhoduje o „objektivním významu“ vašich činů), ale zároveň se setkáváme i s přítomnou instancí, která disponuje unikátní schopností posuzovat současné události a činy z nadčasové perspektivy.<sup>23</sup>

Nyní se nám tedy ukazuje, proč nás Lacanovo tvrzení *il n'y a pas de grand Autre* (neexistuje žádný velký Druhý) vede k samé podstatě etické problematiky: vylučuje totiž právě tuto „perspektivu posledního soudu“, myšlenku, že kdesi — a to i kdyby se mělo jednat o naprosto virtuální referenční bod, i kdybychom museli připustit, že jeho místo nikdy nedokážeme reálně zaplnit a zformulovat příslušný soud — musí existovat nějaké kritérium, které nám umožní hodnotit naše činy a nahlédnout jejich „skutečný význam“, jejich reálnou etickou hodnotu. Dokonce i Derridova koncepce „dekonstrukce jako spravedlnosti“ se nejspíš opírá o ideu utopické neděje, která je nuce-

na postulovat prchavou vidinu „nekonečné spravedlnosti“, věčně odkládané, vždy očekávané, která nicméně představuje poslední horizont veškerého našeho jednání. Lacan sám ukázal cestu z této pasti, když Kanta charakterizoval jako klíčového předchůdce psychoanalytické etiky. V tomto smyslu se v Kantově etice skrývá „teroristický“ potenciál — ve prospěch tohoto tvrzení podle všeho hovoří i Kantova známá teze, že rozum bez intuice je prázdný, ale intuice bez rozumu je slepá: není tato teze politickým protějškem Robespierrovy známé maximy, podle níž ctnost bez teroru je bezbranná a naopak teror bez ctnosti je tyraní, bijící kolem sebe naslepo?

Podle standardní kritiky spočívá úskalí kantovské univerzalistické etiky „kategorického imperativu“ (bezpodmínečný apel ke konání své povinnosti) v její formální neurčitosti: mravní Zákon mi nestanoví, co je mou povinností, říká mi jen, že bych měl své povinnosti dostát, a tak nechává otevřený prostor pro prázdný voluntarismus (jen já sám si určuji obsah svých povinností, ať už je jím cokoli). Avšak namísto toho, aby představoval nějaké omezení, nás tento rys přivádí k samotné podstatě Kantovy etické autonomie: není možné odvozovat konkrétní normy, jimiž se musím řídit v konkrétní situaci, přímo od mravního zákona — což znamená, že subjekt musí sám převzít zodpovědnost za převod abstraktního imperativu mravního zákona do série konkrétních závazků. Plné přijetí tohoto paradoxu nás nutí odmítnout jakoukoli výmluvu spočívající v odvolávání se na povinnost: „Vím, že je to obtížné a může to být i bolestivé, ale co můžu dělat, je to má povinnost...“ Kantova etika bezpodmínečné povinnosti je často brána jako ospravedlnění takového postoje — není divu, že se dokonce i Adolf Eichmann, když se pokoušel ospravedlnit svůj podíl na plánování a realizaci holocaustu, odvolával na Kantovu etiku: konal jen svou povinnost a poslouchal vůdcovy rozkazy. Kantův důraz na plnou mravní autonomii a zodpovědnost daného subjektu je nicméně namířen právě proti takovému účelovému přenášení viny na nějaké abstraktní ztělesnění velkého Druhého.

Standardní motto etické nekompromisnosti zní: „Neexistuje výmluva pro zanedbávání tvých povinností!“ Ačkoli Kantova dobře známá poučka *Du kannst, denn du sollst!* („Můžeš, tedy musíš!“) se na první pohled zdá jako nová verze citovaného motta, on sám k němu implicitně dodává mnohem zlověstnější parafrázi: „Neexistuje výmluva pro dostání tvým povinností!“ Samotné odvolávání se na povinnost jako záminka pro konání povinnosti by mělo být odmítnuto jako výraz pokrytectví. Uvedme si příslovečný příklad krutého sadistického učitele, který podrobuje své žáky nelítostné disciplíně a mučení; jeho obhajoba adresovaná vůči sobě (i jiným) zní: „Já sám mám problémy s tím, podrobovat ty ubohé děti takové drezúře, ale co můžu dělat — je to konec konců má povinnost!“ Právě takový postoj psychoanalytická etika důsledně odmítá: podle ní jsem plně zodpovědný nejen za konání své povinnosti, ale v nemenší míře i za určování toho, co je touto mou povinností.



Ve stejném duchu ve svých spisech z roku 1917 Lenin nešetří nanejvýš jízlivou ironií na adresu těch, kteří neustále hledají nějakou „záruku“ pro realizaci úspěšné revoluce; existují primárně dvě podoby tohoto hledání záruky: buď zvěcnělý argument společenské Nutnosti (neměli bychom riskovat revoluci příliš brzo; měli bychom čekat na správný moment, až bude situace „zralá“ s ohledem na zákony historického vývoje: „na socialistickou revoluci je příliš brzo, dělnická třída není ještě dostatečně zralá“) nebo normativní argument („demokratické“) legitimacy („většina obyvatelstva není na naší straně, a tak by případná revoluce nebyla doopravdy demokratická“) — jak opakovaně připomíná Lenin, jako kdyby revoluční činitel dříve, než bude riskovat uchopení státní moci, musel získat svolení nějakého abstraktního reprezentanta velkého Druhého (např. tak, že zorganizuje referendum, které mu umožní zjistit, zda většina obyvatelstva revoluci podporuje). Podle Lenina podobně jako podle Lacana revoluce může být schválena pouze sebou samou (*ne s'autorise que d'elle-même*): měli bychom riskovat revoluční čin bez opory ve velkém Druhém — strach z „ukvapeného“ uchopení moci, hledání záruky úspěchu jsou výrazem obav z bezedné propasti suverénního činu.

Pouze takto radikální postoj nám umožní rozejít se s dnešním převládajícím modelem politiky, postpolitickou biopolitikou, která je politikou strachu, vystupující jako obrana proti potenciální viktimizaci nebo obtěžování. Právě zde tkví pravá dělicí čára mezi radikální politikou emancipace a nynější politikou *statutu quo*: není to rozdíl mezi dvěma odlišnými pozitivními vizemi, soubory axiomů, ale spíše rozdíl mezi politikou založenou na souboru univerzálních axiomů a politikou, která rezignuje na samotnou konstitutivní dimenzi politična, protože se uchyluje ke strachu jako ke svému poslednímu horizontu: ke strachu z přistěhovalců, ze zločinnosti, z bezbožné sexuální zvrácenosti, z přespříliš rozbujeleho státu (s přehnaně vysokou mírou zdaňování), z ekologických katastrof — taková (post)politika pravidelně končí hrůzu nahánějícími shromážděními hrůzou naplněných lidí. Z toho důvodu také velkou událostí nejenom v Evropě na začátku roku 2006 bylo začlenění antiimigrační politiky do hlavního proudu politického myšlení: pupeční šňůra, která jej spojovala s okrajovými krajně pravicovými hnutími byla definitivně přestřižena. Od Francie až po Německo, od Rakouska až k Nizozemí hlavní politické strany hlásící se k novému duchu hrdosti na kulturní a historickou identitu svých národů otevřeně prohlašují, že přistěhovalci jsou hosté, již se musí přizpůsobit kulturním hodnotám, které definují hostitelskou společnost — toto je „naše země, milujte ji nebo táhněte“.

Jak se vymanit ze slepé uličky této (post)politiky strachu? Skutečným obsahem globální liberální demokracie je biopolitická organizace života a tato okolnost vnáší napětí mezi demokratickou formu a její administrativně regulativní obsah. Jak by tedy vypadal opak biopolitiky? Co kdybychom se s biopolitikou nemohli rozejít jinak, než skrze riskantní vzkříšení staré dob-

ré „diktatury proletariátu“? Tato představa nám dnes nemůže znít jinak než absurdně, nutně se nám musí zdát, že se jedná o dva diametrálně odlišné termíny ze dvou diametrálně odlišných oblastí, které nemají naprosto nic společného: nejčerstvější analýza politické moci v protikladu ke staré zdiskreditované komunistické mytologii... A přece je právě toto jedinou autentickou volbou dneška. Koncepce „diktatury proletariátu“ nadále zůstává klíčovou kategorií.

Hlas zdravého rozumu se proti tomu vzpírá: proč diktatura? Proč ne autentická demokracie nebo jednoduše jen moc proletariátu? „Diktatura“ neodkazuje k protikladu demokracie, ale k hlubšímu modu jejího fungování — od svých prvopočátků teze „diktatury proletariátu“ vycházela z předpokladu, že je protikladem jiné formy (či forem) diktatury, protože celé pole státní moci je svrchovaně diktátorské. Když Lenin označil liberální demokracii za formu buržoazní diktatury, neměl tím na mysli zjednodušující představu, že v demokracii dochází k manipulaci, že je to jenom fasáda, za níž ve skutečnosti vládne nějaká tajná klika, která má vše pod kontrolou a která, pokud jí hrozí ztráta moci v demokratických volbách, ukáže svou pravou tvář a zmocní se moci násilím. Měl na mysli to, že samotná *forma* buržoazně demokratického státu, svrchovanost jeho moci se svými ideologicko-politickými předpoklady, vyjadřuje „buržoazní“ logiku.

Měli bychom tudíž užívat termínu „diktatura“ přesně v tom smyslu, v jakém je rovněž demokracie formou diktatury, tj. jako ryze formální determinaci. Často slyšíme, že konstitutivním rysem demokracie je sebezpytování, že nám demokracie vždy dovoluje, ba dokonce nás vybízí, kriticky zkoumat své vlastní rysy. Tato autoreferenčnost se nicméně musí v jistém bodě zastavit: dokonce i ty „nejsvobodnější“ volby nemohou zpochybňovat právní procedury, které je legitimizují a organizují, státní aparáty, které garantují (a v případě nutnosti i silou) hladký průběh volebního procesu atd. Stát ve svém institucionálním aspektu představuje masivní přítomnost, která nemůže být ospravedlněna pouze v intencích reprezentace zájmů — to, že by mohla být, je demokratická iluze. Badiou charakterizuje tento exces jako exces státní re-representace nad tím, co reprezentuje; můžeme to zformulovat také v benjaminovském duchu: protože demokracie může více či méně eliminovat konstituované násilí, musí se o konstitutivní násilí neustále opírat.

Připomeňme si ponaučení, které plyne z hegelovské koncepce „konkrétní univerzality“ — představme si filozofickou rozpravu mezi hermeneutikem, dekonstruktivistou a analytickým filosofem. Dříve či později jim dojde, že nesdílejí prostor téže „filosofie“: neshodují se totiž v samotném výkladu slova filosofie, tj. analytický filosof vnímá globální pole filosofie a rozdíl mezi jednotlivými účastníky debaty jinak než hermeneutik: to, co je odlišuje, jsou rozdíl samotné, což způsobuje, že jim tyto právě rozdíl mezi nimi zprvu zůstávají skryté, jinými slovy, logika postupné klasifikace ve stylu „toto

máme společné a zde začínají naše rozdíly“ přestává fungovat. Pro dnešního kognitivistického analytického filosofa získala filosofie kognitivistickým obratem konečně zralost seriózního uvažování a zbavila se neplodných metafyzických spekulací. Hermeneutikovi se analytická filosofie naopak jeví jako konec filosofie, poslední etapa v procesu postupné devalvace autentického filosofického postojе, transformace filosofie v další pozitivní vědu. A tak když účastníci debaty narazí na tuto mnohem fundamentálnější propast, která je rozděluje, uvíznou obvykle na momentu „diktátorství“. A totéž lze analogicky aplikovat i na oblast politické demokracie: její diktátorský charakter se stává zjevným, když se zápas změny v zápas o charakter příslušného zápasu samotného.

