



Editori  
Rudolf Chmel a László Szigeti

*Vyšlo:*

JÁNOS KORNAI  
Od gulášového komunizmu k trhovej ekonomike

LESZEK KOŁAKOWSKI  
Malé prednášky o veľkých problémoch

ALEŠ DEBELJAK  
Kozmopolitný klub

SLAVOJ ŽIŽEK  
Mor fantázií

*Pripravujeme:*

CSABA GOMBÁR  
O národe, etniku a štáte

MARCIN KRÓL  
Liberalizmus strachu a liberalizmus odvahy

ÁKOS SZILÁGYI  
Stár Boris a stároviči

ARTHUR M. SCHLEISINGER, JR.  
(Roz)zjednotenie Ameriky

MIRKO KOVAČ  
Európska hniloba

Slavoj Žižek

# Mor fantázií

Kalligram  
Bratislava 1998

Predstavme si samých seba v štandardnej situácii mužskej šovinistickej žiarlivosti: odrazu sa dozviem, že moja partnerka mala pohlavný styk s iným mužom – v poriadku, nič sa nedeje, som racionalista, som tolerantný, akceptujem to..., no potom ma neodolateľne začnú premáhať obrazy, konkrétne obrazy toho, čo robili (Musela ho oblizovať akurát *tam*? Prečo musela rozľahovať nohy až tak *naširoko*?) a som stratený, potím sa, pochyťí ma triaška a už nemám pokoja. Tento *mor fantázií*, o ktorom hovorí Petrarca v *Tajomstve* (*Secretum*), mor obrazov, ktoré zahmlievajú jasný úsudok, dosahuje v audiovizuálnych médiách súčasnosti vrchol. Medzi antagonizmami, ktoré charakterizujú našu epochu (globalizácia svetového trhu verzus presadzovanie etnického partikularizmu atď.), patrí azda kľúčové miesto antagonizmu medzi abstrakciou, ktorá čoraz väčšmi determinuje náš život (pod pláštikom digitalizácie, špekulatívnych trhových vzťahov atď.), a záplavou pseudokonkrétnych obrazov. V starých dobrých časoch tradičnej *Ideologiekritik* paradigmatický kritický postup prechádzal od „abstraktných“ (náboženských, právnych...) pojmov ku konkrétnej spoločenskej realite, v ktorej boli tieto pojmy zakorenené; dnes to čoraz viac vyzerá tak, že kritický postup sa musí uberať opačným smerom, od pseudokonkrétnej obraznosti k abstraktným (digitálnym, trhovým...) procesom, ktoré efektívne štruktúrujú našu životnú skúsenosť.

Táto kniha systematicky pristupuje k predpokladom a predsudkom, ktoré vytvárajú spomínaný „mor fantázií“, pričom autor ako východiskový bod používa lacanovskú psychoanalýzu. V prvej kapitole *Sedem závojev fantázie* sa postupne vynárajú obrysy psychoanalytického pojmu *fantázia* a osobitná pozornosť sa venuje otázke, akým spôsobom sa o určité fantázie musí

# I. Sedem závojov fantázie

opierať ideológia. Druhá kapitola s názvom *Inherentná transgresia* sa zaoberá ambivalentným vzťahom medzi fantáziou a *jouissance* – teda postupmi, pomocou ktorých fantázie ožívujú a štruktúrujú potešenie a zároveň slúžia ako ochrana pred jeho excesom. Posledná, tretia kapitola *Multikulturalizmus alebo Kultúrna logika multinacionálneho kapitalizmu* aplikuje závery, ktoré vyplynuli z prvých dvoch kapitol, na súčasnú globálnu politicko-ideologickú situáciu, ktorú, ako sa zdá, ovláda opozícia multikulturalizmu a nacionalistických „fundamentalistických“ reakcií naň. Autor tvrdí, že táto opozícia je zavádzajúca, pretože multikulturalistická tolerancia i fundamentalistické uzatváranie sú založené na potláčaní skutočne *politickej* oblasti, ktorá je čoraz viac ohrozovaná práve v súčasnej ére tzv. zániku ideológie.

„TAM NIEKDE VONKU JE PRAVDA“

Keď pred niekoľkými rokmi odhalenie domnelého „nemorálneho“ správania Michaela Jacksona v súkromí (sexuálne hry s maloletými chlapcami) uštedrilo úder jeho nevinnému petropanovskému imidžu, imidžu bytosti povznesenej nad pohlavné a rasové rozdiely (alebo záujmy), niektorí bystrí komentátori si položili logickú otázku: Prečo je okolo toho toľko kriku? Nebola tu vari táto tzv. temná strana Michaela Jacksona vždy, nebola vari prítomná vo videoklipech, ktoré sprevádzali jeho hudobné nahrávky a ktoré boli preplnené ritualizovaným násilím a obscénnymi sexualizovanými gestami (najmä vo videoklipech *Thriller* a *Bad*)? Nevedomie je vonku, a nie skryté v akýchsi nepochopiteľných hĺbkach – alebo, citujúc motto *Aktov X* (*The X-Files*): „Tam niekde vonku je pravda.“ [V slovenskej verzii tohto televízneho seriálu je použitý odlišný preklad: „Pravda je vo hviezdach.“ – pozn. prekl.]

Takéto zameranie na hmotnú vonkajškovosť sa ukazuje veľmi plodné v analýze vzťahu fantázie k inherentným antagonizmom ideologického systému. Vo veľkých projektoch verejných budov v Sovietskom zväze tridsiatych rokov sa na vrchol niekoľkopoškodovej úradnej budovy zvykla umiestňovať gigantická socha idealizovaného nového človeka alebo dvojice: v priebehu niekoľkých rokov sa stala jasne viditeľnou tendencia čoraz viac úradnú budovu (skutočné pracovisko živých ľudí) zjednodušovať, takže sa postupne menila na obyčajný piedestál sochy, dôležitejšej ako život – vari táto vonkajšia, hmotná črta architektonického dizajnu nezviditeľňuje „pravdu“ stalinistickej ideológie, v ktorej boli skutoční, živí ľudia redukovaní na nástroje, obetovaní ako piedestál pre ducha budúceho nového človeka, ideologického monštra, ktoré pod svojimi chodidlami

drví skutočných, živých ľudí? Paradox spočíva v tom, že ak by bol ktokoľvek v Sovietskom zväze tridsiatych rokov otvorene povedal, že táto vízia socialistického nového človeka je ideologické monštrum, ktoré mliaždi skutočných ľudí, okamžite by ho uväznili – bolo však povolené, ba priam požadované, poukázať na to prostredníctvom architektonického dizajnu... opäť platí, že „tam niekde vonku je pravda“. Netvrdíme teda len to, že ideológia preniká do domnelých mimoideologických vrstiev každodenného života, ale že toto zhmotňovanie ideológie vo vonkajšej materiálnosti zviditeľňuje inherentné antagonizmy, ktoré si explicitná formulácia ideológie nemôže dovoliť priznať: ako keby musel ideologický systém, ak má „normálne“ slúžiť, poslúchať akéhosi „diablika zvrátenosti“ a vyjadrovať svoje inherentné antagonizmy vo vonkajškivosti svojej hmotnej existencie.

Táto vonkajškivosť, ktorá priamo materializuje ideológiu, sa tiež maskuje ako „úžitkovosť“. To znamená, že ideológia v každodennom živote pôsobí najmä v zdanlivo nevinných odkazoch na čistú úžitkovosť – nemali by sme zabúdať, že „úžitkovosť“ v symbolickom univerze funguje ako reflexívny pojem, t. j. vždy obsahuje hodnotenie úžitkovosti ako významu (napríklad človek, ktorý žije vo veľkom meste a vlastní terénny automobil, nevedie realistický „praktický“ život, ale takéto auto vlastní skôr preto, aby *signalizoval*, že svoj život žije pod znakom tohto realistického „praktického“ postoja). Dodnes neprekonaným majstrom takejto analýzy je, samozrejme, Claude Lévi-Strauss, ktorého semiotický trojuholník prípravy potravy (surové, pečené, varené) demonštroval, že potrava slúži aj ako „sústo pre myseľ“. Pravdepodobne si všetci pamätáme scénu z Buñuelovho filmu *Prízrak slobody (Le fantôme de la liberté)*, v ktorej sú obrátené vzťahy medzi jedením a vylučovaním: ľudia sedia okolo stola na záchodoch a vedú príjemný rozhovor, keď chcú jesť, potichu sa spýtajú domáceho: „Kde tu máte, no, veď viete čo?“ a odkradnú sa do malej miestnosti v ústraní. Ako dodatok k Lévi-Straussovi je človek v pokušení navrhnuť, že výkal môže slúžiť aj ako *matière-à-penser*: vari tri základné typy záchodov netvorí akýsi vylučovací korelatívny náprotivok k lévi-straussovskému trojuholníku prípravy potravy? V tradičnom nemeckom záchode je otvor, v ktorom výkal po spláchnutí zmizne, vysunutý dopredu, takže k výkalu si najprv možno

príučnuť a prezrieť ho, či neobsahuje stopy nejakej choroby. V typickom francúzskom záchode je otvor, naopak, vzadu, čiže výkal má čo najrýchlejšie zmiznúť, a americký záchod napokon predstavuje akúsi syntézu, spojenie týchto dvoch pólov – nádržka je plná vody, výkal sa v nej vznáša, je viditeľný, ale nedá sa zblízka preskúmať... Niet divu, že Erica Jongová v slávnej analýze rôznych európskych záchodov na začiatku položadnutého románu *Strach z lietania (Fear of Flying)* výsmešne tvrdí: „Nemecké záchody sú skutočným kľúčom k hrôzám Tretej ríše. Ľudia, ktorí stavajú takéto záchody, sú schopní všetkého.“ Je zrejmé, že ani jeden z týchto troch typov záchodov sa nedá vysvetliť len z hľadiska úžitkovosti: zreteľne tu vidieť určité ideologické vnímanie toho, aký vzťah má subjekt zaujať k nepríjemnému výkalu, ktorý vychádza z jeho tela – už po tretíkrát platí, že „tam niekde vonku je pravda“. Hegel ako jeden z prvých interpretoval geografickú triádu Nemecko-Francúzsko-Anglicko ako vyjadrenie troch odlišných existenciálnych postojov: nemeckej reflexívnej dôkladnosti, francúzskeho revolučného chvatu a anglického mierneho utilitárneho pragmatizmu; v zmysle politických pozícií túto triádu možno čítať ako nemecký konzervativizmus, francúzsky revolučný radikalizmus a anglický mierny liberalizmus; v zmysle prevahy jednej zo sfér spoločenského života je to zas nemecká metafyzika a poézia verzus francúzska politika a anglická ekonomika. Odkaz na záchody nám neumožňuje len rozlišovať rovnakú triádu v tej najintímnejšej sfére vylučovacích funkcií, ale aj vytvárať základné mechanizmy tejto triády v troch odlišných postojoch k výkalovému excesu: mnohoznačná kontemplatívna fascinácia, chvatné úsilie čo najrýchlejšie sa zbaviť nepríjemného excesu a pragmatický postoj – zaobchádzanie s excesom ako s obyčajným predmetom, ktorý treba vhodným spôsobom odstrániť. Pre akademika je teda jednoduché za okrúhlym stolom vyhlasovať, že žijeme v postideologickom univerze – v okamihu, keď po rozvášnenej diskusii navštíví záchod, sa opäť ocitá po kolená v ideológii... Ideologický obsah takýchto odkazov na úžitkovosť sa potvrdzuje ich *dialogickou* povahou: americký záchod nadobúda svoj význam len prostredníctvom svojho diferenčného vzťahu k francúzskym a nemeckým záchodom. Takéto mnohoraké typy záchodov máme k dispozícii preto, lebo existuje určitý traumatický exces, s ktorým sa každý z nich snaží

zvierat, práve to, že u ľudí sa odstránenie výkalu stáva problémom... A skúsme vstúpiť do ešte intímnejšej sféry: nestretáme sa s rovnakým semiotickým trojuholníkom aj v troch základných úpravách ochlpenia ženských pohlavných orgánov? Divoko rastúce, neudržiavané ochlpenie symbolizuje postoj prirodzenej spontaneity príznačný pre hippies, yuppies uprednostňujú disciplinovaný model francúzskej záhradky (žena si oholí chĺpky po oboch stranách smerom k nohám, takže zostane len úzky pásik ostro oddelený od oholenej pokožky), punkový postoj zase charakterizuje úplne vyholené pohlavie, ozdobené krúžkami (ktoré sú obyčajne pripevnené na prepichnetom klitorise) – nie je to vari iba ďalšia verzia lévi-straussovského semiotického trojuholníka „surového“ divokého ochlpenia, udržiavaného „pečeného“ ochlpenia a oholeného „vareného“ ochlpenia? Zisťujeme teda, že aj ten najintímnejší postoj k vlastnému telu sa používa na vyjadrenie ideologického postoja.<sup>1</sup> Aký má teda táto hmotná existencia ideológie vzťah k nášmu vedomému presvedčeniu? Henri Bergson v súvislosti s Molièrovým *Tartuffom* zdôraznil, že Tartuffe nie je smiešny pre svoje pokrytectvo, ale preto, lebo sa chytil do vlastnej masky pokrytectva:

„Tak dobre si osvojil úlohu pokrytca, že ju, aby sme tak povedali, hrá úprimne. Preto, a len preto sa môže stať komickým. Nebyť tej zhmotnenej úprimnosti, nebyť toho správania a reči, ktoré dlhá prax pokrytca zmenila na prirodzené gestá, Tartuffe by bol jednoducho odporný, lebo by sme v jeho správaní videli len jeho zámer.“<sup>2</sup>

Bergsonov výraz „zhmotnená úprimnosť“ dokonale zapadá do althusserovského pojmu ideologických štátnych aparátov, t. j. vonkajšieho rituálu, ktorý zhmotňuje ideológiu: subjekt, ktorý si zachováva odstup od rituálu, si neuvedomuje, že tento rituál ho už ovláda zvnútra – ako povedal Pascal, ak neveríte, kľaknite si, konajte, *ako keby* ste verili, a viera príde sama. O tomto hovorí tiež marxistický „tovarový fetišizmus“: kapitalista je vo svojom explicitnom sebauvedomení nominalista v zmysle zdravého rozumu, ale „zhmotnená úprimnosť“ jeho skutkov ukazuje „teologické rozmery“ tovarového univerza. Nie hĺbka vnútorných presvedčení a túžob subjektu, ale táto „zhmotnená úprimnosť“ vonkajšieho ideologického rituálu je pravým miestom fantázie, ktorá podopiera ideologický systém.

sobí fantázia, hovorí, že fantazijný scenár zahmlieva skutočnú hrôzu nejakej situácie: namiesto plného zviditeľnenia antagonizmov, ktoré prenikajú našou spoločnosťou, sa oddávame chápaniu spoločnosti ako organického celku, ktorý držia pokope sily solidarity a spolupráce... No aj tu je omnoho produktívnejšie hľadať fantáziu tam, kde by sme ju neočakávali, v marginálnych a opäť zdanlivo výlučne úžitkových situáciách. Stačí si spomenúť na bezpečnostné pokyny, ktoré predchádzajú štartu lietadla – nepretrvávajú vari vďaka fantazijnému scenáru toho, ako by vyzerala možná havária lietadla? Po hladkom pristátí na vode (akýmsi zázrakom sa to má vždy stať na vode!) si všetci pasažieri nasadia záchranné vesty, sklznú sa do vody ako na plážovom tobogane a plávajú, ako keby išlo o pekný zážitok z kolektívnej dovolenky v lagúne pod vedením skúseného plaveckého inštruktora... Nie je toto „zušľachťovanie“ katastrofy (pekné mäkké pristátie, letušky, ktoré v tanečnom štýle ukazujú smerom k nábísom, označujúcim únikový východ...) tiež ideológiou v jej načistejšej forme? No psychoanalytické chápanie fantázie nemožno redukovať na akýsi scenár fantázie, ktorý len zahmlieva skutočnú hrôzu situácie. Po prvé, čo je pomerne zřejmé, treba dodať, že vzťah medzi fantáziou a hrôzou Skutočného, ktorú fantázia skrýva, je oveľa mnohoznačnejší, ako by sa mohlo zdať: fantázia túto hrôzu skrýva, no zároveň to, čo zdanlivo skrýva, vytvára svoj „potlačený“ referenčný bod (nie sú vari obrazy tej najstrašnejšej Veci, od gigantickej morskej príšery až po zúriaci uragán, fantazijné výtvary par excellence?).<sup>3</sup> Ďalej by sme mali pojem fantázie špecifikovať a uviesť jej jednotlivé črty.

#### (1) Transcendentálny schematizmus fantázie

Po prvé, fantázia neuskutočňuje túžbu halucinačným spôsobom: jej funkcia sa podobá funkcii kantovského „transcendentálneho schematizmu“ – fantázia konštituuje našu túžbu, určuje jej súradnice, t. j. doslova nás „učí, ako máme po niečom túžiť“. Ak by sme to mali povedať o čosi jednoduchšie: fantázia neznamená, že keď túžim po jahodovom koláči a nemôžem ho v skutočnosti dostať, tak si predstavujem, že ho jem; problém skôr spočíva v tom, *ako vlastne viem, že túžim po jahodovom koláči?* A na *toto* mi odpovie fantázia. Táto úloha fantázie vy-

plýva zo skutočnosti, že „neexistuje nijaký sexuálny vzťah“, nijaký univerzálny vzorec alebo matrica zaručujúca harmonický sexuálny vzťah s partnerom: keďže takýto univerzálny vzorec chýba, každý subjekt si musí vytvoriť vlastnú fantáziu, akýsi „súkromný“ vzorec sexuálneho vzťahu – pre muža je vzťah so ženou možný iba vtedy, keď zapadá do jeho vzorca. Slovin-ské feministky nedávno s veľkými protestmi reagovali na plagát, prostredníctvom ktorého jedna veľká kozmetická firma propagovala svoj opaľovací krém. Na plagáte bolo zobrazených niekoľko opálených ženských zadkov v úsporných plavkách a slogan „Každá má svoj faktor“. Takáto reklama je, samozrejme, založená na dosť vulgárnom dvojzmysle: slogan zdanlivo odkazuje na opaľovací krém s rôznymi slnečnými faktormi, ktoré sú vhodné pre rôzne typy pokožky, no jeho celkový účinok vychádza z obvyklého mužského šovinistického čítania: „Muž môže dostať každú ženu, len musí poznať jej faktor, jej špeci-fický katalyzátor, to, čo ju vzruší!“ Freudistická poznámka o základnej fantázii by znela tak, že každý subjekt, ženský alebo mužský, má takýto „faktor“, ktorý reguluje jeho túžbu: žena, pozorovaná odzadu, na rukách a na kolenách, bola faktorom Človeka s vlkmi, žena bez ochlpenia na pohlavných orgánoch, podobajúca sa soche bola Ruskinovým faktorom atď., atď. Na našej znalosti tohto „faktora“ nie je nič povznášajúce: toto poznanie nemožno nikdy subjektívizovať, je temné, zlovestné, ba vyvoláva až hrôzu, pretože akosi „vyvlastňuje“ subjekt, pričom ho redukuje na úroveň bábky „bez dôstojnosti a slobody“.

## (2) Intersubjektivita

Druhá črta sa týka radikálne intersubjektívnej povahy fantázie. Kritické znevažovanie a zriekanie sa pojmu „intersubjektivita“ v neskorších Lacanových tvrdeniach (čo je v jasnom protiklade k jeho skoršiemu vyhláseniu, že psychoanalytická skúsenosť nie je subjektívna ani objektívna, ale intersubjektívna) v nijakom prípade neimplikuje aj zrieknutie sa presvedčenia, že vzťah subjektu k svojmu Inému a k túžbe Iného je rozhodujúci pre identitu samotného subjektu – paradoxne by sme mali tvrdiť, že Lacanovo zrieknutie sa „intersubjektivit“ je v korelácii so sústredením pozornosti na záhadu nepreniknuteľnej túžby Iného („Che vuoi?“). To, ako narába neskorý Lacan s intersubjektivitou, má byť v protiklade k hegelovsko-kojèvovským

motívom zápasu o uznanie, dialektického spojenia medzi uznaním túžby a túžbou o uznanie u mladého Lacana, rovnako ako aj k „štrukturalistickému“ motívu veľkého Iného ako anonymnej symbolickej štruktúry u Lacana v strednom období. Vari najjednoduchším spôsobom, ako rozlíšiť tieto posuny, je zamerať sa na zmenený status *objektu*. U raného Lacana je objekt znevažovaný vzhľadom na jeho inherentné kvality, berie sa do úvahy iba ako obsah intersubjektívnych zápasov o uznanie a lásku (mlieko, ktoré dieťa žiada od matky, sa redukuje na „znak lásky“, čiže žiadosť o mlieko svojím účinkom smeruje k požiadavke na matku, aby dala najavo lásku k svojmu dieťaťu; žiarlivý subjekt od svojich rodičov žiada určitú hračku, táto hračka sa stáva objektom jeho žiadosti, pretože si uvedomuje, že po nej túži aj jeho brat). U neskorého Lacana sa naopak pozornosť presúva na objekt, ktorým „je“ samotný subjekt, na *agalmu*, tajný poklad, ktorý zaručuje určité minimum fantazijnej stálosti bytia subjektu. To znamená, že *objekt a*, ako objekt fantázie, je „niečo vo mne, čo je väčšie ako ja“, vďaka čomu vnímam samého seba ako „hodného túžby Iného“.

Mali by sme mať ustavične na pamäti, že túžba „uskutočnená“ (odohraná) vo fantázii, nie je túžbou subjektu, ale túžbou *Iného*: fantázia, fantazijné usporiadanie, je odpoveď na záhadu „Che vuoi?“; „Niečo hovoríš, čo však v skutočnosti chceš, keď to hovoríš?“, ktorá zviditeľňuje prvotnú, konštitučnú pozíciu subjektu. Pôvodná otázka túžby nie je priamo „Čo chcem?“, ale „Čo od mňa chcú *iní*? Čo vo mne vidia? Čím som pre iných?“. Malé dieťa sa nachádza v zložitej sieti vzťahov, slúži ako akýsi katalyzátor a bojisko pre túžby tých, ktorí sa okolo neho nachádzajú, pre túžby otca, matky, bratov a sestry atď. Títo všetci vybojujú okolo neho svoje boje, matka posielala otcovi správu prostredníctvom starostlivosti o syna atď. Dieťa si síce túto úlohu dobre uvedomuje, no nedokáže prísť na to, akým objektom je presne pre iných, aká je presná povaha hier, ktoré s ním hrajú, a fantázia dáva na túto záhadu odpoveď – fantázia mi na svojej najzákladnejšej rovine hovorí, čím som pre iných. A opäť práve antisemitizmus, antisemitská paranoja exemplárnym spôsobom zviditeľňuje túto radikálne *intersubjektívnu* povahu fantázie: fantázia (spoločenská fantázia židovského sprisahania) je pokusom poskytnúť odpoveď na otázku „Čo chce odo mňa spoločnosť?“, t. j. nájsť zmysel udalostí, na

ktorých som nútený participovať. Z tohto dôvodu štandardná teória „projekcie“, podľa ktorej antisemita „projektuje“ do postavy Žida nepriznanú časť seba samého, nestačí: postavu „konceptuálneho Žida“ nemožno zredukovať na externalizáciu môjho (antisemitovho) „vnútorného konfliktu“; práve naopak, svedčí skôr o skutočnosti (a snaží sa poradiť si s ňou), že som v prvom rade neukotvený, som súčasť neprehľadnej siete, ktorej zmysel a logika sa mi vymykajú spod kontroly.

Túto radikálnu intersubjektivitu fantázie možno pozorovať aj v tých najelementárnejších prípadoch, akým je Freudom zaznamenaný prípad dievčatka, ktoré si predstavovalo, že je jahodový koláč – v nijakom prípade tu nemáme do činenia s jednoduchým prípadom priameho halucinačného uspokojovania túžby (chcela koláč, nedostala ho, tak si ho predstavovala...). To však znamená, že by sme v tomto prípade mali uviesť na scénu práve dimenziu intersubjektivity: rozhodujúcou črtou tu je, že dievčatko si počas toho, ako hltavo jedlo jahodový koláč, všimlo, že jej rodičia sú s jej konaním veľmi spokojní, čiže sú spokojní s tým, že vidia, ako sa z jedenia teší – takže fantázia jedenia jahodového koláča je v skutočnosti jej pokusom o utvorenie takej identity (identity osoby, ktorá sa teší z jedenia koláča, čo jej dali rodičia), ktorá by uspokojila jej rodičov, ktorá by ju urobila objektom ich túžby... Jasne tu vidíme odlišnosť od raného Lacana, pre ktorého je objekt redukovaný na cieľ, ktorý je v sebe samom úplne nesignifikantný, pretože je dôležitý len ako bod, v ktorom sa križujú moje vlastné túžby a túžby Iného: pre neskorého Lacana je objekt práve tým, čo je „v subjekte viac ako samotný subjekt“, tým, čo, ako si predstavujem, Iný (fascinovaný mnou) vo mne vidí. Ako styčný bod medzi mojou túžbou a túžbou Iného už teda neslúži objekt; je to skôr samotná túžba Iného, ktorá slúži ako spojenie medzi „prečiarknutým“ subjektom (\$) a strateným objektom, ktorým „je“ subjekt, t. j., ktorá subjektu poskytuje minimum fantazijnej identity. Zároveň vidíme, v čom spočíva *la traversée du fantasme*: v prijatí faktu, že *vo mne nie je nijaký tajný poklad*, že moja opora (subjekt) je čisto fantazijná.

### (3) Po páde

V protiklade ku všeobecne rozšírenému chápaniu fantázie ako oddávaniu sa halucinačnej realizácii túžob, ktoré zákon

zakazuje, fantazijný príbeh nepredstavuje zrušenie-prekročenie zákona, ale *samotný akt jeho zavedenia*, akt symbolickej kastrácie – to, čo sa fantázia usiluje zahrať, je napokon „neuskutočniteľná“ scéna kastrácie. Z tohto dôvodu je fantázia ako taká blízka perverzite: perverzný rituál zobrazuje akt kastrácie, akt prvotnej straty, ktorá subjektu umožňuje vstúpiť do symbolického poriadku. Alebo, ak to chceme vyjadriť presnejšie: v protiklade k „normálnemu“ subjektu, pre ktorý zákon funguje ako činiteľ zákazu, regulujúci (prístup k objektu) jeho túžby, pre perverzného jedinca je *objektom túžby sám zákon* – zákon je ideál, po ktorom túži, chce byť plne uznaný zákonom, integrovaný do jeho pôsobenia... Nemala by nám uniknúť irónia celej situácie: perverzný jedinec, tento „prekračovateľ“ par excellence, ktorý zamýšľa porušiť všetky pravidlá „normálneho“ a slušného správania, v skutočnosti túži po vláde zákona. Na politickej rovine stačí, ak si spomenieme na nekonečné hľadanie fantazijného bodu, v ktorom sa nemecké dejiny „vydali zlým smerom“, čo ich zaviedol k nacizmu: oddialenie národného zjednotenia v dôsledku rozdrobenia Nemeckej ríše po tridsaťročnej vojne; estetizácia politiky v romantickej reakcii na Kanta (teória Jean-Luca Nancyho a Philippe Lacoue-Labartha); „korunovačná kríza“ a Bismarckov štátny socializmus v druhej polovici 19. storočia; až k správe o odpore germánskych kmeňov voči Rimanom, ktorá už zdanlivo vykazovala črty *Volksgemeinschaft*... Existuje mnoho podobných príkladov: napríklad otázka, kedy presne sa začal patriarchálny útlak spájať s vykorisťovaním a využívaním prírody? Ekofeminizmus poskytuje množstvo „regresívnych“ rozhodujúcich momentov, ktoré determinovali tento jedinečný fantazijný moment pádu: prevládnutie západného kapitalizmu 19. storočia, moderná karteziánska veda so svojím objektivizujúcim postojom k prírode, grécke racionalistické sokratovské obrodenie, vznik veľkých barbarských ríš, až k prechodu od kočovnej k roľníckej civilizácii... A, ako poznamenal Jacques-Alain Miller, nechtyl sa vari aj sám Foucault pri svojom hľadaní okamihu, v ktorom vzniklo západné usporiadanie sexuality, do rovnej fantazijnej slučky? Stále viacej sa vzdaluje od súčasnosti, až napokon stanoví hranicu tam, kde sa antická etika „staraj sa sám o seba“ rozpadá a mení na kresťanskú etiku spovede: skutočnosť, že tón Foucaultových posledných dvoch kníh o predkresťanskej etike sa dôkladne

odlišuje od jeho predchádzajúcich výskumov komplexu moci, poznania a sexuality – namiesto obvyklej analýzy ideologickej mikropraxe sa stretáme s pomerne štandardnou verziou „dejín ideí“ –, svedčí o tom, že Foucaultovo Grécko a Rím „pred pádom“ (pred vznikom spovede zo sexuálnej viny) sú čisto fantazijné entity.

#### (4) Neskutočný pohľad

Ďalšia črta: fantazijný príbeh vďaka svojej časovej slučke obsahuje *neskutočný pohľad*, pohľad, prostredníctvom ktorého je subjekt prítomný pri akte svojho počatia. Ukážkovým príkladom tohto bludného kruhu v službách ideológie je antiinterruptčná rozprávka, ktorú v osemdesiatych rokoch napísal jeden slovinský pravicový nacionalistický básnik. Príbeh sa odohráva na idylickom ostrove v južnom mori, kde bez rodičov spolu žijú deti, ktoré sa stali obeťami interrupcií: ich život je pekný a pokojný, no chýba im rodičovská láska a trávia čas smutnými úvahami o tom, prečo ich rodičia dali prednosť kariére alebo luxusnej dovolenke... Trik, samozrejme, spočíva v tom, že *mŕtve* deti sú tu prezentované ako *narodené*, narodené do alternatívneho univerza (opustený tichomorský ostrov) a uchovávať si spomienku na rodičov, ktorí ich „zradili“ – takto môžu na rodičov hľadieť vyčítavým pohľadom, ktorý vyvoláva pocit viny.<sup>4</sup>

Pokiaľ ide o fantazijnú scénu, vždy si treba položiť otázku: Pre aký pohľad je určená? Ktorý príbeh má podporovať? Podľa nedávno zverejnených dokumentov mal britský generál Michael Rose, veliteľ vojsk UNPROFOR v Bosne, a jeho špeciálny tím jednotiek SAS určite iný „skrytý program“: pod rúškom udržiavania prímeria medzi „bojujúcimi frakciami“ bolo ich tajnou úlohou zvaliť vinu na Chorvátov, a najmä na moslimov (napríklad krátko po páde Srebrenice Rosove jednotky odrazu v severnej Bosne „objavili“ niekoľko mŕtvov Srbov, ktorých vraj zavraždili moslimovia; ich pokusy pôsobiť ako „vyjednávateľia“ medzi moslimami a Chorvátmi v skutočnosti iba vyostřili konflikt atď.). Zámerom týchto diverzií bolo vytvoriť obraz bosnianskeho konfliktu ako akejsi „kmeňovej vojny“, občianskej vojny každého proti každému, v ktorej „každá strana nesie svoj podiel viny“. Namiesto jasného odsúdenia srbskej agresie bolo účelom takéhoto chápania pripraviť priestor pre medzinárodné úsilie o „pacifikáciu“, ktorá by neskôr „zmierila bojujúce frak-

cie“. Suverénny štát Bosna, obeť agresie, sa náhle transformoval na chaotické miesto, kde si „mocichtiví vojvodcovia“ odrazu odreagovali svoje historické traumy na úkor nevinných žien a detí... Pravda, v pozadí sa skrýva prosrbské „pochopenie problematiky“, podľa ktorého je mier v Bosne možný len vtedy, keď „nebudeme demonizovať“ jednu stranu v konflikte: zodpovednosť treba spravodlivo rozdeliť a Západ sa chopí úlohy neutrálneho sudcu, ktorý je povznesený nad miestne kmeňové konflikty... Kľúčovým bodom pre našu analýzu je skutočnosť, že prosrbská „tajná vojna“ generála Rosa sa nepokúšala zmeniť pomer vojenských síl, ale skôr pripraviť pôdu pre odlišné naratívne vnímanie situácie: „skutočná“ vojenská činnosť slúžila ideologickej narativizácii. Mimochodom, kľúčovou udalosťou, ktorá pôsobila ako určitý bod zlomu v zmene predchádzajúceho vnímania bosnianskej vojny a ktorá priniesla jej odpolitizované (pre)rozprávanie v podobe „humanitárnej katastrofy“, bola návšteva Francois Mitteranda v Sarajeve v lete 1992. Ocitáme sa v pokušení tvrdiť, že generála Rosa poslali do Bosny preto, aby priamo v teréne realizoval Mitterandovu víziu tohto konfliktu. To znamená, že až do Mitterandovej návštevy bolo prevládajúce vnímanie bosnianskeho konfliktu ešte stále *politické*: kľúčovým problémom srbskej agresie bola agresia bývalej Juhoslávie voči nezávislému štátu; po Mitterandovom odchode sa dôraz presunul smerom k humanitárnemu aspektu – tam niekde prebieha divošská kmeňová vojna a civilizovaný Západ môže len uplatniť svoj vplyv, aby zmiernil rozpútané vášne a pomohol nevinným obetiam potravinami a liekmi... Mitterandova návšteva práve prostredníctvom prejavu súcitu s trpiacimi obyvateľmi Sarajeva uštedrila rozhodujúci úder bosnianskym záujmom, t. j. poslúžila ako kľúčový faktor *politickej neutralizácie* tohto konfliktu v medzinárodnom vnímaní. Alebo, ako to v jednom rozhovore povedal viceprezident Bosny a Hercegoviny Ejup Ganic: „Najprv sme boli radi, že k nám príde Mitterand, a dúfali sme, že jeho návšteva signalizuje skutočný záujem Západu. No potom sme odrazu pochopili, že sme stratení.“ Lenže kľúčovým bodom je skutočnosť, že tento pohľad vonkajšieho neinformovaného pozorovateľa, pre ktorého sa odohrávalo predstavenie „balkánskej kmeňovej vojny“, má rovnaký „neskutočný“ status ako pohľad mŕtvych detí v slovinskej antiinterruptčnej rozprávke, detí, ktoré sa narodili do inej



reality. Pohľad neinformovaného pozorovateľa vlastne takisto neexistuje, pretože takýto pohľad je neskutočným neutrálnym pohľadom niekoho, kto sa falošne pokúša vyňať sám seba z konkrétnej historickej existencie, t. j. zo skutočnej účasti na bosnijskom konflikte.

