---

**slavoj žižek**

---

**mluvil tu někdo o totalitarismu?**

---

tranzit 0003

---

---

**slavoj žižek**

---

slovinský filosof, sociolog a kulturní teoretik levicového zaměření navazující na dílo francouzského psychoanalytika jacquese lacana. působí na lublaňské univerzitě a na dalších akademických pracovištích. je autorem řady knih a esejí: *the sublime object of ideology*, verso 1989; *looking awry*, mit press 1991; *the ticklish subject*, verso 1999; *the puppet and the dwarf*, mit press 2003; *the parallax view*, mit press 2006 ad…

---

**slavoj žižek**

# mluvil tu někdo o totalitarismu?

copyright © slavoj žižek, 2007
translation © martin ritter, 2007
© tranzit, 2007
isbn 80-903452-8-X

tranzit /www.tranzit.org/ je inicitiva
v oblasti současného umění,
kterou podporuje česká spořitelna a.s.
erste group
slovenská sporiteľňa a.s.

---

**Obsah**

---

**Úvod: O ideologických antioxidantech 3**

---

**1 Mýtus a jeho proměny 11**
Hamlet před Oidipem **11**
Zrození krásy z abjektu **17**
Od komedie k tragédii **24**
Mýtus postmoderny **29**
Šetrnost! **41**
Agapé **46**
Záhada druhého / v druhém **56**

---

**2 Hitler jako ironik? 62**
Byl holocaust ďábelské zlo? **62**
Uchechtejte se k smrti! **69**
Muslim **74**
Za tragédií i komedií **81**

---

**3 Když strana spáchá sebevraždu 89**
Moc bezmocných **89**
Komunistická oběť **96**
Stalin-Abrahám proti Bucharinovi-Izákovi **102**
Stalinská jouissance **107**
Lenin versus Stalin **112**
Když nastane imploze diskursu **116**
Exkurs: Šostakovič a odpor proti stalinismu **121**
Radikální dvojznačnost stalinismu **125**

---

**4 Melancholie a čin 139**
Postrádání není totéž co ztráta **140**
„Postsekulární myšlení“? Ne, díky! **150**
Jiné: imaginární, symbolické a reálné **157**
Etický čin: za principem reality **163**

---

Naléhavá žádost
o materialistický kreacionismus **170**
Papež versus Dalajláma **175**
John Woo jako kritik Lévinase:
tvář jako fetiš **179**

**5 Jsou kulturální studia
opravdu totalitární? 187**
Palčivá otázka **187**
Dvě reálna **195**
„Třetí kultura" jako ideologie **205**
Slepá ulička historicismu **213**
Teoretické státní aparáty **221**

**Závěr:
„… a nač jsou totalitáři poetických dob?" 225**

---

## Úvod: O ideologických antioxidantech

---

*Kapitola, která nabízí předběžný pohled do obsahu knihy, přičemž vysvětluje nedočkavému čtenáři, proč „totalitarismus" je a od samého počátku byl nouzovým opatřením.*

Krabička zeleného čaje *Nebeské koření* obsahuje krátký popis jeho prospěšných účinků: „Zelený čaj je přírodní zdroj antioxidantů, které v těle neutralizují škodlivé molekuly *známé jako volní radikálové.* Tím, že neutralizují volné radikály, antioxidanty pomáhají tělu zachovat si přirozené zdraví." *Mutatis mutandis*: není snad pojem totalitarismu jedním z hlavních *ideologických* antioxidantů, jehož funkcí po celou dobu jeho kariéry bylo neutralizovat volné radikály a tak pomáhat společenskému tělesu zachovat si politicko-ideologické zdraví?

Neméně než společenský život sám prostupují i dnešní akademický svět, který sám sebe prohlašuje za „radikální", nepsaná pravidla a zákazy – ačkoli se nikdy explicitně nevyjadřují, jejich překročení může mít strašlivé následky. Jedním z těchto nepsaných pravidel je všudypřítomný požadavek „kontextualizovat" či „situovat" svou vlastní pozici. Nejsnazší cesta, jak v diskusi automaticky zabodovat, je říci, že pozice oponenta není řádně „situována" v historickém kontextu: „Mluvíte o ženách - o *jakých* ženách? Neexistuje žádná žena jako taková. Neprivileguje tedy vaše všeobecná řeč o ženách, přes svou zdánlivou všeobjímající neutralitu, určité specifické figury ženskosti, a nevylučuje ostatní?"

Proč je takové radikální historizování chybné, ačkoli obsahuje moment pravdy? Poněvadž samu dnešní

---

(pozdně kapitalistickou, globálně tržní) společenskou realitu ovládá to, co Marx označoval jako sílu „reálné abstrakce": proudění kapitálu je mocí radikální „deteritorializace" (abychom použili Deleuzova termínu), které samým svým fungováním aktivně přechází specifické podmínky, ve kterých je nelze „zakořenit". Není tomu již tak jako ve standardní ideologii, kde univerzalita zastírá to, že je pokřivena parciálním, že privileguje partikulární obsah; je to spíše samotný pokus lokalizovat partikulární kořeny, co ideologicky zastírá společenskou realitu vlády „reálné abstrakce".