A jaká je role proletariátu? Do té míry, do jaké proletariát v rámci sociální struktury zůstává složkou „vymknutou z kloubů“, prvkem, který, ač je integrální součástí této struktury, v ní nemá žádné určité místo, je její „část bez účasti“ (*la part des sans-part*), která reprezentuje univerzalitu, znamená „diktatura proletariátu“ přímé zplnomocnění univerzalitou, takže tón udávájí ti, kteří jsou „části bez účasti“. Jejich egalitářsko-univerzalistické poslání vyvěrá z čistě formálních důvodů: jakožto „část bez účasti“ postrádají určité rysy, které by legitimovaly jejich místo v rámci společenského celku — náleží do společenské struktury bez toho, aby patřili do některé z jejích podčástí; v tomto smyslu má jejich příslušnost k sociálnímu celku ryze univerzalistický charakter. Právě zde dosahuje logika reprezentace plurality dílčích zájmů a jejich usmíření skrze kompromisy svého limitu; každá diktatura se s touto logikou reprezentace rozchází (což je také důvod, proč je zjednodušující definice fašismu jakožto diktatury finančního kapitálu nesprávná: již Marx věděl, že Napoleon III., tento protofašista, se s logikou reprezentace rozešel). Je tedy třeba z gruntu demystifikovat strašáka „diktatury proletariátu“: v tom nejelementárnějším smyslu se jedná o přelomový moment, kdy je komplexní tkanivo reprezentací suspendováno v důsledku prudkého vpádu univerzality do politického prostoru. V kontextu Francouzské revoluce to byl příznačně Danton, a *nikoli* Robespierre, kdo nejvýstižněji popsal mechanismus nepozorovaného posunu od „diktatury proletariátu“ k státnímu násilí neboli, jak říkal Benjamin, od božského k mýtickému násilí: „Budme krutí, aby nemusel být krutý lid.“<sup>24</sup> Danton chápal státní jakobínský revoluční teror jako preventivní opatření, jehož vlastním cílem nebyla pomsta na nepřátelích, ale odvrácení přímého „božského“ násilí extrémních republikánů (*sans-culottes*), samotného lidu. Jinými slovy, udělejme to, co chtějí lidé, aby to náhodou neudělali sami...

Od dob starého Řecka máme pro tuto intervenci jméno: demokracie. Co jiného je demokracie ve své nejelementárnější podobě? Jev, který se poprvé objevil ve starověkém Řecku, kdy příslušníci *dému* (ti, kteří neměli žádné pevně vymezené místo v hierarchickém společenském uspořádání) začali po-

žadovat ještě něco víc, než pouze to, aby jejich hlas dolehl k uším držitelů moci — neprotestovali už jen proti bezpráví (*le tort*), jímž trpěli, ale chtěli, aby byl jejich hlas uznán a zahrnut do veřejné sféry na stejné úrovni jako hlas vládnoucí oligarchie a aristokracie. A tito vyloučení, ti, kteří neměli žádné pevné místo ve společenské hierarchii, dokonce vystupovali jako zástupci celku společnosti, pravé univerzality („my — ‚nicotní‘, nezapočítaní do řádu společnosti — jsme lid, my jsme Vše oproti ostatním, kteří prosazují pouze svůj zvláštní privilegovaný zájem“). Vlastní politický konflikt zkrátka spočívá v napětí mezi strukturovaným tělem společnosti, v němž má každá část své místo, a „částí bez účasti“, která otrásá tímto řádem ve jménu prázdného principu univerzality — toho, co Étienne Balibar nazývá *égaliberté* („rovnovlnosti“), principiální rovnosti všech lidí *jakožto* bytostí schopných řeči — až po *liumang* (chuligány) v současné Číně, vydědence volně se potulující bez práce a bydliště, a často i bez kulturní či sexuální identity a příslušnosti.

Tato identifikace jedné složky společnosti postrádající řádně definované místo v její hierarchii (nebo odmítající jí přidělenou podřízenou pozici) s celkem společnosti představuje elementární gesto politizace, které lze rozpoznat ve všech velkých demokratických událostech od Francouzské revoluce (kdy se třetí stav prohlásil za totožný s národem jako takovým v opozici k aristokracii a kléru) až po zánik někdejších evropských socialistických režimů (kdy se rozličná disidentská „fóra“ prohlásila za představitele celé společnosti v opozici vůči stranické nomenklatuře). Právě v tomto smyslu jsou politika a demokracie synonymní: hlavním cílem protidemokratické politiky v principu vždy byla a stále je depolitizace, tedy bezvýhradný požadavek, aby se „věci vrátily do normálních kolejí“, kdy si každý jedinec bude hledět svých vlastních partikulárních záležitostí. A to nás nevyhnutelně přivádí k paradoxnímu závěru: „diktatura proletariátu“ je jen další jméno pro násilí samotné demokratické revolty. „Diktatura proletariátu“ je tedy nulový bod, v němž je suspendován rozdíl mezi legitimní a nelegitimní státní mocí, tj. v němž legitimitu ztrácí státní moc *jako taková*. V listopadu 1792 Saint-Just prohlásil: „Každý král je rebel a uzurpátor.“ Tento výrok je úhelným kamenem emancipační politiky: neexistuje žádný „legitimní“ král v protikladu ke králi uzurpátorovi, podobně jako bylo pro Proudhona každé vlastnictví krádeží. Máme zde co do činění s hegelovskou „negací negace“, s přechodem od jednoduché negace („tento král není legitimní král, je to uzurpátor“) k inherentní sebenegaci („pravý král“ je oxymoron, být králem je *za všech okolností* uzurpace). Z toho důvodu pro Robespierra proces s králem ve skutečnosti žádným procesem nebyl:

Zde se žádný proces konat nebude. Ludvík není obžalovaný. Vy nejste soudci. Nejste, nemůžete být než státníci a zástupci lidu. Vaším úkolem není usvědčit člověka nebo ho zprostit viny, ale uskutečnit akt veřejného blaha, provést akt záchrany náro-

da. [...] Ludvík byl král a my máme republiku: slavná otázka, kterou si nyní kladete, byla těmito slovy zodpovězena. Ludvík byl svržen z trůnu svými zločiny; Ludvík prohlásil francouzský národ za vzbouřence; aby jej potrestal, povolal spřátelené ty-rany do zbraně; vítězství a lid rozhodly, že byl vzbouřencem: Ludvík tedy nemůže být souzen; buď je již odsouzen, nebo republika nebyla zproštěna viny. Návrh na Ludvíkovu obžalobu, ať už by byla vedena jakkoli, by znamenal upadnout zpět do royalistického a konstitučního despotismu; je to kontrarevoluční návrh, protože by vrhl stín pochybnosti na samotnou revoluci. Jestliže totiž lze proti Ludvíkovi vést žalobu, lze ho i zprostit viny; může být uznán nevinným; ba co horšího! — je považován za nevinného, až dokud nestane před soudem. Ale jestli Ludvík bude osvobozen, jestli může Ludvík být pokládán za nevinného, co se stane s revolucí?

Toto podivné spojení demokracie a diktatury má původ v napětí, které ná-leží k samotnému pojmu demokracie. To, co Chantal Mouffe označuje jako „paradox demokracie“, je téměř symetrickou inverzí fundamentálního para-doxu autoritářského fašismu: pokud je cílem (institucionalizované) demo-kracie integrovat samotný antagonistický konflikt do institucionálního/di-ferencionálního rámce a proměnit jej tak v regulovaný agonismus, postup fašismu je přesně opačný. Zatímco fašismus ve své praxi dovádí antagonis-tickou logiku do extrému (prostřednictvím rétoriky „smrtného zápasu“ se svými nepřáteli, jakož i udržováním stálé hrozby — když ne praktickým pro-váděním — minima extrainstitucionálního násilí, „přímého tlaku lidu“ ob-cházejícího spleť institucionální kanály), jako svůj politický cíl proklamu-je pravý opak: extrémně spořádané hierarchické sociální těleso (není náhoda, že fašismus se vždycky opírá o organisticko-korporativní metaforiku). Tento paradox může být elegantně sumarizován pomocí lacanovské opozice mezi „subjektem výpovědi“ a „subjektem vypovídání“ (obsahem): zatímco demo-kracie prohlašuje za svůj cíl (Lacanovým jazykem, za to, co ustavuje výpo-věd, za její „obsah“) antagonistický konflikt, opírá se přitom o regulované a systematické procedury; fašismus se naproti tomu pokouší docílit hierar-chicky strukturované harmonie cestou uvolnění sociálních antagonismů.

Analogicky se rozpolcenost střední třídy, tento zosobněný rozpor (jak uvádí Marx na adresu Proudhona), nejlépe odráží v jejích politických posto-jích: na jedné straně je střední třída proti politizaci — pouze si chce udržet svůj způsob života, aby mohla nerušeně pracovat a žít (což je důvod, proč často podporuje autoritářské převraty, které slibují ukončit zběsilou sociální mobilizaci, aby se lidé mohli opětovně vrátit ke své řádné práci). Na druhé straně je to ale právě ona, kdo v roli ohrožené tvrdě pracující patriotické mo-rální většiny vystupuje jako hlavní podněcovatel masové mobilizace zdola (pod pláštíkem pravicového populismu — například v dnešní Francii je jedi-nou silou, která skutečně ohrožuje postpolitickou technokraticko-humani-tární administrativu, Le Penova Národní fronta).

Demokracie má dvě elementární a neredukovatelné stránky: jednak násilnou egalitářskou revoltu těch, kdož jsou „nadpočetní“, „částí bez účasti“, kdož, ač formálně zahrnutí do sociální struktury, v ní nezaujímají žádnou určitou pozici; a jednak regulovanou (více či méně) univerzální proceduru volby těch, kteří budou disponovat politickou mocí. Jak spolu tyto dvě stránky souvisejí? Co když demokracie v druhém smyslu (regulovaná procedura zjišťování „vůle lidu“) není ničím jiným než obranou proti sobě samé, proti demokracii ve smyslu násilné invaze egalitářské logiky narušující hierarchické fungování sociální struktury, snahou refunkcionalizovat tento exces, učinit ho součástí normálního fungování sociální struktury?

Otázka tedy zní: jak regulovat/institucionalizovat samotný násilný egalitářský demokratický impuls, jak zabránit tomu, aby se rozpustil v demokracii ve druhém smyslu slova (regulovaná procedura)? Jestliže neexistuje způsob, jak toho dosáhnout, pak „autentická“ demokracie zůstává krátkodobým utopickým vzplanutím, které hned příslovečné ráno poté musí být opětovně normalizováno.<sup>25</sup>

Orwellovská teze „demokracie rovná se teror“ je tedy „nekonečným soudem“ demokracie, její nejvyšší spekulativní identitou. Tento aspekt chybí v pojetí demokracie u Clauda Leforta, kde je místo moci neobsazené, kde existuje konstitutivní mezera mezi místem moci a kontingentními aktéry, kteří mohou po omezenou dobu toto místo zaujímat. Fundamentální premisou demokracie nicméně není jenom to, že paradoxně neexistuje žádný politický činitel, který by disponoval „přirozeným“ nárokem na moc, ale daleko radikálněji také to, že lid „samotný“, svrchovaný zdroj suverénní moci v demokracii, jako substanciální kategorie neexistuje. Demokratická kategorie „lidu“ je totiž kantovský negativní pojem, jehož funkcí je pouze vymezovat jistou hranici: bránit každému konkrétnímu agentu, aby vládl s neomezenou suverenitou. (Jediný moment, kdy „lid existuje“ jsou demokratické volby, které jsou ve skutečnosti událostí rozpadu celé sociální struktury — během voleb je „lid“ redukován na pouhou množinu izolovaných jednotlivců.) Tvrzení, že lid existuje, je základní axiom „totalitarismu“ a tento jeho fatální omyl jde ruku v ruce s kantovským nesprávným užitím („paralogismem“) politického rozumu: „lid existuje“ prostřednictvím konkrétního politického činitele, který se chová, jako by bezprostředně ztělesňoval (a nikoli jen reprezentoval) lid, jeho autentickou vůli (totalitářská Strana a její vůdce), tj., slovy transcendentální kritiky, jako bezprostřední fenomenální ztělesnění noumenálního Lidu... Zřejmé souvislosti mezi tímto pojetím demokracie a Lacanovým odhalením rozpornosti velkého Druhého si mezi jinými povšíml i Jacques-Alain Miller:

Je „demokracie“ Pán-Signifikant (*master-signifier*)? Bezpochyby ano. Je to Pán-Signifikant, který říká, že není žádný Pán-Signifikant, alespoň ne takový, který by



stál izolovaně, neboť každý Pán-Signifikant se musí moudře začlenit mezi ostatní. Demokracie je Lacanovo velké S přeškrtnutého A, což znamená: Jsem signifikantem skutečnosti, že Druhý má v sobě trhlinu, neboli že neexistuje.<sup>26</sup>

Miller si je samozřejmě vědom, že *každý* Pán-Signifikant v principu demonstruje, že neexistuje žádný Pán-Signifikant, že není žádný Druhý Druhého, že v Druhém je mezera atd. — samotná mezera mezi  $S_1$  a  $S_2$  je bezprostředním důsledkem tohoto nedostatku (podobně jako Spinozův Bůh, rovněž Pán-Signifikant zaplňuje mezeru v sérii „obyčejných“ signifikantů). Rozdíl tkví v tom, že v případě demokracie je tato absence přímo vepsána do sociální struktury, je institucionalizována v souboru procedur a regulací — není divu, že Miller pochvalně cituje Marcela Gaucheta, který uvádí, že v demokracii se pravda manifestuje jen „v rozdělení a dekompozici“ (a nelze se ubránit ironickému povzdechu, že Stalin a Mao tvrdili prakticky totéž, ačkoli s totalitárním akcentem: v politice se pravda manifestuje pouze v nesmiřitelných rozdílech třídního boje...).