Rovnaké pôsobenie sa dá ľahko identifikovať v početných mediálnych správach o „sväteckom“ pôsobení Matky Terezy v Kalkate, ktoré jednoznačne vychádzajú z fantazijného obrazu tretieho sveta. Kalkata sa pravidelne prezentuje ako peklo na zemi, ako ukázkový príklad rozkladajúceho sa veľkomesta tretieho sveta, plného spoločenského úpadku, chudoby, násilia a korupcie, ktorého obyvatelia trpia neliečiteľnou apatiou (pravda, skutočnosť je odlišná: Kalkata je mesto sŕšiace energiou, kultúrne omnoho rozvinutejšie ako Bombaj, s úspešnou miestnou komunistickou vládou, ktorá udržiava celú sieť sociálnych služieb). V tomto obraze totálnej temnoty prináša Matka Tereza lúč nádeje zroneným spolu s posolstvom, že chudobu treba prijať ako cestu k spásu, pretože chudobní tým, že s tichou dôstojnosťou a vierou znášajú svoj smutný osud, opakujú Kristovu krížovú cestu... Ideologický zisk takéhoto pôsobenia je dvojnásobný: niekto chudobným a nevyliciteľne chorým navrhuje, aby hľadali spásu v utrpení, a Matka Tereza ich navyiac odrádza od toho, aby sa zaoberali príčinami svojho rozpoloženia, čiže aby *politizovali* svoju situáciu; pričom poskytuje bohatým zo Západu možnosť akéhosi náhradného spasenia prostredníctvom finančných príspevkov na podporu charitatívneho pôsobenia jej rehole. Toto všetko sa opäť odohráva na pozadí fantazijného obrazu tretieho sveta ako pekla na zemi, ako miesta, ktoré je natoľko spustošené, že zmierniť jeho utrpenie nedokáže nijaká politická aktivita, iba charita a súcť.<sup>5</sup>

##### (5) Cenzurovaná fantázia

Aby fantázia mohla pôsobiť, musí zostať „implicitná“, musí si zachovať odstup od explicitnej symbolickej textúry, ktorú udržiava, a musí fungovať ako inherentná transgresia. Táto konštitutívna medzera medzi explicitnou symbolickou textúrou a jej fantazijným pozadím je viditeľná v každom umeleckom diele. Vďaka priorite miesta pred prvkom, ktorý ho zaplňuje, je aj to najharmonickéjšie umelecké dielo a priori fragmentárne, nedostatočné vzhľadom na svoje miesto: „trik“ umeleckého úspe-

chu spočíva v umelcovej schopnosti premeniť tento nedostatok na prednosť, teda šikovne manipulovať s centrálnou prázdnotou a jej rezonanciou v prvkoch, ktoré ju obklopujú. V tomto zmysle možno vysvetliť „paradox milótskej Venuše“: zohavenie sochy sa v súčasnosti už nechápe ako nedostatok, ale naopak, ako pozitívna zložka jej estetického účinku. Tento predpoklad potvrdzuje aj jednoduchý myšlienkový experiment: keď si predstavíme nepoškodenú, úplnú sochu (historici umenia sa v 19. storočí naozaj pokúšali „kompletizovať“ ju; chýbajúca ruka v rôznych „rekonštrukciách“ držala kopiju, pochodeň, dokonca zrkadlo...), výsledným efektom je gýč, skutočný estetický účinok sa stráca. V týchto rekonštrukciách je významná práve ich mnohosť: objekt určený na vyplnenie prázdna je a priori sekundárny, čiže zameniteľný. Typicky „postmoderný“ náprotivok k tomuto gýču z 19. storočia poskytujú pokusy vyplniť prázdno, okolo ktorého je štruktúrované nejaké kanonické dielo, pričom výsledkom je nevyhnutne obscéna vulgárnosť. Stačí spomenúť *Heathcliffov návrat na Búrlivé výšiny* (*Heathcliff; The Return to Wuthering Heights*), nedávno vydaný román, ktorý sa venuje ústrednej prázdnote *Búrlivých výšin* (*Wuthering Heights*): obdobiu medzi Heathcliffovým zmiznutím a jeho triumfálnym návratom na Búrlivé výšiny. Jedným zo starších a úspešnejších príkladov je klasický film noir *Zabijaci* (*Killers*), vychádzajúci z rovnomennej poviedky Ernesta Hemingwaya: počas prvých desiatich minút film verne sleduje pôvodný príbeh, no to, čo nasleduje potom, je úvodom k samotnému príbehu, čiže pokusom rekonštruovať záhadnú traumatizujúcu skúsenosť, ktorá spôsobila, že Švéd vegetuje ako živá mŕtvola a pokojne čaká na smrť.

Umenie je teda fragmentárne, dokonca aj keď je organickým celkom, pretože sa vždy spolieha na *odstup od fantázie*. Edith Whartonová v „nepublikovanom fragmente“ z nedokončenej poviedky *Beatrice Palmatová*<sup>6</sup> uvádza podrobný explicitný opis incestu medzi otcom a dcérou, ktorého súčasťou je vzájomná masturbácia, cunnilingus, fellatio a, samozrejme, aj sám akt. Nie je ťažké okamžite sa pustiť do psychoanalytického vysvetľovania, podľa ktorého tento fragment ponúka „kľúč“ k celému Whartonovej dielu, ktorý najlepšie vystihuje výraz *Matkin zákaz* (názov podkapitoly v Erlichovej knihe o Whartonovej). V rodine, z ktorej Whartonová pochádzala, matka vystupovala

ako činiteľ zákazu, kým jej otec stelesňoval akési zakázané poznanie, zmiešané s potešením. Navyše nie je ťažké rozohrať tu hru pohlavného zneužívania detí a poznamenať, že dostatočné „podrobné dôkazy“ naznačujú, že Whartonová bola v detstve pohlavne zneužitá otcom a že táto traumatizujúca udalosť poznačila jej život i literárnu tvorbu. Taktiež nie je ťažké zdôrazniť nejasnosť hranice medzi fantáziou a „skutočnosťou“: je prakticky nemožné jasne rozlíšiť ich jednotlivé časti (bol rodičovský incest len jej fantáziou, alebo takéto fantazírovanie zapríčiniť „skutočné“ pohlavné obťažovanie?). Tento bludný kruh v každom prípade svedčí o tom, že Edith nie je „nevinná“: participovala na inceste v rovine fantázie. S takýmto prístupom však nemožno pochopiť, že v umelkyninom odstupe od fantázie je viacej pravdy ako v jej priamom opise: populárna melo-dráma a gýč majú k fantázii bližšie ako „skutočné umenie“. Inými slovami, na to, aby sme vysvetlili skreslenie „pôvodnej fantázie“, nestačí odkazovať na spoločenské zákazy: pod pláštikom týchto zákazov sa vynára skutočnosť, že samotná fantázia je „prvotná lož“, ktorá maskuje základnú *nemožnosť* (v prípade Edith Whartonovej máme, samozrejme, do činenia s fantazijnou predstavou, že to, čo robila so svojím otcom, je naozaj „to“, plne uvedomovaný pohlavný vzťah, ktorý táto žena márne hľadá vo vzťahu s manželom alebo inými partnermi). Trik „skutočného umenia“ potom spočíva v jeho schopnosti manipulovať s cenzúrou skrytej fantázie takým spôsobom, aby zviditeľnila absolútnu falošnosť tejto fantázie.

#### (6) Interpasivita

Kam umiestniť fantáziu vzhľadom na opozíciu aktivity a pasivity? Je pasívne prežívaná subjektom, alebo je to produkt jeho/jej aktívnej imaginácie? Aby sme mohli odpovedať na túto otázku, pripomeňme si jednu dobre známu antropologickú anekdotu: keď sa „primitívov“, ktorým pripisujeme určité „povery“ (napríklad, že pochádzajú z ryby alebo z vtáka), priamo opýtali na tieto povery, odpovedali: „Samozrejme, že to tak nie je – nie sme predsa hlúpi! Ale hovorí sa, že niektorí naši predkovia naozaj verili, že...“ – stručne povedané, pretransformovali svoju vieru do inej viery. Nerobíme vari to isté s našimi deťmi? Absolvujeme rituál s Ježiškom, ktorý nosí darčeky, pretože naše deti (ako predpokladáme) tomu veria a nechceme ich sklamať,

ony predstierajú, že tomu veria, aby nesklamali nás, našu vieru v ich naivitu... Nie je to vari obvyklé ospravedlnenie mýtického nečestného politika, ktorý sa tým mení na čestného človeka? „Nemôžem sklamať obyčajných ľudí, ktorí tomu veria (alebo: ktorí mi veria).“ Nie je táto potreba nájsť ďalšieho, kto „naozaj verí“, taktiež tým, čo nás poháňa v našej potrebe stigmatizovať Iného ako (náboženského alebo etnického) „fundamentalistu“? Zdá sa, že viera v určité veci akýmsi zlovestným spôsobom funguje „z odstupe“: aby mohla nejaká viera fungovať, *musí* existovať nejaký absolútny garant, no tento garant je vždy odsúvaný, odstraňovaný, nikdy nie je prítomný in persona. Subjekt, ktorý priamo verí, nemusí existovať, aby mohla viera pôsobiť: stačí len *predpokladať* jeho existenciu, čiže *veriť* v neho, či už pod pláštikom mytologicky základnej fantázie, ktorá nie je súčasťou našej skúsenostnej reality, alebo pod pláštikom neosobného „sa“ („hovorí sa, že...“). Tu sa treba vyhnúť kľúčovej chybe, akou je presvedčenie, že táto presunutá viera nie je ničím iným, iba zvecnenou formou priamej viery, pričom v takomto prípade by bolo úlohou fenomenologického rekonštitovania genézy „zvecnenia“ demonštrovať, ako sa pôvodná priama viera transponovala do inej viery. Paradox, ktorý treba zachovať v protiklade k takýmto snahám o fenomenologickú genézu, spočíva v tom, že práve *presun je pôvodný a konštitučný*: existuje viera v určité veci, v tie najzákladnejšie veci, ktoré sú od samého počiatku „neukotvené“, viera Iného. Fenomén „subjektu, o ktorom sa predpokladá, že verí“, je teda univerzálny a štrukturálne nevyhnutný. Subjekt od samého počiatku odkazuje na nejakého neukotveného Iného, ktorému túto vieru pripisuje. Takže na konzervatívnu frázu, podľa ktorej má každý počestný človek hlbokú potrebu v niečo veriť, treba odpovedať, že každý počestný človek má hlbokú potrebu nájsť iný subjekt, ktorý by veril namiesto neho...

Najlepším príkladom tejto záhady, ktorá sa vzťahuje na symbolické usporiadanie ako také, je enigmatický status toho, čo nazývame „zdvorilosť“: keď stretnem niekoho známeho, poviem: „Som rád, že ťa vidím! Ako sa máš?“ a je nám obom jasné, že to v istom zmysle „nemyslím vážne“ (ak by mal môj partner podozrenie, že ma to naozaj zaujíma, mohol by byť dokonca nepríjemne prekvapený, ako keby som mieril na niečo intímne alebo na niečo, čo sa ma netýka – alebo, ak máme pa-

rafrázovať starý freudistický vtíp: „Prečo hovoríš, že si rád, že ma vidíš, keď si naozaj rád, že ma vidíš?! „). Bolo by však nesprávne označiť moje konanie jednoducho za „pokrytecké“, pretože to iným spôsobom *naozaj* myslím vážne: výmena zdvorilostných fráz medzi nami dvoma vytvára akýsi pakt – namiesto mňa je úprimný samotný jazyk...

Tento vzťah substitúcie sa neobmedzuje len na našu vieru: to isté platí aj pre najvnútornejšie pocity a postoje subjektu, vrátane plaču a smiechu. Stačí spomenúť aspoň fenomén transponovaných/odstránených emócií, ktoré fungujú v prípade takzvaných plačiek (žien najímaných, aby plakali na pohreboch) alebo tibetského modlitebného mlynčeka v „primitívnych“ spoločnostiach, až k vopred nahratému smiechu divákov na televíznej obrazovke a k prijatiu určitej virtuálnej totožnosti v kyberpriestore. Keď vytváram „falošné“ obrazy seba samého, ktoré ma zastupujú vo virtuálnej komunite, v ktorej participujem (napríklad v sexuálnych hrách hanblivý muž často prijíma totožnosť atraktívnej promiskuitnej ženy), emócie, ktoré pociťujem a „hrám“ ako súčasť mojej virtuálnej osobnosti, nie sú jednoducho falošné: (to, čo prežívam ako) moje „skutočné ja“ ich necíti, no aj napriek tomu sú v istom zmysle „skutočné“. To isté platí, keď sa pozerám na televízne seriály s vopred nahratým smiechom divákov – aj keď sa nesmejem, ale iba hľadím na obrazovku unavený po ťažkom dni, po skončení programu sa cítim oddýchnutý... Sem mieri lacanovský pojem „neukotvenia“, pojem neukotveného subjektu: moje najintímnejšie pocity sa dajú radikálne externalizovať, doslova sa môžem „smiať a plakať prostredníctvom niekoho iného“.

Na základe toho je človek v pokušení doplniť módnym pojemom „interaktivita“ jeho neurčitým a omnoho zlovestnejším supplementom/dvojníkom, pojmom „interpasivita“.<sup>7</sup> V súčasnosti sa bežne zdôrazňuje, že s nástupom nových elektronických médií sa skončila pasívna konzumácia textu alebo umeleckého diela: už iba nezámam na obrazovku, ale čoraz častejšie s ňou interagujem, vstupujem s ňou do dialogického vzťahu (od výberu programu, cez účasť na diskusiách virtuálnej komunity, až k priamemu určovaniu deja v takzvaných interaktívnych príbehoch). Tí, ktorí oslavujú demokratický potenciál nových médií, sa vo všeobecnosti zameriavajú práve na tieto črty: na to, ako kyberpriestor otvára možnosti pre väčšinu ľudí, aby prelo-

mili úlohu pasívnych pozorovateľov, ktorí len sledujú predstavenie, v ktorom účinkujú iní, a aby aktívne participovali nielen na tomto predstavení, ale čoraz viac aj na vytváraní samotných pravidiel tohto predstavenia... Nie je však druhou stranou tejto interaktivity interpasivita? Nie je nevyhnutným opakom mojej interakcie s objektom namiesto pasívneho sledovania show situácia, v ktorej objekt odo mňa preberá moju vlastnú pasívnu reakciu uspokojenia (alebo smútku či smiechu), oberá ma o ňu, takže namiesto mňa „sa na show zabáva“ samotný objekt a zbavuje ma povinnosti superega zabávať sa... Zdá sa, že pornografia dnes čoraz viac funguje interpasívnym spôsobom: explicitné pornofilmy už nie sú určené predovšetkým na to, aby vzrušili užívateľa (alebo užívateľku) pri samotárskej masturbáčnej aktivite – stačí sa len pozeráť na obrazovku, kde „prebieha dej“, čiže stačí, ak pozorujem, ako namiesto mňa prežívajú potešenie iní.

Nie je posadnutosť západných liberálnych akademických kruhov utrpením v Bosne vynikajúcim príkladom interpasívneho utrpenia? Človek môže autenticky trpieť prostredníctvom správ o znásilňovaní a masovom zabíjaní v Bosne a zároveň pokojne pokračovať v akademickej kariére... Ďalší štandardný príklad interpasivity poskytuje úloha „šialenca“ v rámci patologicky narušeného článku (povedzme rodiny, ktorej potláčané traumy explodujú v duševnom zvrútení jedného z jej členov): keď nejaká skupina „vytvorí“ šialenca, nepresúva na neho vari nevyhnutnosť pasívneho prijímania utrpenia, ktoré patrí im všetkým? Navyše, nie je vrcholným príkladom interpasivity samotný „absolútny príklad“ (Hegel) Krista, ktorý na seba zbral (zaslúžené) utrpenie ľudstva? Kristus nás nespasil tým, že za nás účinkoval, ale tým, že prijal bremeno vrcholnej pasívnej skúsenosti. (Samozrejme, rozdiel medzi aktivitou a pasivitou je často nejasný: nárek ako akt verejného smútku nie je iba pasívny, je to pasivita transformovaná na aktívne ritualizované symbolické pôsobenie.) V oblasti politiky je v súčasnosti jedným z vynikajúcich príkladov „interpasivity“ multikulturalistická „obava“ ľavicových intelektuálov, že už aj moslimovia, veľké obeť juhoslovanskej vojny, opúšťajú multietnickú pluralistickú víziu Bosny a pripúšťajú skutočnosť, že ak Srbi a Chorváti chcú jasne definované etnické jednotky, tak aj oni chcú vlastný etnický priestor. Táto ľavičarska „ľútosť“ je multikultu-

ralistickým rasizmom v tej najhoršej podobe. Bosniaci boli totiž doslova *dotlačení* k tomu, aby vytvorili svoju vlastnú etnickú enklávu, tým, že ich „liberálny“ Západ počas uplynulých päť rokov ohrozoval. Nás však momentálne zaujíma skôr to, že „multietnická Bosna“ je nielen najnovším v rade mýtických stelesnení Iného, prostredníctvom ktorého západní ľavicoví intelektuáli rozohrávajú svoje ideologické fantázie. Takýto intelektuál je „multietnický“ prostredníctvom Bosniakov, uniká z karteziánskej paradigmy tým, že obdivuje múdrosť pôvodných obyvateľov Ameriky, a to všetko rovnakým spôsobom, akým bol v uplynulých desaťročiach revolučný tým, že obdivoval Kubu, alebo ako „demokratický socialista“ podporoval mýtus o juhoslovanskom „samosprávnom“ socializme ako „niečo osobité“, ako skutočný demokratický zázrak... V každom z týchto prípadov aj naďalej viedol nerušenú akademickú existenciu vyššej strednej triedy a zároveň si plnil progresívnu povinnosť *prostredníctvom Iného*. Tento paradox interpasivity, viery alebo potešenia prostredníctvom Iného, tiež otvára nový prístup k agresivite: v subjekte sa agresivita uvádza do pohybu, keď iný subjekt, prostredníctvom ktorého prvý subjekt veril alebo prežíval potešenie, urobí čosi, čo naruší fungovanie takéhoto prenosu. Všimnime si napríklad postoj západných ľavicových akademikov k rozpadu Juhoslávie: keďže skutočnosť, že občania bývalej Juhoslávie odmietli („zradili“) socializmus, narušil vieru týchto akademikov, t. j. zabránil im zotrvať v ich viere v „autentický“ samosprávny socializmus prostredníctvom Iného, ktorý ho uskutočňuje, každého, komu nebol vlastný ich juhonostalgický postoj, ztratili ako profašistického nacionalistu. Ukážkový je príklad Petra Handkeho, ktorý dlhé roky interpasívne žil svoj autentický život, zbavený korupcie západného konzumného kapitalizmu, prostredníctvom Slovincov (jeho matka bola Slovinka). Slovinsko bolo pre neho krajinou, kde slová priamo označujú objekty – v obchodoch sa mlieko označovalo jednoducho ako „mlieko“ a nepoužívali sa preň skomercializované značky atď., skrátka, bola to krajina čisto fantazijná. Teraz v ňom slovinská nezávislosť a ochota vstúpiť do Európskej únie vyvolala prudkú agresivitu: vo svojich najnovších dielach ztracuje Slovincov ako Slovanov s rakúskym a nemeckým hlavným mestom, ktorí predávajú svoje dedičstvo Západu, a to všetko preto, lebo sa narušila jeho interpasívna hra, čiže Slovinci

sa už nesprávajú tak, aby mu to umožnilo byť prostredníctvom nich autentickým. Nečudo, že sa potom obrátil na Srbov ako na posledné útočisko autenticity v Európe a porovnával bosnian-skych Srbov obliehajúcich Sarajevo s americkými Indiánmi obliehajúcimi tábor bielych kolonizátorov...

No nepletieme si rôzne javy a neoznačujeme ich omylom rovnakým názvom interpasivita? Nie je tu zásadný rozdiel medzi Iným, ktorý od mňa preberá „nudný“ mechanický aspekt nejakej symbolickej rutiny, a Iným, ktorý odo mňa preberá potešenie, čím ma oň vlastne oberá? V rámci dôkladnejšej analýzy by sme preto mali rozlišovať dva typy „toho, čo pre mňa robí (alebo skôr, čo pre mňa podstupuje) Iný“:

– v prípade viery v Ježiška, ktorý nosí darčeky, sa moja viera presúva do Iného: myslím si, že verím, ale verím prostredníctvom Iného. Kritické gesto tu spočíva v hlásaní identity: nie, to TY veríš prostredníctvom Iného (v Ježiška, ktorý nosí darčeky...).

– v prípade videoprehrávača, ktorý namiesto mňa sleduje film a zabáva sa na ňom (alebo v prípade vopred nahratého smiechu divákov, alebo plačiek, ktoré si možno najať, aby plakali a smútili, či tibetského modlitebného mlynčeka) je situácia opačná: myslíme si, že sme sa bavili na show, ale urobil to za nás Iný. Kritické gesto tu je: nie, to si sa NEsmial TY, to bol Iný (televízor).

Nie je kľúčom k tomuto rozdeleniu to, že narábame s opozíciou viery a *jouissance*, opozíciou Symbolického a Skutočného? V prípade (symbolickej) viery popierame identitu (nespoznávame sa vo viere, ktorá je naša), v prípade (skutočnej) *jouissance* nesprávne nachádzame neukotvenosť v tom, čo (nesprávne) vnímame ako „svoju vlastnú“ *jouissance*. Základný postoj, ktorý definuje subjekt, možno nie je ani pasivita autentickéj skúsenosti, ani autonómna spontánna aktivita, ale práve interpasivita. Túto interpasivitu treba postaviť do protikladu k hegelovskému *List der Vernunft* („lesť rozumu“): v prípade Isti rozumu *som aktívny prostredníctvom iného*, čiže môžem zostať pasívny a Iný to urobí za mňa (tak ako hegelovská Idea, ktorá zostáva mimo konfliktu a necháva ľudské vášne, aby za ňu vykonal jej prácu), v prípade interpasivity *som pasívny prostredníctvom iného*, čiže inému priznávam pasívny aspekt (potešenia), zatiaľ čo môžem zostať aktívne angažovaný (večer mô-

žem pokračovať v práci a videoprehrávač sa zatiaľ za mňa pasívne zabáva; môžem uzatvárať finančné dohody o majetku zosnulého a plačky za mňa zatiaľ smútia). To nám umožňuje postulovať pojem *falošnej aktivity*: myslíme si, že sme aktívni, no naša skutočná aktivita, stelesnená vo fetiši, je pasívna... Interpasivita, ktorá nie je ani zďaleka excesívnym javom, ku ktorému by dochádzalo len v extrémnych „patologických“ situáciách, je vo svojej opozícii k interaktivite (nie v štandardnom zmysle interakcie s médiom, ale v zmysle Iného, ktorý to robí za mňa, namiesto mňa) azda črtou, ktorá definuje tú najelegantnejšiu úroveň, nevyhnutné minimum subjektivity: aby som mohol byť aktívnym subjektom, musím premiestniť na Iného inertnú pasivitu, ktorá obsahuje moje najvlastnejšie bytie. Prenos mojej pasívnej skúsenosti na Iného je omnoho zlovestnejším javom, ako keď som aktívny prostredníctvom Iného: pri interpasivite som neukotvený omnoho radikálnejšie ako pri interaktivite, pretože interpasivita ma oberá o samo jadro mojej najvlastnejšej identity. Čím som aktívnejší, tým musím byť pasívnejší inde, čiže o to viac potrebujem ďalší subjekt, ktorý je pasívny namiesto mňa, v mojom mene – a toto iné miesto je miestom fantázie. (Táto axióma sa uskutočňuje vo svojej maximálnej jednoduchosti v notoricky známom obraze manažéra, ktorý z času na čas cíti potrebu navštíviť prostitútku, aby sa tu vystavil masochistickým rituálom a „aby s ním bolo narábané ako s čírym predmetom“.) Takže v protiklade k všeobecne rozšírenému názoru, podľa ktorého nás nové médiá premieňajú na pasívnych konzumentov, čo slepo civejú na obrazovku, by sme mali tvrdiť, že takzvaná hrozba nových médií spočíva v skutočnosti, že nás oberajú o našu pasivitu, o našu autentickú pasívnu skúsenosť, a tak nás pripravujú na bezmyšlienkovitú frenetickú aktivitu.

#### (7) Ontologický paradox fantázie

Poslednou črtou fantázie je to, že nenaruša iba opozíciu aktivity a pasivity, ale aj opozíciu „subjektívneho“ a „objektívneho“. Fantázia, samozrejme, nie je „objektívna“ (v naivnom zmysle, podľa ktorého objektívne znamená „existujúce nezávisle od vnímania subjektu), nie je však ani „subjektívna“ (v tom zmysle, že by ju bolo možné redukovať na vedome prežívané intuície subjektu). Fantázia skôr prináleží k „bizar-

nej kategórii objektívne subjektívneho – čiže k tomu, ako sa nám veci skutočne, objektívne javia, dokonca aj vtedy, keď sa nám tak nejavia“.<sup>8</sup> Keď napríklad subjekt pociťuje určitú postupnosť fantazijných formácií, ktoré sú navzájom prepojené ako permutácie, táto postupnosť nebude nikdy úplná. Vždy sa zdá, že v skutočnosti pociťovaná postupnosť predstavuje iba určitý počet variácií nejakej „základnej“ fantázie, ktorú však subjekt nikdy plne nepocíti. (Vo Freudovej štúdii *Dieta je bité [Ein Kind wird geschlagen]* dve vedome pociťované fantázie predpokladajú, a teda sa vzťahujú na tretiu fantáziu: „Môj otec ma bije,“ ktorá však nebola nikdy pociťovaná a je možné ju len spätne rekonštruovať ako predpokladanú referenciu – v tomto prípade aj ako okamžité asociovaný prostredný termín – dvoch iných fantázií.) Môžeme zájsť ešte ďalej a tvrdiť, že v tomto zmysle je freudistické nevedomé ja vždy „objektívne subjektívne“: napríklad keď tvrdíme, že niekto, kto je vedome naklonený Židom, má napriek tomu vo svojom vnútri hlboké antisemitské predsudky, ktoré vedome nepocíti, znamená to vari, že hovoríme (ak tieto predsudky neodzrkadľujú, akí Židia naozaj sú, ale iba akí sa tomu človeku javia), že si nevedomuje, akí sa mu Židia skutočne javia? A toto nás privádza naspäť k záhade „fetišizmu“: keď subjekt pomocou fetiša „verí prostredníctvom Iného“ (t. j. keď fetiš verí za neho, namiesto neho), takisto sa stretáme s touto „bizarnou kategóriou objektívne subjektívneho“. Fetiš totiž objektivizuje „moje skutočné presvedčenie“, spôsob, akým sa mi veci „skutočne javia“, aj keď som ich týmto spôsobom nikdy naozaj nepocítil. Mimochodom, pokiaľ ide o fetišizmus tovarov, aj sám Marx používa termín „objektívne nevyhnutný výzor“. Takže keď sa kritický marxista ocitne tvárou v tvár buržoáznemu subjektu, ktorý vyznáva tovarový fetišizmus, nebude k nemu pristupovať takto: „Vám sa síce tovar javí ako magický objekt, ktorý je obdarený osobitnou mocou, ale v skutočnosti je to len zbožštené vyjadrenie vzťahov medzi ľuďmi.“ Skutočný marxista sa vyjadrí skôr takto: „Možno si myslíte, že sa vám tovar javí ako jednoduché stelesnenie spoločenských vzťahov (napríklad, že peniaze sú len kupónom, ktorý vás oprávňuje na istú časť spoločenského produktu), ale veci sa vám v skutočnosti javia inak – vo vašej spoločenskej realite, prostredníctvom vašej účasti na spoločenskej výmene ste vlastne dôkazom zlovest-

nej skutočnosti, že tovar sa vám v skutočnosti javí ako magický objekt, obdarený osobitnou mocou.“

Vari to na všeobecnejšej rovine nemôžeme považovať za charakteristiku symbolického usporiadania ako takého? Keď sa stretnem s nositeľom symbolickej autority (s otcom, so sudcom...), moje subjektívne ponímanie tohto nositeľa môže byť také, že ide o skorumpovaného slabocha, napriek tomu sa však k nemu správam s náležitou úctou, pretože *presne tak* „sa mi objektívne javí“. Ďalší príklad: v komunistických režimoch nebolo zdanie, že ľudia s nadšením podporujú stranu a budujú socializmus, iba jednoduchým subjektívnym zdaním (v ktoré nikto neveril), ale bolo to skôr akési „objektívne zdanie“, zdanie, ktoré sa zhmotňovalo v skutočnom spoločenskom fungovaní režimu, rovnako ako sa vládnuca ideológia zhmotňovala v ideologických rituáloch a aparátoch. Alebo, povedzme si to pomocou hegelovských termínov: pojem „objektívne subjektívneho“, pojem zdania, ktoré vzniklo v „objektívnom“ zmysle, označuje moment, v ktorom sa rozdiel medzi objektívnou skutočnosťou a subjektívnym zdaním odráža v oblasti samotného subjektívneho zdania. Z tohto odrazu opozície skutočnosti a zdania do samotného zdania získavame práve ten paradoxný pojem objektívneho zdania, toho, „ako sa mi veci skutočne javia“. V tom spočíva aj dialektická syntéza ríše Objektívneho a ríše Subjektívneho – nielen v pojme subjektívneho výzoru ako preneseného vyjadrenia objektívnej skutočnosti, ale v pojme zdania, ktoré objektivizuje samo seba a začína pôsobiť ako „skutočné zdanie“ (zdanie udržiavané pri živote veľkým Iným, symbolickou inštitúciou) a stojí oproti čisto subjektívnemu zdaniu skutočných jednotlivcov. Toto je aj jedna z možností, ako sa dá špecifikovať význam Lacanovho tvrdenia, že subjekt je konštituovaný prostredníctvom „neukotvenosti“ – jeho zmyslom nie je to, že moju subjektívnu skúsenosť regulujú objektívne mechanizmy nevedomia, ktoré sú vzhľadom na moju sebakúsenosť „neukotvené“, a ako také ich nemôžem ovládať (čo by tvrdil každý materialista), ale je ním niečo omnoho znepokojujúcejšie – nemám dokonca už ani tie najintímnejšie „subjektívne“ skúsenosti, to, ako sa mi veci „skutočne javia“, nemám skúsenosť základnej fantázie, ktorá konštituuje a udržiava jadro mojej bytosti, pretože ju nikdy nedokážem vedome pocítiť a predpokladať... Podľa zvyčajného pohľadu na vec konštituuje

subjektívna istý rozmer fenomenálnej (seba)skúsenosti, t. j. som subjektom, ak si môžem povedať: „Bez ohľadu na to, aké neznáme mechanizmy ovládajú moje konanie, vnímanie a myslenie, nikto mi nemôže odňať to, čo teraz vidím a cítim.“ Lacan tento štandardný názor obracia naruby: „subjekt označujúceho“ sa vynára len vtedy, keď subjektu uniká a stáva sa nedostupným jeho kľúčová, *fenomenálna* (seba)skúsenosť (jeho „základná fantázia“), teda vo chvíli, keď je „prvotne potlačená“. Nevedomie vo svojom najradikálnejšom chápaní je práve tento *nedostupný jav*, a nie objektívny mechanizmus, ktorý riadi moju javovú skúsenosť.

Takže v protiklade k obvyklému prístupu, ktorý zdôrazňuje, že u subjektu začína ísť vo chvíli, keď nejaká entita prejaví známky „vnútorného života“, t. j. znaky fantazijnej (seba)skúsenosti, ktoré nie je možné redukovat' na vonkajšie správanie, mali by sme skôr zastávať názor, že ľudskú subjektivitu správne charakterizuje priepasť medzi týmito dvoma pojmami, teda skutočnosť, že fantázia sa na tom najzákladnejšom stupni stáva subjektu nedostupnou – a práve táto jej nedosiahnuteľnosť subjekt „vyprázdňuje“ (\$). Takýmto spôsobom sa nám vyjaví vzťah, ktorý úplne prevracia štandardný pojem subjektu, ktorý priamo pociťuje sám seba, svoje „vnútorné stavy“. Je to „neskutočný“ vzťah medzi *prázdny, nefenomenálnym subjektom* a medzi *javmi, ktoré ostávajú pre subjekt nedostupné* – presne ten vzťah, ktorý zaznamenáva aj Lacanov vzorec fantázie: \$ – a.