Dalším z těchto nepsaných pravidel bylo povýšení Hannah Arendtové na nedotknutelnou autoritu, na bod přenosu. Před dvěma desetiletími levicoví radikálové zavrhovali Arendtovou, protože vymyslela pojem „totalitarismu", klíčovou zbraň Západu v ideologickém boji studené války. Pokud jste v sedmdesátých letech 20. století na kolokviu kulturních studií někomu položili zdánlivě nevinnou otázku „není Vaše argumentace podobná Arendtové?", pak to byl jasný příznak, že se dotčený dostal do velkých problémů. Naopak dnes se očekává, že budete s Arendtovou zacházet s úctou - dokonce i myslitelé, jejichž základní orientace by je zřejmě měla tlačit proti Arendtové (psychoanalytikové, jako je Julia Kristeva, vezmeme-li v úvahu odmítnutí psychoanalytické teorie ze strany Arendtové; stoupenci „frankfurtské školy", jako je Richard Bernstein, vzhledem ke krajní zášti Arendtové vůči Adornovi), se pouštějí do nesplnitelného úkolu smířit Arendtovou se svými základními teoretickými předpoklady. Toto povýšení Arendtové je možná nejjasnějším příznakem teoretické prohry levice - toho, že přijala základní

koordináty liberální demokracie („demokracie" vs. „totalitarismus" atd.) a že se nyní snaží redefinovat svou vlastní (o)pozici *v rámci* tohoto prostoru. První věc, kterou je třeba udělat, je tedy nebojácně překročit tato liberální tabu: *No a co*, že člověka obviňují z toho, že je „antidemokratický", „totalitaristický"…

Po celou svou kariéru byl „totalitarismus" ideologický pojem, který udržoval v chodu komplexní operaci „neutralizace volných radikálů", zabezpečení liberálně-demokratické hegemonie, poněvadž zavrhoval levicovou kritiku liberální demokracie jako protějšek, jako „dvojče" pravicové fašistické diktatury. A je marné pokoušet se zachránit „totalitarismus" jeho rozdělením do podkategorií (zdůrazněním rozdílu mezi fašistickou a komunistickou verzí): jakmile člověk přijme pojem „totalitarismus", tkví pevně v liberálně-demokratickém horizontu. (1) Přítomná kniha tudíž tvrdí, že pojem „totalitarismus" vůbec není účinný teoretický koncept, nýbrž spíše svého druhu *nouzové opatření*: neumožňuje nám myslet, nenutí nás, abychom si osvojili nový pohled na dějinnou skutečnost, kterou popisuje; místo toho nás zprošťuje povinnosti myslet nebo nám dokonce aktivně *zabraňuje* v myšlení.

Poukaz na „totalitární" hrozbu dnes slouží jako podpora jakéhosi nepsaného *Denkverbot* (zákazu myšlení), který se podobá neblaze proslulému *Berufsverbot* (zákazu být přijat do zaměstnání u jakékoli státní instituce) v Německu pozdních šedesátých let 20. století - jakmile člověk projeví sebemenší tendenci zabývat se politickými projekty, které se opravdově snaží kriticky rozebrat stávající řád, ozve se bezprostřední reakce: „Ať už je takový projekt jakkoli blahovolný, nevyhnu-

telně povede k novému gulagu!" „Návrat k etice" v současné politické filosofii nestoudně využívá hrůzu gulagu či holocaustu jako největšího strašáka, aby nás přiměl k tomu vzdát se vážně míněného radikálního angažmá. Konformističtí liberální ničemové mohou tímto způsobem získávat pokrytecké sebeuspokojení z obrany stávajícího řádu: vědí, že existuje korupce, vykořisťování atd., ale každý pokus změnit stav věcí se odmítá jako eticky nebezpečný a nepřijatelný, křísící ducha „totalitarismu".

Tato kniha si neklade za cíl podat další systematický výklad dějin pojmu totalitarismu. Spíše se pokouší sledovat dialektický pohyb od jednoho partikulárního obsahu obecného pojmu k jinému, pohyb, který je konstitutivní pro to, co Hegel nazýval „konkrétní obecno". V knize *Why Do Women Write More Letters Than They Post?* (Proč ženy píší více dopisů, než posílají?) Darian Leader tvrdí, že pokud žena řekne muži „miluji tě", pak má nakonec vždycky na mysli jednu z následujících tří věcí:

- *mám milence* (jinými slovy: „Ano, měla jsem s ním poměr, ale nic to neznamená, pořád tě miluji!")
- *jsem z tebe unavená* (tedy: „Ale ano, miluji tě, všechno je v pořádku, jenom mě prosím tě nechej chvíli na pokoji, potřebuji trochu klidu!")
- a konečně prosté: *chci sex!*(2)

Tyto tři významy jsou provázané jako články v řetězci následující úvahy: „Měla jsem milence, protože jsem z tebe unavená, takže pokud chceš, abych tě milovala, dej mi lepší sex!" Podobně platí, že teoretikové, kteří v současnosti, tedy po vymizení

standardního liberálního chvástání z dob studené války, kdy se stalinismu spílalo jako přímému a nezbytnému výsledku marxismu, přijímají pojem „totatalitarismu", zaujímají jednu z pěti pozic:

- „Totalitarismus" je *modernismus, který se nevydařil*: totalitarismus zaplňuje trhlinu, kterou rozevřelo samo modernistické rozložení všech tradičních organických společenských vazeb. Tradicionalističtí konzervativci a postmoderní autoři sdílejí toto pojetí; rozdíl mezi nimi je spíše otázkou důrazu: pro některé je „totalitarismus" nutný výsledek modernistického osvícenství vepsaný v samotném jeho pojmu, zatímco pro jiné je spíše hrozbou, která se naplní, pokud osvícenství plně neuskuteční svůj potenciál.

- Holocaust je krajní, absolutní zločin, nerozebíratelný pojmy konkrétní politické analýzy, poněvadž takový přístup jej trivializuje.

- Neoliberálové tvrdí, že každý radikální emancipační politický projekt nutně končí nějakým typem totalitární nadvlády a kontroly. Liberalismus tím zdárně propojuje nový etnický fundamentalismus a radikální levicové emancipační projekty (to, co z nich zbylo), jako kdyby obojí nějak „hluboce souviselo"… (tato kombinace je novou verzi staré liberální představy, že fašismus a komunismus jsou dvě formy téhož „totalitárního" úpadku demokracie) .