Je očividné, že z perspektivy tohoto kantovského výkladu demokracie se „teroristický“ aspekt demokracie — násilná egalitářská invaze těch, kteří jsou „nadpočetní“, kteří jsou „částí bez účasti“ — nutně musí jevit jako „totalitární“ úchylka, tj. v rámci tohoto horizontu je hranice mezi autentickým demokratickým výbuchem revolučního teroru a „totalitárním“ režimem jedné státostrany (nebo jazykem reakce, hranice, která stojí mezi „vládou vyděděných davů“ a brutálním útlakem „davů“ reprezentovaných totalitární státostranou) eliminována. (Lze samozřejmě argumentovat, že přímá „vláda davů“ je bytostně nestabilní a že se nutně musí zvrátit ve svůj protiklad, v tyranii nad „davy“ samotnými; tento posun nicméně nemůže změnit nic na okolnosti, že se skutečně jedná o posun, o radikální obrat.) Foucault se s tímto posunem potýká ve svých textech o íránské revoluci, kde klade historickou realitu komplexního procesu sociálních, kulturních, ekonomických, politických a dalších transformací proti magické události revolty, která více či méně suspenduje pavučinu historické příčinnosti — nelze ji na ni redukovat:

Chování člověka v revoluci není racionálně vysvětlitelné. Člověk musí být nejprve vytržen z normálního běhu historie, z dlouhé série kauzálních příčin, aby dal „skutečně“ přednost riziku smrti před pohodlnou jistotou poslušnosti.<sup>27</sup>

Neměli bychom ztrácet ze zřetele kantovské konotace tohoto citátu: revoluce je aktem svobody, který dočasně suspenduje souvislou řadu historické kauzality, tj. skrze revoluci se manifestuje noumenální dimenze. Paradox nicméně spočívá v tom, že tato noumenální dimenze splývá v jedno se svým protikladem, s čistým povrchem fenoménu: nejenom že se noumenon ma-

nifestuje, noumenální realita je ve své fenomenální stránce neredukovatelná na kauzální síť reality, z níž tento fenomén vzešel — jinými slovy, noumenon je fenomén jakožto fenomén. Existuje zřejmá spojitost mezi tímto neredukovatelným charakterem fenoménu a Deleuzeovým pojetím události jako toku stávání, jako povrchového čerení, které nemůže být zredukováno na své „tělesné“ příčiny. Jeho odpověď konzervativním kritikům, kteří odsuzují tristní a někdy i děsivé výsledky reálných revolučních otřesů, zní, že zůstávají slepí vůči dimenzi stávání:

Dnes je v módě pranýřovat hrůzy revoluce. Není to nic nového, v anglickém romantismu je plno úvah o Cromwellovi, které se velice podobají dnešním úvahám o Stalinovi. Říká se, že revoluce končí špatně. Neustále se však směšují dvě různé věci: historický výsledek revolučních procesů a revoluční stávání samotných lidí. V těchto dvou případech ale nejde o jedny a téže lidi. Jediná šance člověka spočívá v revolučním stávání: jedině tak se lidé mohou zbavit hanby nebo reagovat na to, co je pro ně nesnesitelné.<sup>28</sup>

Ve svém komentáři na adresu revolučních výbuchů Deleuze tedy věrně kopíruje Foucaultovu argumentaci:

Íránské hnutí nebylo uskutečněním „zákona“ revolucí, který, jak se někteří domnívají, diktuje, aby tyranie, doutnající v nich od samého počátku, vytryskla na povrch v podobě slepého nadšení mas. To, co konstituovalo nehlubší a nejintenzivnější prožívanou část vzpoury, se bezprostředně dotýkalo již obsazené politické šachovnice, ale takový kontakt neznamena identitu. Spiritualita těch, kteří šli na smrt, nemá nic společného s krvavou vládou fundamentalistického duchovenstva. Íránské duchovní chtějí legitimizovat svůj režim prostřednictvím znaků přináležejících vzpouře. V ničem se to neliší od diskreditace události vzpoury poukazováním na skutečnost, že dnes je u moci vláda mulláhů. V obou případech se setkáváme se „strachem“, se strachem z toho, co se na podzim minulého roku odehrálo v Íránu a co svět již dlouhou dobu nezažil.<sup>29</sup>

Foucault zde hovoří jako přesvědčený deleuzeovec: íránské události ho nezajímají ani tak na úrovni bezprostřední sociální reality a jejích kauzálních vztahů, ale spíše jako povrch konstituovaný ryzími událostmi, jako čistá virtualita „jiskry života“, v níž se manifestuje jedinečnost Události. To, co se odehrálo v Íránu ve zlomu mezi dvěma epochami sociální reality, nebyla revolta Lidu jakožto substanciální entity vybavené souborem jasně definovaných vlastností, ale událost stávání-se-Lidem. Klíčový zde tedy není ani tak posun v relacích moci a nadvlády mezi reálně existujícími socio-politickými agenty, respektive okolnost redistribuce sociální kontroly, ale samotný fakt překonání — nebo raději přechodného zrušení — samotné této domény,

fakt vynoření se naprosto odlišné domény „kolektivní vůle“ jakožto čistého Smyslu-Události, kde jsou všechny difference smazány, zbaveny významu. Taková událost není nová pouze s ohledem na to, co bylo předtím, ale nová „o sobě“, a tak zůstává novou napořád.

Na tomto pozadí se můžeme pokusit o kritiku pojetí estetiky politiky u Jacquese Rancièra, konkrétně jeho idey estetické dimenze pravého politického aktu: demokratická exploze přeskupí zavedené hierarchizované „policejní“ uspořádání sociálního prostoru, zinscenuje spektakl jiného uspořádání, jiného rozdělení (*partage*) veřejného prostoru.<sup>30</sup> V dnešní „společnosti spektaklu“ ztrácí taková estetická rekonfigurace svůj subverzivní náboj: až příliš snadno může být integrována do existujícího řádu. Skutečným úkolem dneška nejsou jednorázové demokratické revolty, které by podrývaly etablovaný „policejní“ řád, ale dosažení dimenze označované Badiouem jako „věrnost“ Události: jak převést/vepsat demokratickou revoltu do pozitivního „policejního“ řádu, jak naroubovat na sociální realitu *nový* trvalý řád. Právě *toto* je bytostně „teroristická“ dimenze každé autentické demokratické revolty: brutální nastolení nového řádu. A z toho důvodu, ač všichni mají rádi demokratické rebelie, spektakulární/karnevalové exploze lidové vůle, kdykoli se tato vůle hodlá udržet, kdykoli usiluje o vlastní institucionalizaci, začínáme pociťovat znepokojení — a čím „autentičtější“ je tato rebelie, tím „terorističtější“ je tato institucionalizace. Právě na této rovině bychom přitom měli hledat rozhodující moment revolučního procesu: v případě Říjnové revoluce by to tedy nebyla bouřlivá léta 1917–1918, a dokonce ani občanská válka, která je následovala, ale divoké experimentování počátku dvacátých let, (zoufalé, často komické) pokusy o vynalezení nových rituálů každodenního života: Čím nahradit předrevoluční instituty sňatku a pohřbu? Jak zreorganizovat i tu nejtriviálnější interakci v továrně, v obytném domě? Právě v této oblasti, kterou jsme v protikladu k „abstraktnímu teroru“ „velké“ politické revoluce v pokusení označit jako „konkrétní teror“ roubování nového řádu na každodenní život, jak jakobínská, tak později sovětská a ještě později čínská revoluce nakonec selhaly (určitě však ne kvůli nedostatku snažení v tomto směru). Jakobínům se dařilo nejlépe nikoli v divadle teroru, ale v utopických výronech politické imaginace orientovaných na reorganizaci každodenního života; během překotné aktivity zkondenzované do několika mála let se experimentovalo s ledasčím od samosprávné ženské organizace až po komunální domovy, v nichž by senioři mohli strávit svá poslední léta důstojně a v míru. (A co si máme myslet o poněkud komické Robespierrově snaze o nastolení nového občanského náboženství vyznávajícího Nejvyšší bytost? Robespierre sám lapidárně zformuloval hlavní důvod svých výhrad vůči ateismu: „Ateismus je aristokratický.“<sup>31</sup> Ateismus se mu jevil jako ideologie cynických hédonistických aristokratů, kteří pozbyli veškerý smysl pro historické poslání.)

Musíme přijmout nepříjemný důsledek, že tento exces egalitářské demokracie nad demokratickou procedurou se může „institucionalizovat“ jen když na sebe vezme podobu svého protikladu, revolučně-demokratického teroru. A jak tedy znovu objevit tento teror pro naši dobu? V knize *Logika světů* Alain Badiou<sup>32</sup> zformuloval věčnou Ideu politiky revoluční spravedlnosti, kterou lze sledovat od „legistů“ staré Číny přes jakobíny až k Leninovi a Maovi. Tvoří ji čtyři momenty: voluntarismus (víra, že lze „hory přenášet“, ignorující „objektivní“ zákonitosti a překážky), teror (rozhodná vůle zničit nepřátele lidu), egalitářská spravedlnost (její okamžité brutální nastolení bez sebemenšího ohledu na „komplexní okolnosti“, které nás údajně nutí postupovat pozvolna) a v neposlední řadě i důvěra v lid. Stačí uvést dva příklady, Robespierre samotného, jeho „velkou pravdu“ („charakteristickým rysem lidové vlády je důvěra v lid a přísnost k sobě“), a Maovu kritiku Stalínových *Ekonomických problémů socialismu v SSSR*, kde charakterizuje Stalínovu perspektivu jako „téměř beze zbytku pomýlenou“. („Jeho hlavní chybou je nevíra v rolnictvo.“)<sup>33</sup> A není jediným efektivním způsobem, jak si poradit s hrozbou ekologické katastrofy, která se nad námi vznáší, právě kombinace těchto čtyř momentů? Potřebujeme totiž:

- striktně egalitářskou spravedlnost (pokud by se lidé měli omezovat, pak všichni stejně, tj. po celém světě by například měly platit tytéž normy spotřeby energie na hlavu nebo tytéž emise oxidu uhličitého; rozvinutým národům by nemělo být dovoleno otravovat životní prostředí dnešním tempem za současného obviňování rozvojových zemí „třetího světa“ od Brazílie až po Čínu z ničení našeho společně sdíleného životního prostředí příliš překotným rozvojem);
- teror (nekompromisní trestání těch, kdo porušují smluvená ochranná opatření, a to včetně případného razantního omezení takzvaných liberálních „svobod“ nebo technologické kontroly případných porušovatelů zákona);
- voluntarismus (jedinou cestu, jak se postavit hrozbě ekologické katastrofy, představují dalekosáhlá kolektivní rozhodnutí, namířená proti „sontánní“ imanentní logice kapitalistického růstu — nejde o to pomoci nějaké historické tendenci nebo nutnosti dojít svého naplnění, ale „zastavit splašený vlak“ historie, který uhání vstříc propasti globální ekologické katastrofy);
- konečně, to vše musí být v neposlední řadě zkombinováno s důvěrou v lid (se sázkou na to, že drtivá většina lidí bude tato přísná opatření podporovat, ztotožní se s nimi a bude ochotna podílet se na jejich zavádění do praxe). V rámci syntézy teroru a důvěry v lid bychom se dokonce neměli obávat opětovně nasadit kontroverzní figuru egalitářsko-revolučního teroru, „informátora“, který bude na případné viníky donášet úřadům.