Nedávno vznikol v Anglicku reklamný spot na istú značku piva, ktorý nám pomôže tento kľúčový vzťah objasniť. Prvá časť reklamy sa odohráva ako známa rozprávková anekdota: dievčina kráča popri potoku, uvidí žabu, vezme si ju nežne do lona, pobožká ju a škaredá žaba sa okamžite premení na krásneho mladého muža. Príbeh sa však ešte nekončí, mladý muž vrhne na dievča žiadostivý pohľad, privinie si ho k sebe, pobožká ho – a ono sa premení na fľašu piva, ktorú mladík pozdvihne s triumfálnym gestom... V prípade ženy ide o to, že jej láska a náklonnosť (ktorú signalizuje bozk) premenia žabu na krásneho muža, na plnú falickú prítomnosť (v Lacanovej matematike je to veľké  $F()$ ). Muž na druhej strane zredukuje ženu na čiastočný objekt, na príčinu svojej túžby (Lacan by ho označil ako malé  $a$ ). Táto asymetria zapríčinila, že „sexuálny vzťah vlastne neexistuje“ – buď vidíme ženu so žabou, alebo muža s fľaškou

piva, a nikdy sa nám nezjaví „prirodzený“ pár, ktorý by tvorila krásna žena a muž... Prečo vzťah neexistuje? Pretože fantázijskú obdobu tohto „ideálneho páru“ by predstavoval obraz *žaby ktorá objíma fľašku piva*.<sup>9</sup> Takýto výklad nám teda otvára možnosť trochu naštrbiť putá, ktorými nás fantázia viaže prostredníctvom prílišného stotožnenia sa s ňou, a to tak, že *simultánne, v rámci toho istého priestoru, pojmem množstvo nekonvencijných fantazijných prvkov*. Znamená to, že každý z dvoch uvedených subjektov sa zaoberá svojím vlastným fantazírovaním – dievča fantazíruje o žabe, ktorá je v skutočnosti mladým mužom, a muž zas o dievčati, ktoré je v skutočnosti fľaškou piva. Na druhú miskú váh nemôžeme položiť objektívnu skutočnosť, ale „objektívne subjektívnu“ skrytú fantáziu, ktorá si však tieto dva subjekty nikdy nedokážu uvedomiť, niečo podobné magrittovskému obrazu žaby, ktorá objíma fľašku piva, s názvom *Žena a muž*, prípadne *Ideálny pár*.<sup>10</sup> Nenachádzame práve tu etickú povinnosť dnešného umelca, ktorý by nás mal konfrontovať so žabou objímajúcou fľašku piva práve vtedy, keď s otvorenými očami snívame o objatí našich milovaných?

#### MILUJ BLÍŽNEHO SVOJHO? ĎAKUJEM, NEPROSÍM

Je zrejme, že fantázia konštituuje naše najzákladnejšie vzťahy k skutočnosti. Podľa rozšíreného rasistického a sexistického mýtu vyžadujú talianski muži od svojich partneriek, aby im pri pohlavnom styku šepkali do ucha obscénne opisy toho, čo robili s iným mužom alebo inými mužmi – len pomocou tejto mýtickej podpory sa dokážu v skutočnosti prejavíť ako tí preslávnení vynikajúci milenci. Tu sa stretáme s lacanovským hodnotením „il n’y a pas de rapport sexuel“ v jeho najčistejšej forme: teoreticky správny je tento mýtus v tom, že ani v okamihu najintenzívnejšieho vzájomného telesného kontaktu nie sú milenci sami, potrebujú aspoň minimálnu podporu fantazijného rozprávania, teda nikdy sa nedokážu jednoducho „uvoľniť“ a ponoriť sa do „toho“... Mutatis mutandis to isté platí pre náboženské alebo etnické násilie: vždy si treba položiť otázku: „Aké hlasy počuje rasista, keď sa vyžíva v mlátení Židov, Arabov, Mexičanov, Bosniakov...? Čo mu tieto hlasy hovoria?“

Pre zvieratá je najzákladnejšou, tzv. nulovou formou sexuality kopulácia, zatiaľ čo pre ľudí je to *masturbácia spojená s fantazírovaním* (v tomto zmysle je pre Lacana verejná *jouis-*

... vlastne masturbáčna a hlúpa). Akýkoľvek kontakt so „skutočnosťou“ iným z mäsa a kostí, akákoľvek sexuálna rozkoš, ktorá nachádzame v dotykoch s iným človekom, nie je samozrejme, ale už v samej svojej podstate traumatická a dokážeme ju vnímať iba tak, že si to, čo je iné, začleníme do rámca svojich fantázií. Keď sa v osemnástom storočí stal z masturbácie morálny problém, ktorý už niesol náznak novoveku, moralistickí predstavovatelia sexu sa ani tak veľmi netrápili pre neproduktívnu stratu semena, ale skôr pre „neprirodzenosť“ spôsobu, ktorým počas masturbácie vzniká túžba – nie prostredníctvom skutočného objektu, ale pomocou vysnívaného objektu, ktorý si subjekt vytvára sám. Keď napríklad Kant odsudzuje túto nečnosť, lebo je taká neprirodzená, že „za neslušné sa považuje ešte aj jej meno“, dospieva k tomu takto:

Žiadostivosť je neprirodzená vtedy, keď ju u človeka nevytvára jej skutočný objekt, ale predstava tohto objektu, a to spôsobom, ktorý je v protiklade k účelu žiadostivosti, pretože svoj objekt si tento človek vytvára sám.<sup>12</sup>

Namozrejme, problém spočíva v tom, že k normálnemu fungovaniu sexuality treba minimum „syntézy predstavy“ (to je termín samotného Kanta), ktorá (zнову) vytvára svoj objekt. Táto „vysnívaná časť“ je najlepšie viditeľná v nepríjemnej skúsenosti, ktorú väčšina z nás pozná: uprostred najintenzívnejšie prežívaného pohlavného styku sa dokážeme náhle „odpojiť“ – odrazu sa nám v mysli vynoriť otázka: „Čo to tu vlastne robím, prečo sa potím a opakujem tieto smiešne pohyby?“, a z rozkoše sa stáva hnis, prípadne zvláštny pocit nezúčastnenosti. V tejto situácii je však kľúčový ten moment, že pri takomto náhlom vzopätí mysle sa v skutočnosti nič nezmenilo – posun vnímania zapríčinila výhradne zmena postavenia *Iného v rámci našich fantázií*. A presne toto sledujeme aj v Kieslowského *Krátkom filme o láske (Krótki film o miłości)*. Toto majstrovské dielo tematizuje (ne)možnosť dvornej lásky v súčasnosti. Hrdina, mladý Tomek, sa oddáva voyeuristickej masturbácii (masturbuje, zatiaľ čo pozoruje ženu, do ktorej je zamilovaný, cez svoje „čítacie okno“). Len čo prekročí fantazijný prah tohto okna a žena ho zvedie (priam ho vyláka na druhú stranu zrkadla tým, že sa mu ponúkne), všetko sa rozpadá a Tomek speje k samovražde...

Rovnakú skúsenosť „desublimácie“ pozná veľmi dobre už tradícia dvornej lásky – nachádzame ju v postave *die Frau-*

Welt (ženy, ktorá je zosobením sveta, pozemského života) za správnej vzdialenosti sa zdá krásna, ale vo chvíli, keď sa k nej jej služobník – rytier či básnik – priveľmi priblíži (prípadne keď ho ona sama zavolá k sebe a sľubuje, že sa mu odvdáči za verné služby), obráti sa, a to, čo sa predtým javilo ako fascinujúca krásna, odrazu vyjaví svoju podstatu – hnijúce mäso, kľbká hadov a červov, odpornú substanciu života, tak ako je to aj vo filmoch Davida Lyncha, v ktorých sa objekt mení na odpornú substanciu života vtedy, keď sa k nemu kamera dostane priveľmi blízko. Priepasť, ktorá oddeľuje krásu od škaredosti, je teda presne tou priepasťou, ktorá oddeľuje skutočnosť od Skutočného – skutočnosť tvorí práve to nevyhnutné minimum idealizácie, ktoré subjekt potrebuje, ak nechce padnúť pod náporom hrôzy Skutočného. Rovnakú dekompozíciu nachádzame aj v *Hamletovi*, keď Ofélia stráca status objektu princovej túžby a začína byť pre neho stelesnením odporného nesmrteľného pohybu prvotného života, cyklu generácií a rozkladu, v ktorom sa spájajú Eros s Tanatom a každé narodenie značí začiatok rozkladu – presne ako sa to deje pri bližšom pohľade na *die Frau Welt*. V priebehu tohto procesu sa Hamletova fantázia rozpadáva, takže keď sa Ofélia stáva prístupnou priamo, bez priesozoru fantázií, Hamlet si už vôbec nie je istý, kam táto žena patrí, a pozoruje ju s čudnou nezaujatosťou, ako keby bola votrelcom z iného sveta. Takáto „strata skutočnosti“ je opäť homologická s nepríjemným zážitkom, ktorý sme už spomínali: uprostred najhlbšie prežívaného sexuálneho aktu sa stane, že sa jednoducho „odpojíme“ a z rozkoše sa stane odpor, prípadne čudný pocit nezaujatosti, hoci v skutočnosti sa vôbec nič nezmenilo a posun vzniká len v dôsledku zmeny postavenia Iného v rámci našej vlastnej fantázie. (V scéne na cintoríne v piatom dejstve si Hamlet nanovo vytvára svoju fantáziu a vďaka tomu sa aj sám rekonštituuje ako túžiaci subjekt.) Tu jasne vidieť, že fantázia stojí na strane skutočnosti a že dokonca uchováva subjektu jeho „zmysel pre skutočnosť“, pretože keď sa fantazijný rámec rozpadá, subjekt pociťuje „stratu skutočnosti“ a začína vnímať skutočnosť ako čosi „neskutočné“, ako univerzum plné nočných môr bez akéhokoľvek ontologického základu. Toto hrozivé univerzum nie je „čistá fantázia“, práve naopak, je to *to, čo ostáva zo skutočnosti po tom, čo skutočnosť stráca podporu fantázie*. Takže keď sa Schumannov *Karneval (Carnaval)* – so svojou

„skutočnosťou“ daného univerza, v ktorom sa styk medzi „skutočnosťou“ a „fantáziou“ nahrádza akýmsi maškarným bálom, na ktorom každý nikdy nevie, kto alebo čo sa skrýva za maskou, ktorá sa na nás bláznivo smeje, či je to stroj, slizká substancia, ktorá sa na nás usmieva (čo je nepochybne tá najstrašnejšia alternatíva) alebo len „skutočný“ dvojnásobok samotnej masky – začína byť v momente Hoffmannovho *Unheimliche*, nezískavame tým „skutočnosť čistej fantázie“, ale skôr akési jedinečné umelecké „rozkladné dekompozície“ fantazijného rámca. Postavy, ktoré Schumann *Karneval* hudobne charakterizuje, sa podobajú hrozným postavám, ktoré sa prechádzajú po hlavnej triede v Oslo na obrazoch Munchovom obraze: bytosti s bledými tvármi a tmavými, ale zvláštne intenzívnym zdrojom svetla v očiach (podobu *pozhľad* ako objekt nahrádza pozerajúce sa oko). Sú to bytosti vizované živé mŕtvolou, krehkí duchovia, ktorí stratili svoju ľudskú podstatu.

Čudno sa čudovať, že Schumann bol vo vzťahu so svojou milovanou Clarou doslova „rozdelným subjektom“ – túžil po vzácnosti, no zároveň sa jej bál. Niet divu, že sa odvolával na Schumannovu skladbu *Vzdialenej milej (An die ferne Geliebte)*. Schumannov problém bol v tom, že akýmsi temným spôsobom cítil, že aby jeho milovaná Clara ostala v istej správnej vzdialenosti, ktorá by jej umožnila zachovať si vznešenosť a čosiaľ ktorej by sa nemohla zmeniť na skutočnú *blížnu*, ktorá by sa človeka zavesla a „oblažila“ ho svojím plazivým Životom... V liste Clare, svojej nastávajúcej, z desiateho mája 1838 (práve tu chceli, keď sa zaľúbencom podarilo po dlhých rokoch čakať na prekonaní prekážky na ceste k manželstvu a plánovali neodkladnú svadbu) sa Schumann bez okolkov priznáva k tomuto napnutiu: „Som presvedčený, že Tvoja prítomnosť by úplne paralyzovala všetky moje projekty a moju prácu, a to by ma veľmi zamätlo.“<sup>13</sup> Ešte zlovestnejší je sen, ktorý opisuje Clara v liste zo štvrtého apríla 1838:

Mal by som sa Ti zdôveriť so snom, ktorý sa mi prisnil včera v noci. Zobudil som sa a už som nedokázal zaspáť. Potom som sa čoraz hlbšie stotožňoval s Tebou, s Tvojimi snami, dúhami, až nakoniec, že som náhle celou silou skríkol, vykrikol som z toho najhlbšieho kúta v mojej bytosti: 'Clara, volám ňu!' a potom som počul krutý hlas, ktorý tiež vychádzal odniekiaľ zo mňa: 'Robert, som pri tebe!' Zachvátil ma taký strach, ako keby



...dávajú duchovnia v pustatine. Už som Ťa potom nikdy takto nevolal, priveľmi ma to rozrušilo.“<sup>14</sup>

Nenachádzame vari tu, v tomto drsnom a krutom hlase, ktorý na nás číha v tej najnevítanejšej *prílišnej blízkosti*, hrozivý ťarchu stretnutia s blížnou v jej skutočnej prítomnosti? Milujúci blízneho svojho... ďakujem, neprosím! Toto vnútorné rozdvojenie Schumannovho vnímania, táto radikálna oscilácia medzi prítlačivosťou a odporom, medzi túžbou po vzdialenej milej a odcudzenosťou a hnusom, ktoré zapríčiňujú jej blízkosť, vôbec nie je znakom nejakej „patologickej“ nerovnováhy jeho psychiky. Takáto oscilácia konštituuje túžbu človeka, takže záhadou je skôr to, ako sa „normálnemu“ subjektu podarí zakryť tento protiklad a zabezpečiť si krehkú rovnovahu medzi vznešenou predstavou milovaného človeka a jeho skutočnou prítomnosťou a dosiahnuť, že človek z mäsa a kostí môže aj naďalej zaujímať svoju vznešenú pozíciu a vyhnúť sa smutnému osudu – premene na odporný výkal...

Film Jacqua Rivetta *Krásna nezbednica* (*La belle noiseuse*) sa zameriava na napätý vzťah medzi maliarom (Michel Piccoli) a jeho modelkou (Emmanuele Beartová). Modelka umelcovi odoláva, aktívne ho provokuje, spochybňuje jeho prístup, podpihuje ho, čím sa plne zúčastňuje na tvorbe umeleckého diela. Skrátka, modelka je doslova tou „krásnou nezbednicou“, traumatickým objektom, ktorý má schopnosť iritovať až rozzúriť, ktorý odmieta byť zaradený medzi obyčajné objekty – *ca bouge*, ako ich označujú vo francúzštine. A čo je vlastne umenie (akt malby), ak nie pokus *ponížiť*, „zraziť“ tento traumatický rozmer prostredníctvom maľovania, vypudíť ho tým, že ho v umeleckom diele externalizujeme? Vo filme *Krásna nezbednica* sa však takéto krotenie nepodarí, na konci filmu zamuruje umelec svoj obraz do praskliny medzi dvoma stenami, kde má ostať navždy, nikdy neobjavený budúcimi obyvateľmi domu – prečo asi? Nejde o to, že by sa mu nebolo podarilo preniknúť do tajomstva svojej modelky. Naopak, dosiahol *primnoho*, pretrhol závoj jej krásy a priamo ukázal, aká je v skutočnosti svojho jestvovania – opovrhnutiahodná, chladná Vec. Niet divu, že keď sa modelka nakoniec pozrie na hotový obraz, zhrozená a zhnusená utečie – vidí tam jadro svojej bytosti, svoju *agalmu*, z ktorej sa stal výkal. Skutočnou obeťou sa teda nestal maliar, ale sama modelka. Bola aktívna prostredníctvom svojho nekom-

...prístup, vyprovokovala umelca k tomu, aby z nej vytlačil a na plátno načrtol jadro jej bytosti, a nakoniec dostala premiu to, čo chcela, čo je popravde vždy viac, ako človek skutočne chce – dostala samu seba a k tomu ako bonus výkaly, ktoré konštituujú jadro jej bytosti. A práve toto je dôvod, prečo maliar svoj obraz naveky ukryť za stenou, a nie ho len zabiť – akákoľvek priama fyzická deštrukcia by bola úplne neúčinná, pretože to, čo sa na obraze nachádza, je, prísne vzaté, nezničiteľné, disponuje to statusom, ktorý Lacan v diele *Štyri základné koncepty* (*Les quatre concepts fondamentaux*) nazýva *lamella*, status mýtickej, pre-subjektívnej „nemŕtvej“ substance života, status libida ako orgánu.

Orson Welles bol na zvláštnu logiku tohto „tajného pokladu“, skrytého jadra bytosti subjektu obzvlášť citlivý. Len čo nám subjekt túto logiku odhalí, stáva sa z nej danajský dar. Stačí, keď tu odcitujeme epigraf k filmu *Pán Arkadin* (*Mr. Arkadin*): „Jeden veľký a mocný kráľ sa raz opýtal básnika: ‘Čo ti môžem dať zo všetkého, čo mám?’ Básnik múdro odvetil: ‘Čokoľvek, vaša výsosť, len mi nedávajte svoje tajomstvo.’“ Pretože ako to vyjadril Lacan: „*Dávam sa ti, ... ale tento dar mojej osobnosti... (Ó, aká záhada!) sa nevysvetliteľne mení na dar výkalu*“ – nadbytočné otvorenie sa (odhalenie tajomstva, vernosť, poslušnosť...) jedného človeka voči druhému sa bez ťažkostí premieňa na odpornú, výkalovitou dotieravosť. Tu je zmysel už slávneho nápisu „Vstup zakázaný!“, ktorý vidíme na začiatku aj na konci filmu *Občan Kane* (*Citizen Kane*) – je mimoriadne riskantné vstúpiť do oblasti absolútnej intimity, pretože človek dostane viac, než pôvodne chcel – znenazdajky, v okamihu, keď je už neskoro na ústup, sa ocitneme v slizkej ríši obscénosti... Väčšina z nás z vlastnej skúsenosti vie, aké je to nepríjemné, keď nám významný človek, ktorého úprimne obdivujeme a o ktorom by sme chceli vedieť viac, splní želanie a uvedie nás do svojej dôvernej blízkosti, kde sa s ním môžeme deliť o jeho najväčšiu osobnú traumu – charisma sa náhle stratí a cítime v sebe impulz, ktorý nás nabáda k úteku. A azda priateľstvo charakterizuje práve takéto citlivé know-how, ktoré nám povie, kde sa treba zastaviť, aby človek neprekročil určitý prah a priateľovi „nepovedal všetko“. Všetko povieme iba psychoanalytikovi – ten sa však práve z tohto dôvodu nikdy nestane naším priateľom.

- <sup>1</sup> Najzrejmším príkladom, ktorý som práve z tohto dôvodu vyniesol samozrejme, ideologická konotácia rôznych polôh pri pohľadávaní čiže implicitné ideologické postoje, ktoré zaujímame tým, že ich máme v určitej polohe.
- <sup>2</sup> Henri Bergson: *An Essay on Laughter*. London, Smith 1937, s. 83. [Nesprávny preklad – Henri Bergson: *Smiech. Esej o význame komického*. Bratislava, Vantuch, Bratislava, Tatran 1966, s. 97 – pozn. prekl.]
- <sup>3</sup> Tento príklad odvolávania sa konzervativizmu na hrôzu vzbudzujúcu strach z moci (ich zákaz hovoriť o tomto pôvode, čo presne vytvára hrôzu „práve o tomto zločinu“, prostredníctvom ktorého bola ustanovená moc) dokonale presadzuje radikálne mnohoznačné pôsobenie Hrozného vo vzťahu k predstaviteľnosti fantázie: Hrôza nie je iba a jednoznačne neznesiteľné Skutočné presadené fantáziou – Hrozný môže tým, ako upútava našu pozornosť, presadzuje ako nezúčastnený, a práve preto ešte účinnejší referenčný bod fungovať aj ako samotný pohľad fantázie, pohľad, ktorého fascinujúca funkcia skrýva niečo „hroznejšie, ako je samotná hrôza“, prvotnú príčinu jeho bo antagonizmus. Nie je napríklad antisemitský démonický obraz židovského sprisahania takouto evokáciou najvyššej Hrôzy, práve takýmto fantazijným pohľadom, ktorý nám umožňuje vyhnúť sa konfrontácii s jeho ločenským antagonizmom?
- <sup>4</sup> Táto reakcionárska rozprávka sa opiera o prekrytie dvoch nedostatkov v stretnutí so záhadou túžby Iného. Ako hovorí Lacan, subjekt odprekáža záhade túžby Iného (Čo chce odo mňa Iný? Čím som pre Iného?) svojou vlastnou neprítomnosťou, možnosťou svojho zmiznutia: Keď je malý dieťa konfrontované so záhadou túžby svojich rodičov, základnou fantáziou je preveriť túto túžbu vo svojom zmiznutí (Čo ak zomriem alebo zmiznem?). Ako na to budú reagovať mama a otec?). V spomínanej slovinskej rozprávke sa táto fantazijná štruktúra uskutočňuje: deti si sami seba predstavujú ako neexistujúce a z tejto pozície spochybňujú túžbu svojich rodičov (Prečo moja mama predo mnou dáva prednosť kariére alebo novému autu?).
- <sup>5</sup> Pozri Christopher Hitchens: *The Missionary Position*. London, Verso 1994.
- <sup>6</sup> Dejová osnova a zachovaný fragment poviedky *Beatrice Palmatová* je publikovaný v knihe: Gloria Erlich: *The Sexual Education of Edith Wharton*. Los Angeles, UC Press 1992.
- <sup>7</sup> Tu vychádzam z vystúpenia Roberta Pfallera na sympóziu s názvom *Die Dinge lachen an unsere Stelle*, ktoré sa uskutočnilo v rakúskom Linzi 8. – 10. októbra 1996.
- <sup>8</sup> Daniel C. Dennet: *Consciousness Explained*. New York, Little, Brown and Company 1991, s. 132. (Dennet tento pojem evokuje čisto negatívne, ako nezmyselné *contradictio in adjecto*.)
- <sup>9</sup> Feministický pohľad na svet by, samozrejme, zdôraznil skôr to, že ženy sú vo svojich každodenných skúsenostiach s láskou svedkami opačnej premeny – žena pobožká krásneho mladého muža a keď sa k nemu privedie bližšie (čo zároveň znamená, že už je neskoro), zistí, že v skutočnosti je žabou...
- <sup>10</sup> Asociácia so slávnym surrealistickým „mŕtvym somárom na klavíri“ je tu plne oprávnená, keďže surrealisti sa tiež istým spôsobom oddávali prekráčovaniu fantázie. Čírou náhodou sa v novej reklame na pivo Budweiser objavuje žabí jazyk na fľaši piva.

## II. Inherentná transgresia

### OBSCÉNNY ZÁKON

K téme „psychoanalýza a zákon“ by sa malo správne pristupovať z pozície otázky: ktorý zákon je predmetom psychoanalýzy? Odpoveď, samozrejme, znie – je to *superego*. Superego vzniká tam, kde zákon – t. j. verejný zákon, zákon formulovaný prostredníctvom verejného diskurzu – zlyháva. V okamihu tohto zlyhania musí verejný zákon hľadať pomoc v *ilegálnom* pôžitku. Superego je vlastne ten obscénny, „nočný“ zákon, ktorý nevyhnutne zdvojuje a sprevádza v podobe tieňa zákon „verejný“. Toto inherentné a konštitutívne rozdvojenie zákona je námometom filmu Roba Reinerja *Zopár správnych chlapov* (*A Few Good Men*), drámy odohrávajúcej sa z väčšej časti pred vojenským súdom, na ktorom sú dvaja príslušníci námornej pechoty obvinení z vraždy iného vojaka. Vojenský prokurátor tvrdí, že spáchali úmyselnú vraždu, zatiaľ čo obhajoba sa úspešne podarí dokázať, že obvinení konali len podľa takzvaného Červeného zákonníka, ktorý oprávňuje potajomky v noci trestať bitkou vojaka, ktorý podľa názoru jeho spoluslúžiacich alebo vyššieho dôstojníka porušil etický kód námornej pechoty. Funkcia tohto „Červeného zákonníka“ je mimoriadne zaujímavá: od-púšťa akt transgresie – čiže nezákonné potrestanie vojaka, no zároveň potvrdzuje súdržnosť skupiny, vyvoláva akt vyššieho stotožnenia s hodnotami skupiny. Takýto zákonník musí ostať skrytý pod pláštikom noci, nikdy nepriznaný, nevysloviteľný – na verejnosti každý predstiera, že o ňom nič nevie, či dokonca aktívne popiera jeho existenciu. Predstavuje „duch spoločenstva“ v jeho najčistejšej forme, v ktorej vykonáva najsilnejší nátlak na jednotlivca, ktorý je nútený splniť jeho imperatív stotožnenia so skupinou. Na druhej strane však takýto poriadok porušuje explicitne vyjadrené pravidlá života v spoločenstve.

(Nešťastím dvoch obvinených vojakov je to, že nie sú schopní pochopiť postavenie „Červeného zákonníka“ voči „veľkému tieňmu“, voči ríši verejného zákona a neustále si zúfalo kladú otázku „Čo zlé sme urobili?“, pretože vlastne iba poslúchli rozkaz vyššieho dôstojníka.) Odkiaľ pochádza táto schizma zákona, delenie na písaný verejný zákon a jeho odvrátenú stranu, „nepísaný“, obscénny tajný zákonník? Z neúplnosti, „necelosti“ verejného zákona. Explicitné verejné pravidlá nie sú dostatočné, takže je nevyhnutné doplniť ich utajovaným „nepísaným“ zákonníkom postihujúcim ľudí, ktorí síce nijaké verejné zákony neporušujú, ale zachovávajú si určitý vnútorný odstup a nestotožňujú sa dokonale s „duchom spoločenstva“.

Pole zákona sa takto delí na zákon „egoideálny“, čiže na symbolický poriadok, ktorý upravuje spoločenský život a zachováva spoločenský zmier, a na jeho obscénny, superegoistický pravý opak. Ako sme už viackrát videli, od čias M. M. Bachtina až podnes, periodické transgresie verejného zákona sú spoločenskému usporiadaniu vlastné, pretože fungujú ako podmienka jeho stability. (Bachtin, či skôr niektorí jeho nasledovníci však urobili jednu chybu. Prezentovali idealizovaný obraz týchto „transgresií“ a v tichosti prižmurovali oči pred lynčovaním a inými príznakmi, ktoré sú predsa podstatnou súčasťou tohto „karnevalového narušenia spoločenskej hierarchie“.) Spoločenstvo „nespája“ najpevnejšie jeho stotožnenie so zákonom, ktorý riadi jeho „normálne“ každodenné fungovanie. Najsilnejším spojivom je skôr *stotožnenie so špecifickou formou transgresie zákona, jeho zrušenia* (čo by psychoanalytik vyjadril ako špecifickú formu *potešenia*). Vráťme sa na chvíľu do spoločenstiev belochov v malých mestečkách na americkom juhu dvadsiatych rokov, kde vláda oficiálneho verejného zákona kráčala ruka v ruke so svojim tieňovým dvojčaťom, nočným terorom Ku Klux Klanu, ktorý lynčoval bezmocných černochoch. V takomto spoločenstve sa (bielemu) človeku ľahko odpustia určité malé priestupky voči zákonu, najmä keď ich dokáže ospravedlniť „ctou“, a spoločenstvo ho bude aj naďalej považovať za „jedného z nás“. Okamžite sa však stane obeťou exkomunikácie a bude vnímaný ako „nie jeden z nás“ vo chvíli, keď sa vzdá tej špecifickej formy *transgresie*, ktorá je danému spoločenstvu vlastná – napríklad vo chvíli, keď sa odmietne zúčastniť rituálneho lynčovania Klanom, či dokonca oznámi zločiny Klanu zástupcom

zákona (pričom však zákon o nich nechce ani počuť, pretože stelesňujú jeho vlastnú odvrátenú stranu). Na rovnakú solidaritu v spoluvine, podmienenú účasťou na spoločnej transgresii, sa spoliehalo aj nacistické spoločenstvo – ostrakizovalo tých, ktorí neboli ochotní prijať temnú stránku idylického *Volksge-meinschaft*, nočné pogromy, útoky na politických oponentov, skrátka to všetko, o čom „všetci vedeli, no nechceli o tom hovoriť nahlas“.

Pripomeňme si aj iný ukázkový príklad, ktorý, hoci sa ocitol v literatúre, má svoj pôvod v skutočnom živote: prípad nešťastného kapitána Bligha z lode *Bounty*. Máme tu pred sebou skutočnú záhadu: prečo sa tento vzorný dôstojník, ktorý bol priam posadnutý bezpečnosťou a zdravím svojich námorníkov, stal jedným z archetypálnych stelesnení zla v populárnej kultúre? Postupné zmeny v prevládajúcej predstave o Blighovi sú v skutočnosti výstižným dokladom posunov vo vládnucej ideológii – každá epocha mala totiž svojho Bligha. Postačí len spomenúť tri hlavné kinematografické portréty kapitána Bligha: dekadentne aristokratického Charlesa Laughtona v tridsiatych rokoch, chladne byrokratického Trevora Howarda v šesťdesiatych rokoch a duševne trpiaceho Anthonyho Hopkinsa v rokoch osemdesiatych... Ešte zaujímavejšia ako tieto premeny je však záhada, odkiaľ to všetko vzišlo a čo sa „naozaj stalo“ na lodi *Bounty*? Aký bol „skutočný dôvod“ vzbury? Človek v prvom momente podľahne pokušeniu a oproti oficiálnemu mýtu automaticky postaví protimýtus: Bligh bol prísny, priveľmi horlivý a pedantský, no napriek tomu mimoriadne čestný a starostlivý kapitán, ktorého osobná integrita nemala najmenšiu chybu. Vzburu proti nemu bola výsledkom spojenectva rozmazaných mladých dôstojníkov z aristokratických rodín, ktorí ju vyvolali, pretože Bligh, ich nadriadený, nebol skutočný džentlmen, nebol „jedným z nich“. Pochádzal z nižšie postavenej rodiny a k obyčajným námorníkom sa správal slušne. Spolu s nimi sa vzbúril aj lumpenproletariát, námorníci-zločinci, ktorých takisto hneval Blighov zmysel pre spravodlivosť, vďaka ktorému nemienil trpieť, že terorizujú poctivých obyčajných námorníkov. Jeho „pokrokové“ názory, na svoju dobu neobvyklé, sa potvrdili aj neskôr, keď ho o dvadsať rokov po vzburu na lodi *Bounty*, pri jedinom vojenskom prevrate v celej histórii Anglicka, zosadili z postu guvernéra Austrálie. Skorumpovaní dôstojníci

Nového Južného Walesu ho zvrhli preto, lebo presadzoval pre nich neprijateľnú politiku: vyhrážal sa, že zničí ich ilegálny monopol na obchod s rumom, a po tom, čo si väzni odpykali tresty, sa ich usiloval zapojiť do normálneho spoločenského života, dokonca im poskytoval zamestnanie vo vládných úradoch atď.

Hoci tento protimýtus podáva priveľmi zjednodušený obraz celej záležitosti, nachádza sa v ňom aj určitý pravdivý prvok. Bligha totiž nepovažovali za „skutočného džentlmena“, akým by mal byť človek disponujúci mocou (ako kapitán lode mal právo rozhodovať a rozkazovať, čo aj využíval), no na druhej strane z neho nevyžarovala skutočná autorita (charizma, to čosi nedefinovateľné, čo by dokázalo v druhých vzbudiť rešpekt a spraviv z neho prirodzeného vodcu). Všetky opisy sa však zhodujú v jednom: Bligh bol tak trochu „upätý“, chýbala mu citlivosť, s ktorou dobrý vodca dokáže posúdiť, kedy a ako uplatniť pravidlá, ako nezabúdať na „organickú“, spontánnu sieť vzťahov medzi podriadenými atď. Ani táto analýza však nie je dostatočne presná. Bligh nebol iba necitlivý k istej konkrétnej sieti „organických“ vzťahov medzi námorníkmi, jeho zásadnou chybou bolo to, že bol úplne „slepý“ voči štrukturálnemu fungovaniu ritualizovaných mocenských vzťahov medzi námorníkmi (napríklad k právu starších, skúsenejších námorníkov ponížovať mladších a neskúsenejších, k ich právu využívať ich sexuálne, podrobovať ich rozličným skúškam atď.). Tieto rituály boli vlastne akýmsi nejednoznačným suplementom k verejným a legálnym mocenským vzťahom – fungovali ako ich tieňový dvojník, naoko ich síce porušovali a podrývali, no v skutočnosti slúžili ako ich najsilnejšia opora. Spomeňme si len na takzvané Prekročenie čiary. Ide o mimoriadne krutú a ponižujúcu skúšku, počas ktorej tých, ktorí sa po prvýkrát plavili cez rovník, priväzovali na lano, hodili do mora a celé hodiny ich takto vliekli za lodou, nútili piť morskú vodu atď.