- Soudobé postmoderní tvrzení (jehož předzvěstí byla již Adornova a Horkheimerova *Dialektik der Aufklärung)*, že se politický totalitarismus za-

kládá na falocentrickém metafyzickém uzavření: jediná cesta, jak předejít totalitárním důsledkům, je trvat na radikální trhlině, průlomu, posunu, které nelze zahrnout do žádné uzavřené ontologické stavby.

- A konečně, v nedávné kognitivistické zpětné reakci byly samotná postmoderní kulturní studia označena za „totalitární", za poslední ostrůvek, na kterém přežila stalinistická logika bezpodmínečné poslušnosti vůči Straně a který je imunní vůči jakékoli racionální argumentaci.

Měli bychom si povšimnout, že i hlavní „kritická" filosofická reakce na hegemonický liberalismus, tj. postmoderní dekonstruktivní levice, se opírá o kategorii „totalitarismu". Dekonstruktivní politická doxa vypadá asi takto: společenská oblast je pole strukturální nepředvídatelnosti, vyznačující se neredukovatelnou průrvou či nedostatkem, navždy odsouzená k neidentitě sama se sebou; a „totalitarismus" je na své nejelementárnější úrovni uzavřením této nepředvídatelnosti - nevyslovuje tu postmoderní levice svou vlastní hantýrkou starou liberální moudrost autorů, jako jsou Isaiah Berlin, Robert Conquest a spol.? „Totalitarismus" se tím pozdvihuje na rovinu ontologické konfuze; je pojat jako svého druhu kantovský paralogismus čistého politického rozumu, jako nevyhnutelná „transcendentální iluze", která vyvstává, pokud je pozitivní politický řád přímo, nelegitimním zkratem, ztotožněn s nemožnou jinakostí spravedlnosti - *jakýkoli* postoj, který se nehlásí k mantře nahodilosti/posunu/konečnosti, se odmítá jako potenciálně „totalitární".

---

Filosofický pojem totality a politický pojem *totalitarismu* tu mají tendenci se překrývat, přičemž sledují linii vedoucí od Karla Poppera k Jean-François Lyotardovi: hegelovská totalita rozumu je vnímána jako nejzazší totalitární konstrukce filosofie. Racionalita jako taková má dnes špatnou pověst: stoupenci hnutí New Age ji zatracují jako karteziánské mechanistické/diskursivní myšlení „levou hemisférou"; feminističtí autoři ji odmítají jako mužský přístup, který implicitně spočívá na protikladu k ženské emocionalitě; pro postmodernisty racionalita zahrnuje metafyzický nárok na objektivitu, jímž se zastírá moc a diskursivní mechanismy určující to, co se považuje za „racionální" a „objektivní"… Právě proti tomuto pseudolevicovému iracionalismu je třeba připomenout podtitul Lacanova spisu *L'instance de la lettre dans l'inconscient* ***ou la raison depuis Freud*** – neboli rozum po Freudovi.

V roce 1991 po státním převratu proti Ceausescovi, který provedla samotná *nomenklatura,* zůstal aparát rumunské tajné policie samozřejmě plně funkční a prováděl svou práci jako obvykle. Úsilí tajné policie, aby o sobě vytvořilo nový, vlídnější obraz v nové, „demokratické" době, nicméně vedlo k některým podivným situacím. Jeden můj přítel z Ameriky, který byl v oné době v Bukurešti na Fulbrightově stipendiu, volal asi týden po svém příjezdu domů a vyprávěl své přítelkyni, že je teď v chudé, ale přátelské zemi plné příjemných lidí, kteří dychtí po nových poznatcích. Jakmile zavěsil, telefon znovu zazvonil; zdvihl sluchátko a hlas na druhém konci mu neobratnou angličtinou sdělil, že s ním hovoří příslušník tajné policie,

---

který je povinen odposlouchávat jeho telefonní rozhovory, a že mu chce poděkovat za to, jak hezky hovořil o Rumunsku - popřál mu příjemný pobyt a rozloučil se.
Tato kniha je věnována onomu anonymnímu operátorovi rumunské tajné policie.

---

## 1 Mýtus a jeho proměny

---

*Kapitola, ve které čtenář s překvapením zjistí, že mýtus je sekundární fenomén následující po společenské komedii; a jako bonus se dozví, v čem spočívá tajemství objevení se krásné ženy.*

V 60. a 70. letech dvacátého století, v době rozkvětu lacanovského marxismu, přitahoval mnoho francouzských Lacanových stoupenců autorův antiamerikanismus, rozpoznatelný zejména v Lacanově odmítnutí ego-psychologického obratu v psychoanalýze jako ideologického projevu „amerického způsobu života". Ačkoli tito stoupenci (většinou mladí maoisté) považovali Lacanův antiamerikanismus za příznak autorova „antikapitalismu", spíše bychom v něm měli spatřovat stopy standardního konzervativního tématu: v dnešní buržoazní, komercionalizované, „amerikanizované" společnosti už není autentická tragédie vůbec možná; právě proto se velcí konzervativní spisovatelé, jako je Claudel, pokoušejí oživit koncept tragédie, aby lidské existenci vrátili její důstojnost… Právě v tomto bodě, kdy se Lacan snaží zastat posledních pozůstatků staré autenticity, která je v soudobém povrchním univerzu stěží rozpoznatelná, začínají jeho slova znít jako kupa ideologických frází, kterou také jsou. Ačkoli je ovšem Lacanův antiamerikanismus tím, co je v jeho díle „nejfalešnější" a nejideologičtější, v tomto ideologickém tématu přesto vězí „racionální jádro": nástup moderny vskutku podkopává tradiční koncept tragédie a s ním spjatou představu mytického Osudu ovládajícího lidský úděl.