(Svého času během skandálu kolem společnosti Enron časopis *Time* postupoval správně, když osoby zevnitř, kteří donášeli na vysoko postavené finančníky, oslavoval jako skutečné veřejné hrdiny.)<sup>34</sup>

Na počátku sedmnáctého století po nástupu vlády šógunů učinilo Japonsko jedinečné kolektivní rozhodnutí izolovat se od cizí kultury a jít svou vlastní cestou střídmeho života vyvážené reprodukce, orientovaného na kulturní třibení za současného vyhýbání se divoké expanzi. Bylo následující období, které trvalo až do poloviny devatenáctého století, doopravdy jen izolacionistickou iluzí, z níž bylo Japonsko krutě probuzeno komodorem Perrym na americké válečné lodi? Co když je iluzí naopak představa, že naše expanze bude pokračovat donekonečna? Co když bychom naopak měli následovat japonský příklad a pokusit se na základě kolektivního rozhodnutí intervenovat do našeho domněle přirozeného vývoje, abychom změnili jeho směřování? Naše tragédie tkví v tom, že samotná idea takového kolektivního rozhodnutí je dnes zdiskreditována. A pokud jde o rozpad státního socialismu před dvěma desetiletími, neměli bychom zapomínat, že západní sociálnědemokratická ideologie sociálního státu přibližně ve stejné době rovněž utrhla zničující úder, přičemž přišla o status imaginární platformy, jež si dokázala na svou stranu získat vášnivou kolektivní podporu. Přesvědčení, že „éra sociálního státu skončila“, dnes již nikdo nezpochybňuje. Tyto dvě poražené ideologie sdílely představu, že lidstvo jakožto kolektivní subjekt je schopno do jisté míry omezovat neosobní a anonymní socio-historické tendence, udávat jim požadovaný směr.

Dnes je taková představa šmahem zavrhována jako „ideologická“ a/ nebo „totalitářská“: na společenské procesy se opětovně pohlíží jako na prostor mimo dosah sociální kontroly, ovládaný anonymním Osudem. Současný vzestup globálního kapitalismu je nám prezentován jako takový Osud, proti němuž se nelze nijak bránit — buď se mu přizpůsobíme, nebo ztratíme krok s historií a budeme zničeni. Můžeme se nanejvýš tak pokusit globální kapitalismus co možná nejvíce zhumanizovat, můžeme usilovat o „globální kapitalismus s lidskou tváří“ (to ostatně je — nebo spíše *byl* — program „třetí cesty“). Nejspíš bude potřeba opětovně prolomit zvukovou bariéru, opětovně riskovat a přijmout dalekosáhlá kolektivní rozhodnutí — toto je nejspíš nejdůležitější odkaz Robespiera a jeho soupoutníků pro naši dobu.

Několik okamžiků před Robespierrovou smrtí si popravčí povšiml, že se hlava odsouzeného s obvazy chránícími jeho zraněnou dolní čelist nevejde do lůžka gilotiny, a tak obvazy brutálně strhl; z Robespierrova zničeného hrdla se vydral pronikavý výkřik, který byl hned nato přerušen zvukem sjíždějící čepele. Ten poslední výkřik se stal legendárním: zavdal podnět k nesčetným interpretacím; vesměs byl vykládán jako nelidský výkřik parazitického zlého ducha, který dává najevo bezmocný protest, když přichází o své hostitelské

lidské tělo — jako kdyby v tomto finálním momentu Robespierre konečně získal lidskou tvář, odhodil masku ztělesněné revoluční ctnosti a objevil se jako ubohá vystrašená lidská bytost.

Populární podání představují Robespierra jako jakéhosi Sloního muže naruby: zatímco pod hrůzně zdeformovaným tělem posledně jmenovaného se skrýval ušlechtilý a inteligentní duch, Robespierre byl údajně laskavý a zdvořilý člověk, v jehož nitru se skrývala ledově chladná, krutá rozhodnost, probleskující z jeho zelených očí. V tomto ohledu se Robespierre perfektně hodí do krámu dnešním antitotalitářským liberálům, kteří už jej nepotřebují líčit jako kruté monstrum s posměšným zlomyslným úšklebkem, jak to činili reakcionáři devatenáctého století: nikdo nezpochybňuje jeho mravní bezúhonnost a naprostou oddanost věci revoluce, protože právě tato čistota je tím problémem, příčinou veškerého zla, jak taky naznačuje titul poslední Robespierrovy biografie z pera Ruth Scurr, *Osudová čistota*.<sup>35</sup> Tituly některých recenzí této knihy hovoří za vše: „Teror se odívá do smaragdově zeleného kabátce“, „Dobrý terorista“, „Démonický popravčí ve službách ctnosti“. Všechny bezpochyby překonává Graham Robb se svou recenzí „Smaragdově zelený, zákeřný jako ryba“ (*Daily Telegraph*, 6. května 2006). A aby nikdo nebyl na omylu, Antonia Fraser nám ve své recenzi zjevuje „hrůzné ponaučení pro dnešek“: Robespierre byl na osobní rovině zcela čestný a upřímný, ale „krveprolití způsobené tímto ‚upřímným‘ mužem nás varuje, že přesvědčení o vlastní pravdě, které vylučuje vše ostatní, může být stejně nebezpečné jako nepoměrně cyničtější motivace zlomyslného tyрана“.<sup>36</sup> O co šťastnější jsme my, kteří se necháváme ovlivňovat cynickými manipulátory veřejného mínění a nepodléháme upřímným muslimským fundamentalistům, ochotným obětovat se pro svou pravdu... asi bychom těžko hledali lepší doklad eticko-politické bídy naší doby, jejímž vůdčím motivem je nedůvěra ve ctnost! Neměli bychom proti takovému oportunistickému realismu postavit jednoduchou víru ve věčnou Ideu svobody, která překoná všechny porážky a bez níž, jak dobře věděl Robespierre, se z revoluce stane „jen extravagantní zločin, který přebíjí jiný zločin“? Toto přesvědčení Robespierre nejlapidárněji vyjádřil ve svém posledním projevu z 8. thermidoru 1794, pouhý den před zatčením a popravou:

Vězte však, že jsou nezištné a čisté duše; vskutku existuje ušlechtilá, majestátní a neodolatelná vášně, trýzeň a rozkoš velkorysých srdcí; nesmiřitelná zášť k tyranii, nejhlubší soucit s utlačovanými, nejposvátnější láska k vlasti, ona ještě vznešenější a posvátnější láska k lidstvu, bez níž se velká revoluce stává jen extravagantním zločinem, který přebíjí jiný zločin; ano, existuje tato šlechetná ambice zbudovat zde na zemi první republiku světa.



## Poznámky

- 1 Vyvážený historický výklad období teroru viz David Andress, *The Terror: Civil War in the French Revolution*, Little, Brown, London 2005.
- 2 Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris 2006, s. 98.
- 3 Louis-Antoine-Leon de Saint-Just, *Oeuvres choisies*, Gallimard, Paris 1968, s. 330.
- 4 A měl pravdu: jak dnes víme, během posledních dnů své svobody Ludvík XVI. tajně jednal s evropskými mocnostmi o zahájení rozsáhlé fingované francouzské intervence, během níž by se král zachoval jako pravý vlastenec, jenž se neohroženě postaví do čela francouzské armády, načež s cizími mocnostmi dojedná pro Francii čestný mír, který by mu opětovně zjednal autoritu — jinými slovy, „umírněný“ Ludvík XVI. byl připraven uvrhnout Evropu do války, aby si zachránil trůn...
- 5 Viz Walter Benjamin, „Ke kritice násilí“, přeložil Jiří Brynda, in: *Agesilaus Santander*, Herrmann & synové, Praha 1998.
- 6 Bedřich Engels, „Úvod (1891) k Občanské válce ve Francii“, in: Karel Marx — Bedřich Engels, *Vybrané spisy ve dvou svazcích*, přeložil Ladislav Štoll, Svoboda Praha 1950, sv. I, s. 502—503.
- 7 Viz Alain Badiou, *Le siècle*, Éditions du Seuil, Paris 2005.
- 8 Viz Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essais sur le problème communiste*, Éditions Gallimard, Paris 1947.
- 9 Viz Edmund Husserl, *Karteziánské meditace*, přeložila Marie Bayerová, Svoboda-libertas, Praha 1993.
- 10 Michel Foucault, *Slova a věci*, přeložil Jan Rubáš, Computer Press, a. s., Brno 2007, s. 244.
- 11 Podrobná analýza viz Claude Lefort, „The Revolutionary Terror“, in: *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, s. 50—88.
- 12 Citováno podle Brian Daizen Victoria, *Žen War Stories*, Routledge, London 2003, s. 132.
- 13 Tamtéž.
- 14 P. R. Palmer, *Twelve Who Ruled*, Atheneum, New York 1965, s. 380.
- 15 Margaret Washington, [<http://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/interview/washington05.html>.]
- 16 Tamtéž.
- 17 Viz Henry David Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays*, Dover Publications, New York 1993.
- 18 Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton University Press, Princeton 1995, s. 14.
- 19 Jean-Jacques Rousseau, *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, přeložila Jarmila Veselá, Aleš Čeněk, Praha 2002, *Kniha čtvrtá, kapitola II. O hlasování*, s. 120—121.
- 20 Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunami*, Seuil, Paris 2005, s. 19.
- 21 V této souvislosti stojí za povšimnutí, že koncepce predestinace se ani trochu nepodobá svému východnímu protějšku, reinkarnaci. Oběma pojetím je společná představa, že běh mého života je předem dán, nicméně v prvním případě se tak děje z vůle nevyzpytatelného a nahodilého božího rozhodnutí, které předchází méj existenci, a nemá tak nic společného s mými činy, zatímco ve druhém případě vše záleží na mém chování v předchozích životech, což ze mne přece jen činí strůjce mého osudu. V koncepci reinkarnace tedy chybí neredukovatelná propast mezi ctností a milostí, mezi mým charakterem a mým osudem, tj. naprostá nahodilost a externalita mého osudu s ohledem na můj charakter.
- 22 Jacques Lacan, *Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis*, Routledge, London 1992.
- 23 S toutéž perspektivu se setkáváme i u radikálních hédonistických ateistů, jako byl markýz de Sade: vnímaví čtenáři jeho díla (jako třeba Pierre Klossowski) se již dlouho domnívají, že nutkáva touha po rozkoši, která pohání Sadeova libertina, implicitně odkazuje k tajnému božstvu, které Lacan nazýval „nejvyšším ztělesněním zla“, k obskurnímu bohu, který nenasytně touží po utrpení nevinných lidských obětí.
- 24 Simon Schama, *Občané: kronika Francouzské revoluce*, přeložil Martin Pokorný, Prostor, Praha 2004, s. 723.