„Bola to čiara, čo delila svet na dve pologule – rovník. Tá čiara označovala vstup do sveta postaveného na hlavu, do krajiny protinožcov, do miest, ktoré sú zrkadlovým obrazom skutočnosti, kde sú ročné obdobia naopak, kde sú aj večné nebesia iné... Tieto obrady sa v rôznych obdobiach a u rôznych národov odlišovali, ale vyjadrovali podobný zmysel. Po prvé, uvádzali na scénu obrátený svet, v ktorom skutočná vláda nad lo-

dou na chvíľu patrila tým, ktorí už čiaru prekročili, a neurčovali ju žiadne hodnoty, povolania či poverenia... Druhou črtou obradu bolo obvykle to, že celé divadlo predstavovalo zväčša grotesknú satiru na inštitúcie a mocenské roly. Satira sa týkala bud sviatostí štátu (pasovanie na rytiera), alebo sviatostí cirkvi (krst). Na anglických lodiach sa na konci osemnásteho storočia zaužívala satira na kráľovskú moc a vládu nad životom a smrťou... Skúška bola pre nováčikov plná urážok, ponižovania, nespravodlivosti, erotických prisah a kompromisov.<sup>42</sup>

Musíme si však opäť všimnúť hlboko dvojzmyselný charakter týchto rituálov: sú satirou na zákonné inštitúcie, obracajú verejnú moc naruby, no na druhej strane ide o transgresiu, ktorá konsoliduje to, čo prekračuje. Bligh bol voči „stabilizačnej“ úlohe týchto rituálov slepý, zakázal ich alebo ich prinajmenšom značne oklieštil a zmenil na neškodné folklórne predstavenie. Bligh, ktorý uviazol v pasci osvietenstva, nedokázal vidieť nič iné, iba brutálny, neľudský aspekt tohto rituálu („zo všetkých zvykov je práve tento najbrutálnejší a najneľudskejší“, napísal), a nepochopil, aké uspokojenie to účastníkom prináša. Henningsen<sup>3</sup> zaznamenal, že diváci opísali obrad „Prekročenia čiary“ týmito výrazmi: smiešny, detinský, pojašený, hlúpy, nezmyselný, absurdný, bizarný, groteskný, bláznivý, odpudzujúci, burleskný, svätokrádežný, poverčivý, nehanebný, výstredný, rebelantský, trápny, nebezpečný, barbarský, brutálny, krutý, hrubý, dravý, pomstivý, podnecujúci vzburu, neviazaný, šialený – vari tieto slová nie sú synonymami *jouissance*? Vzburá a násilie prepukli až vtedy, keď sa Bligh pokúsil obmedziť tento temný svet obscénnych rituálov, ktorý predstavoval fantazijné pozadie Moci.

Vari sa s rovnakými nepísanými pravidlami nestretáme aj na celkom inom konci novodobých anglických dejín, v živote na anglických školách, ako ho opisujú mnohí vo svojich pamätiach a ako ho vidíme aj vo filme Keby Andersona *Lindsay (If)*? Pod maskou civilizácie, tolerance, liberalizmu každodenného života na týchto školách, kde nachádzame síce jednotvárnú, ale milú atmosféru, sa skrýva iný svet brutálnych mocenských vzťahov medzi mladšími a staršími žiakmi. Existuje tam podrobný zoznam nepísaných pravidiel, ktorý predpisuje, akými spôsobmi môžu starší žiaci vykorisťovať a ponižovať svojich mladších spolužiakov, pričom všetky tieto zákony sú skrz-naskrz

peniknuté „zakázanou“ sexualitou. Nie je to situácia, v ktorej by na verejnú, „utlačovateľskú“ vládu zákona a poriadku útočili rozličné skryté formy rebélie – napríklad prostredníctvom výsmechu verejnej autority -, deje sa tu čosi celkom iné: verejná autorita udržiava civilizovaný a slušný výzor, zatiaľ čo pod ním sa skrýva temná ríša, v ktorej sa sexualizuje samo brutálne vykonávanie moci. Rozhodujúce je, samozrejme, to, že táto obscénná neurčitá ríša má ďaleko od podkopávania civilizovanej podoby verejnej moci, naopak, slúži ako jej inherentná podpora. Dieťa môže participovať na výhodách školského života len prostredníctvom iniciácie do nepísaných pravidiel tejto ríše – trest za porušenie týchto nepísaných pravidiel je oveľa prísnejší ako trest za porušenie verejných pravidiel.

Spomínaná vzdialenosť medzi verejným písaným zákonom a jeho obscénnym superegoistickým suplementom nám tiež umožňuje jasne ukázať, kde už nestačí cynizmus, cynický odstup ako prevládajúca forma ideologického postoja subjektu neskorého kapitalizmu: cynik sa vysmieva verejnému zákonu z pozície jeho obscénnej odvrátenej strany, ktorú následne necháva nedotknutú. Pokiaľ je potešenie, ktoré preniká túto obscénnu spodnú stranu, štruktúrované vo fantáziách, môžeme povedať aj to, že cynik necháva nedotknutú fantáziu, fantazijné pozadie verejného písaného ideologického textu. Cynický odstup a úplné spoľahnutie na fantáziu sú potom od seba prísne vzájomne závislé: typický subjekt súčasnosti je ten, ktorý prejavuje cynickú nedôveru v akúkoľvek verejnú ideológiu a zároveň sa bez zábran oddáva paranoickým fantáziám o konšpiráciách, hrozbách a excesívnych formách potešenia Iného.

#### POLITIKA DISIDENTIFIKÁCIE

Film Roberta Altmana *M\*A\*S\*H* je, v protiklade k svojmu zavádzajúcemu vyzneniu, dokonale konformistický – pracovníci poľnej nemocnice napriek výsmechu z autorít, kanadským žartíkom a sexuálnym eskapádám *svedomito vykonávajú svoju prácu*, a teda nepredstavujú absolútne nijakú hrozbu pre hladký chod vojenskej mašínérie. Inými slovami, klišé, podľa ktorého je *M\*A\*S\*H* antimilitaristický film, zobrazujúci hrôzy nezmyselného vojenského vraždenia, ktoré možno znášať len prostredníctvom zdravej dávky cynizmu, kanadských žartíkov, výsmechu pompéznych dôstojníckych rituálov atď., nevystihu-

je podstatu – už sám tento odstup je ideologický. Táto dimenzia filmu *M\*A\*S\*H* je ešte viditeľnejšia, keď ho porovnáme s dvoma inými známymi filmami o vojenskom živote, *Dôstojník a džentlmen* (*An Officer and a Gentleman*) a *Full Metal Jacket*. Filmy *M\*A\*S\*H* a *Dôstojník a džentlmen* predstavujú dve verzie dokonale fungujúceho vojenského subjektu: identifikáciu s vojenskou mašinériou podporuje buď ironická nedôvera, od dávania sa kanadským žartíkom a sexuálne eskapády (*M\*A\*S\*H*), alebo vedomie, že v krutom výcvikovom seržantovi sa skrýva „vrúcny človek“, ochotný zástupca otca, ktorý len predstiera krutosť (*Dôstojník a džentlmen*), čo je presná homologia k – vo svojej podstate antifeministickému – mýtu o prostitútke, ktorá hlboko v srdci túži byť dobrou matkou. Film *Full Metal Jacket* na druhej strane úspešne odoláva tomuto ideologickému pokušeniu „poľudštiť“ výcvikového seržanta alebo ďalších členov mužstva, a preto kladie na stôl karty vojenskej ideologickej mašinérie: odstup od nej, namiesto signalizovania obmedzení ideologickej mašinérie, funguje ako pozitívna *podmienka jej možnosti*. V prvej časti filmu sa stretáme s vojenským drilom, telesnou disciplínou naplnenou jedinečnou zmesou ponižujúceho prejavu moci, sexualizácie a obscénnej blasfémie (vojaci majú na Vianoce rozkaz spievať: „Všetko najlepšie k narodeninám, drahý Ježiško...“) – stručne povedané, so superegoistickou mašinériou Moci v jej najčistejšej podobe. Táto časť filmu sa končí tým, že jedného vojaka kvôli prílišnej identifikácii s vojenskou ideologickou mašinériou „pochytí amok“ a zastreľí najprv výcvikového seržanta a potom seba; radikálna, nestrávená identifikácia s fantazijnou mašinériou superega nevyhnutne vedie k vražednej *passage a l'acte*. Druhá, hlavná časť filmu sa končí scénou, v ktorej vojak (Matthew Modine), čo počas celého filmu prejavoval akýsi ironický „ľudský odstup“ od vojenskej mašinérie (na prilbe má nápis „Zrodený na zabíjanie“ spolu so znakom mieru atď. – jednoducho, vyzerá tak, ako keby práve vystúpil z filmu *M\*A\*S\*H*), zastreľí poranenú ostreľovačku Vietkongu – je tým, v kom naplno zvíťazilo presvedčanie vojenského veľkého Iného, je plne konštituovaným vojenským subjektom.

Z toho vyplýva jasné poučenie: ideologická identifikácia sa nás naozaj zmocňuje práve vtedy, keď si zachováme vedomie, že s ňou nie sme úplne identickí, že sa pod ňou skrýva mnoho-

tvárna ľudská osobnosť: postoj „nie všetko je ideológia, za ideologickou maskou som tiež ľudská bytosť“, je *samotnou formou ideológie*, formou jej „praktickej účinnosti“. Dôkladná analýza aj toho „najtotalitnejšieho“ ideologického systému nevyhnutne odhaľuje skutočnosť, že v ňom nie je všetko „ideológia“ (vo všeobecnom zmysle „politicky inštrumentalizovanej legitimizácie mocenských vzťahov“): v každom ideologickom systéme existuje akési „transideologické“ jadro, pretože ak má ideológia pôsobiť a účinne sa „zmocniť“ ľudí, *musí* parazitovať na určitej „transideologickej“ vízii, ktorú nemožno redukovať na jednoduchý nástroj legitimizujúcich plášťov moci (chápanie a pocity solidarity, spravodlivosť, príslušnosť ku komunite atď.) a manipulovať ňou. Vari nenachádzame akúsi „autentickú“ víziu dokonca v nacizme (pojem hlbokej solidarity, ktorá drží pokope „komunitu ľudí“), nehovoriac už o stalinizme? Nejde tu teda len o to, že neexistuje žiadna ideológia bez transideologického „autentického“ jadra, ale skôr o to, že *len odkaz na takéto transideologické jadro umožňuje fungovanie ideológie*. Hitler v jednom zo svojich prejavov pred nacistickým zhromaždením v Norimbergu urobil sebareferenčnú poznámku o tom, ako treba vnímať toto znovuzjednotenie: vonkajší pozorovateľ, neschopný prežiť „vnútornú silu“ nacistického hnutia, bude vidieť iba prejavy vonkajšej vojenskej a politickej sily, ale pre nás, členov hnutia, ktorí s ním žijeme a dýchame, je to nekonečne viac, je to potvrdenie vnútorného puta, ktoré nás spája... opäť sa tu stretáme s odkazom na extraideologické jadro. Hitlerovú obľúbenou Wagnerovou operou neboli otvorene nemeckí *Majstri speváci norimberskí* (*Meistersinger von Nürnberg*) ani *Lohengrin* s volaním do zbrane na obranu Nemecka pred východnými hordami, ale *Tristan a Izolda* (*Tristan und Isolde*) so svojou tendenciou opustiť Deň (denný život symbolických povinností, pôct a dlhov) a pohrúžiť sa do Noci, extaticky objasniť smrť. Táto „estetická suspenzia politického“ (ak máme parafrázovať Kierkegaarda) bola už v samotnom jadre fantazijného pozadia nacistického postoja: bolo v nej „niečo viac ako politika“ – extatická estetizovaná skúsenosť Komunity. Nebezpečnou zložkou nacizmu teda paradoxne nebola „úplná politizácia“ celého spoločenského života, ale naopak, suspenzia politického prostredníctvom odkazu na extraideologické jadro, silnejšie ako v „normálnom“ demokratickom politickom poriadku... V tom azda spočíva problém otázky Judith Butlerovej:

„... musí politizácia vždy prekonať *disidentifikáciu*? Aké sú možnosti politizujúcej *disidentifikácie*, tejto skúsenosti *nespoznania*, tohto stiesneného pocitu, že stojíme pod znakom, ktorému patríme a nepatríme?“<sup>44</sup>

Nie je však postoj hrdinov filmu *M\*A\*S\*H* práve aktívnou *DISidentifikáciou*? Samozrejme, mohli by sme tvrdiť, že *táto disidentifikácia* je niečo celkom odlišné od lesbickej parodickkej imitácie-subverzie ženských kódov – no faktom zostáva, že rozdiel spočíva medzi dvoma modelmi *DISidentifikácie*, a nie medzi *identifikáciou* a jej *subverziou*. Z tohto dôvodu môže ideologický systém podkopať práve príliš doslovná *identifikácia*, a preto jeho úspešné fungovanie vyžaduje určitý minimálny odstup od jeho explicitných pravidiel. Nie je vari ukázkovým príkladom takejto subverzie prostredníctvom *identifikácie* román Jaroslava Haška *Dobrý voják Švejk*, ktorého hrdina vyvoláva totálny chaos len tým, že vykonáva rozkazy svojich nadriadených priveľmi horlivo a doslova? Nevyhnutným záverom tohto paradoxu je, že črtou, ktorá účinne podporuje *identifikáciu*, slávny freudisticko-lacanovský *einzigler Zug*, nie sú samozrejme, veľké „oficiálne“ insígnie, ale malá črta, dokonca taká, ktorá *označuje odstup* od oficiálnej insígnie. Keď lesbička imituje-paroduje-opakuje-podráva štandardný ženský kód, nepotvrďuje tak vlastne na akejsi „hlbšej“ rovine svoju „pravú“ homosexuálnu identitu, ktorá si vyžaduje takýto ironický-subverzný-parodizujúci postoj? Iným príkladom tej istej logiky je „Vodca prichytený so stiahnutými nohavicami“: solidaritu skupiny posilňuje spoločné popretie nehody, ktorá odhalila Vodcov neúspech alebo impotenciu – spoločná lož je pre skupinu neporovnateľne účinnejším putoom ako pravda. Keď sa na akademickom pracovisku členovia okruhu okolo nejakého slávneho profesora dozvedia o jeho slabine (je závislý od drog, kleptomán, masochista, ukradol kľúčovú argumentáciu od študenta atď., atď.), poznanie slabiny – spolu s ochotou poprieť ju – sa stáva tou pravou črtou, ktorá drží skupinu pohromade... (Háčik, pravda, spočíva v tom, že subjekt fascinovaný charizmatickou postavou Vodcu je nevyhnutne obeťou akejsi ilúzie uhla pohľadu: [nesprávne] vníma „pretože“ ako „napriek“, keďže vo svojej subjektívnej skúsenosti Vodcu zbožňuje *napriek* znaku jeho slabosti, nie kvôli nemu.)

Film *Súperi (The Duellists)*, nezvyčajný režisérsky debut Ridleyho Scotta (vychádzajúci z poviedky Heinricha Kleista), zobrazuje celožitovný zápas dvoch vysokých dôstojníkov, skutočného šľachtica z vyššej triedy a ambiciózneho dôstojníka pôvodom zo strednej triedy – navždy ich rozdeľuje vzťah k pravidlám triednej cti: ambiciózný dôstojník zo strednej triedy sa zaťato riadi týmito pravidlami, a práve preto ustavične vytvára dojem čudného výsmechu, jeho náprotivok, šľachtic, naopak, ustavične porušuje explicitné oficiálne pravidlá, čím dáva najavo svoju skutočnú príslušnosť k vyššej triede. Problém ambiciózných nižších tried spočíva v tom, že nesprávne chápu skutočnú príčinu svojho neúspechu, myslia si, že im niečo chýba, nejaké skryté pravidlo, a preto pocitujú potrebu dôkladne dodržiavať všetky pravidlá. No v skutočnosti nesprávne chápu to, že základné X, ktoré vysvetľuje pravú príslušnosť k vyššej triede, nemožno objaviť v nejakej pozitívnej symbolickej črte... Tu opäť prichádzame do styku s *l'objet petit a*: sme konfrontovaní s dvoma typmi správania, ktoré nemožno odlíšiť nejakou jasne definovanou pozitívnou symbolickou črtou, no napriek tomu je rozdiel medzi nimi nepochybne rozdielom medzi skutočnou príslušnosťou k vyššej triede a jej nešikovnou imitáciou, to nepostihnuteľné X, to *je ne sais quoi*, ktorá túto medzeru vysvetľuje – skrátka, objekt, ktorý rozlišuje tam, kde nedokážeme určiť nijaký pozitívny rozdiel -, je práve *l'objet petit a* ako nepostihnuteľný objekt-príčina túžby.

PREČO SA MOC MUSÍ SAMA CENZUROVAŤ

Keď Clintonova vláda v roku 1994 vyriešila problém homosexuálov v americkej armáde pomocou kompromisu „Vy sa nepýtajte – a vy nepovedzte!“ (vojakov sa nikto priamo nepýta, či sú homosexuáli, takže nemusia klamať a popierať to, hoci formálne členstvo homosexuálov v armáde nie je povolené – sú tolerovaní, pokiaľ svoju sexuálnu orientáciu uchovávajú v súkromí a nesnažia sa do nej aktívne zapojiť aj iných), toto oportunistické opatrenie bolo zaslúžene kritizované za to, že v podstate podporuje homofóbny postoj voči homosexualite: hoci sa nezaviedol priamy zákaz homosexuality, samotná existencia reálnej hrozby, ktorá homosexuálov núti, aby nevyšli s pravdou von, ovplyvňuje ich spoločenský status. Inými slovami, takéto riešenie sa rovnalo explicitnému povýšeniu pokrytectva

na spoločenský princíp, rovnako ako je to aj v prípade postoja voči prostitúcii v tradičných katolíckych krajinách – ak predstierame, že homosexuáli v armáde neexistujú, je to, ako keby naozaj neexistovali (pre veľkého Iného). Homosexuáli budú tolerovaní pod podmienkou, že prijímú zásadnú cenzúru svojej identity... Takéto chápanie cenzúry, ktorá pôsobí v tejto kritike s foucaultovským pozadím Moci a ktorá samotným aktom cenzúry a ďalšími formami vylúčenia vytvára práve ten exces, ktorý sa usiluje obsiahnuť a ovládnuť, je síce na svojej vlastnej rovine opodstatnené, no uniká mu jeden rozhodujúci moment: nepostihuje spôsob, akým cenzúra nielenže ovplyvňuje status marginálnej subverznej sily, ktorú sa diskurz Moci snaží ovládnuť, ale na ešte hlbšej úrovni sa oddeľuje od samotného diskurzu Moci. Tu by sme si mali položiť naivnú, no napriek tomu rozhodujúcu otázku: prečo armádne univerzum tak vehementne vzdoruje verejnému prijatiu homosexuálov do svojich radov? Tu je možná len jedna konzistentná odpoveď: nie preto, lebo homosexualita predstavuje hrozbu pre domnelú „falickú a patriarchálnu“ libidinóznou ekonómiu vojenskej komunity, ale naopak preto, lebo libidinózna ekonómia vojenskej komunity ako taká stojí na potláčanej/popieranej homosexualite ako kľúčovej zložke mužskej spolupatričnosti vojakov.

Z vlastnej skúsenosti si pamätám, aká bola niekdajšia ne-slávne známa Juhoslovanská ľudová armáda extrémne homofóbna (keď sa o niekom zistilo, že má homosexuálne sklony, okamžite sa z neho stal vyvrheľ, s ktorým sa zaobchádzalo ako s bezprávnym jedincom, až kým ho formálne nevyhlásili z armády), no každodenný vojenský život bol zároveň presiaknutý atmosférou homosexuálnych narážok. Napríklad keď vojaci stáli v rade na stravu, jeden rozšírený vulgárny žart spočíval v tom, že tomu, kto sa stál vpredu, sa strčil do zadku prst a rýchlo sa vytiahol, takže keď sa dotyčný prekvapene otočil, nedokázal určiť, ktorý z vojakov, čo za ním postávali so stupídnyimi obscénnymi úsmevmi na tvárach, to urobil. Rozšírenou formou pozdravu bola namiesto obyčajného „Ahoj!“ fráza „Vyfajči mi kokot!“ (v srbochorvátčine „Pusi kurac!“). Táto fráza bola natoľko štandardizovaná, že stratila akékoľvek obscénne konotácie a vyslovovala sa celkom neutrálnym spôsobom, len ako súčasť zdvorilostného aktu. Odkazy na homosexualitu prenikli aj do (niekedy prekvapujúco zložitých) vojenských kanadských

žartov. Raz, keď som vstúpil do kasárenskej izby, stal som sa svedkom zvláštnej scény: traja vojaci pevne držali hlavu jedného vojaka na vankúši, zatiaľ čo štvrtý vojak ho udieral po čele napoly vztýčeným penisom. Vysvetlenie tejto zvláštnej rituálnej procedúry obsahuje celý sled jazykových odkazov a posunov hodných slávneho Freudovho prípadu zabudnutia mena Signorelli. V srbochorvátčine sa na označenie mieška bežne používa výraz „vajcia“. Na označenie „volského oka“ (čiže nerozmiešaných pražených vajčiek) sa zase používa výraz „vajcia na oku“. Tieto dve zložky predstavujú pozadie jedného zo známych srbochorváckych vulgárnych vtipov v podobe hádaniek: „Ako sa robia vajcia na oku? Tak, že sa dá kokot na čelo!“ Všetky tieto prvky tvoria vysvetlenie scény, ktorej svedkom som sa stal v kasárňach: po osobitne nechutnej večeri, ktorú väčšina vojakov nezjedla, ležal nešťastný vojak, obeť kanadského žartu, na posteli a nahlas sa sťažoval, že by si dal hocija-ké jednoduché jedlo, napríklad „vajcia na oku“. Ostatní vojaci sa okamžite chopili príležitosti a pripravili mu „vajcia na oku“ tak, že mu dali „kokot na čelo“...

Kľúčovým momentom, ktorý by nám nemal uniknúť, je to, ako táto krehká koexistencia extrémnej a násilnej homofóbie s potláčanou, čiže verejne nepriznanou, „podzemnou“ homosexuálnou libidinóznou ekonómiou, svedčí o skutočnosti, že diskurz vojenskej komunity môže pôsobiť len prostredníctvom cenzúry svojho vlastného libidinózneho základu. Na mierne odlišnej úrovni platí to isté pre *hazing* (šikanovanie – ceremoniálne bitie a ponižovanie príslušníkov amerického vojenského námorníctva ich staršími spolubojovníkmi: vrážanie vojenských odznakov priamo do hrude atď.). Keď prienik týchto praktík na verejnosť (niekto ich tajne nahral na videokazetu a nahrávku zverejnil) spôsobil rozruch, verejnosť nepohoršili ani tak spomínané praktiky (všetci vedeli, že podobné veci sa dejú), ale práve sám fakt ich zverejnenia. Nestretávame sa vari za hranicami vojenského života s analogickým autocenzurujúcim mechanizmom v súčasnom konzervatívnom populizme so sexistickými a rasistickými sklonmi? Stačí si spomenúť na volebnú kampanň Jesse Helmsa, v ktorej sa rasistické a sexistické poslanstvo verejne nepriznáva (na verejnej rovine sa občas dokonca dôrazne popiera), je však vyslovované „medzi riadkami“, v množstve dvojzmyslov a kódovaných alúzií. Ide o to, že takýto druh



autocenzúry (nepriзнание vlastného základného posolstva na verejnosti) je nevyhnutný, ak má Helmsov diskurz zostať v súčasných ideologických podmienkach účinný: keby priamo, verejne sformuloval svoje rasistické sklony, stal by sa neprijateľným v očiach prevládajúceho režimu politického diskurzu; no keby sa úplne vzdal napoly cenzurovaného rasistického posolstva, ohrozilo by to jeho podporu zo strany cieľovej voličskej skupiny. Konzervatívny populistický diskurz teda poskytuje ukázkový príklad diskurzu Moci, ktorého účinnosť závisí od mechanizmu autocenzúry: spolieha sa na mechanizmus, ktorý pôsobí len vtedy, keď zostáva cenzurovaný. V súvislosti s týmto, v kultúrnej kritike rozšíreným obrazom radikálneho subverzívneho diskurzu alebo postupu „cenzurovaného“ Mocou, je človek dokonca v pokušení tvrdiť, že mechanizmus cenzúry v súčasnosti viac ako inokedy zasahuje predovšetkým preto, aby zvýšil pôsobivosť samotného diskurzu Moci.

Teraz sa nachádzame v postavení, v ktorom môžeme špecifikovať rozdiel medzi foucaultovským prepojením Moci a odporu a našou predstavou „inhrentnej transgresie“. Začnime prostredníctvom matrice možných vzťahov medzi Zákonom a jeho transgresiou. Najelementárnejší je jednoduchý vzťah externality, vzťah vonkajšej opozície, v ktorom je transgresia priamo postavená do protikladu k právnej Moci a predstavuje pre ňu hrozbu. Foucault v prvej časti *Dejín sexuality (Histoire de la sexualité)* obidve tieto verzie, samozrejme, odmieta a hlása absolútnu imanenciu odporu voči Moci. No „inherentná transgresia“ nespočíva len v tom, že odpor je imanentný vo vzťahu k Moci, že Moc a Antimoc sa navzájom vytvárajú; nespočíva len v tom, že samotná Moc vytvára excés odporu, ktorý viac nedokáže ovládať; takisto nespočíva len v tom, že – v prípade sexuality – disciplinárne „potlačenie“ libidinózneho vkladu erotizuje samo gesto potlačenia ako v prípade nutkavého neurotika, ktorý získava libidinózne uspokojenie zo samotných nátlakových rituálov, ktorých cieľom je udržať na uzde traumatickú *jouissance*. Posledný moment treba ešte radikalizovať: samotný systém Moci je rozčesnutý zvnútra, čiže aby sa mohol reprodukovať a obsiahnuť svojho Iného, musí sa opierať o inherentný excés, z ktorého tento systém vyplýva – alebo, v zmysle hegelovskej špekulatívnej identity, Moc je vždy zároveň svojou vlastnou transgresiou a ak má fungovať, musí sa opierať

o akýsi obscénny suplement. Nestačí len povedať, že „potlačenie“ nejakého libidinózneho obsahu spätne erotizuje samotné gesto „potlačenia“ – táto „erotizácia“ Moci nie je nejakým druhým účinkom jej pôsobenia na objekt, ale samotným popieraným základom tejto Moci, jej „konštitučným zločinom“, jej základným gestom, ktoré musí zostať neviditeľné, ak má Moc fungovať normálne. Napríklad vo vojenskom drile, zobrazenom v prvej časti filmu *Full Metal Jacket*, nenachádzame druhotnú erotizáciu disciplinárnych postupov, ktoré vytvárajú vojenské subjekty, ale priamo konštitučný obscénny suplement takéhoto postupu, ktorý vytvára jeho účinnosť.

#### BANALITA ZLA?

Na ešte traumatizujúcejšej úrovni tento odkaz na „vrodenu transgresiu“ zviditeľňuje nedostatočnosť pojmu „banalita zla“, ktorý používa Hannah Arendtová vo svojej slávnej správe o procese s Eichmannom (*Eichmann v Jeruzaleme [Eichmann in Jerusalem]*), pričom tento pojem vyjadroval skutočnosť, že Eichmann nebol hnaný nijakou démonickou vôľou, aby spôsoboval utrpenie a ničil ľudské životy, ale že to bol jednoducho typický štátny úradník, ktorý si vždy plní svoje povinnosti, vykonáva rozkazy a nestará sa o ich morálne či iné dôsledky. Zaujímala ho len čistá „nudná“ symbolická forma Poriadku, zbavená všetkých imaginárnych – alebo, v kantovskom zmysle: „patologických“ – stôp (zbavená hrôzy z toho, čo spôsobí jej vykonávanie, bez súkromných motívov finančného zisku alebo sadistického uspokojenia atď., atď.). Pravdou však zostáva, že samotný nacistický aparát považoval holokaust za akési obscénne, nemravné tajomstvo, ktoré nebolo nikdy verejne priznané a ktoré nebolo možné jednoducho a priamo preniesť do anonymnej byrokratickej mašinerie. Ak chceme vysvetliť spôsob, akým v rámci holokaustu nacistickí kati vykonávali jednotlivé „opatrenia“, musíme doplniť čisto symbolickú byrokratickú logiku obsiahnutú v pojme „banality zla“ dvoma ďalšími komponentmi: imaginárnou obrazovkou satisfakcií, mýtov atď., ktorá subjektom umožňuje zachovať si odstup (a tak „neutralizovať“) hrôzy, na ktorých sa zúčastňovali, a to, čo o nich vedeli (tým, že si nahovárali, že Židov iba transportujú do nejakých nových východných táborov, tým, že tvrdili, že v skutočnosti bolo zabitých len málo z transportovaných, tým, že večer po-

čúvali klasickú hudbu a presviedčali sa tak, že „sme, koniec koncov, kultúrni ľudia, bohužiaľ, nútení robiť určité nepríjemné, no nevyhnutné veci“), a predovšetkým neutralizovať *skutočnú* perverznú (sadistickú) *jouissance* vychádzajúcu z toho, čo robili (mučenie, zabíjanie, štvrtenie ľudí...). Je osobitne dôležité nezabudnúť na to, že samotná „byrokratizácia“ zločinu bola, pokiaľ ide o jej libidinózny účinok, mnohoznačná: na jednej strane umožnila (niektorým) účastníkom neutralizovať hrôzu a chápať ju ako „ďalšiu pracovnú úlohu“, na druhej strane je tu prítomná aj základná lekcija z perverzného rituálu: táto „byrokratizácia“ bola sama osebe zdrojom dodatočnej *jouissance* (Neposkytuje vari ďalší vzrušujúci podnet činnosť, pri ktorej niekto zabíja formou zložitej administratívno-kriminálnej operácie? Nie je ešte uspokojujúcejšie mučiť väzňov v rámci nejakého príkazového postupu – povedzme v rámci nezmyselných „ranných cvičení“, ktoré slúžili len na to, aby väzňom spôsobovali muky? Vari strážcovia nezískavali ďalší „vzrušujúci podnet“ pre vlastné uspokojenie, keď spôsobovali svojim obetiam bolesť nie prostredníctvom priamej bitky, ale pod pláštikom činnosti, ktorá bola oficiálne určená na to, aby utužovala ich zdravie?)

Aj v tomto spočíva pútavosť Goldhagenovej toľko diskutovanej knihy *Hitlerovi ochotní kati*<sup>5</sup>, knihy, v ktorej sa odmietajú všetky tradičné vysvetlenia, prečo boli „obyčajní, slušní“ Nemci ochotní participovať na holokauste, čo je do istej miery nepopierateľne pravda. Nemožno tvrdiť, že veľká väčšina Nemcov nevedela, čo sa deje, že ich len terorizovala menšinová skupina nacistov (takúto verziu propagovali niektorí ľavičiar, aby uchránili nemecký „ľud“ pred kolektívnym odsúdením): oni to *naozaj* vedeli, kolovalo o tom dostatočné množstvo chabo popieraných zvestí. Nemožno tvrdiť, že išlo iba o bezvýrazných, nestranných byrokratov, ktorí sa slepo riadili príkazmi v zhode s nemeckou autoritatívnou tradíciou bezpodmienečnej poslušnosti. Početné svedectvá hovoria o *excese potešenia*, ktorý títo kati nachádzali vo svojich činoch (spomeňme si na mnohé príklady „zbytočného“ suplementárneho spôsobovania bolesti – napríklad močenie na hlavu starej židovskej ženy atď.). Nemožno tvrdiť, že títo kati boli bandou šialených fanatikov, čo nebdali ani na tie najzákladnejšie morálne normy. Ľudia, ktorí sa podieľali na holokauste, boli často schopní počestného správania v súkromí i na verejnosti, zúčastňovali sa na mnohotvár-

nom kultúrnom živote, protestovali voči nespravodlivosti atď. Nemožno tvrdiť, že sa museli podriaďiť, pretože akékoľvek vzopretie sa príkazu by bolo kruto potrestané: členov policajných jednotiek sa totiž vždy pred vykonaním nejakej „špinavej práce“ spýtali, či sú toho schopní, a tých, ktorí odmietli, nepostihol nijaký trest. Takže hoci kniha *Hitlerovi ochotní kati* môže byť v niektorých svojich historických výskumoch problematická, jej základná premisa je nepopierateľná: títo kati *mali skutočne možnosť voľby* a vo všeobecnosti to boli zodpovední, dospeli, „civilizovaní“ Nemci.