---

---

**Hamlet před Oidipem**

Pokud v psychoanalýze hovoříme o mýtech, pak vlastně mluvíme o mýtu *jediném,* oidipovském - všechny ostatní freudovské mýty (mýtus primordiálního otce, Freudova verze mojžíšovského mýtu) jsou jeho variacemi, třebaže *nezbytnými.* V případě hamletovského příběhu se však situace komplikuje. Standardní, předlacanovské, „naivní" psychoanalytické čtení *Hamleta* samozřejmě soustředí na Hamletovu incestní touhu po matce. Hamletův otřes z otcovy smrti se tudíž vykládá jako traumatický dopad, který má naplnění nevědomé násilné touhy (v tomto případě touhy po otcově smrti); přízrak mrtvého otce, který se Hamletovi zjevuje, je projekce Hamletovy viny za to, že si přál otcovu smrt; nenávist vůči Claudiovi je vlastně narcistní rivalita: Claudius, nikoli Hamlet, získal matku; zhnusení Ofélií a ženami obecně vyjadřuje distancování se od sexuality v její dusivé incestní modalitě, které vyrůstá z chybění otcovského zákazu/schválení… Podle tohoto standardního čtení tudíž Hamlet jako modernizovaná verze Oidipa svědčí o posílení oidipovského zákazu incestu v přechodu od starověku k moderně: v Oidipovi ještě pracujeme s incestem, kdežto v *Hamletovi* incestní přání potlačeno a vytěsněno. A zdá se, že samo označení Hamleta za obsesivního neurotika poukazuje tímto směrem: na rozdíl od hysterie, kterou nacházíme v celých (přinejmenším západních) dějinách, je obsesivní neuróza typicky *moderní* fenomén. I když bychom neměli podceňovat sílu tohoto robustního, heroického freudovského čtení *Hamleta* modernizované verze oidipovského mýtu, problém tkví v tom, jak je uvést v soulad s faktem, že ačkoli Hamlet - v goethovském rodokmenu – může

---

vypadat jako model moderního (introvertního, zadumaného, nerozhodného) intelektuála, mýtus o Hamletovi je starší než mýtus o Oidipovi. Základní kostra příběhu (syn se mstí za otce na jeho zlém bratrovi, který otce zabil a dosedl na jeho trůn; syn přežívá nezákonnou vládu svého strýce tím, že předstírá bláznovství a dělá „bláznivé", ale pravdivé poznámky) je univerzálním mýtem, který objevujeme všude, od starých skandinávských kultur přes starověký Egypt po Írán a Polynésii. Navíc máme dostatečné doklady, že toto vyprávění se vposledku netýká rodinných traumat, nýbrž kosmických událostí: nejzazším „významem" hamletovského mýtu je pohyb hvězd při precesi - jinak řečeno, hamletovský mýtus vplétá do rodinného vyprávění vysoce artikulovaná astronomická pozorování… (3) Toto řešení, ať už je jakkoli přesvědčivé, se však ihned zaplétá do své vlastní slepé uličky: pohyb hvězd je o sobě bez významu, je to prostý přírodní fakt bez libidinální rezonance, tak proč ho lidé překládají, metaforizují do podoby právě takového rodinného vyprávění, které vytváří strašlivou libidinální zápletku? Jinými slovy, otázka „co znamená co?" není tímto čtením v žádném případě rozhodnuta: „znamená" hamletovské vyprávění hvězdy, nebo hvězdy „znamenají" hamletovské vyprávění? Jinak řečeno, použili lidé ve starověku své astronomické poznatky k tomu, aby zašifrovali náhledy do fundamentálních libidinálních problémů lidského rodu?

Jedna věc je ovšem jasná: časově i logicky je hamletovský příběh starší než oidipovský mýtus. Narážíme tu na mechanismus nevědomého vytěsnění, který Freud dobře znal: něco logicky *dřívějšího* je vnímatelné (stává se takovým, resp. vepisuje se

do textury) toliko jako následné, sekundární *pokřivení* domněle „původního" příběhu. V tom spočívá tak často nerespektovaná elementární matrice „snové práce", která zahrnuje rozdíl mezi latentním snem-myšlenkou a nevědomou touhou artikulovanou ve snu: snovou prací je latentní myšlenka šifrována/vytěsňována, ale právě tímto vytěsněním artikuluje sebe sama jiná, skutečně nevědomá myšlenka.

V případě Oidipa a Hamleta tedy místo lineárního/historizujícího čtení *Hamleta* jako sekundárního pokřivení oidipovského textu platí, že oidipovský mýtus (jak tvrdil již Hegel) je zakládající mýtus západní řecké civilizace (sebevražedný skok Sfingy znázorňuje dezintegraci starého předřeckého univerza), a právě v hamletovském „pokroucení" oidipovského mýtu potlačený obsah artikuluje sebe sama - důkazem je to, že hamletovskou matrici nacházíme v předklasické mytologii všude, včetně samotného starověkého Egypta, jehož duchovní porážku signalizuje sebevražedný skok Sfingy. (A neplatí náhodou totéž dokonce i pro křesťanství? Není Freudovou tezí, že zavraždění Boha v *Novém zákoně* vynáší na světlo „zastřené" trauma *Starého zákona*?) Jaké je tedy předoidipovské „tajemství" Hamleta? Měli bychom si uchovat náhled, že Oidipus je pravý „mýtus" a že vyprávění o Hamletovi je jeho „modernizující" vykloubení/porušení; poučení tkví v tom, že oidipovský „mýtus" - a možná sama mytická „naivita" - má zastřít nějaké zakázané *poznání*, vposledku poznání otcovy obscenity.