- 25 Úskalí, jemuž se zde musíme vyvarovat, spočívá v prostém kladení těchto dvou pólů do protikladu jakožto „dobrá“ proti „zlu“ neboli v zavrhování institucionalizované demokratické procedury jakožto „kostnatění“ původní demokratické zkušenosti. To, na čem skutečně záleží, je míra, v níž se demokratické revoltě zdaří samu sebe institucionalizovat, integrovat do sociálních struktur. Nejenom že jsou demokratické revolty snadno zneužitelné těmi u moci, protože „den poté“ se lidé probudí do střízlivé reality mocenských vztahů posílených čerstvou demokratickou krví (což je důvod, proč ti u moci milují „výbuchy kreativity“ ve stylu května 1968); „zkostnatělé“ demokratické procedury, k nimž většina dál lne jako k „mrtvé liteře“, nezřídka bývají poslední zbývající obranou před invazí „totalitářských“ davových vášní.
- 26 Jacques-Alain Miller, *Le Neveu de Lacan*, Verdier 2003, s. 270.
- 27 Janet Afary — Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 263.
- 28 Gilles Deleuze, *Negotiations*, Columbia University Press, New York 1995, s. 171.
- 29 Afary — Anderson, cit. d., s. 265.
- 30 Viz Jacques Rancière, *The Politics Of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Continuum, London 2004.
- 31 Maximilien Robespierre, *Oeuvres Complètes*, sv. 10, Ernest Leroux, Paris 1910—1967, s. 195.
- 32 Viz Alain Badiou, *Logiques des mondes*, cit. d., Úvod.
- 33 Dilema přirozeně tkví v nejednoznačnosti kategorie „lidu“: jsou lidé, jimž se dostává důvěra, „empiričtí“ jedinci nebo *Lid* s velkým L, v jehož jménu lze teror původně namířený proti nepřítelům lidu obrátit proti konkrétním lidem? Neskýtá ekologická výzva unikátní příležitost opětovně vzkřísit tuto „věčnou Ideu“?
- 34 Nesmíme ovšem propadat pokušení pohlížet na ekologické katastrofy jako na jistý druh „božského násilí“ přírody, spravedlnosti/pomsty přírody — takový závěr by byl nepřijatelnou obskurantní projekcí významu do přírody.
- 35 Ruth Scurr, *Fatal Purity*, Chatto & Windus, London 2006.
- 36 Antonia Fraser, „Head of the Revolution“, *The Times*, 22. dubna 2006, s. 9.



# Ediční poznámka

Tato publikace představuje první svazek Edice VVP AVU, která je koncipována jako součást plnění výzkumného záměru MŠMT *České umění v období post-socialistické transformace (1980-2005)* na Vědecko-výzkumném pracovišti Akademie výtvarných umění v Praze. Edice se zaměřuje na překlady teoretických textů, které poskytují širší interdisciplinární vhled do historického, politického a socio-kulturního pozadí post-socialistické transformace v našem regionu.

Výbor obsahuje krátké texty věnované politickým tématům, jež Slavoj Žižek publikoval v letech 1993–2007. Svazek otevírá pražská přednáška pronesená 16. listopadu 2007, v níž se Žižek zabývá povahou ideologie. Další články a eseje ve výboru jsou uspořádány do několika tematických oddílů, jejichž posloupnost zhruba odpovídá sledu dominantních ideologických paradigmat ve dvacátém století. Na analýzy stalinismu jako totalitárního vyústění osvícenské tradice navazují eseje, v nichž se Žižek zaměřuje na různé specifické jevy období rozpadu socialistického bloku a nástupu nové „postideologické“ éry hegemonie globálního kapitalismu a liberální demokracie. Dále následují články, jež bezprostředně reagují na krizové okamžiky světové politiky na přelomu tisíciletí. Výbor uzavírají texty, ve kterých se Žižek vrací k základům moderního emancipačního projektu a klade si otázku, jak lze na tento projekt navázat v dnešních souvislostech.

Daný svazek je čtvrtou knižní publikací Slavoje Žižka v češtině. Česky dosud vyšlo: *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*, přeložil Michael Hauser, L. Marek, Chomutov 2007. — *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*, přeložil Martin Ritter, Tranzit, Praha 2007. — *Humanismus nestačí*, přeložil Michael Hauser, Filosofía, Praha 2008. Ve slovenštině vyšlo: *Raduj sa z národa svojho ako zo seba samého*, přeložili Egon Gál a Ľubica Hábová, Archa, Bratislava, 1995. — *Mor fantázií*, přeložili Marína Gáliková a Vladislav Gális, Kalligram, Bratislava 1998.

Pro základní seznámení s autorovým pojmovým aparátem, bez jehož znalosti by některé pasáže knihy mohly být poněkud hůře přístupné, odkazujeme čtenáře na publikaci: Tony Myers, *Slavoj Žižek*, přeložil Otakar Vochoč, Svoboda Servis, Praha 2008. Jako hutné uvedení do myšlení Jacquese Lacana, z něž Žižek vychází, lze doporučit knihu: Josef Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Herrmann & synové, Praha 2008.

Při přípravě publikace jsme se museli potýkat s jedním specifickým rysem autora způsobu psaní, totiž s častým opakováním identických pasáží napříč různými díly. Ačkoli jsme se takové případy snažili eliminovat již při vlastním výběru textů, přesto se v tomto svazku řada pasáží objevuje vícekrát. Překlad všech těchto míst byl při závěrečné redakci sjednocen. Dotyčné pasáže jsou uvedeny níže v edičních poznámkách k příslušným textům.

*Podkova nade dveřmi, aneb Jak jsme ideologicky zakotveni* (The horseshoe above the door, or, how we are embedded in ideology), text pražské přednášky proslovené v prostoru Tranzitdisplay 16. listopadu 2007. Videozáznam z přednášky je zveřejněn na [<http://artycok.tv/lang/en-us/144/slavoj-zizek-podkova-nade-dvermi-aneb-jak-jsme-ideologicky-zakotveni-2/>]. Text obsahuje pasáž (s. 12) identickou s pasáží v textu *Robespierre neboli „božské násilí“ teroru* (s. 187–188). Přeložil Tomáš Samek.

*Fetiš strany* (The fetish of the party), in: Lacan, *Politics, Aesthetics*, ed. Willy Apollon — Richard Feldstein, State University of New York Press, Albany 1996, s. 3–29, do angličtiny přeložila a redakčně upravila Aïda Der Hovanessian; v opravené a doplněné podobě přetištěno in: Slavoj Žižek, *The Universal Exception: Selected Writings*, eds. Rex Butler — Scott Stephens, Continuum, London 2006, s. 67–93. Překlad vychází z poslední jmenované verze, včetně poznámek editorů. Přeložil Martin Šaffek, redakce Radovan Baroš.

*Prolegomena k teorii kolchozních muzikálů* (Prolegomena to a theory of kolkhoz musicals), in: *The Universal Exception*, cit. d., s. 124–136. Český překlad je dostupný v elektronické podobě na [<http://sok.bz/>]. Text obsahuje pasáž (s. 51) identickou s pasáží v textu „Nemrtvý Lenin“. *K devadesátému výročí Říjnové revoluce* (s. 164–165). Přeložil Pavel Siostrzonek.

*Proč Laibach a Neue Slowenische Kunst nejsou fašisté?* (Why are Laibach and the Neue Slowenische Kunst not fascists?), in: *M'ARS*, sv. 3/4, Moderna Galerija, Ljubljana 1993; přetištěno in: Laura Hoptman — Tomáš Pospiszyl, *Primary Documents: A Sourcebook for Eastern and Central European Art since the 1950s*, MoMA, New York 2002, s. 285–288; *The Universal Exception*, cit. d., s. 63–66. Přeložil Martin Šaffek, redakce Radovan Baroš.

*Postpolitický Denkverbot* (The post-political *Denkverbot*), in: Bojana Pejić — David Elliott — Iris Müller-Westermann (eds.), *After the Wall* (kat. výst.), Moderna Mu-

seet, Stockholm 1999, s. 92–96. Text poprvé vyšel chorvatsky v časopise *Bastard* 1, prosinec 1998, s. 12–19; v poněkud pozměněné podobě byl zařazen do knihy: Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 1999, kapitola 4, „Political Subjectivization and Its Vicissitudes“, s. 187–209 (Česky: Slavoj Žižek, *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*, přeložil Michael Hauser, L. Marek, Chomutov 2007, s. 181–224.). V tomto vydání vycházíme z českého překladu knihy *Nepolapitelný subjekt* od Michaela Hausera; příslušné pasáže byly redakčně upraveny a doplněny. Text obsahuje pasáž (s. 67–68) identickou s pasáží v textu *Robespierre neboli „božské násilí“ teroru* (s. 196–197).

*Pokusy uniknout logice kapitalismu* (Attempts to escape the logic of capitalism), *London Review of Books* 21, 28. října 1999, s. 3–7. Recenze na knihu: John Keane, *Václav Havel: A Political Tragedy in Six Acts*, Bloomsbury, London 1999. Přetištěno in: *The Universal Exception*, cit. d., s. 137–150. Překlad poprvé vyšel ve zkrácené podobě v časopise *Listy* 6, 2005, s. 27–30, je také dostupný v elektronické podobě na [<http://sok.bz/>]. Přeložil Štěpán Steiger.

*Výhlídky radikální politiky dnes* (The prospects of radical politics today), in: Okwui Enwezor et al. (ed.), *Democracy Unrealized: Documenta 11 – Platform 1*, Documenta, Kassel 2002, s. 67–85; *The Universal Exception*, cit. d., s. 237–258. Překlad vychází z prvního vydání, poznámkový aparát je rozšířen o poznámky editorů sborníku *The Universal Exception*. Redakčně krácená verze překladu porve vyšla časopisecky pod názvem „Západ mezi buddhismem a Leninem. Výhlídky radikální politiky a holčičky Danyho Cohn-Bendita“, *A2* 1, leden 2008, s. 1, 16–17. Text obsahuje pasáž (s. 91–92) identickou s pasáží v textu *Může nám dnes Lenin sdělit ještě něco podstatného o svobodě?* (s. 171). Přeložil Radovan Baroš.

*Proti dvojímu vydírání* (Against the double blackmail), *New Left Review* 234, březen–duben 1999, s. 76–82. Odlišná verze textu je dostupná na [<http://www.lacan.com/kosovo.htm>]. Český překlad vychází z verze otištěné in: *The Universal Exception*, cit. d., s. 259–265., která byla mírně rozšířena oproti verzi publikované v *New Left Review*. Přeložil Radovan Baroš.

*Vítejte v pustině Reálna* (Welcome to the desert of the Real), *The Symptom* 2, jaro 2002. První verze textu byla zveřejněna 17. září 2001 na adrese [<http://www.lacan.com/zizek-welcome.htm>]; text v přepracované podobě vyšel in: *South Atlantic Quarterly* 101, jaro 2002. Žižek tento esej posléze rozšířil do knižní podoby: *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, London – New York 2002. Překlad byl pořízen z verze s datem 7. října 2001, jež byla zveřejněna v internetovém časopisu *The Symptom* [<http://www.lacan.com/desertsymf.htm>] a přetištěna ve sborníku *The Universal Exception*, cit. d., s. 267–288. Mezititulky doplněné editory sborníku *The Universal Exception* byly při závěrečné redakci vypuštěny. Text obsahuje pasáž (s. 134) iden-



tickou s pasáží v textu *Válka v Iráku — kde číhá skutečné nebezpečí* (s. 139). Přeložil Radovan Baroš.

*Válka v Iráku — kde číhá skutečné nebezpečí* (The Iraq War — where is true danger?), text byl zveřejněn na internetu 3. března 2003. Žižek jej posléze rozšířil do knižní podoby: *Iraq: The Borrowed Kettle*, Verso, London — New York, 2004. Překlad byl pořízen z verze umístěné na [<http://www.lacan.com/iraq.htm>] a zkorigován podle *The Universal Exception*, cit. d., s. 289—302. Mezititulky doplněné editory sborníku *The Universal Exception* byly při závěrečné redakci vypuštěny. Text obsahuje pasáž (s. 139) identickou s pasáží v textu *Vítejte v pustině Reálna* (s. 134). Přeložil Martin Šaffek, redakce Radovan Baroš.