No Goldhagenovo vysvetlenie (tradícia eliminacionistického antisemitizmu, ktorá sa stala základnou zložkou „nemeckej ideológie“, a teda aj nemeckej kolektívnej identity, už v 19. storočí) má priveľmi blízko k štandardnej téze o „kolektívnej vine“, ktorá umožňuje „ľahký únik“ prostredníctvom odkazu na kolektívny osud („Čo sme mohli robiť? Predurčilo nás na to kolektívne ideologické dedičstvo!“). Zdá sa však, že Goldhagen navyše vo svojich konkrétnych opisoch (či skôr vo svojich interpretáciách konkrétnych svedectiev) neberie do úvahy spôsob, akým ideológia a Moc fungujú na svojej „mikrofyzikálnej“ rovine. Mali by sme s ním celkom súhlasiť v tom, že Arendtovej pojem „banality zla“ je nedostačujúci, pokiaľ – ak máme použiť lacanovské pojmy – neberie do úvahy obscénne, verejne priznané nadbytočné potešenie, ktoré vychádzalo z vykonávania rozkazov a ktoré sa prejavovalo v „zbytočných“ excesoch v rámci tohto vykonávania (ako demonštruje Goldhagen, takéto excesy vyšší dôstojníci nielenže nepodporovali – vojakov s nižšími hodnosťami za ne dokonca často mierne karhali, no nie preto, že by mali súciti so Židmi, ale preto, lebo takéto excesy sa považovali za nezlučiteľné s „dôstojnosťou“ nemeckého vojaka). No napriek verejnej povahe nacistického antisemitizmu zostal vzťah medzi týmito dvoma rovinami, textom verejnej ideológie a jeho „obscénnym“ superegoistickým suplementom, plne funkčný: samotní nacisti pristupovali k holokaustu ako k akémusi kolektívnemu „neslušnému tajomstvu“. Tento fakt nielenže pre holokaust nepredstavoval nijakú prekážku – naopak, slúžil ako jeho libidinózna opora, keďže samo vedomie, že „sme v tom všetci spolu“, že participujeme na spoločnej transgresii, „stmeľovalo“ nacistickú kolektívnu súdržnosť. Goldhagenovo tvrdenie, že títo kati zásadne necítili nijakú „han-

bu“ za to, čo robia, je preto pomýlené. Goldhagen, pravda, tvrdí, že táto absencia hanby len potvrdzuje rozsah, v akom sa mučenie a vraždenie Židov integrovalo do ich ideologického vedomia ako niečo absolútne prijateľné. No dôkladné čítanie svedectiev v jeho knihe svedčí o tom, že títo kati *prežívali svoje skutky ako akúsi „transgresnú“ aktivitu*, ako akúsi pseudobachtinovskú „karnevalovú“ aktivitu, v ktorej sa dočasne rušia obmedzenia „normálneho“ každodenného života – práve táto „transgresná“ povaha (transgresná vzhľadom na verejne uznávané etické normy samotnej nacistickej spoločnosti) vysvetľuje „potešenie navyše“, ktoré katom poskytovalo excesívne mučenie obetí. Pocit hanby teda v nijakom prípade nepotvrdzuje, že kati „neboli úplne skazení“, že „v nich zostalo určité minimum dôstojnosti“, práve naopak, táto hanba bola znakom excesu *potešenia*, ktoré získavali zo svojich činov. Ak sa teda vrátíme ku kľúčovému bodu Goldhagenovej argumentácie (členov nemeckej jednotky sa pred útokmi na geto a pred násilným zhromažďovaním Židov vždy priamo spýtali, či sa cítia schopní vykonať takúto nepríjemnú úlohu, a tí, ktorí odmietli, nemuseli niesť následky), nie je vari logické domnievať sa, že tu máme do činenia – prinajmenšom do istej miery – s *vynútenou voľbou*? A preto je takáto voľba v istom zmysle ešte horšia ako otvorené donucovanie: subjekty boli nielen prinútené participovať na odpudzujúcich násilných činoch, ale navyše museli predstierať, že to robia slobodne a z vlastnej vôle. (Menšina, ktorá odmietla účasť na takýchto činoch, sa pravdepodobne tolerovala práve preto, aby sa zachovalo *zdanie* slobodnej voľby.) Ide tu však o to, že takéto nebadané donucovanie pod pláštikom slobodnej voľby (môžete sa rozhodnúť a odmietnuť účasť, pod podmienkou, že sa rozhodnete správne a slobodne si zvolíte účasť) v nijakom prípade neruší zodpovednosť subjektu. Ten je zodpovedný, pokiaľ *má zo svojho konania potešenie*, a je evidentné, že nebadané (implicitné) donútenie vytváralo len ďalšiu *jouissance*, vychádzajúcu z príslušnosti k väčšiemu, transindividuálnemu celku, z „odovzdania sa kolektívnej Vôli“.

#### STALINISTICKÁ JOUISSANCE

V nijakom prípade to však neznamená, že nacizmus mobilizoval *jouissance* takým istým spôsobom ako stalinizmus, čiže podľa nejakého univerzálneho „totalitného“ mechanizmu. Zá-

kladný rozdiel medzi povahou stalinistického a fašistického „totalitarizmu“ možno objaviť prostredníctvom nebadaného, no významného detailu: keď fašistický vodca ukončí svoj verejný prejav a dav začne tlieškať, vodca sa priznáva k tomu, že je adresátom aplauzu (uprie zrak niekam do diaľky, pokloní sa verejnosti, alebo niečo podobné), no stalinistický vodca (napríklad generálny tajomník strany po prejave na zjazde) *sám vstane a začne tlieškať*. Táto zmena signalizuje odlišnú diskurzívnu pozíciu: aj stalinistický vodca má potrebu tlieškať, pretože pravým adresátom aplauzu verejnosti nie je on sám, ale veľký Iný Dejín, pričom on je len jeho skromným služobníkom-nástrojom... Ak, podľa Lacana, pozícia objektu-nástroja *jouissance* veľkého Iného charakterizuje ekonómiu perverzného jedinca, možno povedať i to, že sa tu prejavuje rozdiel medzi fašistickým paranoikom a stalinistickým perverzným jedincom. Napríklad vo vzťahu k situácii „byť pozorovaný“ je paranoik presvedčený, že ho niekto pozoruje počas sexuálnej aktivity, „vidí pohľad tam, kde v skutočnosti nie je“, kým perverzný jediniec sám organizuje situáciu, v ktorej má pohľad iného sprevádzať jeho sexuálnu aktivitu (požiada, povedzme, priateľa alebo nejakú neznámu osobu, aby ho pozorovali pri milovaní s manželkou). Nešlo vari o to isté aj v prípade predstavy sprisahania proti režimu? Paranoidní nacisti naozaj verili v židovské sprisahanie, zatiaľ čo perverzní stalinisti aktívne organizovali/vymýšľali „kontrarevolučné sprisahania“ v zmysle hesla „najlepšou obranou je útok“. Najväčším prekvapením pre stalinistického vyšetrovateľa bolo zistenie, že subjekt, ktorý bol obvinený z toho, že je nemecký alebo americký špión, bol naozaj špiónom: v skutočnom stalinizme sa rátalo len také priznanie, ktoré bolo falošné a vynútené...

Z čoho vychádza tento rozdiel? Heidegger pri posudzovaní stalinizmu a fašizmu ticho dáva prednosť fašizmu – v tomto sa od neho odlišujeme a pripájame sa k Alainovi Badiouovi<sup>6</sup>, ktorý tvrdí, že stalinistický komunizmus bol napriek hrôzám, spáchaným v jeho mene (alebo skôr v mene špecifickej formy týchto hrôz), inherentne spätý so skutočnou udalosťou (s Októbrovou revolúciou), kým fašizmus bol pseudoudalosťou, klamstvom ukrytým pod pláštikom autenticity. Badiou tu odkazuje na rozdiel medzi *desastre* (stalinistickou „ontologizáciou“ skutočnej udalosti na pozitívnu štruktúru bytia) a *desetre* (fašistickou imitá-

ciou/hraním pseudoudalosti pod názvom „fašistická revolúcia“): *mieux vaut un desastre qu'un desetre*, keďže *desastre* napriek tomu zostáva inherentne späté so skutočnou udalosťou, ktorej je strašným dôsledkom, kým *desetre* iba imituje Udalosť ako estetické predstavenie pozbavené substancie Pravdy. Práve z tohto dôvodu boli čistky za stalinizmu také zúrivé a svojím spôsobom aj iracionálnejšie ako fašistické násilie: vo fašizme, dokonca v nacistickom Nemecku, bolo možné prežiť, zachovať si zdanie „normálneho“ každodenného života, ak sa človek nezapájal do nejakých opozičných politických aktivít (a, samozrejme, ak nemal židovský pôvod...), kým v stalinizme tridsiatych rokov si nebol istý nikto, *každého* mohli neočakávane obviňovať, uväzniť a zastreliť ako zradcu. Inými slovami, „iracionalita“ nacizmu sa „kondenzovala“ v antisemitizme, v jeho viere v židovské sprisahanie, kým stalinistická „iracionalita“ prenikla celú spoločnosť. Z tohto dôvodu nacistickí policajní vyšetrovatelia stále hľadali dôkazy a stopy skutočnej činnosti proti režimu, kým stalinistickí vyšetrovatelia sa venovali jasným a jednoznačným fabrikáciám (vymyslené sprisahania a sabotáže atď.). Toto násilie, ktoré komunistická strana používala proti svojim vlastným členom, svedčí o radikálnej vnútornej rozpoltenosti režimu, o inherentných tlakoch pôsobiacich medzi komunistickým projektom a *desastre* jeho uskutočnenia, čiže o tom, že v počiatkoch tohto režimu stál „autentický“ revolučný projekt – ustavičné čistky neboli teda nevyhnutné len na vymazanie stôp vlastného pôvodu režimu, ale slúžili aj ako akýsi „návrät utláčaných“, ako pripomenutie radikálnej negativity v samotnej podstate režimu. Výborne to vystihol film Nikitu Michalkova *Unavení slnkom* (1994), príbeh o poslednom dni plukovníka Kotova, vysokopostaveného príslušníka nomenklatúry, slávneho revolučného hrdinu, šťastne ženatého s krásnou mladou ženou. V lete 1936 trávi Kotov na svojej dači idylickú nedeľu s manželkou a dcérou. Neočakávane ich navštívi Dimitrij, bývalý milenc Kotovovej manželky. To, čo sa začína ako príjemné stretnutie, plné spoločenských hier, spevu a dávnych spomienok, sa mení na nočnú moru – zatiaľ čo Dimitrij flirtuje s Kotovovou manželkou a zabáva jeho dcéru príbehmi a hudbou, čoskoro začína byť zrejme, že je agentom NKVD, ktorý prišiel Kotova zatknúť ako zradcu...<sup>7</sup> Rozhodujúca je tu totálna arbitrárnosť a nezmyselnosť Dimitrijovho násilného vnútenia sa, ktoré narušilo idylickú nedeľu: túto idylu treba čítať ako metaforu no-

vého poriadku, v ktorom už nomenklatúra stabilizovala svoju vládu, takže zásah agenta NKVD, ktorý túto idylu narušil, vo svojej traumatizujúcej arbitrárnosti, alebo, po hegelovsky, „abstraktnej negativite“, svedčí o základnej falošnosti tejto idyly, čiže o tom, že nový poriadok je založený na zrade Revolúcie. Stalinistické čistky vysokých straníckych hodnostárov vychádzali práve z tejto základnej zrady: obvinení boli naozaj vinní, keďže ako členovia novej nomenklatúry zradili Revolúciu. Stalinistický teror teda nie je iba zradou Revolúcie, čiže pokusom zmazať stopy autentického revolučného minulosti, skôr svedčí o akomsi „diablikovi zvrátenosti“, ktorý núti porevolučný nový poriadok, aby do seba (opätovne) vpisoval svoju zradu Revolúcie, aby ju „reflektoval“ alebo „nanovo označil“ pod pláštikom arbitrárneho zatýkania a zabíjania, ktoré ohrozovalo všetkých členov nomenklatúry – rovnako ako v psychoanalýze, aj stalinistické priznanie viny zatajuje skutočnú vinu. (Je známe, že Stalin do NKVD naverboval ľudí s nižším spoločenským pôvodom, ktorí boli vďaka tomu schopní dať voľný priebeh svojej nenávisti voči nomenklatúre prostredníctvom zatýkania a mučenia vysokých aparátikov.) Tento inherentný tlak medzi stabilitou vlády novej nomenklatúry a perverzným „návratom utláčaných“ pod pláštikom opakovaných čistiek nomenklatúry vychádza zo samotnej podstaty stalinizmu. Čistky sú základnou formou, v ktorej prežíva zradené revolučné dedičstvo a máta režim. Sen Gennadija Ziuganova, komunistického kandidáta na funkciu prezidenta v roku 1996 (v Sovietskom zväze by bolo všetko v poriadku, keby Stalin žil ešte aspoň o päť rokov dlhšie a završil by svoj posledný projekt, čiže vysporiadal by sa s kozmopolitizmom a uzavrel by prímerie medzi Ruským štátom a ortodoxnou cirkvou – inými slovami, keby Stalin uskutočnil svoju antisemitskú čistku), sa presne vzťahuje na okamih zmierenia, v ktorom by sa revolučný režim konečne zbavil svojho inherentného tlaku a stabilizoval by sa – paradox, samozrejme, spočíva v tom, že takúto stabilitu by bolo bývalo možné dosiahnuť len v prípade úspechu Stalinovej poslednej plánovanej „najväčšej čistky“, ktorá sa mala uskutočniť v lete 1953 a ktorej zabránila jeho smrť.

#### IDEOLOGICKÉ PODZEMIE

Rovnaký odkaz na vrodenu fantazijnú transgresiu vrhá nové svetlo na hrôzy bosnianskej vojny, ako ich zobrazil film Emira

Kusturicu *Podzemie* (*Underground*). Politický význam tohto filmu nespočíva predovšetkým v jeho otvorenej tendencii, v tom, ako sa stavia na jednu stranu v postjuhoslovanskom konflikte (hrdinskí Srbi verzus zradní, pronacistickí Slovinci a Chorváti), ale skôr v „depolitizácii“ estetického postoja. To znamená, že keď Kusturica v rozhovore s redaktorom časopisu *Cahiers du cinema* tvrdil, že *Podzemie* vôbec nie je politický film, ale akýsi subjektívny zážitok podobný tranzu, „odďalovaná samovražda“, nevedomky tak vyložil na stôl svoje pravé politické karty a naznačil, že *Podzemie* vytvára „apolitické“ fantazijné pozadie postjuhoslovanských etnických čistiek a ukrutností. Ako? Rozšírené kliše hovorí, že Balkánci sú uväznení vo fantazijnom víre dejinných mýtov – a Kusturica tento názor potvrdzuje: „V tomto regióne je vojna prirodzeným javom. Je to ako prírodná katastrofa, ako zemetrasenie, ku ktorému z času na čas dochádza. V mojom filme som sa pokúsil objasniť stav vecí v tejto chaotickej časti sveta. Zdá sa, že nikto nie je schopný lokalizovať korene tohto strašného konfliktu.“ Toto je, samozrejme, ukážkový príklad „balkánizmu“, ktorý funguje podobným spôsobom ako „orientalizmus“ Edwarda Saída: Balkán ako priestor mimo času, do ktorého Západ premieta svoj fantazijný obsah. *Podzemie* je potom spolu s filmom Milcheho Manchevského *Pred dažďom* (*Po Dezju*; film takmer vyhral Oskara ako najlepší zahraničný film roku 1995) najvyšším ideologickým produktom západného liberálneho multikulturalizmu: obidva filmy ponúkajú západnému liberálnemu pohľadu práve to, čo chce tento pohľad v balkánskej vojne vidieť – predstavenie nepochopiteľného, mýtického cyklu vášní mimo času, ktoré sú v protiklade k dekadentnému a anemickému západnému životu.

Slabé miesto tohto univerzálneho multikulturalistického pohľadu nespočíva v jeho neschopnosti „vyliat z vaničky špinavú vodu bez toho, aby sme s ňou vyliali aj dieťa“: je totiž hlboko nesprávne vyhlasovať, že keď vylejeme špinavú vodu nacionalizmu („excesívny“ fanatizmus), mali by sme si dávať pozor, aby sme zároveň neprišli o dieťa „zdravej“ národnej identity, t. j. že by sme mali hľadať miesta, kde sa končí primerané množstvo „zdravého“ nacionalizmu, ktorý zaručuje nevyhnutné minimum národnej identity, a kde sa začína „excesívny“ (xenofóbny, agresívny) nacionalizmus. Takéto bežné rozlišovanie

reprodukuje samotnú logiku nacionalizmu, ktorá smeruje k zba-veniu sa „nečistého“ excesu. Ocítame sa tu potom v pokušení stiahnuť po analógii s psychoanalytickou liečbou, ktorej cieľom je tiež zbaviť sa špinavej vody (symptómov, patologických tikov), aby dieťa (jadro zdravého Ega) ostalo v bezpečí, alebo skôr naopak, ktorá sa usiluje vyhodit dieťa (zrušiť pacientovo Ego) a konfrontovať pacienta s jeho „špinavou vodou“, so symptómami a fantáziami, ktoré štruktúrujú jeho *jouissance*. V oblasti národnej identity by sme sa tiež mali snažiť najprv vyhodit dieťa (duchovnú čistotu národnej identity), a tým zviditeľniť fantazijnú oporu, ktorá štruktúruje *jouissance* vychádzajúcu z Veci národa. Prínos *Podzemia* spočíva práve v tom, že túto špinavú vodu nevedomky zviditeľňuje.

Film *Podzemie* vynáša na denné svetlo obscénne „podzemie“ verejného, oficiálneho diskurzu (ktorý vo filme reprezentuje titovský komunistický režim). Mali by sme mať na pamäti, že „podzemie“, na ktoré odkazuje názov filmu, nie je len ríšou „odďalovanej samovraždy“, večných orgií pitia, vyspevovania a kopulovania, ktoré sa odohráva mimo času a mimo verejného priestoru – zároveň znázorňuje tú „podzemnú“ dielňu, v ktorej zotročení robotníci, izolovaní od ostatného sveta, a preto presvedčení, že druhá svetová vojna sa ešte neskončila, vo dne v noci pracujú a vyrábajú zbrane, ktoré predáva Marko, hlavná postava filmu, ich „vlastník“ a Veľký manipulátor, jediný, kto spája „podzemie“ a verejný svet. Kusturica tu odkazuje na starý európsky rozprávkový motív usilovných škriatkov (obyčajne ovládaných zlým čarodejníkom), ktorí v noci, keď ľudia spia, vychádzajú zo svojej skrýše a vykonávajú ľudskú prácu (upratujú dom, varia...), takže ráno, keď sa ľudia zobudia, zistia, že ich prácu niekto zázračne urobil. Kusturicovo „podzemie“ je posledným stelesnením tohto motívu, s ktorým sa stretávame počnúc *Rýnskym zlatom* (*Das Rheingold*) Richarda Wagnera (Nibelungovia, pracujúci vo svojich podzemných jaskyniach, ovládaní krutým vládcom, škriatkom Alberichom) až po film *Metropolis* Fritza Langa, v ktorom zotročení priemyselní robotníci žijú a pracujú hlboko pod povrchom zeme a produkujú bohatstvo pre vládnucich kapitalistov.

Motív „podzemných“ otrokov, ktorým vládne intrigánsky zlý Vládca, sa rozohráva na pozadí opozície dvoch osobností Vládca: na jednej strane „viditeľnej“ verejnej symbolickej autority,

na druhej strane „neviditeľného“ spektrálneho preludu. Keď je subjekt obdarený symbolickou autoritou, koná ako appendix k svojmu symbolickému titulu, čiže prostredníctvom neho koná „veľký Iný“, symbolická inštitúcia: stačí si spomenúť na sudcu, ktorý môže byť úbohý a skorumpovaný, ale keď si oblečie svoj talár a ostatné insígnie, jeho slová sú slovami samotného Zákona... Na druhej strane „neviditeľný“ Vládca (jeho ukázkovým príkladom je antisemitská postava „Žida“, ktorý, skrytý pred zrakom verejnosti, hýbe nitkami verejného života) je akýmsi zlovestným dvojníkom verejnej autority: musí konať v tieni, ukrytý pred zrakom verejnosti, pričom vyžaruje fantómovú, spektrálnu všemohúcosť.<sup>8</sup> Marko z Kusturicovho filmu *Podzemie* by mal patriť sem, do tohto radu zlých čarodejníkov, ktorí ovládajú neviditeľnú ríšu ztročených robotníkov: funguje ako akýsi zlovestný dvojník Tita, verejného symbolického Pána. Problém filmu *Podzemie* je však v tom, že padá do cynickej pasce, ktorá ho núti zobraziť toto obscénne „podzemie“ z benevolentného odstupu. *Podzemie* je, samozrejme, mnohovrstevný a sebareflexívny film, pohráva sa s množstvom klišé (napríklad so srbským mýtom o pravom chlapovi, ktorý napriek tomu, že okolo neho padajú bomby, pokojne pokračuje v jedle), ktoré však „netreba brať doslova“ – napriek tomu je jasné, že práve prostredníctvom takéhoto odstupu od seba samej táto „postmoderná“ cynická ideológia funguje. Umberto Eco len nedávno vymenoval niekoľko črt, ktoré definujú jadro fašistického svetozhľadového dogmatického upätosť, absencia humoru, necitlivosť k racionálnym argumentom... a viac myliť sa už ani nemohol. Dnešný neofašizmus je čoraz „postmodernejší“, civilizovanejší, hravejší, je v ňom ukrytý ironický odstup od seba samého, no napriek tomu nie je o nič menej fašistický.

Kusturica má teda svojím spôsobom v interview pre časopis *Cahiers du cinema* pravdu: skutočne do istej miery „objasňuje, ako sa veci v tejto chaotickej časti sveta majú“ tým, že na povrch vynáša túto „podzemnú“ fantazijnú oporu. Zároveň však nevedomky vytvára libidinózne usporiadanie etnických vrážd v Bosne: pseudobatailleovský tranz excesívnych nákladov, nekonečný šíalený rytmus pitia-jedenia-spevu-smilstva. Práve v tomto spočíva „sen“ etnických čistiteľov, tu hľadajme aj odpoveď na otázku „Ako je možné, že to urobili?“. Ak sa vojna štandardne definuje ako „pokračovanie po-

litiky inými cestami“, potom skutočnosť, že Radovan Karadžič, vodca bosnianskych Srbov, je básnik, nie je iba náhodnou zhodou okolností: etnické čistky v Bosne boli pokračovaním (istého druhu) poézie inými cestami.

#### PRÁZDNE GESTO

Ako však tieto dve roviny, rovina verejného textu a rovina jeho fantazijnej opory, interagujú? Kde sa pretínajú? Bertold Brecht na túto otázku veľmi výstižne odpovedá vo svojich „náučných hrách“ (*Lehrstücke*), najmä v hre *Jasager*, kde sa od malého chlapca žiada, aby sa slobodne stotožnil s tým, čo sa tak či onak má stať jeho osudom (zhodia ho do údolia). Chlapcov učiteľ svojmu žiakovi vysvetľuje, že zvyk káže, aby sa kati opýtali obeť, či so svojím osudom súhlasí, no ten istý zvyk zároveň vyžaduje, aby obeť dala na otázku kladnú odpoveď... Príslušnosť k určitej spoločnosti nás v istom okamihu vždy privedie do paradoxnej situácie, v ktorej nám ako subjektu prikážu slobodne, z vlastnej vôle prijať to, čo nás tak či onak čaká (všetci *musíme* milovať svoju vlasť, svojich rodičov atď.). Tento paradox momentu, v ktorom si človek želá (a slobodne volí) niečo, čo je aj tak nevyhnutné, keď predstiera (zachováva zdanie), že má možnosť slobodne voliť, aj keď to nie je pravda, je prísne závislý od predstavy prázdneho symbolického gesta, ponuky – ktorá má byť odmietnutá. Prázdne gesto v podstate ponúka možnosť zvoliť si to, čo je neuskutočniteľné, to, čo sa v nijakom prípade nemôže stať (u Brechta by tým nemožným bola situácia, keby sa expedícia s chorým chlapcom vrátila späť a nezbavila sa ho). A nie je čosi podobné aj súčasťou našich každodenných mravov? V románe Johna Irvinga *Modlitba za Owena Meanyho* (*A Prayer for Owen Meany*) zabije malý chlapec Owen nešťastnou náhodou matku Johna, svojho najlepšieho priateľa (a zároveň rozprávača celého príbehu). Samozrejme, že ho to mimoriadne šokuje a aby Johnovi ukázal, ako veľmi to ľutuje, diskrétno mu doručí darček: celú zbierku farebných fotografií baseballových hviezd, ktorá je jeho najvzácnejším majetkom. Dan, Johnov zdvorilý nevlastný otec, však Johnovi povie, že správne by bolo tento dar vrátiť. Predstavme si prízemnejšiu situáciu: človek bojuje o postup v zamestnaní priamo so svojím najbližším priateľom. Ak zvíťazí, správne by bolo navrhnúť, že sa nového postu vzdá a umožní tým priateľovi,

aby ho získal. Priateľ by však podľa všetkých pravidiel mal túto ponuku odmietnuť – a je možné, že priateľstvo neutrpí... Stretáme sa tu so symbolickou výmenou v jej najčistejšej forme – s gestom, ktoré však treba odmietnuť. Zmyslom a „čarom“ symbolickej výmeny je práve to, že nakoniec sa síce ocitneme tam, kde sme boli na začiatku, ale celkový výsledok tejto operácie nie je nulový, lebo vzniká jasný zisk pre obidve zúčastnené strany – pakt solidarity. Je tu, samozrejme, jeden problém – čo ak ten druhý, komu je ponuka určená, ju v skutočnosti prijme? Čo ak po porážke prijmem ponuku môjho priateľa a získam tak nový, lepší post namiesto neho? Takáto situácia by bola katastrofálna: rozbila by zdanie slobody, ktoré nevyhnutne prináleží k spoločenskému usporiadaniu – keďže však na tejto úrovni veci istým spôsobom naozaj sú tým, čím sa zdajú byť, rozpad zdania by sa rovnal rozpadu samotnej podstaty spoločnosti, rozkladu spoločenských vzťahov.

Potreba fantazijnej opory verejného symbolického usporiadania (ktorá sa zhmotňuje v takzvaných nepísaných pravidlách) je teda dôkazom krehkosti systému ako takého. Ten totiž musí tolerovať aj možnosť takých rozhodnutí, ktoré sa nikdy nesmú uskutočniť, keďže ich vykonanie by systém rozložilo, úlohou nepísaných pravidiel je preto zabrániť uskutočneniu takýchto nežiaducich rozhodnutí, ktoré sú systémom formálne povolené. Ak sa pozrieme na ten najextrémnejší príklad, zistíme, že v Sovietskom zväze tridsiatych a štyridsiatych rokov bolo nielen zakázané kritizovať Stalina, ale hádam ešte prísnejší zákaz platil pre *vyslovenie práve tohto zákazu*, čiže nikto nesmel verejne vyhlásiť, že kritizovať Stalina je zakázané. Systém *potreboval* udržať zdanie, že kritizovať Stalina je dovolené, *zdanie*, že neprítomnosť kritiky (t. j. skutočnosť, že neexistovali nijaké opozičné strany, že pri voľbách získala Komunistická strana 99,99 % hlasov atď.) dokazuje iba to, že Stalin je bez akýchkoľvek pochybností najlepší a (takmer) vždy má pravdu. Hegel by povedal, že takéto zdanie ako zdanie bolo nevyhnutné.

Môžeme to však formulovať aj inak: rola nepísaných pravidiel je paradoxná v tom, že sú *transgresné* (porušujú explicitné spoločenské pravidlá) a zároveň majú *silnejší donucovací charakter* (sú to totiž prídavné pravidlá, ktoré obmedzujú možnosti rozhodovať sa, lebo zakazujú to, čo verejný zákon dovoľuje,

či dokonca priamo zaručuje). Keď boli na konci 18. storočia vyhlásené univerzálne ľudské práva, ich univerzálnosť, samozrejme, zakrývala fakt, že v skutočnosti uprednostňujú bielych majetných mužov. Toto obmedzenie však nikto otvorene nevyhlásil, skrývalo sa iba v naoko tautologických doplnkových charakteristikách, ako napríklad: „všetci ľudia majú svoje práva, ak sú skutočne racionálni a slobodní“, čo v podstate implicitne vylúčilo duševne chorých, „divochov“, zločincov, deti, ženy... Fantázia označuje presne tento nepísaný rámec, ktorý nám hovorí, ako máme chápať literu zákona. Nie je ťažké zistiť, ako sa dnes, v našej osvietenej ére univerzálnych práv, reprodukuje rasizmus a sexizmus najmä na rovine fantazijných nepísaných pravidiel, ktoré podopierajú a charakterizujú univerzálne ideologické proklamácie. Z toho vyplýva nasledovné ponaučenie: aspoň občas je skutočne subverzné nie to správanie, ktoré ignoruje explicitnú literu zákona v mene skrytých fantázií, ale správanie, ktoré *sa pridrža tejto litery bez ohľadu na fantáziu, ktorá je jej oporou*.

Je teda nevyhnutné pamätať na to, že fantázia je v priestore ideológie hlboko ambivalentná – pracuje pre obidve strany, *zuzuje skutočný diapazón rozhodnutí* (fantázia totiž sprostredkuje a podporuje štruktúru vynúteného rozhodnutia, prikazuje nám, ako sa máme rozhodnúť, ak si vôbec chceme zachovať slobodu voľby, čiže prekračuje priepasť medzi formálnym symbolickým rámcom voľby a medzi spoločenskou realitou, pretože človeku nedovolí urobiť rozhodnutie, ktoré je síce formálne povolené, ale ak by sa uskutočnilo, celý systém by sa zrútil) a zároveň *ponecháva falošnú možnosť*, podporuje myšlienku, že takéto vylúčené rozhodnutie je naozaj možné urobiť a že sa to momentálne nedeje len vzhľadom na náhodné okolnosti. Ukazuje to aj Buňuelov film *Skrytý pôvab buržoázie* (*La charme discret de la bourgeoisie*), v ktorom sa tri manželské páry z vyššej spoločnosti pokúšajú zorganizovať spoločnú večeru, ale vždy dôjde k nepredvídanej nepríjemnosti (nesprávne pochopia termín večere, do miestnosti vtrhne polícia a hľadá drogy atď.). V tomto filme je úlohou fantazijného rámca zachovávať (nesprávny) dojem, že tri páry *by boli mohli ísť spolu na večeru* a že im v tom zabránil len zhluk nešťastných okolností – v skutočnosti sa pod týmto pláštikom skrýva fakt, že spomínané nešťastné náhody sa jednoducho musia vyskyto-

vať, lebo ich úlohou je zabrániť spoločnej večeri (ako sa nakoniec aj stalo), a to v mene najzákladnejšej štruktúry vesmíru.

#### USKUTOČNENÁ FANTÁZIA

Ukončíme tieto úvahy najbolestnejšou a najšokujúcejšou scénou z filmu Davida Lyncha *Divokosť v srdci* (*Wild at Heart*), ktorá dokonale exemplifikuje chúlостivý vzťah medzi verejným symbolickým textom a jeho skrytou fantazijnou oporou. Scéna sa odohráva v izbe v opustenom moteli. Willem Dafoe vyvíja hrubý nátlak na Lauru Derneovú – dotýka sa jej, stíska ju, vstupuje do jej najintímnejšieho priestoru a hrozivým hlasom opakuje: „Povedz: Pretiahni ma!“, čiže vyžaduje vyjadrenie, ktoré by signalizovalo, že Laura súhlasí so sexuálnym aktom. Táto odpor vzbudzujúca, nepríjemná scéna trvá ešte nejaký čas, až kým vyčerpaná Laura Derneová nevysloví sotva počuteľne: „Pretiahni ma!“ V tej chvíli Dafoe náhle ustúpi, nasadí si zdvorilý, priateľský úsmev a veselo odvetí: „Ďakujem, nemám záujem. Dnes nemám čas, ale za iných okolností by som to rád urobil...“ Nepříjemný pocit z tejto scény, samozrejme, vyplýva z toho, že šok z Dafoovho konečného odmietnutia Derneovej je tou poslednou kvapkou v pohári: práve toto neočakávané odmietnutie vytvára Dafoov záverečný triumf a istým spôsobom ponizuje Lauru viac ako priame znásilnenie. Získal to, čo naozaj chcel, a ukázalo sa, že nechcel akt ako taký, ale iba Laurin súhlas, jej symbolickú potupu. Máme tu do činenia so znásilnením vo fantázii, ktorá sa nerealizuje, čím násilník svoju obeť ešte viac poníži. Fantázia je násilím formulovaná, vyburcovaná a potom odmietnutá, odhodená priamo na obeť. Je jasné, že Lauru Derneovú neodpuďzuje len brutálne narušenie súkromia zo strany Dafoa (Bobbyho Perua): krátko predtým, ako vysloví „Pretiahni ma!“, sa kamera sústreďí na jej pravú dlaň, ktorú pomaly roztvára – a to je znak, že sa podvoľuje, dôkaz, že Dafoe rozhybal jej fantáziu.