Jaký je tedy v tragické konstelaci vztah mezi poznáním a jednáním? Mezi Oidipem a Hamletem existuje základní protiklad: Oidipus dokončí své jednání (zabije otce), protože neví, co činí; na rozdíl od něj Hamlet ví, co činí, a právě proto

není schopen přejít k činu (pomstít otcovu smrt). Navíc, jak zdůrazňuje Lacan, to není pouze Hamlet, kdo ví, nýbrž i Hamletův otec mysteriózně *ví*, že je mrtev, a dokonce i to, jak zemřel, na rozdíl od otce ve freudovském snu, který o své smrti neví - a právě toto nadměrné vědění způsobuje, že v *Hamletovi* je pouze minimální melodramatický flair. Jinak řečeno: na rozdíl od tragédie, která se zakládá na nerozpoznáni nebo nevědomosti, melodrama vždy zahrnuje nějaké neočekávané a přehnané poznání, které není vlastní hrdinovi, nýbrž jeho nebo jejímu druhému, přičemž toto poznání se hrdinovi sděluje na samém konci, v závěrečném melodramatickém zvratu.

Připomeňme nesmírně melodramatický závěrečný zvrat ve *Věku nevinnosti* od Edith Whartonové, ve kterém manžel, který v sobě léta choval nedovolenou vášnivou lásku k hraběnce Olenské, zjistí, že jeho mladá žena po celou dobu *věděla* o jeho tajné vášni. Snad by to mohl být způsob, jak zachránit neštastné *Madisonské mosty*: kdyby se na konci filmu umírající Francesca dozvěděla, že její domněle prostomyslný, přízemní manžel po celou dobu věděl o krátkém, ale vášnivém románku s fotografem od *National Geographic* i o tom, jak moc pro ni znamenal, ale nic jí o tom neřekl, aby ji nezranil. V tom spočívá enigma poznání: jak je možné, že se celá psychická ekonomie situace radikálně změní nikoli v okamžiku, kdy se hrdina něco přímo dozví (nějaké dlouho potlačované tajemství), nýbrž ve chvíli, kdy se *dozví, že někdo jiný* (o kom si myslel, že nic neví) to *rovněž po celou dobu věděl* a pouze předstíral, že neví, aby zachoval dekorum - existuje něco potupnějšího než situace manžela, který po dlouhé a tajné milostné aféře

náhle zjistí, že o ní jeho žena po celou dobu věděla, ale neřekla nic, a to z ušlechtilosti nebo - ještě hůř - z lásky k němu?

V *Ceně za něžnost* Debra Wingerová, umírající na rakovinu, říká na nemocničním lůžku svému synovi (jenž se k ní chová neuctivě, protože ji opustil jeho otec, její manžel), že ví velmi dobře, jak moc ji miluje; ví, že někdy v budoucnu, po její smrti, si to sám uvědomí; v té chvíli pocítí vinu za to, že předtím svou matku nenáviděl; a tak mu říká už teď, že mu odpouští, a tak z něho dopředu svaluje břímě budoucí viny… Tato manipulace s budoucí vinou je melodramatem v dokonalé podobě; samo gesto odpuštění již dopředu na syna uvaluje vinu. (V tomto připsání viny, v uvalení symbolického dluhu, a to samotným aktem odpuštění, spočívá největší trik křesťanství.)

Existuje však ještě *třetí* formulace, kterou je třeba přidat do páru „nevěděl o tom, a přece to udělal" a „věděl o tom, a proto to nedokázal udělat": „věděl velmi dobře, co dělá; a přesto to udělal". Jestliže první formulace odpovídá tradičními hrdinovi a druhá hrdinovi raně modernímu, pak ta poslední, která dvojznačným způsobem spojuje poznání a jednání, odpovídá hrdinovi pozdně modernímu, současnému. Tato třetí formulace přitom umožňuje dvě naprosto protikladná čtení - podobně jako hegelovský spekulativní soud, ve kterém je to nejvyšší zajedno s tím nejnižším: na jedné straně je formulace „věděl velmi dobře, co dělá ; a přesto to udělal" nejjasnějším projevem cynického postoje mravní zkaženosti - „Ale jistě, jsem darebák, lžu a podvádím, no a co? Takový je život!"; na druhé straně může formulace „věděl velmi dobře, co dělá; a přesto to udělal" vyjadřovat naprostý opak

cynismu - tragické uvědomění, že ačkoli to, co se chystám udělat, bude mít katastrofální důsledky pro dobro mé i mých nejbližších, přesto to *musím* udělat kvůli neúprosnému etickému příkazu. (Připomeňme si paradigmatický postoj hrdiny filmu *noir*: plně si uvědomuje, že pokud vyslyší volání *femme fatale*, očekává ho pouze zkáza ; uvědomuje si, že vchází do léčky, že ho žena určitě zradí ; ale nedokáže se ubránit, a přesto to udělá…)

Není to pouze rozkol mezi doménou „patologického" (blaho, slast, prospěch…) a etického příkazu: může to být také rozkol mezi mravními normami, jimiž se obvykle řídím, a nepodmíněným příkazem, jemuž se cítím povinován dostát - tak jako dilema Abrahamovo, který „ví velmi dobře, co znamená zabít vlastního syna", a stejně se rozhodne tento čin vykonat; nebo dilema křesťana, který je připraven provést strašlivý hřích (obětovat svou věčnou duši) pro vyšší cíl Boží slávy. Krátce řečeno, skutečně moderní post- či metatragická situace vzniká tehdy, kdy mě vyšší nutnost nutí zradit samu etickou podstatu mého bytí.