*Utopie liberalismu* (The liberal utopia), text byl poskytnut autorem 19. listopadu 2007; značně odlišná verze byla zveřejněna na internetu pod názvem *The liberal utopia, section II: The market mechanism for the race of devils* [<http://www.lacan.com/zizliberal2.htm>]. Přeložil Tomáš Samek.

„Nemrtvý Lenin“. *K devadesátému výročí Říjnové revoluce* (The undead Lenin. The 90th anniversary of October), text byl poskytnut autorem 19. listopadu 2007. Anglický originál i český překlad byly zveřejněny na internetu na adrese [<http://sok.bz/>]. Text obsahuje pasáž (s. 164—165) identickou s pasáží v textu *Prolegomena k teorii kolchozních muzikálů* (s. 51). Přeložil Martin Šaffek, redakce Radovan Baroš.

*Může nám dnes Lenin ještě sdělit něco podstatného o svobodě?* (Can Lenin tell us about freedom today?), *Rethinking Marxism* 2, léto 2001, s. 1—9; v elektronické podobě in: *The Symptom* 1, podzim 2001, [<http://www.lacan.com/freedom.htm>]. Text obsahuje pasáž (s. 171) identickou s pasáží v textu *Výhlídky radikální politiky dnes* (s. 91—92). Přeložil Radovan Baroš.

*Robespierre neboli „božské násilí“ teroru* (Robespierre, or, the Divine Violence of terror), in: Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, přeložil John Howe, eds. Jean Duncane — Slavoj Žižek, Verso, London 2007, předmluva k výboru Robespierrových textů. Překlad pořízen z elektronické podoby zveřejněné na [<http://www.lacan.com/zizrobes.htm>]. Text obsahuje pasáže (s. 187—188; s. 196—197) identické s pasážemi v textech *Podkova nade dveřmi, aneb Jak jsme ideologicky zakotveni* (s. 12) a *Post-politický Denkverbot* (s. 67—68). Přeložil Radovan Baroš.

# Rejstřík

- 
- Adorno, Theodor Wiesengrund, 54, 85, 97—98, 109, 136, 184;  
*Dialektika osvícenství* (spolu s Maxem Horkheimerem), 85—86
- Agamben, Giorgio, 183; „musulman“, 183
- Aidid, Muhammad Farrah, 112
- al-Káida, 137—138, 146
- Allen, Woody: *Banány* (film), 32
- Allilujeva (Stalina), Světlana, 8
- Althusser, Louis Pierre, 110, 136, 184; ideologická výzva, 130, 136; antihumanismus, 184
- Annan, Kofi Atta, 143
- antagonismus, 45, 54, 71, 73, 75, 77, 86, 101, 103, 128, 145, 198
- Antaios, 43, 49
- Antigona, 119
- „amerikanizace“ v kultuře, 134, 139—140
- Arendt, Hannah, 8, 54
- Ashcroft, John, 148
- sv. Augustin (Aurelius Augustinus), 30, 48
- Badiou, Alain, 57, 62, 75, 77, 100, 119, 136, 164, 178, 182—183, 195, 202—203, 205—207; *Logika světů*, 203; politika revoluční spravedlnosti, 203; Pravda-Událost, 75; *Století*, 182; vášeň pro Reálno (*la passion du réel*), 119—121, 178; věrnost Události, 202
- Bachtin, Michail Michajlovič, 64
- Baker, James, 115
- Balibar, Étienne, 68, 70, 72, 77, 100, 197; *égaliberté* (rovnovlnost), 68, 197; excesivní násilí, 70, 72
- Balladur, Édouard, 191—192
- Baudrillard, Jean, 114
- Beauvois, Jean-Léon, 171—173, 176
- Beck, Ulrich, 88, 109, 171, 176; „militaristický humanismus“, 88; „riziková společnost“, 91, 171
- Bellour, Raymond, 123, 136
- Benjamin, Walter, 56, 92, 109, 180, 187, 196, 206; „božské násilí“, 196, 207; „estetizace politična“, 56; „holý život“, 187
- Bentham, Jeremy, 94
- Berger, John, 51, 164
- Berija, Lavrentij Pavlovič, 8
- Berlusconi, Silvio, 53, 141
- Berufsverbot*, 130
- Beuys, Joseph, 104
- biopolitika, 10
- Blade Runner* (film), 184
- Blair, Tony, 90, 134, 142
- Blofeld, Ernst Stavro, 124
- bohostrůjcovství, 28—29, 48

- Bohr, Niels, 18  
 Bond, James, 124  
 Borgenicht, David: *Příručka přežití v krizových situacích* (spolu s J. Pivenem), 96, 109  
 Brecht, Bertolt, 54–55, 61, 84, 152, 168; *Řešení*, 54  
 Brežněv, Leonid, Iljič, 83  
 Brod, Max, 107  
 Brown, John, 188–189  
 Buchanan, Pat, 146  
 Bucharin, Nikolaj Ivanovič, 35  
 Bush, George Walker, 134, 136, 138, 142, 144, 146, 192  
  
 Campanella, Tommaso, 46  
 Carnegie, Dale, 96  
 Carrey, Jim, 122  
*Celý svět se směje* (film), 60  
 Clinton, Bill, 90, 103, 116, 128, 142, 145, 170  
 Cohn-Bendit, Daniel, 108  
 Constant, Benjamin, 159  
 Copland, Aaron, 61  
 Cromwell, Oliver, 180, 201  
*cutters*, 120–121  
 Čajkovskij, Petr Iljič, 58  
*čindogu*, 97  
 Čou En-laj, 177  
  
 Dahrendorf, Ralf Gustav, 151  
 Danton, Georges Jacques, 184, 186, 196  
 Debord, Guy: „společnost spektaklu“, 202  
*Dějiny všesvazové komunistické strany (bolševiků). Stručný výklad*, 36, 38, 43, 49  
 d'Alema, Massimo, 90  
 de Gaulle, Charles, 75  
 Deleuze, Gilles, 103, 110, 200–201, 207; *Anti-Oidipús* (spolu s Félixem Guattarim) 103, 110; „orgán bez těla“, 60; Událost, 200–201  
 demokracie, 32, 67–68, 76–77, 81–82, 84–86, 90, 115–117, 129–130, 132, 135, 138–139, 142, 144–145, 147–148, 150–154, 169–170, 177–178, 180–181, 194–200, 202, 204, 206; a kapitalismus, 67, 90, 150–152; a katolická církev, 151; a teror, 199–200, 202–203; liberální, 67, 84–85, 90, 142, 147, 150, 170, 194–195; sociální, 59, 85, 90, 169, 180, 204  
*Den nezávislosti* (film), 123  
*Denkverbot* (zákaz myšlení), 67  
 Derrida, Jacques, 134, 136, 192  
 Descartes, René, 151  
 Desmoulins, Camille, 185  
 dialektika, 31, 99, 132–133, 179, 183, 189, 191–192, a metafyzika, 35–37  
 Dick, Philip Kindred: *Vykolejený čas*, 122  
 diktatura, 178, 180, 195–196, jakobínská, 178, proletariátu, 180, 195–198  
 disidenti, 13, 32, 68, 79–80, 82–85, 87, 182, 197; a jejich kritika stalinismu, 32  
 Disney, Walt, 61  
 Dollfuss, Engelbert, 47  
 Dostojevskij, Fjodor Michajlovič, 48  
 Dupuy, Jean-Pierre, 191–192, 206  
 Džóćó (Cunetomo) Jamamoto, 186  
  
 Eichmann, Karl Adolf, 193  
 Ejzenštejn, Sergej Michajlovič, 56, 58–59, 60–62, 174; *Běžin luh* (film); *Deset dnů, které otrásly světem* (film), 56; *Ivan Hrozný* (film), 58–59  
 Engels, Bedřich, 49, 100 110, 135, 156, 162, 167, 180, 206; *Komunistický manifest* (spolu s Karlem Marxem), 156, 162  
 Erlanger, Steven, 88  
  
 Falwell, Jerry Lamin Sr., 129  
 fantasma, 10–12, 45–48, 52, 58–59, 65, 96, 107, 123–124, 132  
 fašismus, 37–39, 41–42, 44, 47, 48, 51–54, 56, 64, 69, 84, 98, 120, 141, 143, 157, 175, 183, 187, 196, 198; a kapitalismus, 41–42, 196, 198; a Židé, 37, 41–42, 44, 69, 141; vs. demokracie, 98; vs. stalinismus, 37–39, 41–42, 47, 48, 51–54, 84  
 Ferry, Luc, 182  
 Firestone, Shulamith, 108  
 Fishburne, Laurence, 123  
 Fitzpatrick, Sheila, 57, 62  
 Foucault, Michel, 184, 200–201, 206–207; *Slova a věci*, 184; „transcendentálně-

- empirická dubleta“, 184  
 Fourier, François Marie Charles, 46  
 Franco, Francisco, 47  
 frankfurtská škola: její mlčení  
   o stalinismu, 54, 84  
 Fraser, Antonia, 205, 207  
 Freud, Sigmund, 8–9, 11–12, 15,  
   25, 49, 54, 75, 95, 109, 127, 137, 148,  
   168, 183; fetiš, 23–25, 29, 31–33,  
   41, 43, a symptom, 23; Já (ego),  
   71; Nadjá (*Über-Ich*, superego), 47,  
   60, 63–65; přenos (*Übertragung*,  
   *transference*), 48, 65; přesun  
   (*Verschiebung*), 54, 59–60; Ono (*Es*,  
   Id), 71–72; předeterminovanost, 98,  
   131; symptom, 23, 39–40, 45, 106,  
   109–110, 115, 190, a fetiš, 23; Věc (*das*  
   *Ding*), 9, 46, 71, 119, 121; vypůjčený  
   kotel, 137  
 Friedman, Milton, 149  
 Fukuyama, Francis, 142, 150, 158;  
   „konec dějin“, 142, 150  
 fundamentalismus, 71–72, 74, 76–77,  
   88–89, 114, 118, 127–128, 132–133,  
   146, 149–150, 182–183, 201, 205;  
   křesťanský, 88, 129, 135; muslimský,  
   128, 132, 146, 201, 205; tržní, 149–150  
 Funder, Anne, 23, 25; *Stasiland*, 23  
 Furet, François, 177  
 Furtwängler, Wilhelm, 33
- Gándhí, Móhandás Karamčand, 89  
 Gauchet, Marcel, 200  
 Gershwin, Ira, 61  
 Getty, John Arch, 57, 62  
 Gilbert, William Schwenck: *Mikado*  
   (opera, spolu s A. Sullivanem), 61  
 Göbbels, Joseph, 33  
 Gore, Al, 80  
 Gorkij, Maxim, 28–29, 48, 87, 98;  
   *Proletářský humanismus*, 98  
 Grosrichard, Alain, 38, 48–49  
 globalizace, 75–76, 103, 134–135, 139,  
   141, 167; vs. národní státy, 134–135  
 Guattari, Félix: *Anti-Oidipús* (spolu  
   s Gillesem Deleuzem), 103, 110  
 Guevara, Ernesto Che, 187  
 gulag, 52–53, 67, 100; vs. holocaust,  
   52–53, 69, 100
- Habermas, Jürgen, 77, 91, 109,  
   157; „nová neprůhlednost“ (*neue*  
   *Unübersichtlichkeit*), 91, 109  
 Hamlet, 115  
 Handke, Peter, 104  
 Havel, Václav, 79–90; kritika  
   kapitalismu, 87; „moc bezmocných“,  
   82, 86–87, 89, 90; *Moc bezmocných*  
   (text), 82; schvalování vojenské  
   intervence NATO v Jugoslávii, 87–89;  
   „život v pravdě“, 80, 83, 85, 87  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 19, 30,  
   34, 36, 48, 57, 71, 73, 80, 83, 98, 110,  
   125, 128, 135, 136 148, 151, 164–165,  
   170, 179, 192, 195, 197; abstraktní  
   negativita, 57; „duchovní říše zvířat“  
   (*das geistige Tierreich*), 98; *Filosofie dějin*,  
   164–165; konkrétní univerzalita, 71,  
   195; kritika Kantovy věci o sobě, 30,  
   34; lest rozumu (*List der Vernunft*), 19;  
   negace negace, 90, 148, 197; pán a rab,  
   128; špatné nekonečno (*das Schlecht-*  
   *Unendliche*), 136  
 Heidegger, Martin, 52, 56, 61, 85–86,  
   182; a nacismus, 52; *Úvod do metafyziky*,  
   86  
 Hellman, Lillian Florence, 61  
 Highsmith, Patricia: *Knoflík*, 23  
 Hitchens, Christopher, 106, 110, 138,  
   148  
 Hitchcock, Alfred Joseph: *Ptáci* (film), 123  
 Hitler, Adolf, 8, 38, 51–53, 85, 98, 99;  
   a homosexualita, 98; *Mein Kampf*, 38  
 holocaust, 15–16, 53, 69, 99, 100, 133,  
   175, 193; jeho popírání, 99–100, 133;  
   vs. gulag, 52–53, 69, 100  
 homosexualita, 7, 15, 73, 97, 98,  
   108–109; a nacismus, 98; gayové jako  
   privilegované oběti, 97; homofobie  
   levice, 98; v armádě, 15, 98  
 Horkheimer, Max, 84; *Dialektika*  
   *osvícenství* (spolu s Theodorem  
   Adornem), 85–86  
 humanismus, 58, 88, 98, 182–184,  
   206; a/nebo teror, 182–183;  
   a antihumanismus, 184  
 Hume, David, 151  
 Huntington, Samuel: „střet civilizací“,  
   127–129