Ako však môže taká odporná, skutočne odpudivá postava, akou je Bobby Peru, rozhybať fantáziu Laury Derneovej? Opäť sa tu vraciame k motívu škaredosti: Bobby Peru je škaredý a odpuďzujúci, pretože stelesňuje sen o nevykastrovanej falickej vitalite v jej plnej sile – celé jeho telo evokuje gigantický falus, pričom jeho hlava je žaludom penisu...<sup>9</sup> Dokonca jeho umieranie je dôkazom akejsi surovej energie, ktorá dokáže ignorovať

hrozbu smrti: po nevydarenom prepade banky si Bobby prestrelí hlavu – nie v zúfalstve, ale s veselým smiechom... Bobby Peru teda patrí do dlhého radu postáv v nadživotnej veľkosti, stelesňujúcich Zlo radujúce sa samo zo seba, ktorých najznámejším (aj keď menej fascinujúcim a presvedčivým ako Bobby Peru) predstaviteľom v Lynchovom diele je, samozrejme, Frank (Dennis Hopper) vo filme *Modrý zamät* (*Blue Velvet*). Ocitáme sa dokonca v pokušení urobiť ešte jeden krok a vnímať Bobbyho Perua ako posledné stelesnenie postavy v nadživotnej veľkosti, na akú sa sústreďujú všetky filmy Orsona Wellesa: „Bobby Peru je telesne obludný, ale je aj morálne monštrum? Odpoveď znie: áno aj nie. Áno, pretože spáchal zločin, keď bránil sám seba. Nie, pretože z hľadiska vyššej morálky bude vždy v istom ohlade stáť vyššie ako čestný a spravodlivý Námorník, ktorému bude zase vždy chýbať určitá životnosť, ktorú tu označím ako shakespearovskú. Takíto výnimoční ľudia by nemali byť posudzovaní podľa obyčajných zákonov. Na jednej strane sú slabší a na druhej strane silnejší ako ostatní. (...) sú omnoho silnejší, pretože sú v priamom kontakte so skutočnou povahou vecí, alebo, ako by sme to možno mali povedať, s Bohom.“ V tomto slávnom opise Quinlana z Wellesovho filmu *Dotyk zla* (*Touch of Evil*)<sup>10</sup>, ktorý nachádzame u Andre Bazina, sme len vymenili mená a zdá sa, že na postavu Bobbyho padne ako uliaty...

Ďalšia možnosť, ako vysvetliť zlovestný účinok, ktorý má na diváka uvedená scéna z filmu *Divokosť v srdci*, sa objaví, keď sa zameriame na skrytý obrat v štandardnom rozdelení úloh v heterosexuálnom postupe zvädzania.<sup>11</sup> Na začiatok si pripomeňme, ako kamera zdôrazňuje Dafoove priveľké ústa, vlhké plné pery, z ktorých odfrkujú sliny, obscénne vyšpúlené ústa so škaredými, krivými a očerňtými zubami – nepripomína to obraz zubatej vagíny, veľmi vulgárne vystrčenej do popredia? Ako keby práve tento vaginálny otvor vyprovokoval Derneovú k vete: „Pretiahni ma!“ Tento jasný odkaz na Dafoovu znetvorenú tvár, *cuntface* („pičoksicht“) poukazuje na skutočnosť, že pod povrchom tejto „bežnej“ scény, v ktorej agresívny muž útočí na ženu, sa odohráva iný fantazijný scenár: mladého, plavovlasého, nevinného dospievajúceho chlapca agresívne vyprovokuje a potom odmietne zrelá, až prezretá vulgárna ženská. Na tejto rovine dochádza k výmene sexuálnych rol a Dafoe sa stá-



va ženou, ktorá si doberá a provokuje nevinného chlapca. Na postave Bobbyho Perua je opäť najznepokojujúcejšia jeho konečná pohlavná nejednoznačnosť, ktorá osciluje medzi nevykastrovanou falickou Mocou a medzi hrozivou vagínou, čo sú v skutočnosti dve tváre pre-symbolickej podstaty života. Spomínanú scénu teda treba vnímať ako obrátenú štandardnú romantickú scénu „smrti a dievčaťa“ – namiesto nej nám Lynch ponúka „život a dievča“.

Ako máme však v takomto prípade chápať Bobbyho odmietnutie „Ďakujem, nemám záujem!“, ktoré je jedným z najvýraznejších etických gest súčasnej kinematografie? Najlepšie možno bude, ak túto scénu z filmu *Divokosť v srdci* uvedieme do kontrastu s inou veľmi známou scénou zo skutočného života. Je ňou hádam najponížujúcejší rasistický rituál, ktorý poznáme z dávnejších čias amerického Juhu: gang belochov zatlačí do kúta černocho a donúti ho, aby urobil prvé urážlivé gesto. Zatiaľ čo ostatní černocho držia, jeden z belochov na neho reče: „Napľuj na mňa! Povedz, že som špina!“ a tak ďalej, v úmysle vynútiť si zámienku pre brutálnu bitku alebo lynčovanie – ako keby tu chceli bieli rasisti retrospektívne vytvoriť správny dialogický kontext pre výbuch násilia. Stretávame sa tu s tou najčistejšou *perverznosťou* urážlivého slova: správne poradie je prevrátené – posmešnou imitáciou „normálneho“ poradia donútim obeť, aby ma dobrovoľne urazila, čiže aby zaujala diskurzívnu pozíciu toho, kto spor vyvolal, čím ospravedlní svoju násilnú odplatu. Analogický vzťah so scénou z filmu *Divokosť v srdci* je zjavný na prvý pohľad: zmyslom tohto odporného rasistického rituálu nie je len to, že bieli darebáci donútia dobromyseľného „strýčka Toma“, černocho, aby ich proti svojej vôli urazil. Obidve strany sporu si veľmi dobre uvedomujú, že obklúčený černocho aj v skutočnosti prechováva agresívne fantázie týkajúce sa bielych násilníkov, že ich *naozaj* považuje za špinu (vzhľadom na brutálny útlak voči nemu samému i voči jeho rase je to celkom oprávnené), a ich nátlak tieto fantázie prebúdza, takže keď černocho nakoniec napľuje na bieleho darebáka a povie mu: „Ty špina!“, istým spôsobom sa vzdáva svojich obranných mechanizmov, svojho pudu sebazáchovy a prejaví svoju skutočnú túžbu, bez ohľadu na to, že vie, čo bude nasledovať... presne tak, ako to urobí Laura Derneová vo filme *Divokosť v srdci*, ktorá sa vetou „Pretiahni ma!“ nepoddáva len

vonkajšiemu tlaku, ale aj svojmu vlastnému fantazijnému jadrú *jouissance*. Skrátka, pre úbohého černocho je koniec jednoznačný – za svoju túžbu bude bitý (a pravdepodobne aj zabitý).

Medzi týmito dvoma scénami zobrazujúcimi túžbu však nachádzame jeden zásadný rozdiel. Po tom, čo Bobby Peru získa od Laury Derneovej vynútený súhlas, nevykoná samotný akt, naopak, jej súhlas interpretuje ako skutočne spontánny a odmietne ho. V protiklade k tomu rasisti, ktorí trápia černocho, po tom, čo z neho dostanú nadávku „Ty špina!“, využijú jeho vyjadrenie ako ospravedlnenie skutočnej bitky, či dokonca lynčovanie. Inými slovami, keby sa mal Bobby Peru správať ako rasista z Ku Klux Klanu, Lauru Derneovú by po vynútenom súhlase jednoducho znásilnil, a vice versa, ak by sa rasista z KKK správal ako Bobby Peru, na černochovu nadávku „Ty špina!“ by odvetil: „Hej, asi máš pravdu,“ a nechal by ho na pokoji... Alebo, opäť inými slovami, človek by si mal v scéne z filmu *Divokosť v srdci* všímať, ako Lynch obracia naruby štandardný postup mužského zvädzania – najprv jemné slovné zvädzanie, potom nasleduje násilný fyzický akt penetrácie, ale až po získaní súhlasu. U Lyncha sa násilie sústreďuje iba do procesu samotného slovného zvädzania, ktoré tu funguje ako príšerný výsmech „správneho“ jemného zvädzania, zatiaľ čo k sexuálnemu aktu ako k takému vôbec nedôjde.

Traumatický dopad týchto dvoch scén teda spočíva v priepasti medzi každodenným symbolickým univerzom subjektu a jeho fantazijnou oporou. Pokúsme sa pozrieť na túto priepasť prostredníctvom iného znepokojujúceho javu. Keď niekto pripomenie, že ženy často vo fantázii prežívajú brutálne zaobchádzanie a znásilnenie, štandardná odpoveď znie, že je to buď mužská fantázia o ženách, alebo že ženy to robia len vtedy, keď vnútorne prijali patriarchálne usporiadanie libida a schválili svoj status obeť – čo vlastne znamená, že len čo túto skutočnosť o ženských snoch o znásilnení uznáme, otvárame dvere mužskému šovinistickému názoru, že keď ženu niekto znásilní, dostala len to, po čom potajomky túžila – jej šok a strach vyjadruje podľa tohto názoru jedine to, že nebola sama k sebe natoľko úprimná, aby si svoju túžbu priznala... Na tento bežne používaný argument by sme mali odpovedať, že niektoré ženy možno skutočne snívajú o znásilnení, ale to ešte v žiadnom prípade neospravedľuje skutočné znásilnenie – znásilnenie sa takto stá-

va ešte brutálnejším. Vezmime si ako príklad dve ženy. Prvá z nich je vnútorne slobodná, asertívna, aktívna. Druhá potajomky sníva o tom, že s ňou jej partner brutálne zaobchádza a že ju dokonca znásilňuje. Zásadným momentom je skutočnosť, že ak by sa obidve stali obeťou znásilnenia, nikto nedokáže určiť, ktorá z nich by utrpela väčšiu ujmu – ujma obidvoch žien by bola veľká. Znásilnenie, ktoré sa protiví sklonom znásilnenej osoby, je v istom zmysle „najhoršie“, keďže priamo poruší vôľu tejto osoby, ale na druhej strane je zrejmé, že už len to, že k znásilneniu môže dôjsť v súlade s niečimi tajnými sklonmi, je „ešte horšie“, práve preto, že sa tu vo vonkajšej spoločenskej skutočnosti realizuje naša „snová matéria“. Prečo je to tak?<sup>12</sup> Fantazijné jadro bytosti subjektu je naveky oddelené priepasťou od „povrchnejších“ postupov, akými sa žena či muž s určitými vecami stotožňujú vo fantázii – človek si jednoducho nikdy nedokáže úplne uvedomiť (v zmysle symbolickej integrácie) fantazijné jadro vlastnej bytosti. Keď sa k nemu priveľmi priblíži, dôjde k afanízii subjektu – subjekt stráca svoju symbolickú konzistenciu, rozpadá sa. A napokon je možné, že práve násilná realizácia fantazijného jadra mojej bytosti v spoločenskej skutočnosti je tým najhorším, naponížujúcejším násilím, je to totiž násilie, ktoré podryva samotný základ mojej totožnosti (mojej „predstavy o sebe“).<sup>13</sup>

## Poznámky

<sup>1</sup> Vychádzam tu z vynikajúcej knihy Grega Deninga *Mr. Bligh's Bad Language. Passion, Power and Theatre on the Bounty*. Cambridge, CUP 1994, najmä strany 55-87.

<sup>2</sup> Greg Dening: tamže, s. 77-79.

<sup>3</sup> Pozri Henning Henningsen: *Crossing the Equator: Sailor's Baptisms and Other Initiation Rites*. Munksgaarde 1961, citované podľa Greg Dening: tamže, s. 77.

<sup>4</sup> Judith Butler: *Bodies That Matter*. New York, Routledge 1994, s. 219.

<sup>5</sup> Pozri Daniel J. Goldhagen: *Hitler's Willing Executioners*. New York, Little, Brown and Company 1996. [Český preklad – Daniel Jonah Goldhagen: *Hitlerovi ochotní katani*. Prel. M. Korbelfk. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1997 – pozn. prekl.]

<sup>6</sup> Pozri Alain Badiou: *L'ethique*. Paris, Hatier 1993.

<sup>7</sup> Ďalšie čaro filmu spočíva v implicitnom oidipovskom rámci naštepenom do politickej drámy: starší hrdina je obscénny otec, ktorý svojmu synovi ukradol nevestu, a syn sa neskôr vracia ako pomstiteľ.

<sup>8</sup> Pozri Slavoj Žižek: „I Hear You with My Eyes“ or *The Invisible Master*. In: *Gaze and Voice as Love Objects*. Durham, Duke UP 1996.

<sup>9</sup> Pozri Michel Chion: *David Lynch*. London, BFI 1995.

<sup>10</sup> Pozri Andre Bazin: *Orson Welles: A Critical View*. New York, Harper and Row 1979, s. 74.

<sup>11</sup> Za tento postreh vďačím rozhovoru s Romanom de la Campa zo Stony Brook.

<sup>12</sup> V tomto myšlienkovom experimente sme, samozrejme, radikálne zjednodušili jeho obsah: vzťah medzi istým druhom verejného, intersubjektívneho správania a jeho fantazijnou oporou nie je nikdy priamy, takže si vieme veľmi ľahko predstaviť, že žena, ktorá je vo vzťahoch s mužmi agresívna a asertívna, tajne fantazíruje o tom, že s ňou muž zaobchádza brutálne (len si pripomeňme klišé týkajúce sa tentoraz opačného pohlavia: agresívny šéf, ktorý pravidelne navštevuje prostitútky a platí im za to, že ho podrobia masochistickým rituálom, vďaka ktorým môže uskutočniť svoje tajné sny o submisii). A zároveň je celkom možné, že práve žena, ktorá sníva o submisii, to robí preto, aby prekryla pôvodnejšiu a omnoho agresívnejšiu fantáziu... Ide tu skôr o to, že v kontakte s inými ľuďmi si nikdy nemôžeme byť istí, kedy a akým spôsobom môžeme narušiť ich fantázie.

<sup>13</sup> K tomuto záveru by sa dalo dospieť aj inak. Mohli by sme upozorniť na základnú skutočnosť, že muži, ktorí skutočne znásilňujú ženy, o tom vôbec nefantazirujú – naopak, fantazirujú skôr o tom, že sú jemní a že si nájdu milujúcu partnerku. Znásilnenie je u nich skôr prudkým *passage a l'acte*, ktorý vyplýva z ich vlastnej neschopnosti nájsť si takúto partnerku aj v skutočnosti...

### III. Multikulturalizmus alebo Kultúrna logika multinacionálneho kapitalizmu

PREČO JE SLOBODNÁ MATKA „TYPICKÁ“?

Tí, ktorí si ešte stále pamätajú staré zlaté časy socialistického realizmu, veľmi dobre vedia, akú kľúčovú úlohu v ňom zohrávala kategória „typického“: skutočne pokroková literatúra mala zobrazovať „typických hrdinov v typických situáciách“. Spisovateľov, ktorí predkladali pochmúrny obraz sovietskej reality, neobviňovali iba z klamstva; obvinenie vychádzalo skôr z toho, že ponúkajú skreslený odraz spoločenskej reality, pretože zobrazujú pozostatky dekadentnej minulosti namiesto toho, aby sa zamerali na javy, ktoré sú „typické“ v tom zmysle, že vyjadrujú podstatnú historickú tendenciu pokroku smerom ku komunizmu... Nech už táto predstava znie akokoľvek smiešne, určité zrno pravdy je v tom, že každú univerzálnu ideologickú predstavu vždy ovláda nejaký partikulárny obsah, ktorý sfarbuje jej univerzalitu a zabezpečuje jej účinnosť. Napríklad v odmietnutí systému sociálnej starostlivosti zo strany Novej pravice v USA je univerzálna predstava neúčinnosti systému sociálnej starostlivosti živená pseudokonkrétnym zobrazením neslávne známej černošskej slobodnej matky, ako keby bola sociálna starostlivosť v konečnom dôsledku programom pre černošské slobodné matky – partikulárny prípad „černošskej slobodnej matky“ sa potichu chápe ako „typický“ pre sociálnu starostlivosť a pre to, čo je na nej nesprávne. V prípade antiinterruptívnej kampane sa ako „typický“ príklad využíva presný opak nezamestnanej černošskej slobodnej matky: promiskuitná zamestnaná žena, ktorá uprednostňuje kariéru pred svojou „pri-

mlzenou“ povinnosťou materstva (čo je v ostrom protiklade ku skutočnosti, že k veľkej väčšine interrupcií dochádza v rodinách z nižších spoločenských vrstiev a s väčším počtom detí). Toto špecifické prekrútenie skutočnosti, čiže partikulárny obsah, ktorý sa vyhlasuje za „typický“ pre univerzálnu predstavu, je prvkom fantázie, fantazijného pozadia/opory univerzálnej ideologickej predstavy – povedané kantovským jazykom, partikulárny obsah tu zohráva úlohu „transcendentálneho schematismu“, prenáša prázdny univerzálny pojem do predstavy, ktorá sa priamo odvoláva a vzťahuje na našu „skutočnú skúsenosť“. Takáto fantazijná špecifikácia nie je v nijakom prípade iba ne-signifikantnou ilustráciou alebo exemplifikáciou: na tejto úrovni sa vyhrávajú alebo prehrávajú ideologické vojny – len čo začneme vnímať ako „typický“ prípad interrupcií veľkú rodinu z nižšej spoločenskej vrstvy, ktorá si nevie poradiť s ďalším dieťaťom, náš uhol pohľadu sa radikálne mení.

Tento príklad objasňuje, v akom zmysle je „univerzálne výsledkom základného rozdelenia, v ktorom negácia partikulárnej identity túto identitu transformuje na symbol identity a úplnosti ako takej“.<sup>1</sup> Univerzálne si získava konkrétnu existenciu vtedy, keď nejaký partikulárny obsah začne fungovať ako jeho zástupca. Pred niekoľkými rokmi sa anglická bulvárna tlač zamerala na slobodné matky ako na zdroj všetkého zla v modernej spoločnosti, od rozpočtovej krízy až po mladistvých delikventov – univerzalita „moderného spoločenského Zla“ v tomto ideologickom priestore pôsobila len prostredníctvom postupu, ktorý postavu „slobodnej matky“ rozdelil na ňu samu v jej vlastnej partikulárnosti a na túto istú postavu ako predstaviteľku „moderného spoločenského Zla“. Skutočnosť, že toto spojenie medzi Univerzálnym a partikulárnym obsahom, ktorý funguje ako jeho zástupca, je konštantné, znamená, že je výsledkom *politického* zápasu o ideologickú hegemoniu. No dialektika tohto zápasu je zložitejšia ako jej štandardná marxistická verzia (opisujúca partikulárne záujmy, ktoré nadobúdajú formu univerzality: „univerzálne ľudské práva sú v skutočnosti práva bielych súkromných vlastníkov mužského rodu...“): ak má byť vládnuca ideológia účinná, musí do seba inkorporovať isté črty, v ktorých vykorisťovaná/ovládaná väčšina rozpozna svoje autentické túžby. Inými slovami, každá hegemonna univerzalita musí do seba inkorporovať *prinajmenšom* dva partikulárne obsahy, autentický ľudový obsah a aj jeho

skreslenie prostredníctvom vzťahov ovládania a vykorisťovania. Fašistická ideológia, samozrejme, „manipuluje“ s autentickou ľudovou túžbou po skutočnej komunite a sociálnej solidarite v protiklade k zúrivej konkurencii a vykorisťovaniu; zároveň však „skresľuje“ vyjadrenie tejto túžby tak, aby legitimovala pokračovanie vzťahov spoločenského ovládania a vykorisťovania. No aby mohla dosiahnuť efekt skreslenia autentickú túžbu, musí ju najprv do seba inkorporovať... Etienne Balibar mal úplnú pravdu, keď obrátil klasický marxistický vzorec: vládnuce idey *nie* sú priamo ideami tých, ktorí vládnu.<sup>2</sup> Ako sa stalo kresťanstvo vládnucou ideológiou? Tým, že do seba inkorporovalo určitý sled rozhodujúcich motívov a úsilí (pravda je na strane trpiacich a ponižovaných, moc korumpuje atď., atď.) a nanovo ich sformulovalo tak, že sa stali kompatibilnými s existujúcimi vzťahmi ovládania.

Ocitáme sa v pokušení pripomenúť freudistické rozlišovanie medzi latentnou snovou myšlienkou a podvedomou túžbou, vyjadrenou vo sne: v „latentnej snovej myšlienke“ fašistickej ideológie (túžba po autentickú komunite a sociálnej solidarite) nie je, analogicky, nič „fašistické“ („reakcionárske“ atď.); skutočne fašistickú povahu fašistickej ideológie zapríčiňuje až spôsob, akým sa táto „latentná snová myšlienka“ prostredníctvom ideologickej „snovej práce“ transformuje/zdokonaľuje na explicitný ideologický text a pokračuje v legitimizovaní spoločenských vzťahov vykorisťovania a ovládania. A neplatí vari to isté aj pre pravicový populizmus súčasnosti? Nekonajú liberálni kritici unáhle, keď zamietajú samotné hodnoty, na ktoré sa odvoláva populizmus, ako inherentne „fundamentalistické“ alebo „protofašistické“?

Ne-ideológia (to, čo Frederic Jameson nazýva utopickým momentom, ktorý je prítomný aj v tých najukrutnejších ideológiách) je teda absolútne nepostrádateľná: ideológia je v istom zmysle *len určité zdanie, formálne skreslenie/premiestnenie ne-ideológie*. Ak sa máme vrátiť k najhoršiemu predstaviteľnému prípadu, nebol vari aj nacistický antisemitizmus založený na utopickej túžbe po autentickom živote v komunite, na úplne oprávnenom odmietnutí iracionality kapitalistického vykorisťovania? Ide nám tu opäť o to, že je teoreticky a politicky nesprávne odsúdiť túto túžbu ako „totalitnú fantáziu“, čiže hľadať v nej „korene“ fašizmu (čo je obvyklá chyba liberálno-indivi-

dualistickej kritiky fašizmu): „ideologickou“ ju robí až jej vyjadrenie, spôsob, akým sa táto túžba funkcionalizuje ako legitimizácia určitej špecifickej predstavy o kapitalistickom vykorisťovaní (napríklad, že vykorisťovanie je výsledkom židovského vplyvu, nadvlády finančného kapitálu nad „produktívnym“ kapitálom, ktorý smeruje k harmonickému „partnerstvu“ s pracujúcimi) a o tom, ako ho máme prekonať (tým, že sa zbavíme Židov atď.).

Zápas o ideologicko-politickú hegemoniu je teda vždy zápasom o prisvojenie si pojmov, ktoré sú „spontánne“ prežívané ako „apolitické“, ako prekračovanie politických hraníc. Niet divu, že najsilnejšie disidentské hnutie v komunistickej východnej Európe sa volalo Solidarita: je to označujúce neskutočnej úplnosti spoločnosti, ak vôbec niekedy nejaká existovala. Ako keby sa v Poľsku osemdesiatych rokov dovedlo do extrému to, čo Laclau nazýva logická ekvivalencia: „Komunisti pri moci“ slúžia ako stelesnenie ne-spoločnosti, úpadku a korupcie a zároveň zračne proti sebe spájajú všetkých, vrátane samotných sklamaných „čestných komunistov“. Konzervatívni nacionalisti ich obviňovali z toho, že pre sovietskeho vládcu zradili poľské záujmy; obchodne orientovaní jedinci v nich videli prekážku vo svojich nehatených kapitalistických aktivitách; pre katolícku cirkev boli komunisti amorálni ateisti; pre roľníkov predstavovali silu násilnej modernizácie, ktorá narušila ich ustálený spôsob života; pre intelektuálov a umelcov bol komunizmus synonymom obmedzujúcej a hlúpej cenzúry; robotníci sa cítili vykorisťovaní byrokraciou strany a navyše ich ponižovalo tvrdenie, že sa tak deje v ich mene; a napokon starí rozčarovaní ľavičiarci vnímali tento režim ako zradu „pravého socializmu“. Ne-reálne *politické* spojenectvo medzi týmito odlišnými a potenciálne antagonistickými postojmi bolo možné len pod transparentom označujúceho, ktoré stojí na samotnej hranici, oddeľujúcej politické od predpolitického. Dokonalým kandidátom na takúto úlohu bola „solidarita“: je politicky účinná ako označenie „jednoduché“ a „základnej“ jednoty ľudí, ktorá by ich mala spájať napriek všetkým politickým rozdielom.<sup>3</sup>

#### LOGIKA KAPITÁLU

Ako sa potom dostávame z tohto všeobjímajúceho nadšenia k sivej realite bolestného zaradenia postsocialistických krajín

do zdanlivo postideologického a/alebo postpolitického univerza globálneho kapitalizmu? V súčasnosti je takzvaná rozpočtová kríza permanentným stavom vecí a odvolávanie sa na ňu legitimizuje požiadavky o zníženie sociálnych výdavkov, zdravotnej starostlivosti, podpory kultúry a vedeckého výskumu... čiže demontáž sociálneho štátu. Je však táto permanentná rozpočtová kríza naozaj objektívnou črtou nášho spoločensko-ekonomického života? Nie je to skôr jeden z následkov presunu rovnováhy v „triednom zápase“ smerom ku kapitálu, presunu, ktorý vyplynul z narastajúcej úlohy nových technológií (zavedenie počítačov atď.) a zároveň priamej internacionalizácie kapitálu a s tým súvisiacej oslabenej úlohy národného štátu, ktorý bol doteraz schopný nastoliť určité minimálne požiadavky a obmedziť vykorisťovanie? Inými slovami, rozpočtová kríza je „objektívna skutočnosť“ len a len vtedy, ak vopred prijmem ako nespochybniteľnú premisu inherentnú logiku kapitálu – ako to dnes robí čoraz viac ľavicových a liberálnych strán. Sme teda svedkami zlovestného divadla sociálnodemokratických strán, ktoré sa dostali k moci so zašifrovaným posolstvom kapitálu: „urobíme pre vás to, čo je nevyhnutné, znížime ‘nadbytočné’ výdavky atď., a urobíme to účinnejšie a bezbolestnejšie ako konzervatívci“... Problém, samozrejme, spočíva v tom, že v dnešných globálnych spoločensko-politických podmienkach je prakticky nemožné účinne sa odvolávať na logiku kapitálu: aj mierny sociálnodemokratický pokus o prerozdelenie bohatstva nad úroveň prijateľnú pre kapitál „automaticky“ vedie k ekonomickej kríze, inflácii, poklesu príjmov atď., atď. No aj tak by sme nemali zabúdať, že spojenie medzi „príčinou“ (nárast sociálnych výdavkov) a „dôsledkom“ (hospodárska kríza) nie je priamym objektívnym náhodným spojením: stále sa totiž nachádza v situácii spoločenského antagonizmu a zápasu. Skutočnosť, že ak neposlúchame obmedzenia stanovené kapitálom, „automaticky nasleduje kríza“, v nijakom prípade neposkytuje „dôkaz“ o tom, že nevyhnutnosť takýchto obmedzení je objektívnou nevyhnutnosťou ekonomického života (napr. „nemali by ste minúť viac, ako vyrobíte“); skôr by sme to mali chápať ako dôkaz privilegovaného postavenia kapitálu v ekonomicko-politickom zápase, tak ako v situácii, keď sa vám silnejší partner vyhráza, že ak urobíte X, postihne vás Y, a potom, ak urobíte X, naozaj nastane Y.

trónia dejín spočíva v tom, že vo východoeurópskych krajinách sa toto ako prví naučili „reformovaní“ komunisti. Prečo sa mnohí z nich vrátili k moci v slobodných voľbách? Práve ich návrat ponúka definitívny dôkaz toho, že tieto štáty naozaj vstúpili do kapitalizmu. Takže – čo dnes reprezentujú bývalí komunisti? Na základe spojení s novovznikajúcimi kapitalistami (väčšinou členmi starej nomenklatúry, čo „privatizujú“ podniky, ktoré kedysi riadili) sú v prvom rade a predovšetkým stranou veľkého kapitálu; ďalej, aby zmazali stopy svojej krátkej, no napriek tomu traumatizujúcej skúsenosti s politicky aktívnou občianskou spoločnosťou, pravidelne zúrivo zastávajú rýchlu dezideologizáciu, ústup od aktívneho angažovania v občianskej spoločnosti k pasívnemu, apolitickému konzumizmu – čo sú dve základné črty, ktoré charakterizujú súčasný kapitalizmus. Disidenti preto s počudovaním zisťujú, že hrali úlohu „miznúcich sprostredkovateľov“ na ceste od socializmu ku kapitalizmu, v ktorom pod iným pláštikom vládne tá istá trieda. Je preto nesprávne tvrdiť, že návrat bývalých komunistov k moci signalizuje, že ľudia sú sklamaní z kapitalizmu a že túžia po starej istote socializmu – akousi hegelovskou „negáciou negácie“ sa socializmus naozaj negoval len návratom bývalých komunistov k moci, čiže to, čo politickí analytici (nesprávne) pochopili ako „sklamanie z kapitalizmu“, je v skutočnosti sklamanie z eticko-politického nadšenia, pre ktoré v „normálnom“ kapitalizme niet miesta.<sup>4</sup>

Na odlišnej rovine sa tou istou logikou riadi spoločenské pôsobenie *kyberpriestoru*: toto pôsobenie sa opiera o sieť spoločenských vzťahov, neodvodzuje sa priamo z technológie, čiže prevládajúci spôsob, akým digitalizácia ovplyvňuje náš život, sa prenáša prostredníctvom rámca globalizovanej trhovej ekonomiky neskorého kapitalizmu. Bill Gates v jednom z nedávnych interview oslavuje kyberpriestor ako začiatok vízie toho, čomu dal názov „kapitalizmus bez trecích plôch“ – tento výraz dokonale vystihuje spoločenskú fantáziu, ktorá tvorí základ ideológie kyberpriestorového kapitalizmu: fantáziu úplne transparentného, éterického výmenného média, v ktorom zmizne aj posledná stopa hmotnej inertnosti. Nemal by nám tu uniknúť rozhodujúci moment, totiž že „trecie plochy“, ktorých sa zbavujeme vo fantázii „kapitalizmu bez trecích plôch“, sa nevzťahujú iba na realitu hmotných prekážok, čo udržiavajú všetky

procesy výmeny, ale predovšetkým na Skutočné traumatizujúcich spoločenských antagonizmov, mocenských vzťahov atď., ktoré značkujú priestor spoločenskej výmeny patologickým pokrivením. Marx vo svojich *Rukopisoch „Grundrisse“* poznal, že samo hmotné vybavenie priemyselného podniku 19. storočia priamo materializuje kapitalistické vzťahy nadvlády (robotník len ako prívěsok podriadený mašinérii, ktorú vlastní kapitalista); mutatis mutandis sa to isté týka aj kyberpriestoru v spoločenských podmienkach neskorého kapitalizmu sama materialita kyberpriestoru automaticky vytvára iluzórny abstraktný priestor výmeny „bez trecích plôch“, v ktorej sa vymazáva partikularita spoločenskej pozície jej účastníkov.

Prevládajúcou „spontánnou ideológiou kyberpriestoru“ je takzvaný *kyberevolucionizmus*, ktorý sa opiera o predstavu kyberpriestoru (alebo World Wide Webu) ako samoevolučného „prírodného“ organizmu.<sup>5</sup> Rozhodujúce je tu zahŕňovanie rozdielu medzi „kultúrou“ a „prírodou“: opakom „naturalizácie kultúry“ (trh, spoločnosť atď. ako živé organizmy) je „kulturalizácia prírody“ (samotný život sa chápe ako súbor samoreprodukujúcich sa informácií – „gény sú mémy“). Táto nová predstava Života je teda neutrálna vzhľadom na rozdelenie prírodných a kultúrnych či „umelých“ procesov – Zem (ako Gaia) i globálny trh sa javia ako gigantické samoregulované živé systémy, ktorých základná štruktúra je definovaná v zmysle procesov kódovania a dekódovania, prenosu informácií atď. Odvolávanie sa na World Wide Web ako na živý organizmus sa často evokuje v kontextoch, ktoré sa môžu zdať oslobodzujúce: povedzme proti štátnej cenzúre internetu. No sama démonizácia Štátu je absolútne nejednoznačná, pretože si ju predovšetkým privlastnil pravicový populistický diskurz a/alebo trhový liberalizmus: jej hlavným cieľom sú štátne zásahy, ktoré sa snažia zachovať určitú minimálnu spoločenskú rovnováhu a bezpečnosť – v tejto súvislosti je symptomatický názov knihy Michaela Rotschilda *Bioekonomika: Nevyhnutnosť kapitalizmu (Bioeconomics: The Inevitability of Capitalism)*. Takže zatiaľ čo ideológovia kyberpriestoru môžu snívať o ďalšom evolučnom kroku, v ktorom už nebudeme mechanicky interagujúcimi „karteziánskymi“ jednotlivcami, v ktorom každá „osoba“ pretne hmotné spojenie so svojím telom a bude samu seba chápať ako súčasť novej holistickej mysle, čo prostredníctvom nej či neho

žije a koná; v takejto priamej „naturalizácii“ World Wide Webu alebo trhu sa zahŕňa sústava mocenských vzťahov – politických rozhodnutí, inštitucionálnych podmienok -, pričom „organizmy“ ako internet (alebo trh či kapitalizmus...) sa môžu rozvíjať iba v ich rámci.