**Zrození krásy z objektu**

Samozřejmě dnes existuje spousta katastrofických událostí patrně hrůznějších než neštěstí minulosti - můžeme ale Osvětim nebo stalinské tábory ještě označit za „tragédii"? Není tu při díle něco radikálnějšího, ať už v případě oběti stalinského demonstrativního procesu nebo oběti holocaustu? Neimplikuje termín „tragédie", přinejmenším ve svém klasickém použití, logiku osudu, která tváří v tvář holocaustu působí směšně? Tvrzení, že vyhlazování Židů bylo poslušno skryté nutnosti osudu, již tento proces snižuje. Lacan se pokouší

rozmotat tento uzel svým úžasným čtením *La trilogie des Coûfontaine* Paula Claudela.(4)

Jedním z psychoanalytických klišé je tvrzení, že ke vzniku dobrého psychotika jsou zapotřebí tři generace; Lacanova analýza *La trilogie des Coûfontaine* vychází z toho, že tři generace jsou zapotřebí i ke vzniku (krásného) předmětu touhy. Oidipovský rodinný mýtus a Claudelova rodinná sága sdílejí ten rys, že v obou případech se sled tří generací podrobuje matrici (1) chybné symbolické výměny; (2) stavu odmítání; a (3) vystoupení sublimovaného předmětu touhy. „Prvotní hřích", porušení symbolické smlouvy ze strany prarodičů (Oidipus je vyhnán svými rodiči; Sygne de Coûfontaine se zříká své pravé lásky a bere si za muže opovrhovaného Turelura), dává vzniknout nežádoucímu vyděděnci (Oidipus sám; Louis de Coûfontaine), jehož potomkem je dívka úchvatné krásy, mezní předmět touhy (Antigona; slepá Pensée de Coûfontaine). Důkaz, že tu jde o hlubokou strukturální nutnost, skýtá třetí příklad, který právě proto, že pochází z poněkud „nižší" kultury *la France profonde*, ukazuje tuto matrici v její čisté, destilované formě: dva romány Marcela Pagnola *Jean de Florette Manon des Sources* včetně jejich dvou filmových verzí (za prvé dva filmy od Pagnola samého, které předcházely jeho vlastní zpracování do románové podoby, za druhé velkolepá inscenace z roku 1987 režiséra Clauda Berriho).

Osnova příběhu je následující. V Provence na počátku dvacátých let 20. století hrbáč Jean de Florette, vzdělaný městský člověk (výběrčí daní), který se učil o hospodaření z knih, náhle zdědí kousek půdy po své matce Florette. Pojme tudíž plán, že se spolu s oddanou ženou, někdejší operní

pěvkyní, a s Manon, svou křehkou dcerkou, usadí na statku a budou chovat králíky, což v kraji není obvyklé. Jean je utopická postava, v níž se spájí hluboké náboženské cítění a touha žít autenticky na venkově s touhou vědecky zužitkovat zemi. Idea autentického venkovské života v protikladu ke zkaženému životu města je tu jasně denuncována jako městský mýtus: samotní venkované jsou naoak pohlceni sami sebou a rezervovaní – základní etické pravidlo společenství, které narušil Jeanův příjezd, zní *on ne s'occupe pas des affaires des autres*…

Nešťastné události přicházejí rychle. Jeanovi sousedé, zámožný starý mládenec César a jeho prostomyslný synovec Ugolin, poslední potomci mocného rodu Soubeyranů, jenž v kraji kdysi vládl, mají s oním kouskem půdy jiné plány - chtějí na něm pěstovat karafiáty a prodávat je v sousedním velkoměstě. A tak zosnují důmyslný plán, jak Jeana zničit - César, který jej vymyslí, není jen zlý a chamtivý; ospravedlňuje své skutky svými vlastními hodnotami, které se točí kolem kontinuity půdy a rodiny, takže v jeho očích je vymyšlený plán plně ospravedlněn nutností bránit zemi před cizím vetřelcem. César a Ugolin před Jeanovým příjezdem zacpou pramen na jeho pozemku betonem. V období sucha, kdy rostliny usychají a králíci začínají chcípat, musí Jean se svou rodinou nosit vodu dnem i nocí ze vzdáleného zdroje, poněvadž netuší, že mají přehršle vody přímo pod nosem. Je to traumatická scéna: nešťastní lidé, kteří táhnou vodu při dlouhém pochodu jako mezci, zatímco je všichni vesničané sledují dobře vědouce, že na Jeanově vlastním pozemku je pramen - ale nikdo se nerozhoupe k tomu, aby jim to řekl, poněvadž *on*

*ne s'occupe pas des affaires des autres…* Jeanova vůle a vytrvalost neutuchá. Nakonec umírá při výbuchu (když se zoufale snaží vyhloubit studnu, aby získal vodu ); jeho žena musí prodat statek Césarovi a Ugolinovi a stěhuje se s Manon do osamělé jeskyně v blízkých horách ; César s Ugolinem samozřejmě záhy „objeví" pramen a začínají pěstovat své karafiáty.

Druhá část se odehrává o deset let později: Manon je teď krásná pasačka, jakási místní víla, která tajuplně žije v horách a vesničanům se vyhýbá. Usilují o ni dva muži: nový vesnický učitel a ošklivý nešťastný Ugolin, který se do ní vášnivě zamiloval, když ji tajně pozoroval, jak nahá zpívá a tančí v divočině, a který dokonce dává do jejích pastí ptáky a zajíce, aby jí pomohl. Manon, která již jako dítě měla podezření vůči Ugolinovu zdánlivému přátelství k jejich rodině, však zjistí dvě věci: nejenom to, že pramen na půdě jejího otce zacpali César s Ugolinem a že o tom celá vesnice věděla; při průzkumu podzemí v horských jeskyních také náhodou objeví zdroj vody pro celou vesnici. Takže teď je na řadě ona, aby zosnovala plán a provedla svou pomstu: odřízne celou vesnici od vody.