- Husserl, Edmund, 184, 206; *Karteziánské meditace*, 184
- Hutton, Will, 149
- hyperztotožnění (*over-identification*), 65
- Chálid Šajch Muhammad, 146
- Chirac, Jacques René, 139–140
- Chruščov, Nikita Sergejevič, 83, 104
- Churchill, Winston, 155
- Iljenkov, Evald Vasiljevič, 83
- „interpasivita“, 19–20, 85
- Isherwood, Christopher, 122
- Ivan Hrozný, 58
- Jameson, Fredric, 59, 109–110
- Jelcin, Boris Nikolajevič, 12, 152
- Jesenská, Milena, 107, 110
- Jevreinov, Nikolaj Nikolajevič, 55
- Ježíš Kristus, 16, 75, 136, 168, 189
- Job, 15–16
- Jung, Carl Gustav, 168
- Junger, Sebastian: *Dokonalá bouře*, 96
- Jünger, Ernst, 119
- Kafka, Franz: *Proces*, 59, 107, 151
- Kameněv, Sergej Sergejevič, 44
- Kant, Emmanuel, 9, 30, 34, 47, 49, 97, 151, 154, 159–160, 162, 173, 187, 193, 200; kategorický imperativ, 47, 193, a slast (*jouissance*), 47; *Kritika čistého rozumu*, 9; *K věčnému míru*, 154, 159–160; nekonečný soud, 9; noumenon a fenomén, 200–201; věc o sobě (*Ding an sich*), 30, 34; její kritika u Hegela, 30, 34, transcendentální subjekt, 187
- kapitalismus, 39, 41–42, 46, 67, 72, 76, 79, 84–85, 87, 89–90, 93–94, 102–106, 124, 127–129, 132, 141, 149–154, 161, 174, 189, 204; a demokracie, 67, 90, 150–152; a fašismus, 41–42, 196, 198; a permanentní revoluce, 152; globální, 67, 72, 89–90, 93–94, 102, 204; jeho vnitřní překážka/rozpor, 39, 103–104
- Kaplan, Lawrence F.: *Válka o Irák* (společně s Williamem Kristolem), 143, 148
- Karel I., 173
- katolická církev, 14–15, 151, 169; a demokracie, 151; a pedofilie, 14–15
- Keane, John, 79–81, 86, 90; *Václav Havel. Politická tragédie v šesti dějstvích*, 79–81
- Kim Čong-il, 82, 106
- Kim Ir-sen, 106
- King Kong, 60
- King, Martin Luther Jr., 73, 89
- King, Stephen: *Shining*, 9
- Kipling, Joseph Rudyard, 168
- Klaus, Václav, 81, 87
- Klein, Naomi, 149–150, 162
- Klossowski, Pierre, 206
- Kohl, Helmut Josef Michael, 81
- Koch, Hagen, 23–25
- „konec ideologie“ a postideologická éra, 22–23, 65, 67, 75, 106, 165
- konvence, 12–15, 18, 20, 181, 187–188
- Kristol, William: *Válka o Irák* (společně s Lawrencem F. Kaplanem), 143, 148
- kritika ideologie (*Ideologiekritik*), 22, 72, 130
- Kubánští kozáci* (film), 60
- Ku-Klux-Klan, 14, 64
- Kusturica, Emir, 176
- Kwaśniewski, Aleksander, 140
- La Boétie, Étienne de: *Rozprava o dobrovolném otroctví*, 171, 176
- Lacan, Jacques-Marie Émile, 8–12, 15–16, 27, 30, 38–40, 45–49, 60, 66, 70, 72, 100, 104, 107, 110, 119, 141, 148, 159, 168, 173, 183–184, 192–194, 198–200, 206–207; čtyři diskursy (Pána, Univerzity, Hysterika, Analytika), 38–40; *Etika psychoanalýzy*, 192; falický signifikant, 29–31; *Kant se Sadem*, 47; nadslast (*plus-de-jouer, surplus enjoyment*), 37, 39, 46, 95, 104, a nadhodnota, 39, 104; narcismus promeškané věci (*le narcissisme de la chose perdue*), 168; nedělitelný zbytek (*indivisible remainder*), 77, 120; „neexistuje žádný sexuální vztah“ (*il n'y a pas de rapport sexuel*), 10, 40, 100; „neexistuje žádný velký Druhý“ (*il n'y a pas de grand Autre*), 39, 192; *objet*

- petit a* (objekt malé a), 27, 37, 39, 41, 46; Pán-Signifikant (*signifiant-maitre*, *Master-Signifier*, S<sub>1</sub>), 31, 33–34, 145, 173, 199–200; Reálno (*le réel*), 38–40, 43, 46, 70, 76, 99–100, 114, 119–121, 123–126, 178; rozštěpený subjekt (\$), 18, 37–40, 44–46, 71; *Seminář II*, 48; „sešití“, 33; slast (*jouissance*) 41, 45–47, 71, 126; subjekt výpovědi (*énoncé*) a subjekt vypovídání (*énonciation*), 198; Symbolično (*le symbolique*), 46, 70; vědění (neutrálně-objektivní, S<sub>2</sub>), 33–35, 37–40, 44–45, 48, 70, 72, 76, 99; velký Druhý (*le grand Autre*, *the big Other*), 15–16, 18, 63, 65–66, 106–107, 158, 186, 192–194, 199
- Laertius, 115
- Laibach, 63–66
- Lazarus, Sylvain, 57
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 151
- Lefort, Claude, 169, 176, 186, 199, 206
- Lenin, Vladimir Iljič, 28–29, 37, 44, 48–49, 51, 55, 61, 81–82, 99, 102–103, 110, 130, 135–136, 163–165, 167–169, 174, 194–195, 203; „centrální bankovní socialismus“, 102; *Co dělat?*, 110, 168
- leninismus, 39, 44, 56, 59, 69, 82–83, 105, 165, 168–169, 171, 174; vs. stalinismus, 44, 81–82, 163
- Le Pen, Jean-Marie, 118, 147, 198
- Lévinas, Emmanuel, 183
- Lewinsky, Monica Samille, 116
- liberalismus, 7, 9, 41, 45, 53, 70, 72–75, 81, 85–86, 88, 94, 102–103, 108, 113, 115, 126, 129, 138, 142, 147–151, 154–156, 158–160, 168–175, 177, 179, 182, 188, 190, 203, 205; a utopie, 149–150, 154–156, 158–160; vs. totalitarismus, 53, 81, 171–173, 205; svobodná volba, 169–171, 173–174, 176
- lidská práva, 10, 72, 80, 87–89, 93, 95, 98, 112, 114, 117, 120, 128, 143, 149, 151, 154–155, 158, 178, 182; a islám, 128; a práva zvířat, 93, 98; vs. státní svrchovanost, 87–89, 112
- Loganův útěk* (film), 122
- Lory, Hillis, 186
- Losev, Aleksej Fjodorovič, 83
- Lunačarskij, Anatolij Vasiljevič, 48, 55
- Liotard, Jean-François: o holocaustu, 100
- Luxemburg, Rosa: „socialismus nebo barbarství“, 165
- Malenkov, Georgij Maximilianovič, 8
- Malevič, Kazimir Severinovič, 56
- Mandela, Nelson, 79
- Mao Ce-tung, 152–153, 187, 200, 203; *Čínský lid se nedá vydírat atomovou bombou*, 187
- maoismus, 40, 152–153, 190; vs. stalinismus, 40
- Marcuse, Herbert: *Sovětský marxismus*, 84
- Marković, Ante, 115
- Martov, L. (Julij Osipovič Cederbaum), 44
- Marx, Karel, 17, 25, 27, 30, 31, 39–40, 42, 43, 45–46, 48–49, 75, 92, 99–100, 103–104, 107, 110, 113, 127, 144, 151, 156, 160–162, 167–168, 179, 189–190, 196, 198, 206; beztrždní společnost, 102; buržoazní subjekt, 17, 42, 107, 189; jako objevitel symptomu, 39, 45; *Kapitál*, 17, 40, 100; *Komunistický manifest* (spolu s Bedřichem Engelsem), 156, 162; nadhodnota (*surplus-value*), 39–40, 46, 104, a nadslast, 39, 104; *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, 43, 49; pán a rab, 42; peníze, 27; proletariát (dělnická třída, Třída), 31–34, 38–43, 46, 48, 68, 75, 98, 100, 150, 180, 195–197, 103, 124, 150, 170, 194, 198, vs. „empiričtí“ dělníci, 43, 48, 75, 207; proletářský subjekt, 75; třídní boj, 38, 40–43, 45, 53–54, 69, 75, 77, 97, 102, 200; *Třídní boje ve Francii*, 30–31, 49; vykořisťování, 7, 41, 93, 141, 164, 181, 189–190; základna, 161; zbožní fetišismus, 17, 42, 107
- marxismus, 17, 33–35, 39, 48, 54, 68–69, 75, 77, 83–84, 88–89, 100, 102–103, 105, 110, 152–154, 160–161, 167, 169, 190
- Mauss, Marcel: *Esej o daru*, 159, 162



- Mejerchold, Vsevolod Emiljevič, 56, 174  
 Merleau-Ponty, Maurice: *Humanismus a teror*, 182, 206  
 metafyzika, a dialektika, 35–37  
 Mezinárodní trestní soud v Haagu (ICC), 143–144  
 Michea, Claudie, 156, 162  
 Miller, Jacques-Alain, 49, 110, 148, 199–200, 207  
 Milošević, Slobodan, 111–112, 114–118, 135, 143  
 Morpheus, 123  
 Mouffe, Chantal, 198; „paradox demokracie“, 198  
 mučení, 94, 108, 121, 143, 146–147, 157, 193  
 Muhammad Umar, 125, 146  
 Müller, Heiner, 85  
 multikulturalismus, 7, 70–72, 74, 76–77, 93, 132, 156, 169  
 Mussolini, Benito Amilcare Andrea, 47, 53  
  
 nacismus: viz fašismus  
 Napoleon Bonaparte, 55, 61  
 Napoleon III., 196  
 Naumov, Oleg V., 57, 62  
 Nedošivin, German Aleksandrovič, 82  
 Neue Slowenische Kunst, 63–64, 66  
 Neumann, Franz: *Behemot*, 84  
 New Age, 76, 80, 87, 91, 97, 105  
 Nietzsche, Friedrich, 89, 128, 151, 184; „pasivní“ a „aktivní“ nihilismus, 128; „poslední člověk“, 128; *resentiment*, 89; „vůle k moci“, 85, 87, 94  
 Nolte, Ernst, 52–54, 61  
 „nová ekonomická politika“ (NEP), 57, 61  
 „nová sociální hnutí“, 103  
 „nový člověk“, 59, 119–120, 155, 174, 182, 190  
 „nový světový řád“, 76, 114–115, 117–118, 143, 155  
 „nový úděl“ (New Deal), 84  
 občanská společnost, 41–42, 79, 84, 86  
 oběť, 34, 37–38, 88–89, 132–134, 168; ve stalinismu, 34, 37–38; viz též: viktimizace  
*October* (časopis), 93  
 Orlova, Ljubov Petrova, 60  
 Orwell, George, 88, 147, 155, 199; *1984*, 147  
*Ostalgie*, 51, 104  
 Ostrovskij, Nikolaj Aleksejevič, 59–60, 62; *Žak se kalila ocel*, 59  
  