„Konkrétne“ verzus „abstraktná“ univerzalita  
Mali by sme teda potvrdiť starú marxistickú kritiku „reifikácie“: dnes je prevládajúcou ideologickou formou zdôrazňovanie depolitizovanej „objektívnej“ ekonomickej logiky oproti zdanlivo „zastaraným“ formám ideologických vášní, pretože ideológia je vždy sebareferenčná, čiže vždy sa definuje prostredníctvom odstupe od Iného, ktoré sa zapudzuje a zatracuje ako „ideologické“.<sup>6</sup> Jacques Ranciere briske vyjadril „neprijemné prekvapenie“, ktoré čaká dnešné postmoderné ideológie „konca politiky“: ako keby sme boli svedkami definitívneho potvrdenia Freudovej tézy o tom, ako sa po každom potvrdení Erosa opäť s pomstou presadí Tanatos. Práve v okamihu, keď podľa oficiálnej ideológie konečne opúšťame „nedospelé“ politické vášne (režim „politického“: triedny boj a ďalšie „zastarané“ rozdeľujúce antagonizmy) a vstupujeme do postideologického „dospelého“ pragmatického univerza racionálneho spravovania a konsenzu, do univerza oslobodeného od utopických impulzov, v ktorom nezaujaté spravovanie spoločenských záležitostí kráča ruka v ruke s estetizovaným hedonizmom (pluralizmus „spôsobov života“) – práve v tomto okamihu vylúčené politické oslavuje triumfálny návrat v tej najarchaickejšej forme čistej, nedestilovanej rasistickej nenávisťi voči Inému, ktorá úplne ochromuje racionalistický tolerantný postoj.<sup>7</sup> Súčasný „postmoderný“ rasizmus je práve v tomto zmysle *symptómom* multikulturalistického neskorého kapitalizmu, ktorý vynáša na svetlo sveta inherentné protirečenia liberálnodemokratického projektu. Liberálna „tolerancia“ pripúšťa iba folkloristického Iného, ktorý je zbavený svojej podstaty (rovnako ako množstvo najrozličnejších „etnických reštaurácií“ v súčasnom veľkomeste); no akýkoľvek „skutočný“ Iný sa okamžite zavrhuje kvôli „fundamentalizmu“, pretože jadro Inakosti spočíva v usmerňovaní jeho *jouissance*, čiže „skutočný Iný“ sa definuje ako „patriarchálny“, „násilný“, nikdy to nie je Iný vyznačujúci sa éterickou múdrosťou a šarmantnými zvykmi. Ocitáme sa v pokušení reaktualizovať tu starý marcusovský pojem „repre-

sívnej tolerancie“, pričom ju možno nanovo chápať ako toleranciu Iného v jeho aseptickvej, láskavej forme, ktorá vopred vylučuje existenciu rozmeru Skutočného v *jouissance* Iného.<sup>8</sup>

Ako je potom táto multikulturalistická ideologická poetika zakotvená v globálnom kapitalizme súčasnosti? V pozadí sa skrýva problém univerzalizmu. Etienne Balibar<sup>9</sup> v rámci súčasných spoločností rozlišuje tri roviny univerzality: „skutočnú“ univerzalitu procesu globalizácie a suplementárneho procesu „vnútorných vylúčení“ (rozsah, v akom dnes osud každého z nás závisí od spletitej siete globálnych trhových vzťahov); univerzalitu fikcie, ktorá reguluje ideologickú hegemoniu (Cirkev alebo Štát ako univerzálne „imaginárne komunity“, ktoré subjektu umožňujú nadobudnúť odstup od jeho bezprostrednej sociálnej skupiny – triedy, povolania, pohlavia, náboženstva... – a postulovať sa ako slobodný subjekt); a univerzalitu Ideálu, ktorej príkladom je revolučná požiadavka *égalité* (rovnosť-sloboda), ktorá zostáva nepodmieneným excesom uvádzajúcim do pohybu permanentnú vzburu voči existujúcemu poriadku a ktorá preto nikdy nemôže byť „zušľachtená“, zaradená do existujúceho poriadku. Ide tu, samozrejme, o to, že hranica medzi týmito troma univerzalitami nie je nikdy stabilná a pevná: napríklad *égalité* môže slúžiť ako hegemonná idea, ktorá nám umožňuje identifikovať sa s našou partikulárnou spoločenskou rolou (som len chudobný remeselník, ale práve taký, aký som, sa zúčastňujem na živote môjho národného štátu ako rovnoprávny a slobodný občan), alebo ako neredukovateľný exces, ktorý destabilizuje každý pevný spoločenský poriadok. To, čo bolo v jakobínskome univerze destabilizujúcou univerzalitou Ideálu, ktorá uvádzala do pohybu ustavičný proces spoločenskej transformácie, sa neskôr stalo ideologickou fikciou, ktorá každému jednotlivcovi umožňuje, aby sa identifikoval so svojím špecifickým miestom v spoločenskom priestore. U Hegela nachádzame takúto otázku: je univerzálne „abstraktné“ (v protiklade ku konkrétnemu obsahu), alebo „konkrétne“ (v tom zmysle, že prežívame svoj partikulárny spôsob spoločenského života ako špecifický spôsob svojej participácie na univerzálnom spoločenskom poriadku)? Pravdaže, Balibar sa nazdáva, že napätie medzi nimi je neredukovateľné: exces abstraktnej-negatívnej-ideálnej univerzality, jej narušujúcej-destabilizujúcej sily, nemožno nikdy úplne integrovať do harmonického celku „kon-

krétnej univerzality“. No prejavuje sa tu aj iné napätie, a to napätie medzi dvoma formami samotnej „konkrétnej univerzality“, a v súčasnosti sa zdá, že práve ono má rozhodujúcejší vplyv. Ide o to, že „skutočná“ univerzalita dnešnej globalizácie prostredníctvom globálneho trhu obsahuje aj svoju vlastnú hegemonnú fikciu (či dokonca ideál) multikulturalistickej tolerancie, rešpektovania a ochrany ľudských práv a demokracie atď.; obsahuje svoju vlastnú pseudohegelovskú „konkrétne univerzalitu“ svetového poriadku, ktorého univerzálne črty svetového trhu, ľudských práv a demokracie umožňujú každému špecifickému „životnému štýlu“, aby prekvital vo svojej partikularite. Takže medzi touto postmodernou, postnárodnoštátnou „konkrétnou univerzalitou“ a staršou „konkrétnou univerzalitou“ národného štátu nevyhnutne vzniká napätie.

Hegel ako prvý vypracoval skutočne moderný paradox *individualizácie prostredníctvom sekundárnej identifikácie*. Subjekt je na začiatku pohrúžený v partikulárnej forme života, do ktorej sa narodil (rodina, miestna komunita); jediným spôsobom, ako sa môže odtrhnúť od svojej prvotnej „organickej“ komunity, preseknuť spojenie s ňou a vyhlásiť sa za „autonómneho jedinca“, je presunúť svoju základnú príslušnosť, rozpoznať podstatu svojho bytia v inej, sekundárnej komunite, ktorá je univerzálna a zároveň „umelá“, už nie „spontánna“, ale „sprostredkovaná“, ktorú udržiava aktivita slobodných subjektov (národ verzus miestna komunita; povolanie v modernom zmysle – práca vo veľkej anonymnej spoločnosti – verzus „personalizovaný“ vzťah medzi učňom a jeho majstrom-remeselníkom; akademická komunita poznania verzus tradičná múdrosť prenášaná z generácie na generáciu atď.). Primárne identifikácie podstupujú v tomto posune od primárneho k sekundárnemu akúsi transubstantizáciu: začínajú fungovať ako určité zdanie univerzálnej sekundárnej identifikácie (napríklad práve tým, že som dobrým členom rodiny, prispievam k správne fungovaniu môjho národného štátu). Univerzálne sekundárna identifikácia zostáva „abstraktná“, pokiaľ je v priamom protiklade k partikulárnym formám primárnej identifikácie, čiže pokiaľ núti subjekt, aby zavrhol svoje primárne identifikácie; stáva sa „konkrétnou“ vtedy, keď reintegruje primárne identifikácie a transformuje ich na zdanie sekundárnej identifikácie. Toto napätie medzi „abstraktnou a „konkrétnou“ univerzalitou je jasne roz-

poznateľné v neistom spoločenskom postavení ranej kresťanskej cirkvi: na jednej strane tu bol fanatizmus radikálnych skupín, podľa ktorých nebolo možné skĺbiť pravý kresťanský postoj s existujúcim priestorom prevládajúcich spoločenských vzťahov a ktoré preto predstavovali vážnu hrozbu pre spoločenský poriadok; na druhej strane existovali pokusy zmieriť kresťanstvo s existujúcimi štruktúrami nadvlády, aby sa mohli kresťania zúčastňovať na spoločenskom živote, zastávať v ňom určité miesta (ako sluhovia, roľníci, remeselníci, feudálni páni...) a zároveň zostať dobrými kresťanmi – napĺňanie určitej spoločenskej roly sa nechápalo len ako čosi, čo je zlučiteľné s kresťanskou vierou, ale aj ako špecifický spôsob napĺňania univerzálnej povinnosti byť kresťanom.

V novodobej ére je prevládajúcou formou „konkrétneho univerzálneho“ národný štát ako médium našich partikulárnych spoločenských identít: určitá forma môjho spoločenského života (robotník, profesor, politik, roľník, právnik...) je špecifickým spôsobom mojej participácie na univerzálnom živote môjho národného štátu. Vzhľadom na túto logiku transubstantizácie, ktorá zaručuje ideologickú jednotu národného štátu, tu Spojené štáty americké predstavujú výnimku: kľúčový prvok štandardnej „americkéj ideológie“ spočíva v úsilí transubstantizovať samotnú vernosť partikulárnym etnickým koreňom do výrazu „byť Američanom“: aby bol človek „dobrým Američanom“, nemusí zavrhnúť svoje etnické korene – Taliani, Nemci, černosi, Židia, Gréci, Kórejci sú „všetci Američania“, čiže sama partikularita ich etnickej identity, spôsob, akým „sa jej držia“, z nich robí Američanov. Táto transubstantizácia, prostredníctvom ktorej prekonávam napätie medzi mojou partikulárnou etnickou identitou a mojou univerzálnou identitou ako člena národného štátu, je dnes ohrozená: ako keby sa vážne narušil pozitívny obsah patetickej vlasteneckej identifikácie s univerzálnym rámcom amerického národného štátu; „americkosť“, to, čo znamená „byť Američanom“, čoraz menej vyvoláva povznášajúci účinok z účasti na gigantickom ideologickom projekte („americký sen“), takže americký štát sa čoraz viac prežíva ako jednoduchý formálny rámec koexistencie mnohosti etnických a náboženských komunít alebo komunít životného štýlu.

Tento postupný kolaps (alebo skôr strata podstaty) „amerického sna“ svedčí o neočakávanom *obrate* na ceste od primár-

nej k sekundárnej identifikácii, ako to opísal Hegel: v našich „postmoderných“ spoločnostiach sa „abstraktná“ inštitúcia sekundárnej identifikácie prežíva ako vonkajší, výlučne formálny rámec, ktorý v skutočnosti nezáväzuje, takže človek čoraz viac hľadá oporu v „prvotných“, obyčajne menších (etnických, náboženských) formách identifikácie. Hoci tieto formy identifikácie sú väčšmi „umelé“ ako národná identifikácia (ako je to v prípade komunity gejev), sú zároveň „bezprostrednejšie“ v tom zmysle, že sa jednotlivca chopia priamo a neodolateľne cez jeho špecifický „spôsob života“, čím obmedzujú „abstraktnú“ slobodu, ktorou disponuje vo svojom postavení občana národného štátu. V súčasnosti teda máme do činenia s opačným procesom konštituovania Národa ako v ranom novoveku: v protiklade k „nacionalizácii etnického“ (deetnizácia, „sublimácia“ [Aufhebung] etnického do Národného) máme do činenia s „etnizáciou národného“, s novým hľadaním (alebo rekonštituovaním) „etnických koreňov“. No nemal by nám tu uniknúť jeden rozhodujúci moment. Táto „regresia“ od sekundárnych k „prvotným“ formám identifikácie s „organickými“ etnickými atď. komunitami je už „sprostredkovaná“: je to *reakcia* na univerzálny rozmer svetového trhu – a ako taká sa objavuje práve na jeho pôde, na jeho pozadí. Z tohto dôvodu nemáme u týchto javov do činenia s „regresiou“, ale skôr s určitým zdaním jej pravého opaku: v akejsi „negácii negácie“ *samo toto opätovné potvrdenie „prvotnej“ etnickej atď. identifikácie signalizuje, že strata organicko-substanciálnej jednoty bola úplne završená.*

Ak si chceme ujasniť, o čo ide, nemali by sme zabúdať na to, čo je azda základnou lekciou z postmodernej politiky: univerzálna forma národného štátu nie je ani zďaleka akási „prirodzená“ jednota spoločenského života, vyrovnaný rámec, akási aristotelovská *entelechia*, ku ktorej smeruje všetok predchádzajúci vývoj, je to skôr neistá, dočasná rovnováha medzi vzťahom k partikulárnej etnickej Veci (vlastenectvo, *pro patria mori* atď.) a (potenciálne) univerzálnym fungovaním trhu. Na jednej strane „sublimuje“ organické lokálne formy identifikácie na univerzálnu „vlasteneckú“ identifikáciu; na druhej strane sa sama postuluje ako akási pseudoprirodzená hranica trhovej ekonomiky, oddeľujúca „vnútorný“ obchod od „vonkajšieho“ obchodu – ekonomická aktivita sa teda „sublimuje“, vyzdvihuje sa na úroveň etnickej Veci, legitimizuje sa ako vlastenecký prí-



spevok k veľkosti národa. Táto rovnováha je ustavične vystavená hrozbám z oboch strán, tak zo strany predchádzajúcich „organických“ foriem partikulárnej identifikácie, ktoré nemiznú, ale naďalej pokračujú vo svojom skrytom živote mimo univerzálnej verejnej sféry, ako i zo strany imanentnej logiky kapitálu, ktorého „transnacionálna“ povaha je inherentne indiferentná k hraniciam národného štátu. A dnešné nové „fundamentalistické“ etnické identifikácie vyvolávajú akúsi „desublimáciu“, proces rozpadu tejto neistej jednoty „národnej ekonomiky“ na jej dve základné časti, transnacionálne fungovanie trhu a vzťah k etnickej Veci.<sup>10</sup> Práve preto sa len dnes, v súčasných „fundamentalistických“ etnických, náboženských komunitách, v komunitách životného štýlu atď. plne uskutočňuje oddelenie abstraktnej formy obchodu od vzťahu k partikulárnej etnickej Veci, ktoré sa začalo už počas obrodovania: dnešný postmoderný etnický alebo náboženský „fundamentalizmus“ a xenofóbia nie sú iba „regresívne“, ale, práve naopak, ponúkajú korunný dôkaz o tom, že ekonomická logika trhu sa konečne vymanila z oddanosti etnickej Veci.<sup>11</sup> V tomto spočíva najvyššie špekulatívne úsilie dialektiky spoločenského života, a nie v snahe opísať proces sprostredkovania prvotnej bezprostrednosti (napríklad rozpad organickej komunity v „odcudzenej“ individualistickej spoločnosti), ale vo vysvetľovaní toho, ako môže sám proces sprostredkovania, charakteristický pre novovek zrodiť nové formy „organickéj“ bezprostrednosti. Štandardný príbeh o ceste od *Gemeinschaft* ku *Gesellschaft* by sa teda mal doplniť opisom toho, ako tento proces vzniku spoločnosti z komunity podnecuje vznik odlišných foriem nových, „sprostredkovaných“ komunit (napríklad „komunit životného štýlu“).

#### MULTIKULTURALIZMUS

Aký vzťah má teda kapitál v našej ére globálneho kapitalizmu k forme národného štátu? Tento vzťah možno azda najlepšie označiť ako „autokolonizáciu“: v priamom multinacionálnom fungovaní kapitálu už nemáme do činenia so štandardnou opozíciou metropola verzus kolonizované krajiny. Globálna spoločnosť prestriháva pupočnú šnúru so svojím národom a narába s jeho krajinou len ako s ďalším teritóriom, ktoré treba kolonizovať. Práve toto tak veľmi znervózňuje vlastenecky orientovaných pravicových populistov od Le Pena až po Buchana-

na: skutočnosť, že nové nadnárodné spoločnosti majú k francúzskej a americkej miestnej populácii presne taký istý vzťah ako voči populácii Mexika, Brazílie alebo Taiwanu. Nie je v tomto sebareferenčnom obrate akási poetická (zaslúžená) spravodlivosť? Dnešný globálny kapitalizmus sa teda po národnom kapitalizme a jeho internacionalistickej/kolonialistickej fáze opäť stáva „negáciou negácie“. Na začiatku (samozrejme, v ideálnom prípade) stojí kapitalizmus v rámci hraníc národného štátu a s pridruženým medzinárodným trhom (výmena medzi suverénnymi národnými štátmi); potom nasleduje vzťah kolonizácie, v ktorom si kolonizujúca krajina podriaďuje a vykorisťuje (ekonomicky, politicky, kultúrne) kolonizovanú krajinu; posledným štádiom tohto procesu je paradox kolonizácie, v rámci ktorej už existujú len krajiny, nie kolonizujúce krajiny – kolonizujúcou mocou už nie je národný štát, ale priamo globálna spoločnosť. Z dlhodobého hľadiska budeme všetci nielen nosiť tričku „banánovej republiky“, ale budeme v „banánových republikách“ aj žiť.

Ideálnou formou ideológie tohto globálneho kapitalizmu je, samozrejme, multikulturalizmus, postoj, ktorý z určitej prázdnej globálnej pozície narába s každou lokálnou kultúrou spôsobom, akým kolonizátor narába s kolonizovaným národom – ako s „domorodcami“, ktorých zvyky treba dôkladne skúmať a „rešpektovať“. To znamená, že vzťah medzi tradičným imperialistickým kolonializmom a globálnou kapitalistickou autokolonizáciou je presne taký istý ako vzťah medzi západným kultúrnym imperializmom a multikulturalizmom; tak, ako globálny kapitalizmus obsahuje paradox kolonizácie bez kolonizovania metropoly národného štátu, tak aj multikulturalizmus obsahuje autoritatívny eurocentristický odstup a/alebo rešpekt vo vzťahu k miestnej kultúre bez koreňov v niečej partikulárnej kultúre. Inými slovami, multikulturalizmus je nepriznaná, prevrátená, sebareferenčná forma rasizmu, „rasizmus s odstupom“ – „rešpektuje“ identitu Iného, pričom Iného chápe ako „autentickú“ komunitu uzavretú do seba, od ktorej si on, multikulturalista, zachováva odstup, čo mu umožňuje jeho privilegovaná univerzálna pozícia. Multikulturalizmus je rasizmus, ktorý zo svojej vlastnej pozície vyprázdňuje všetok možný obsah (multikulturalista nie je priamy rasista, nestavia do protikladu k Inému partikulárne hodnoty svojej vlastnej kultúry), ale napriek tomu

si zachováva túto pozíciu ako privilegovaný *prázdny bod univerzality*, z ktorého je človek schopný správne oceniť (alebo podceňiť) iné partikulárne kultúry – multikulturalistický rešpekt voči špecifikám Iného je vlastne istou formou prijatia vlastnej nadradenosti.

A čo pomerne rozšírený protiargument, že neutralita multikulturalistu je falošná, pretože jeho pozícia potichu privileguje eurocentristický obsah? Táto argumentačná línia má pravdu, no z celkom iného dôvodu. Partikulárne kultúrne pozadie alebo korene, ktoré vždy podporujú univerzálnu multikulturalistickú pozíciu, nie sú jeho „pravdou“, ukrytou pod maskou univerzality („multikulturalistický univerzalizmus je naozaj eurocentristický...“), ale skôr jeho opakom: biľag partikulárnych koreňov je len fantazijnou obrazkou, ktorá zakrýva skutočnosť, že subjekt je už úplne „bez koreňov“, že jeho pravou pozíciou je prázdnota univerzality. Rád by som tu pripomenul vlastnú parafrázu de Quinceyho výroku o jednoduchom umení vraždy: koľkí ľudia začali s nevinným skupinovým sexom a skončili tak, že spolu jedia v čínskej reštaurácii!<sup>12</sup> Podstatou tejto parafrázy je prevrátenie štandardného vzťahu medzi povrchom-zámienkou a nepriznaným želaním: niekedy je najťažšie prijať zdanie a jeho vonkajší význam – vymýšľame mnohoraké fantazijné scenáre, aby sme ho zakryli „hlbšími významami“. Môže to byť aj tak, že moja „pravá túžba“, ktorú treba rozoznať za mojím odmietnutím dožičiť si čínske jedlo, je fascinácia fantáziou skupinového sexu, ale kľúčovým momentom je v skutočnosti to, že táto fantázia, ktorá štruktúruje moju túžbu, je ako taká vlastne obranou pred mojím „orálnym“ nutkaním, ktoré ide ruka v ruku s absolútnym donucovaním...

Nachádzame tu presný ekvivalent príkladu Dariana Leadera o mužovi, ktorý prišiel do reštaurácie s priateľkou, a keď žiadal čašníka o stôl, povedal: „Posteľ pre dvoch, prosím!“ namiesto „Stôl pre dvoch, prosím!“ Mali by sme pozmeniť štandardné freudistické vysvetlenie („Pravdaže, už myslel na noc plnú sexu, ktorú chcel stráviť po jedle!“): táto intervencia skrytej sexuálnej fantázie je skôr obrazkou, ktorá slúži ako obrana pred orálnym nutkaním, na ktorom mu v skutočnosti záleží viac ako na sexe.<sup>13</sup> Marx vo svojej analýze francúzskej revolúcie v roku 1848 (v diele *Triedne boje vo Francúzsku [Die Klassenkämpfe in Frankreich]*) poskytuje podobný príklad takéhoto dvojitého

podvodu: Strana poriadku, ktorá po revolúcii prevzala moc, verejne podporovala republiku, ale tajne verila v reštauráciu – jej členovia využívali každú príležitosť, aby zosmiešňovali republikánske rituály a aby všetkými možnými spôsobmi signalizovali, „kde je ich srdce“. Paradox, samozrejme, spočíval v tom, že pravda ich činnosti spočívala vo vonkajšej forme, z ktorej sa v súkromí vysmievali a ktorou opovrhovali: táto republikánska forma nebola len zdaním, za ktorým číhala rojalistická túžba – skôr ich tajné lipnutie na rojalizme im umožnilo splniť svoju skutočnú historickú funkciu, čiže nastoliť buržoázny zákon a poriadok. Sám Marx spomína, že členovia Strany poriadku nachádzali ohromné potešenie v občasných rojalistických „prerieknutiach“ proti republike (na zasadaniach parlamentu hovorili o Francúzsku ako o kráľovstve atď.): tieto prerieknutia formulovali ich fantazijné ilúzie, ktoré slúžili ako obrazovka, ktorá im umožňovala zavierať oči pred spoločenskou realitou toho, čo sa dialo *na povrchu*.

A toto isté platí mutatis mutandis pre dnešného kapitalistu, ktorý stále lipne na určitom partikulárnom kultúrnom dedičstve, pričom ho identifikuje ako tajný zdroj svojho úspechu (japonskí vedúci pracovníci dodržiujú čajové rituály alebo kód bušido atď.), alebo pre opačný prípad západného žurnalistu, ktorý hľadá partikulárne tajomstvo japonského úspechu: sám odkaz na partikulárny kultúrny vzorec je obrazkou, ktorá zakrýva univerzálnu anonymitu kapitálu. Skutočná hrôza nespočíva v partikulárnom obsahu skrytom pod univerzalitou globálneho kapitálu, ale skôr vo fakte, že kapitál je v skutočnosti anonymný stroj, ktorý slepo beží po svojej dráhe, a že v skutočnosti neexistuje nijaký partikulárny tajný agens, ktorý by ho oživoval. Hrôzu nevyvoláva (partikulárny živý) duch v (mŕtvom univerzálnom) stroji, ale (mŕtvy univerzálny) stroj v srdci každého (partikulárneho živého) ducha.

Z toho vyplýva záver, že problematika multikulturalizmu (hybridnej koexistencie rozličných kultúrnych životov-svetov), ktorý sa dnes presadzuje, je určitým zdaním jeho opaku, masívnej prítomnosti kapitalizmu ako *univerzálného* svetového systému: podáva svedectvo o bezprecedentnej homogenizácii súčasného sveta. Keďže horizont spoločenskej imaginácie nám už neumožňuje držať sa idey konečnej smrti kapitalizmu – pretože by sme mohli povedať, že všetci už potichu akceptujú fakt,

že kapitalizmus tu zostane -, pravda je taká, že kritická energia si našla náhradný cieľ v boji za kultúrne diferencie, ktorý sa nedotýka základnej homogénosti kapitalistického svetového systému. A my teda prostredníctvom počítačov bojujeme za práva etnických menšín, gejov a lesbičiek, rôznych životných štýlov atď., atď., zatiaľ čo kapitalizmus pokračuje vo svojom triumfálnom pochode – a súčasná kritická teória pod pláštikom „kultúrnych štúdií“ jednoznačne slúži nehatenému rozvoju kapitalizmu tým, že aktívne participuje na ideologickom úsilí o zneviditeľnenie jeho masívnej prítomnosti: v typickej postmodernej „kultúrnej kritike“ aj samotná zmienka o kapitalizme ako svetovom systéme dáva podnet k obvineniam z „esencializmu“, „fundamentalizmu“ atď.

Máme tu do činenia so štruktúrou *symptómu*. Keď prichádzame do styku s nejakým univerzálnym štruktúrujúcim princípom, automaticky predpokladáme, že – v zásade – tento princíp možno aplikovať na všetky potenciálne prvky a že empirické neuskutočnenie tohto princípu je len záležitosťou podmienených okolností. Symptóm je však prvok, ktorý – hoci neuskutočnenie univerzálného princípu závisí od podmienených okolností – musí zostať výnimkou, čiže bodom zrušenia univerzálného princípu: ak by sa univerzálny princíp aplikoval aj na tento bod, univerzálny systém by sa rozpadol. Ako je dobre známe, Hegel v pasážach o občianskej spoločnosti v *Základoch filozofie práva (Grundlinien der Philosophie des Rechtes)* demonštroval, že veľká trieda „plebsu“ v modernej občianskej spoločnosti nie je náhodným výsledkom ekonomického neúspechu: inherentná štrukturálna dynamika občianskej spoločnosti nevyhnutne podnecuje vznik triedy, ktorá je vylúčená z výhod občianskej spoločnosti (práca, osobná dôstojnosť atď.), triedy, ktorá je zbavená základných ľudských práv, a teda aj povinností voči spoločnosti, je to prvok v rámci občianskej spoločnosti, ktorý neguje jeho univerzálny princíp, akýsi „neRozum vlastný samotnému Rozumu“ – jednoducho, *jeho symptóm*. Nie sme vari dnes svedkami toho istého javu, dokonca s ostrejšími kontúrami, nestretávame sa s nárastom podtriedy, ktorá je niekedy aj po niekoľko generácií vylúčená z výhod liberálnodemokratickej prosperujúcej spoločnosti? Dnešné „výnimky“ (bezdomovci, ľudia zahnaní do geta, permanentne nezamestnaní...) sú symptómom neskorokapitalistického univerzálného systému,

narastajúcim a permanentným mementom toho, ako pracuje imanentná logika neskorého kapitalizmu: skutočnou kapitalistickou utópiou je, že prostredníctvom vhodných opatrení (podľa pokrokových liberálov prostredníctvom pozitívnej činnosti; podľa konzervatívov zas prostredníctvom návratu k samostatnosti a rodinným hodnotám) by sa táto „výnimka“ dala – pri najmenšom z dlhodobého hľadiska a v zásade – odstrániť. Neopôsobí vari analogická utópia aj v predstave „dúhovej koalície“, v predstave toho, že v určitom utopickom okamihu v budúcnosti sa všetky „pokrokové“ zápasy (za práva gejov a lesbičiek, za práva etnických a náboženských menšín, ekologický zápas, feministický zápas atď., atď.) spoja v spoločnej „reťazi ekvivalencií“? Táto nevyhnutnosť neúspechu je opäť štrukturálna: nejde len o to, že všetky partikulárne „pokrokové“ boje sa kvôli empirickej zložitosti situácie nikdy nespoja, že sa vždy objaví „nesprávna“ reťaz ekvivalencií (povedzme zreťazenie boja za afroamerickú etnickú identitu s partikulárnou a homofóbnou ideológiou), ale skôr o to, že nebezpečenstvá „nesprávnych“ zreťazení vychádzajú už zo samotného štruktúrujúceho princípu súčasnej „pokrokovej“ politiky vytvárania „reťaze ekvivalencií“. Sama oblasť mnohosti partikulárnych zápasov a ich ustavične sa presúvajúcich vytesňovaní a zhusťovaní vzniká „potlačením“ kľúčovej úlohy ekonomického zápasu – ľavicová politika „reťaze ekvivalencií“ medzi pluralitou zápasov striktne koreluje s tichým zanechaním analýzy kapitalizmu ako globálneho ekonomického systému a s prijatím kapitalistických ekonomických vzťahov ako nespochybniteľného rámca.<sup>14</sup>

Falošnosť elitárskeho multikulturalistického liberalizmu teda spočíva v napätí medzi obsahom a formou, ktoré charakterizuje už prvý veľký ideologický projekt tolerantného univerzalizmu – slobodomurárstvo: doktrína slobodomurárstva (univerzálne bratstvo všetkých ľudí založené na svetle Rozumu) je v zrejmom rozpore s formou jeho vyjadrenia a usporiadania (tajná spoločnosť s iniciačnými rituálmi), čiže sama forma vyjadrenia a formulovania slobodomurárstva popiera svoju pozitívnu doktrínu. Analogicky aj súčasný „politicky korektný“ liberálny postoj, ktorý sám seba vníma ako prekročovanie obmedzení svojej etnickej identity („svetoobčan“ bez zakotvenia v nejakej partikulárnej etnickej komunite), funguje vo svojej vlastnej spoločnosti ako úzky elitársky kruh vyššej strednej triedy, ktorá sa

jasne stavia do protikladu k väčšine obyčajných ľudí, ktorými opovrhuje za to, že sú uväznení v úzkom etnickom alebo komunitnom ohraničení.

#### OD VZNEŠENÉHO K SMIEŠNEMU

Ako na túto falošnosť multikulturalistického postmodernizmu reagujú tí ľavičiari, ktorí si ju uvedomujú? Ich reakcia nadobúda formu toho, čo Hegel nazýval *nekonečný súd*, čiže súd, ktorý postuluje špekulatívnu identitu dvoch úplne nekompatibilných termínov (najznámejším príkladom je u Hegela veta z podkapitoly o frenológii vo *Fenomenológii ducha* [*Die Phänomenologie des Geistes*]: „Duch je kosť.“) Nekonečný súd, ktorý vystihuje túto reakciu, znie takto: „Adorno (najsofistikovanejší 'elitný' kritický teoretik) je Buchanan (ktorý stelesňuje to najprimitívnejšie z amerického ľavicového populizmu).“ To znamená, že kritici postmoderného multikulturalistického elitárstva (od Christophera Lascha k Paulovi Picconemu) riskujú, že svojimi tvrdeniami podporia neokonzervatívny populizmus a jeho predstavy o novom potvrdení komunity, lokálnej demokracie a aktívneho občianstva ako jedinej relevantnej odpovede na všetko prenikajúcu nadvládu „inštrumentálneho Rozumu“, byrokratizácie a inštrumentalizácie nášho života-sveta.<sup>15</sup> Samozrejme, je ľahké zavrhnúť súčasný populizmus, pretože hľadá externú príčinu nenávisti, tajného agensa, čo poľahuje vodiace nitky a je zodpovedný za útrapy modernizácie (Židia, medzinárodný kapitál, nevlastneneckí multikulturalistickí manažéri, štátna byrokracia...), možno ho zatradiť ako nostalgickú reaktívnu formáciu, ktorá sa stavia proti procesu modernizácie a ako taká je inherentne *paranoidná*. Oveľa problematickejšie bude vnímať tento nový populizmus ako novú formu „falošnej transparentnosti“, ktorá ani zďaleka nepredstavuje vážnu prekážku pre kapitalistickú modernizáciu, naopak, kľiesni jej cestu. Inými slovami, omnoho zaujímavejšie ako oplakávať rozpad života v komunite je analyzovať, ako samotný technologický pokrok podnecuje vznik nových komunít, ktoré sa postupne „naturalizujú“ (napríklad virtuálne komunity).