Události se nyní začnou dít mnohem rychleji. Ugolin zpola přizná svůj a Césarův zločin vůči mrtvému Jeanovi a pateticky se nabídne, že si vezme Manon za ženu a že se o ni postará, aby odčinil své minulé křivdy; poté, co ho Manon veřejně odmítne, se Ugolin oběsí a odkáže celé své jmění a půdu Manon. Vesničané, kteří zoufale potřebují vodu, povolají státního odborníka na vodní zdroje, který jim poskytne množství komplikovaných teorií, vodu však nikoli; místní kněz proto na-

vrhne procesí kolem hlavní vesnické studny. Ve svém kázání jasně naznačí, že zastavení přísunu vody je trestem za kolektivní zločin. Mladý učitel, jehož lásku Manon opětuje a který má podezření, že Manon zná tajemství náhlého nedostatku vody a že je jeho příčinou, přesvědčí Manon, aby vesničanům odpustila a vodu jim vrátila. Oba společně vstupují do jeskyně a uvolňují pramen, takže další den, během procesí s modlitbami, voda začne znovu téct. Učitel s Manon se vezmou a Manon porodí půvabné dítě, zatímco zestárlý César se dozví od staré přítelkyně, slepé ženy, která tráví ve vesnici své poslední dny, tajemství Jeanova znetvoření.

Jeanova matka Florette, místní kráska, byla Césarova velká láska. Po milostné noci, kterou spolu prožili, César odešel do Alžíru, kde nastoupil vojenskou službu; Florette byla příliš hrdá, než aby si přiznala svou lásku k němu. Záhy poté mu ovšem do Alžíru posílá dopis, ve kterém sděluje, že s ním čeká dítě a že ho miluje – naneštěstí však dopis k Césarovi nikdy nedospěl. Florette, která má za to, že ji César nechce, se zoufale snaží zbavit svého plodu, vrhá se ze schodů apod., ale marně. Odchází proto do blízké vesnice, narychlo svede místního kováře, vezme si ho za muže a porodí Jeana, který se narodil jako hrbáč kvůli jejím pokusům se ho zbavit. César tak zjišťuje, že zapříčinil smrt svého jediného syna, po kterém tolik toužil kvůli zachování rodu. Jeho čas nadešel a César ví, že zemře: napíše Manon dlouhý dopis, ve kterém jí vysvětluje, že je jejím dědou, že jí odkazuje celé bohatství Soubeyranů a že žádá o odpuštění. Poté ulehne a v klidu umírá.

Dopis (Florettin dopis Césarovi), který dochází na místo určení příliš pozdě, po dlouhé oklice přes dvě generace, tudíž objímá celou tragédii: ta se uvádí do pohybu, když se dopis nedostane k Céarovi v Alžíru, a dospívá ke svému konci, když k němu dopis nakonec dorazí a donutí ho postavit se tváří v tvář strašlivé skutečnosti, že nechtěně zahubil svého jediného syna.
Stejně jako v oidipovském mýtu a v Claudelově *La trilogie des Coûfontaine* se krásný předmět (Manon) objevuje jako potomek někoho zavrženého, nechtěného dítěte (Jeanův hrb, stejně jako Oidipovo kulhání, je doslova a do písmene znamením, které zaznamenává toto otcovské odmítnutí potomka; Jean se narodil jako hrbáč, poněvadž se jeho nešťastná matka pokusila ukončit své těhotenství tím, že skočila ze schodů). Člověk má sklon číst tuto posloupnost tří generací perspektivou převrácené matrice tří fází logického času:(5)

- v první generaci se katastrofické události uvádějí do pohybu osudovým skutkem *chybného závěru* (odcizující kontrakt);
- následuje „čas na pochopení" (čas, který je zapotřebí k poznání, že jsem tím *ztratil vše*, že jsem byl degradován na zavrženého člověka – dochází tu zkrátka k *separaci* od velkého *Druhého*, jsem připraven o oporu v symbolickém řádu);
- a konečně je tu „moment de voir" - abychom viděli co? Samozřejmě že krásný objekt.(6)

Přechodu od druhého momentu ke třetímu odpovídá přechod od odpudivého *fobického* objektu k povzneseném *fetiši* - jinak řečeno, jde tu o zvrat v subjektivním postoji vůči totožnému předmětu

- nikoli obvyklá změna „pokladu v lejno“, nýbrž opačný zvrat „lejna v poklad“, bezcenné ubohosti ve skvostný drahokam. V pozadí se zde skrývá mystérium vystoupení krásného (ženského) objektu: předně tu je „prvotní hřích“, odcizující akt výměny („dopis - Florettin dopis Césarovi – nedospěl na místo určení“, k milostnému setkání nedošlo, pár se znovu nespojil). Tato počáteční katastrofa (Césarova nevšímavost k hloubce Florettiny lásky) má „objektivní korelát“ v odporném znetvoření jejich potomka; to, co následuje, je magický obrat znetvoření v úžasnou krásu (Jeanova dcera Manon).(7) U Pagnola jde o *převrácenou* oidipovskou édii: na rozdíl od Oidipa, syna, který nechtěně zabíjí svého vlastního otce, César nechtěně ničí svého vlastního syna. César není jen zlý; při svých zhoubných činech lpí na tradiční etice bezpodmínečné oddanosti k vlastnímu kraji, který je třeba za každou cenu chránit před cizími vetřelci. A samotná komunita, která nečinně přihlíží vleklému utrpení Jeanovy rodiny, rovněž prostě sleduje své zakrnělé etické heslo: *on ne s'occupe pas des affaires des autres* a protějšek: *quand on parle, on parle trop.*