 Pascal, Blaise, 91, 182  
 sv. Pavel, 75, 167–168  
 Perry, Matthew Calbraith, komodor, 204  
 Petr Veliký, 58  
 Pippin, Robert B., 161–162  
 Piven, Joshua: *Příručka přežití v krizových situacích* (spolu s D. Borgenichtem), 96, 109  
 Plótínós, 83  
*Plutův soudný den* (film), 61  
 politická korektnost, 99, 109, 155, 190  
 postkolonialismus, 92–93  
 „postpolitika“, 7, 10, 22, 67–68, 70–71, 73–74, 77, 168, 194, 198  
*potlach*, 12, 159, 187  
 Powell, Colin, 113, 128  
 „pražské jaro“, 79–80, 84–85  
 Proudhon, Pierre-Joseph, 197–198  
 „pseudoaktivita“, 19–20  
 Pudovkin, Vsevolod Illarionovič: *Dezertér* (film), 59  
 Putin, Vladimir Vladimirovič, 13  
  
 Rainer, Rob: *Pár správných chlapů* (film), 63  
 Rajk, László, 38  
 Rancière, Jacques, 68–69, 77, 100, 202, 207; estetika politiky, 202; hovořící bytost (*parlêtre*), 46; Univerzální singularita (*singulier universel*), 68; část bez účasti (*la part des sans-part, the part of no-part*), 68, 181, 196–197, 199–200; policejní řád, 68–69, 202; politika, 67–68, 74, 197; popření politična (druhy), 69–70, 74, 77; subjektivizace (politická), 68–69, 73–74  
 Reeves, Keanu, 123  
 Renault, Alain, 182  
 revoluce, 11, 44, 55–57, 61, 68, 98, 152–153, 163–165, 177, 182, 192, 196–197, 202, 206; Kulturní,

- 152–153; permanentní, 152; Říjnová, 11, 44, 55–57, 61, 98, 163–165, 192, 202; velká Francouzská, 68, 164, 177, 182, 196–197, 206
- Robertson, George, 140
- Robertson, Pat, 129
- Robespierre, Maximilien François Marie Isidore de, 55, 57, 177–188, 193, 197, 202–205, 207
- Röhm, Ernst, 98
- Rorty, Richard, 94, 109
- Ruggerio, Renato, 113
- Rumsfeld, Donald, 11–12, 139; jako filosof, 11–12
- Ruskin, John, 11
- Russell, Bertrand, 158
- Saddám Husajn, 12, 53, 112, 137–138, 141–142, 146–147
- Sade, Donatien-Alphonse-François, markýz de, 45–47, 49, 121, 206; *Filosofie v budoáru*, 46
- Sahlins, Marshall David, 159, 162
- Saint-Just, Louis Antoine Léon de, 173, 179, 187, 197, 206
- Salazar, António de Oliveira, 47
- Salomé, 181
- sans-culottes*, 196
- Sartre, Jean-Paul, 151
- Saussure, Ferdinand de, 168
- Scurr, Ruth, 205, 207
- Sensation* (výstava), 92
- Severní hvězda* (film), 61
- Severoatlantická aliance (NATO): vojenská intervence v Jugoslávii, 80, 87–89, 111–112, 114, 116–117, 140–141
- Schmitt, Carl, 74, 136
- Schröder, Bernard, 90, 139, 144
- Schwarzenegger, Arnold, 184
- Singer, Peter, 94–95, 97–98, 109
- Slánský, Rudolf, 38
- Sloní muž (Joseph Carrey Merrick), 205
- Sloterdijk, Peter, 122, „sféra“, 122–123, 125
- Smith, Adam: „neviditelná ruka trhu“, 42 *snuff-movie*, 121, 124
- socialistický realismus, 58, 82, 124, 175
- socialismus, 7, 41–43, 45–46, 47, 51–52, 54, 57, 59, 64, 68, 69, 79–80, 82–87, 90, 94, 102, 104, 113, 117, 119–120, 147, 151, 165, 168–170, 173–175, 189, 194, 197, 203–204; a „třetí cesta“, 90; reálný, 41–43, 46, 51–52, 54, 85, 104, 165, 169–170, 173–175; „s lidskou tvář“, 79, 85, 104, 175; utopický, 45–46, 69; vědecký, 45–46; vs. fašismus, 41–42
- sociální stát, 7, 77, 91, 151, 171, 204
- soukromé vlastnictví, 41, 101–102, 144, 151, 153, 190, 197; a digitální průmyslová odvětví, 101; jako krádež (Proudhon), 197; produkčních prostředků, 151
- Spinoza, Baruch, 151, 200
- Spiridonova, Marija Aleksandrovna, 44
- Stalin, Josif Vissarionovič, 8, 27, 32, 35, 43–44, 48–49, 52–53, 60, 62, 81, 133, 200–201, 203; *Ekonomické problémy socialismu v SSSR*, 203; *K Leninově smrti*, 27; *O základech leninismu*, 32
- stalinismus, 18, 27–48, 51–52, 54–61, 64, 69, 75, 80, 84, 86–87, 98, 100, 102, 104, 119–120, 155, 160, 165, 169, 174–175, 182–183, 190–192; vs. fašismus, 37–39, 41, 44, 48, 51–52, 69; vs. leninismus, 44, 81–82, 163; vs. maoismus, 40
- Stockhausen, Karl-Heinz: o útocích na WTC, 121
- Strana (stalinistická), 27, 29, 31–32, 43–44, 169; a „empirický“ proletariát (dělnická třída, masy), 31, 33, 43; jako inkarnace „objektivního vědění“, 27, 33–34, 44; jako inkarnace Univerzality proletariátu (Třídy), 31, 36, 43
- subjekt, 9–11, 17–18, 34, 37–40, 42, 44–47, 71, 75, 89, 92–93, 99, 107–108, 158, 161–162, 170–175, 175, 184–185, 187, 189, 193, 198; a fantasma, 11, 46–47; buržoazní (Marx), 17, 42, 107, 189; „inhumánní“, 184; liberální, 92, 158, 170–175; „postmoderní“, 10, 175; proletářský (Marx), 75; revoluční, 185; rozštěpený (\$) – Lacan), 18, 37–40, 44–45, 71; transcendentální (Kant), 9, 34, 184, 187, 193; subjekt-obět, 89,

- subjekt výpovědi (*énoncé*) a subjekt vypovídání (*énonciation* – Lacan), 198; v psychoanalýze, 11, 93
- subjektivizace (politická): viz Rancière
- Sullivan, Arthur: *Mikado* (opera, spolu s W. S. Gilbertem), 61
- Světová obchodní organizace (WTO), 113, 144
- Světové obchodní centrum (WTC, Dvojčata), 121–122, 124–127, 131–134, 136, 142
- svoboda, 159, 161, 164, 167, 169–178, 190, 192, 200, 205; formální vs. skutečná (marxismus), 161, 164, 169–172, 174; liberální, 159, 161–162, 169–177, 203
- Swaggart, Jimmy Lee, 135
- Šaron, Ariel, 133
- Šklovskij, Viktor Borisovič, 56
- Taliban, 125, 128, 133–134
- tělo, 27–30, 45, 55, 57–58, 70, 81–82, 197–198; revoluční, 55; totalitární, 27–30, 60; společenské, 45, 57–58, 70, 197–198; vůdcovo, 81–82
- Terminátor* (film), 184
- teror, 18, 53, 59, 64, 80, 87, 89, 100, 111, 121, 123–125, 127, 129–130, 132, 134–136, 138, 140, 142–144, 146–148, 155, 163–164, 178–183, 185, 187, 189–190, 192–193, 196, 199–200, 202–203, 205–207; a/nebo humanismus, 182–183; muslimský, 89, 121, 123–124, 127, 134–135, 140, 142–144, 146–148; revoluční, 18, 100, 164, 178–183, 185, 187, 189–190, 192–193, 196, 199–200, 202–203, 205–207; stalinistický, 59, 80, 87, 100, 163; „válka proti terorismu“, 140, 143, 146–148
- Theroux, Paul: *Velký železniční bazar*, 81, 90
- Thoreau, Henry David, 189, 206
- Tito, Josip Broz, 16, 83, 85
- tolerance, 7–10, 15, 53, 71–75, 77, 93, 103, 109, 126, 128, 132, 141, 147, 154
- totalitarismus, 27, 33, 41, 45, 47–48, 53–55, 64–67, 80–81, 84–87, 90, 98, 100, 139, 150–151, 155, 157–158, 165, 167, 171–173, 182, 184–185, 190–191, 199–200, 204–205, 207; nacistický, 53; stalinistický, 27, 41, 53, 87; vs. autoritarismus, 172–173; vs. liberalismus, 171–173, 205
- Trockij, Lev Davidovič, 35, 57, 154, 163
- „třetí cesta“, 80, 90–91, 93, 103, 168, 170, 204
- Twain, Mark: *Dobrodružství Huckleberryho Finna*, *Dobrodružství Toma Sawyera*, 157
- univerzalita, 30–31, 36–37, 40, 43–44, 46–47, 67–68, 71–76, 97, 99, 102–103, 117, 128, 164, 168, 175, 188, 190, 192–197
- univerzalismus, 75–76, 97, 103, 193, 196
- Útěk z New Yorku* (film), 123
- Usáma bin Ládín, 124
- Vergilius, 15
- viktimizace, 74, 89, 93, 108, 175, 194
- Volha-Volha* (film), 60
- vtip, 20–21
- vůdce, 39, 42, 48, 81–82, 145, 193, 199; leninistický vs. stalinistický, 81–82; stalinistický vs. fašistický, 39, 48
- Wagner, Wilhelm Richard, 56, 61; *Gesamtkunstwerk*, 56; *Parsifal*, 56
- Wachowští, Larry a Andy: *Matrix* (film), 123
- Weber, Max, 105; *Protestantská etika a duch kapitalismu*, 105
- Weier, Peter: *Truman Show* (film), 122
- Will, George Frederic, 126
- Williams, Bernard, 182
- Wittgenstein, Ludwig, 11
- Wolf, Christina, 84
- Zakaria, Fareed, 152
- Zákon, 46–48, 59, 63–64, 71, 127; a jeho obscénní rubová strana, 59, 63–64, 127
- Žardoz* (film), 122
- Zinovjev, Grigorij Jevsejevič, 44
- Zupančič, Alenka, 18



---

Slavoj Žižek

# Podkova nade dveřmi

Výbor z textů

1. svazek Edice VWP AVU

Sestavil Václav Magid

Z anglických originálů přeložili Radovan Baroš, Michael Hauser, Tomáš Samek,  
Pavel Siostrzonek, Štěpán Steiger a Martin Šaffek

Redakce Radovan Baroš, Michael Hauser, Václav Magid a Pavel Siostrzonek

Grafická úprava a sazba Jan Šerých

Vydalo Vědecko-výzkumné pracoviště AVU, Praha 2008

Tisk PBTisk Příbram

---