Ľavicovým advokátom populizmu sa nedarí postihnúť skutočnosť, že dnešný populizmus ani zďaleka nepredstavuje hrozbu pre globálny kapitalizmus, ale zostáva jeho inherentným produktom. V úlohe skutočných konzervatívov sa dnes para-

doxne ocitajú skôr ľavicoví „kritickí teoretici“, ktorí odmietajú tak liberálny multikulturalizmus, ako aj fundamentalistický populizmus, čiže tí, ktorí jasne chápu spoluvinu globálneho kapitalizmu a etnického fundamentalizmu. Poukazujú na tretiu oblasť, ktorá nepatrí do globálnej trhovej spoločnosti, ani k novým formám etnického fundamentalizmu: na oblasť *politického*, verejný priestor občianskej spoločnosti, aktívneho zodpovedného občianstva (boj za ľudské práva, ekológia atď.). No problém spočíva v tom, že práve tento politický priestor čoraz viacej ohrozuje nápor globalizácie, takže sa k nemu nemožno len tak vrátiť a revitalizovať ho. Postnárodnoštátna logika kapitálu teda zostáva tým Skutočným, ukrytým v pozadí: všetky tri hlavné ľavicové reakcie na proces globalizácie (liberálny multikulturalizmus; pokus prijať populizmus tak, že za jeho fundamentalistickým zovňajškom rozoznávame odpor voči „inštrumentálnemu rozumu“; a pokus ponechať otvorený priestor politického) sú zrejme nevhodné. Hoci posledne menovaný prístup je založený na správnom pochopení spoluviny multikulturalizmu a fundamentalizmu, vyhába sa rozhodujúcej otázke: *ako máme v dnešných podmienkach globalizácie znovu objaviť a vymyslieť politický priestor? Vráťme sa k rozpadu východoeurópskeho socializmu.*

Prechod od reálne existujúceho socializmu k reálne existujúcemu kapitalizmu vo východnej Európe priniesol celý sled komických premien vznešeného demokratického nadšenia na čosi smiešne. Dôstojné východonemecké davy, ktoré sa zhromažďovali pri protestantských kostoloch a nakoniec hrdinsky zvíťazili nad terorom STASI, sa odrazu premenili na vulgárnych konzumentov banánov a lacnej pornografie; civilizovaní Česi, zmobilizovaní na základe apelu V. Havla a ďalších kultúrnych ikon, sa odrazu premenili na lacných podvodníkov, ktorí okrádajú západných turistov... Toto sklamanie bolo obojstranné. Západ, ktorý spočiatku idolizoval východné disidentské hnutie ako akési znovuobjavenie svojej vlastnej unavenej demokracie, sklamane zamietol postsocialistické režimy ako zmes skorumpovanej bývalej komunistickej oligarchie a/alebo etnických a náboženských fundamentalistov (dnes už nedôveruje ani ubúdajúcim liberálom, pretože nie sú dostatočne „politicky korektní“: kde je ich feministické povedomie? atď.). Východ, ktorý zase spočiatku idolizoval Západ ako nasledovaniashodný

príklad prosperujúcej demokracie, sa ocitol vo víre neľútostnej komercionalizácie a ekonomickej kolonizácie. No toto dvojnásobné sklamanie, dvojnásobne nevydarené stretnutie disidentov z bývalých komunistických režimov a západných liberálnych demokratov je pre identitu Európy rozhodujúce – v priepasti, ktorá oddeľuje obidva pohľady, sa možno objavil záblesk „Európy“, za ktorú sa oddá bojovať.

Hrdina románu Dashiella Hammetta *Maltézsky sokol* (*Maltese Falcon*), súkromný detektív Sam Spade, rozpráva príbeh o tom, ako ho najali, aby našiel istého človeka, ktorý z ničoho nič odišiel zo stáleho zamestnania aj od rodiny a zmizol. Spadovi sa ho nepodarí vystopovať, no o niekoľko rokov neskôr ho náhodne stretáva v bare v inom meste. Tento muž tu pod iným menom vedie život pozoruhodne podobný tomu, od ktorého ušiel (pravidelné nudné zamestnanie, nová manželka a deti) – no napriek tejto podobnosti je presvedčený, že zmena nebola zbytočná, že stálo za to spáliť za sebou mosty a začať nový život... Azda to isté platí aj pre prechod od reálneho socializmu k reálnemu kapitalizmu v postkomunistických východoeurópskych krajinách: napriek zrade nadšených očakávaní sa počas tohto prechodu naozaj niečo stalo, a práve do tejto Udalosti, ktorá sa medzi dvoma systémami odohrala, do tohto „miznúceho sprostredkovateľa“, by sme mali lokalizovať ten rozhodujúci rozmer, ktorý zahmlila neskoršia renormalizácia.

Je jasné, že protestujúce davy v NDR, Poľsku a Českej republike „chceli niečo iné“, utopický objekt neskutočnej Úplnosti, označovaný množstvom mien („solidarita“, „ľudské práva“ atď.), a nie to, čo v skutočnosti získali. Na túto priepasť medzi očakávaniami a realitou možno reagovať dvoma spôsobmi, pričom najlepšie ich môžeme postihnúť prostredníctvom odkazu na dôverne známy rozdiel medzi *bláznom* a *darebákom*. Blázon je pochábeľ, dvorný šašo, ktorému je dovolené povedať pravdu práve preto, lebo „performatívny účinok“ jeho slov (spoločensko-politická účinnosť) je zrušený; darebák je cynik, ktorý otvorene zastáva pravdu, podvodník, ktorý sa usiluje predať otvorené priznanie nečestnosti ako počestnosť, lotor, ktorý pripúšťa potrebu administratívnej represie pre zachovanie spoločenskej stability. Tento protiklad má jasnú politickú konotáciu: dnešný pravicový intelektuál je darebák, konformista, ktorý používa samotnú existenciu daného poriadku ako argument pre

ňu a zosmiešňuje ľavicu na základe jej „utopických plánov“, čo nevyhnutne vedú k totalitnej alebo anarchistickej katastrofe, kým ľavicový intelektuál je blázon, dvorný šašo, ktorý verejne poukazuje na lož existujúceho poriadku, ale takým spôsobom, ktorý ruší spoločensko-politickú účinnosť jeho reči. Po páde socializmu je darebák neokonzervatívny obhajca voľného trhu, ktorý kruto odmieta všetky formy sociálnej solidarity ako neproduktívny sentimentalizmus, kým blázon je multikulturalistický „radikálny“ kritik spoločnosti, ktorý sa prostredníctvom bláznivých postupov usiluje „podkopať“ existujúci poriadok, no v skutočnosti slúži ako jeho suplement. Pokiaľ ide o východnú Európu, darebák zavrhuje „tretiu cestu“, projekt Neues Forum v bývalom NDR ako beznádejne zastaranú utópiu a núti nás, aby sme prijali krutú trhovú realitu, kým blázon nástojí na tom, že kolaps socializmu v skutočnosti otvoril akúsi tretiu cestu, možnosť, ktorú západná rekolonizácia Východu nevyužila.

Táto krutá premena vznešeného na smiešne má, samozrejme, svoj pôvod v skutočnosti, že vo verejnom (seba)chápaní hnutí spoločenských protestov v posledných rokoch východoeurópskeho socializmu (od Solidarity k Neues Forum) pôsobilo dvojnásobné nedorozumenie. Na jednej strane tu boli pokusy vládnucej nomenklatúry opätovne tieto udalosti vpísať do ich policajného/politického rámca prostredníctvom rozlišovania medzi „čestnými kritikmi“, s ktorými by sme mali diskutovať v pokojnej, racionálnej, odpolitizovanej atmosfére, a medzi bandou extrémistických provokatérov, ktorí slúžia cudzím záujmom. (Táto logika sa dovedla do extrému v bývalej Juhoslávii, kde bola nepochopiteľná už sama predstava robotníckeho štrajku, pretože robotníci sa podľa vládnuceho ideologického priestoru zúčastňovali na vláde prostredníctvom samosprávy podnikov – takže proti komu by mali štrajkovať?) Nešlo teda iba o zápas o vyššie mzdy a lepšie pracovné podmienky, ale aj, a to predovšetkým, o to, aby boli robotníci uznaní ako legitímni partneri pri rokovaníach s predstaviteľmi režimu – v okamihu, keď to bola moc prinútená akceptovať, bol zápas v istom zmysle vyhraný... Je zaujímavé, že sám termín „politický“ fungoval v tomto zápase v rámci rozpadajúceho sa socializmu obrátene: komunistická strana (reprezentujúca policajnú logiku) politizovala situáciu (hovorila o „kontrarevolučných tendenciách“

atď.), kým opozičné hnutie nástojilo na svojej zásadne „apolitickej“, občiansko-etickej povahe: reprezentovalo „jednoduché hodnoty“ ako dôstojnosť, sloboda atď. – nečudo, že ich hlavným označujúcim bola „apolitická“ predstava solidarity.

Keď sa tieto hnutia stali masovým fenoménom, ich požiadavkám slobody a demokracie (a solidarity a...) neporozumeli ani západní komentátori. Videli v nich potvrdenie toho, že ľudia na Východe chcú to isté, čo majú ľudia na Západe, čiže automaticky tieto požiadavky preložili do západnej liberálnodemokratickej predstavy slobody (reprezentačná politická hra s mnohými stranami plus globálna trhová ekonomika). Tento postoj až na rovine karikatúry charakterizuje Dan Rather, americký spravodajca, ktorý stojí v roku 1989 na Námestí Nebeského pokoja v Pekingu pred kópiou Sochy slobody a tvrdí, že táto socha hovorí o požiadavkách protestujúcich študentov všetko (inými slovami, ak z Číňana zoškriabete žltú kožu, objavíte Američana...). Táto socha v skutočnosti reprezentovala utopickú túžbu, ktorá nemala nič spoločné s USA (zhodou okolností išlo o to isté ako v prípade pôvodných prisťahovalcov do Ameriky, pre ktorých pohľad na sochu reprezentoval utopickú túžbu, ktorá čoskoro stroskotala). Vnímanie amerických médií teda ponúklo ďalší príklad opätovného vpísania explózie toho, čo Etienne Balibar nazval *égaliberté* (nepodmienená požiadavka slobody-rovnosti, ktorá rúca akýkoľvek pozitívny poriadok), do rámca daného poriadku.

#### LAVICA A EURÓPSKE DEDIČSTVO

Sme teda odsúdení na oslabujúcu alternatívu výberu medzi darebákom a bláznom, alebo existuje nejaké *tertium datur*? Obrisy tohto *tertium datur* by sme azda mohli vybadať prostredníctvom odkazu na základné európske dedičstvo. Keď sa povie „európske dedičstvo“, každý ľavicový intelektuál, ktorý si váži sám seba, reaguje rovnako ako Joseph Goebbels na kultúru ako takú – siahne po zbrani a začne páliť obvinenia z protofašistického eurocentristického kultúrneho imperializmu... Je však možné predstaviť si spôsob, akým by si ľavica mohla privlastniť európsku politickú tradíciu?

Ako sa vlastne začala pravá politika? So vznikom *demos* ako aktívneho činiteľa v gréckom *polis*: so vznikom skupiny, ktorá

síce nemala pevné miesto v spoločenskom systéme (alebo v najlepšom prípade zastávala podriadené miesto), no nepožadovala len, aby bola vždy vypočítaná na rovnakej úrovni s vládnuťou oligarchiou alebo aristokraciou, čiže aby bola uznaná ako partner v politickom dialógu a pri výkone moci, ale dokonca sa prezentovala ako priame stelesnenie *spoločnosti ako takej* vo svojej univerzalite proti partikulárnym mocenským záujmom aristokracie alebo oligarchie. Táto identifikácia nečasti s Celkom (ako by to povedal Jacques Ranciere<sup>16</sup>), časti spoločnosti, ktorá v rámci Celku nezaujíma nijaké presne definované miesto (alebo sa vzpiera pridelenému podriadenému miestu v ňom), s Univerzálnym je elementárnym gestom politizácie, ktoré môžeme identifikovať vo všetkých veľkých demokratických udalostiach, od francúzskej revolúcie (v ktorej sa *le troisieme etat* vyhlasoval za totožný s Národom ako takým v protiklade k aristokracii a kléru) až k pádu bývalého európskeho socializmu (v ktorom disidentské Fórum vyhlasovalo, že reprezentuje celú spoločnosť proti straníckej nomenklatúre). Presne v tomto zmysle sú politika a demokracia synonymá: základným cieľom antidemokratickej politiky aj podľa definície vždy je a bola depolitizácia, čiže nepodmienená požiadavka, že „veci by sa mali vrátiť do normálu“ a každý by sa mal venovať svojej práci...

V rozpade východoeurópskeho socializmu teda vznikla politizácia. Zo svojej vlastnej politickej minulosti si pamätám, ako som sa po tom, čo juhoslovanská armáda uväznila a predviedla na súd štyroch novinárov, stal členom Výboru pre ochranu ľudských práv štyroch obžalovaných. Oficiálnym cieľom Výboru bolo zaručiť spravodlivé zaobchádzanie so štyrmi obžalovanými, no z Výboru sa stala hlavná opozičná politická sila, v podstate slovinská verzia českého Občianskeho fóra alebo východonemeckého Neues Forum, orgán, ktorý koordinoval demokratickú opozíciu a de facto reprezentoval občiansku spoločnosť. Program Výboru sa skladal zo štyroch bodov, prvé tri sa priamo týkali obžalovaných, zatiaľ čo „diablom, ktorý sa ukrýva v detailoch,“ bol, samozrejme, štvrtý bod, v ktorom sa hovorilo, že Výbor chce objasniť celé pozadie uväznenia štyroch obžalovaných, a tak prispieť k vytvoreniu podmienok, v ktorých takéto uväznenie už viac nebude možné – čiže išlo o zakódovaný spôsob ako povedať, že žiadame zrušenie socialistického režimu. Naša požiadavka „Spravodlivosť pre štyroch

obžalovaných!“ začala pôsobiť ako metaforické zhrnutie požiadavky globálneho odstránenia socialistického režimu. Z tohto dôvodu nás komunistická strana na takmer každodenných rokovaniach s Výborom stále obviňovala z nejakého „skrytého programu“ a tvrdila, že naším skutočným cieľom nie je oslobodenie štyroch obvinených, t. j. že „uväznenie a súd využívame a pokúšame sa ho zmanipulovať pre iné, temnejšie politické ciele“. Komunisti jednoducho chceli hrať „racionálnu“ depolitizujúcu hru: chceli slogan „Spravodlivosť pre štyroch obvinených!“ zbaviť výbušnej všeobecnej konotácie a redukovať ho na jeho doslovný význam, ktorý sa vzťahoval len na menej významnú právnu záležitosť; cynicky tvrdili, že práve my, Výbor, sa správame „nedemokraticky“ a manipulujeme s osudom obžalovaných, prichádzame s globálnym tlakom a vydieračskou stratégiou namiesto toho, aby sme sa zamerali na partikulárny problém postavenia obžalovaných...

Toto je pravá politika: tento moment, v ktorom partikulárna požiadavka prestáva byť len časťou rokovania o určitých záujmoch, ale mieri o niečo vyššie, čiže začína fungovať ako metaforické zhrnutie globálneho reštruktúrovania celého spoločenského priestoru. Medzi touto subjektívizáciou časti spoločnosti, ktorá odmieta svoje podriadené miesto v spoločensko-politickom systéme a požaduje, aby bola vypočítaná na rovine *égalité*, a dnešným nárastom postmodernej „politiky identity“, ktorej cieľom je pravý opak, čiže práve prijatie niečej partikulárnej identity, niečieho podradného miesta v spoločenskej štruktúre, je jasný rozdiel. Postmoderná politika identity partikulárnych (etnických, sexuálnych atď.) životných štýlov dokonale zapadá do depolitizovanej predstavy spoločnosti, v ktorej má každá partikulárna skupina „svoje vysvetlenie“, svoj špecifický status (obete), uznaný prostredníctvom pozitívnej činnosti alebo iných opatrení, ktorých cieľom je zaručenie spoločenskej spravodlivosti. Faktom zostáva, že tento typ spravodlivosti poskytnutej menšinám, z ktorých sa urobili obeť, vyžaduje zložitý politický aparát (na identifikovanie danej skupiny, na potrestanie tých, ktorí útočia na jej práva – ako právne definovať sexuálne obťažovanie alebo rasovú urážku? atď. -, na poskytovanie prednostného zaobchádzania, ktoré by malo prevážiť zlo, čo táto skupina utrpela). Postmoderná „politika identity“ obsahuje logiku *resentimentu*, vyhlasovania sa za obeť a očakáva-

nia, že spoločenský veľký Iný „zaplatí za škody“, zatiaľ čo *égalité* uniká z bludného kruhu *resentimentu*. To, čo sa obvykle velebí ako „postmoderná politika“ (hľadanie partikulárnych otázok, o riešení ktorých treba rokovať v rámci „racionálneho“ globálneho poriadku, ktorý svojej partikulárnej zložke určuje vhodné miesto), je v skutočnosti koniec pravej politiky.

V súvislosti s módnou témou „zániku ideológie“ sa treba za každú cenu vyhnúť dvom navzájom prepojeným pasciam, ktoré priniesol súčasný proces globalizácie: po prvé, rozšírenému názoru, podľa ktorého hlavný antagonizmus dneška leží medzi globálnym liberálnym kapitalizmom a rôznymi formami etnického/religiózneho fundamentalizmu; po druhé, unáhlenému stotožňovaniu globalizácie (čiže súčasného transnacionálneho fungovania kapitálu) s univerzalizáciou. Skutočný protiklad dneška spočíva skôr medzi globalizáciou (vznik globálneho trhového Nového svetového poriadku) a univerzalizmom (pravá politická oblasť univerzalizácie niečieho partikulárneho osudu ako reprezentácie globálnej nespravodlivosti). Alebo, povedané módnymi termínmi: univerzalizmus je *modernistický*, kým globalizácia je *postmoderná*. Tento rozdiel medzi globalizáciou a univerzalizmom je čoraz zreteľnejší práve dnes, keď sa kapitál v mene preniknutia na nové trhy rýchlo zrieka požiadavky demokracie, aby nestratil voľný prístup k novým obchodným partnerom. Tento hanebný ústup sa, samozrejme, legitimizuje ako „rešpektovanie kultúrnych odlišností“, ako právo (etnicko-náboženského-kultúrneho) Iného zvoliť si taký spôsob života, ktorý mu najviac vyhovuje – pokiaľ nenarúša voľný obeh kapitálu.

Najlepším príkladom tejto opozície univerzalizmu a globalizácie je Francúzsko a USA. Francúzska republikánska ideológia je stelesnením modernistického univerzalizmu: demokracie, založenej na univerzálnej predstave občianstva. USA je voči Francúzsku v jasnom protiklade: globálna spoločnosť, spoločnosť, v ktorej globálny trh a právny systém slúžia ako kontajner (čo je vhodnejší obraz ako rozšírená predstava „taviaceho kotla“) nekonečného rastu partikulárnych skupinových identít. Paradox teda spočíva v tom, že skutočné roly sú zrejme obrátené: Francúzsko sa vo svojom republikánskom univerzalizme čoraz viac vníma ako partikulárny fenomén, ktorý je ohrozovaný procesom globalizácie, kým USA sa s množstvom skupín, ktoré

požadujú partikulárnu, špecifickú identitu, čoraz viac javia ako „univerzálny“ model.

Prečo by sme nemali jednoducho *prijat'* toto post- (politické, ideologické...) univerzum a pokúsiť sa nájsť si v ňom pohodlné miestočko? Problém takéhoto ľahkého východiska, ako sme už videli, spočíva v tom, že nový nárast populistického fundamentalizmu nie je ani zďaleka jednoduchým pozostatkom primitívnej ideologickej minulosti, ale skôr inherentným produktom globalizácie, živým dôkazom neúspechu postmoderného zrušenia politiky, pri ktorom sa základná ekonomická logika prijíma ako depolitizované Skutočné (neutrálne profesionálne poznanie, ktoré definuje parametre, v rámci ktorých sa očakáva, že rôzne vrstvy populácie a politické subjekty dospejú ku kompromisu a sformulujú svoje spoločné ciele). V rámci tohto priestoru sa totiž politické vracia pod dvoma pláštikmi: ako pravicový populizmus a ako „divoké“ požiadavky spoločenskej spravodlivosti, zabezpečenia zamestnanosti atď., ktoré potom „neutrálni“ ekonomickí odborníci zavrhnú ako „iracionálne“, „odtrhnuté“ od novej reality pádu sociálneho štátu, ako pozostatky „starých ideologických zápasov“. Zároveň dochádza k neutralizácii (potenciálneho) partnera, ktorý sa vôbec ako partner neuznáva: pozícia, z ktorej argumentuje, je vopred diskvalifikovaná. Multikulturalistická otvorenosť verus nový fundamentalizmus je teda falošnou dilemou – sú to len dve tváre dnešného *postpolitického* univerza. V tomto univerze nahradila konflikt globálnych ideologických vízií, stelesnený v rôznych stranách súperiacich o moc, spolupráca osvietených technokratov (ekonómov, odborníkov na verejnú mienku...) a liberálnych multikulturalistov; prostredníctvom procesu rokovania o záujmoch sa dosahuje kompromis pod pláštikom viac či menej univerzálného konsenzu. „Postmoderný rasizmus“ vzniká ako konečný dôsledok tohto postpolitického zrušenia politického, ako dôsledok redukcie štátu na akéhosi policajného agenta, ktorý slúži (konsenzuálne ustanoveným) potrebám trhových síl a multikulturalistického tolerantného humanizmu: „cudzinec“, ktorého status nie je nikdy v pravom zmysle slova „regulovaný“ (migrujúci robotník atď.), je *neviditeľným pozostatkom* transformácie demokratického politického zápasu na postpolitickú procesnú multikulturalistickú policajnú činnosť. Namiesto „robotníckej triedy“ ako *politického* subjektu,

ktorý sa dožaduje svojich univerzálnych práv, máme naopak na jednej strane množstvo partikulárnych vrstiev alebo skupín, z ktorých každá má svoje problémy (klesajúca potreba manuálnych robotníkov atď., atď.) a na druhej strane robotníkov-priťahovalcov, ktorým sa čoraz viac bráni v tom, aby mohli *politizovať* svoje postavenie.

Riešenie neskorého kapitalizmu najlepšie stelesňujú dve mestá-štáty: Hongkong a Singapur. V Singapure nachádzame paradoxnú kombináciu kapitalistickej ekonomickej logiky so spoločnou komunitnou etikou, ktorej cieľom je predísť akejkoľvek politicizácii spoločenského života. Zdalo sa, že Hongkong sa pod vládou Číny pohol k rovnakému riešeniu, hoci vo väčšmi „amerikanizovanom“, multikulturalistickom a pluralistickom duchu: je príznačné, že sám nebohý Teng, „otec čínskych reforiem“, v posledných rokoch svojho života vyjadril svoj obdiv Singapuru ako príkladu, ktorý by mala Čína nasledovať. Motto „múdrych“ ázijských vládcov (napríklad singapurského Li Kwan-ju) – kombinácia úplného zaradenia ich ekonomík do globálneho kapitalizmu s tradičnými ázijskými hodnotami, ako je disciplína, úcta k tradícii atď. – mieri presne ku *globalizácii bez univerzalizmu*, čiže ku globalizácii bez politického rozmery. Model, ku ktorému sa, ako sa zdá, približujú USA – permissívna koexistencia množstva spôsobov života v rámci globálneho kapitalistického rámca -, speje iným spôsobom k rovnakému výsledku: depolitizácii.

Opozícia globalizácie a partikulárnej kultúrnej identity stelesnenej v špecifickom spôsobe života je teda mäťúca: globalizácia v skutočnosti neohrozuje *cosu nostru* (náš súkromný tajný spôsob života, z ktorého sú iní vylúčení, ktorý nám chcú iní ukradnúť), ale jej pravý opak: samotnú univerzalitu v jej eminentne politickom rozmere. Jedna z rozšírených múdrostí dneška hovorí, že pod pláštikom Nového svetového poriadku vstupujeme do novej stredovekej spoločnosti – zrnko pravdy tohto porovnania spočíva v tom, že Nový svetový poriadok je tak ako v stredoveku globálny, ale nie univerzálny, pretože sa usiluje o nový globálny *poriadok*, v ktorom každá časť ostáva na svojom pridelenom mieste.

Prevládajúce chápanie napätia, ktoré ohrozuje uskutočnenie projektu Európskej únie („bruselskí byrokrati“ s odcudzenými smernicami, ktoré predstavujú hrozbu pre národnú suverenitu



ako jedinú záruku *cosy nostry* nášho spôsobu života), je teda tiež mätúce: obidva póly tohto napätia vylučujú priestor pre pravú politizáciu. Typický obhajca liberalizmu dnes mieša dohromady protesty robotníkov proti porušovaniu svojich práv a nástojenie pravice na vernosti západnému kultúrnemu dedičstvu: oboje chápe ako dojemné pozostatky „veku ideológie“, ktorý nemá nič spoločné s dnešným postideologickým univerzom. No tieto dve formy odporu voči globalizácii sa riadia nezlučiteľnou logikou: pravica nástojí na *partikulárnej* komunitnej identite (*etnos* alebo *habitat*) ohrozovanej náporom globalizácie, kým pre ľavicu je ohrozeným rozmerom politizácia, formulovanie „neuskutočniteľných“ *univerzálnych* požiadaviek („neuskutočniteľných“ v rámci existujúceho priestoru Svetového poriadku).

V tomto spočíva aj mnohoznačnosť procesu, ktorý symbolizuje Maastricht: stačí táto (anti-)politika konsenzu, „postideologickej“ vlády a tvorby ideálnych podmienok pre kapitál, doplnená prázdny tóraním o záchrane špecifických kultúrnych identít pred amerikanizáciou? Od vznešených výšok Habermasovej teórie až k vulgárnym trhovým ideológom sme neustále bombardovaní rôznymi verziami depolitizácie: už to nie je zápas, ale dialogické rokovanie, regulované konkurenciou... Ak má byť Európska únia iba takáto, iba účinnejšie a multikultúrne tolerantnejšie centrum moci schopné konkurovať USA a Východnej Ázii, ktoré majú predstavovať tri uzlové body Nového svetového poriadku, potom je súčasťou tohto cieľa, hoci je pomerne legitímny a stojí za to, zrieknutie sa európskeho demokratického dedičstva. Niet divu, že jedným z hlavných bodov administratívnych rokovaní Európskej únie sú hraničné kontroly – jasný znak toho, že máme do činenia s antipolitikou, s redukciou politiky na spoločenskú *Polizei*. Proti tejto politike „zániku ideológie“ by sme mali nástojiť na potenciáloch demokratickej politizácie ako skutočného európskeho dedičstva od čias starých Grékov. *Bude Európa schopná vymyslieť nový spôsob repolitizácie, ktorý by spochybňoval neodškriepiteľnú vládu globálneho kapitálu?* Len takáto repolitizácia našej situácie môže prelomiť bludný kruh liberálnej globalizácie, ktorá nakoniec vyvolá len najregresívnejšie formy fundamentalistickej nenávisťi.

## Poznámky

<sup>1</sup> Ernesto Laclau: *Emancipation(s)*. London, Verso 1996, s. 14-15.

<sup>2</sup> Pozri Etienne Balibar: *La crainte des masses*. Paris, Galilee 1996.

<sup>3</sup> Teraz, keď sa tento zázračný okamih univerzálnej solidarity skončil, je označujúcim, ktoré v niektorých postsocialistických krajinách vzniká ako označujúce „chýbajúcej úplnosti“ spoločnosti, *čestnosť*: formuje zameranie spon-tánnej ideológie „obyčajných ľudí“, ktorí uviazli v ekonomicko-spoločenských víroch, keď sa kruto sklamali v nádeji na novú úplnosť spoločnosti, čo mala nasledovať po páde socializmu, takže v ich očiach sa „staré sily“ (bývalí komunisti) a bývalí disidenti, ktorí sa dostali k moci, spojili a vykoristujú ich ešte viac ako predtým, teraz však pod transparentom demokracie a slobody... Zápas o hegemoniu sa dnes, samozrejme, zameriava na konkrétny obsah, ktorý toto označujúce obráti naruby: čo znamená slovo „čestnosť“? A bolo by opäť nesprávne tvrdiť, že tento konflikt spočíva len v rôznych významoch pojmu „čestnosť“: v tomto „sémantickom objasnení“ sa totiž stráca to, že každý tvrdí, že jeho *čestnosť* je jediná „pravá“ *čestnosť*: tento zápas nie je len zápasom medzi rôznymi konkrétnymi obsahmi, je to zápas, ktorý sa odštiepil zo samotného univerzálneho.

<sup>4</sup> Späťte si potom uvedomujeme, ako hlboko fenomén takzvaného disidentstva spočíval v socialistickej ideologickej rámci, alebo v akom rozsahu „disidentstvo“ vo svojom vyslovene utopickom „moralizme“ (hlásanie sociálnej solidarity, etickej zodpovednosti atď.) zastupovalo popretie etické jadro socializmu. Azda niekedy historici poznamenajú – v rovnakom zmysle, v akom Hegel tvrdil, že skutočným duchovným výsledkom peloponézskej vojny, jej duchovným Koncom, je Tukydidova kniha o nej -, že „disidentstvo“ bolo skutočným duchovným výsledkom reálne existujúceho socializmu...

<sup>5</sup> Pozri Tiziana Terranova: *Digital Darwin*. New Formations No 29 (leto 1996). London, Lawrence and Wishart.

<sup>6</sup> Pozri Slavoj Žižek: *Introduction*. In: *Mapping Ideology*. London, Verso 1995.

<sup>7</sup> Pozri Jacques Ranciere: *On the Shores of Politics*. London, Verso 1995, s. 22.

<sup>8</sup> K detailnejšiemu opisu úlohy *jouissance* v procese ideologickej identifikácie pozri 2. kapitolu knihy Slavoj Žižek: *The Plague of Fantasies*. London, Verso 1997.

<sup>9</sup> Pozri *Les universales*. In: Etienne Balibar: *La crainte des masses*, s. 421-454.

<sup>10</sup> Jednou z menej významných, no napriek tomu veľavravných udalostí, ktoré svedčia o tomto „vysychaní“ národného štátu, je pomalé rozširovanie ob-scénnej inštitúcie *súkromných väzňov* v USA a ďalších západných krajinách: vykonávanie toho, čo by malo byť monopolom Štátu (fyzické násilie a donucovanie), sa stáva predmetom zmluvy medzi Štátom a súkromnými spoločnosťami, ktoré za účelom zisku vykonávajú donucovanie – máme tu jednoduchú do činenia s koncom monopolu na legitímne používanie násillia, ktoré (podľa Maxa Webera) definuje moderný štát.

<sup>11</sup> Tieto tri štádiá (predmoderné komunity, národný štát a dnešná vznikajúca transnacionálna „univerzálna spoločnosť“) jasne zapadajú do triády tradicionalizmu, modernizmu a postmodernizmu, ktorú vypracoval Frederic Jameson: tu by nás opäť nemal zmiasť retrofenomén, ktorý charakterizuje

a  
ti  
p  
h  
n  
s  
k  
z  
z  
r  
z  
r  
(  
v

postmodernizmus – len s postmodernizmom sa plne zavřil rozchod s pred-  
modernou. Odkaz na Jamesonovu knihu *Postmodernizmus alebo Kultúrna  
logika neskorého kapitalizmu (Postmodernism, or the Cultural Logic of  
Late Capitalism*. London, Verso 1993) je teda zámerný.

<sup>12</sup> Slavoj Žižek: *Enjoy Your Symptom!* New York, Routledge 1993, s. 1.

<sup>13</sup> Pozri Darian Leader: *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*  
London, Faber and Faber 1996.

<sup>14</sup> Pozri Wendy Brown: *States of Injury*. Princeton, Princeton University Press  
1995.

<sup>15</sup> Pozri Paul Piccone: *Postmodern Populism*. In: Telos, č. 103 (jar 1995).

Ukázkovým príkladom je aj pokus Elizabeth Foxovej-Genovesovej posta-  
viť do protikladu k feminizmu vyššej strednej triedy, ktorý sa zaujíma o  
problémy literárnej a filmovej teórie, lesbických práv atď., tzv. rodinný  
feminizmus, ktorý sa zameriava na skutočné starosti obyčajných pracujú-  
cich žien a formuluje konkrétne otázky o tom ako prežiť v rámci rodiny,  
s deťmi a prácou. Pozri Elizabeth Fox-Genovese: *„Feminism is not the sto-  
ry of my life“*. New York, Doubleday 1996.

<sup>16</sup> Pozri Jacques Ranciere: *La mesentente*. Paris, Galilee 1995.

## Obsah

Úvod .....	7
I. Sedem závojov fantázie .....	9
„TAM NIEKDE VONKU JE PRAVDA“ .....	9
(1) Transcendentálny schematizmus fantázie .....	13
(2) Intersubjektivita .....	14
(3) Po páde .....	16
(4) Neskutočný pohľad .....	18
(5) Cenzurovaná fantázia .....	20
(6) Interpasivita .....	22
(7) Ontologický paradox fantázie .....	28
MILUJ BLÍŽNEHO SVOJHO? ĎAKUJEM, NEPROSÍM .....	32
Poznámky .....	38
II. Inherentná transgresia .....	40
OBSCÉNNY ZÁKON .....	40
POLITIKA DISIDENTIFIKÁCIE .....	45
PREČO SA MOC MUSÍ SAMA CENZUROVA .....	49
BANALITA ZLA? .....	53
STALINISTICKÁ JOUISSANCE .....	56
IDEOLOGICKÉ PODZEMIE .....	59
PRÁZDNE GESTO .....	63
USKUTOČNENÁ FANTÁZIA .....	66
Poznámky .....	71
III. Multikulturalizmus alebo Kultúrna logika multinacionálneho kapitalizmu .....	72
PREČO JE SLOBODNÁ MATKA „TYPICKÁ“? .....	72
LOGIKA KAPITÁLU .....	75
MULTIKULTURALIZMUS .....	84
OD VZNEŠENÉHO K SMIEŠNEMU .....	90
LAVICA A EURÓPSKE DEDIČSTVO .....	94
Poznámky .....	101