Všechny tři ústřední mužské postavy jsou tudíž svým způsobem tragické. César zjišťuje, že nepřítel, kterého zničil, byl jeho vlastní nemanželský syn - ryzí případ uzavřené smyčky tragické zkušenosti, ve které se šíp určený nepříteli vrací svému odesílateli. V tomto okamžiku se kruh osudu uzavírá a člověku zbývá už jen zemřít, jak César důstojně činí. Nejspíše nejtragičtější postava příběhu je Ugolin, jenž nepochybně miluje Manon hlouběji než spíše povrchní a koketní učitel Bertrand a který se žene do sebevražedné záhuby svou vinou

a nešťastnou láskou. A konečně je tragická dimenze přítomna i u samotného Jeana - když se mraky, které přinášejí suché zemi drahocenný déšť, vyhnou jeho statku, obrací se k nebi a dává průchod (poněkud směšnému) výlevu bezmocného vzdoru: „Jsem hrbáč. Je těžké být hrbáč. Je tam někdo?" Jean zastupuje otcovskou figuru, která sleduje svůj plán až do konce, spoléhá se na statistiky týkající se počasí, bez ohledu na utrpení, které svým smělým konáním způsobuje své rodině. (8) To, co způsobuje jeho tragédii, je naprostá *nesmyslnost* jeho snažení: mobilizuje celou svou rodinu, aby dlouhé hodiny nosila vodu ze vzdálené studny, den za dnem, aniž by tušil, že přímo na jeho pozemku je vydatný zdroj vody.

**Od komedie k tragédii**

Tím se obrací standardní vztah mezi komunitou a tragickou postavou: na rozdíl od klasické formy tragédie, kdy se jedinec prohřešuje vůči společenství, u Pagnola se vůči jedinci prohřešuje komunita. V klasické tragédii je vina na straně transgresivního hrdiny, jemuž je posléze odpuštěno a který se začleňuje zpět do společnosti, zatímco zde je základní vina na straně lidského společenství: nespočívá v tom, co lidé udělali, nýbrž v tom, že *neudělali* nic - tkví v rozporu mezi jejich věděním a jednáním: všichni věděli o pramenu, ale nikdo z nich nebyl hotov říci o tom Jeanovi pravdu.

Pokud je paradigmatickým příkladem klasické tragédie hrdina, který provedl něco, čeho důsledky přesahují šíři jeho poznání, který se nechtěně dopustí přečinu tím, že naruší posvátný řád společenství, u Pagnola je hrdinou společenství samo

(skupina vesničanů). Nikoli se zřetelem k tomu, co udělali, nýbrž se zřetelem k tomu, *co věděli a neudělali:* jediné, co měli udělat, bylo sdělit své poznání Jeanovi, místo aby mlčky přihlíželi rodinné lopotě. K tragickému nahlédnutí ze strany Manon tudíž dochází nikoli tehdy, když se dozví, co ostatní (společenství) udělali, nýbrž co *věděli*. Z tohoto důvodu César oprávněně oponuje vesničanům, kteří mu ke konci příběhu náhle začínají vytýkat, že zacpal pramen: je sice pravda, že to s Ugolinem provedli, ale všichni nesou část viny, protože o tom všichni věděli… Tuto vinu celého společenství ztělesňuje fantasmagorická postava mrtvého Jeana, který jako přízrak pronásleduje vesničany za to, že mu neřekli pravdu. Manon, němé dítě, které nelze oklamat, vidí a poznává vše, ačkoli může jen mlčky sledovat nadlidské úsilí a pád svého otce: její nemotorné dětské obrázky celé rodiny, jak se táhne s vodou, jsou pro společenství nesnesitelnou upomínkou.

Protiklad mezi Manon a vesnickým společenstvím je samozřejmě, v lacanovských pojmech, protikladem mezi J a A, mezi substancí *jouissance* a velkým druhým. Manon patří ke „zdrojům", zastupuje reálno životního zdroje (nejenom sexualitu, nýbrž život jako takový), a právě proto dokáže odříznout přísun životní energie (vody) a tím způsobit zmírání společenství - když ji společnost vyžene, nevědomky vysuší svou vlastní životní substanci. Jakmile je společenstvo odříznuto od své substance, ukazuje se ve své pravdě, jako bezmocné žvatlání symbolické mašinérie: satirickým vrcholem Pagnolova románu je bezpochyby setkání vesničanů se zástupcem státního odborníka na vodu, autority, která maskuje svou nevědomost nabobtnalým pseudo-

vědeckým proslovem o možných příčinách vyschnutí vesnického zdroje vody. Nelze si zde nevzpomenout na prázdné a komické tlachání tří Freudových kolegů ve druhé části snu o Irmě, doktorů vypočítávajících možné omluvy, které zbavuji Freuda jakékoli viny za její léčbu. A je významné, že jako prostředník zasahuje místní kněz, jenž ukazuje cestu k usmíření posunem ohniska od vědeckého poznání k subjektivní pravdě tím, že vesničanům připomíná jejich společnou vinu. Není tedy žádný div, že konečné usmíření zpečeťuje sňatek mezi Manon a mladým učitelem, přičemž těhotenství Manon stvrzuje znovu ustavenou harmonii mezi reálnem životní substance a symbolickým „velkým druhým". Není Manon podobná Juntě v raném mistrovském kusu Leni Riefenstahlové *Das Blaue Licht* - krásné vyvrhelkyni vyobcované uzavřenou vesnickou komunitou, která má přístup k mystériu života?

Tento zákrok kněze rovněž ukazuje elementární mechanismus vystoupení ideologického významu: právě v bodě, kdy selhává kauzální vysvětlení (státního specialisty na vodní zdroje, pokud jde o příčiny ucpání pramene), je prázdno zaplněno významem - jinak řečeno: v okamžiku, kdy kněz mění registr a navrhuje, aby členové společenstva neuvažovali o ucpání vody jednoduše tak, že ho způsobil přírodní proces (změny tlaku hluboko pod zemí, období sucha, změna proudění podzemní vody a přesměrování do nového řečiště), nýbrž tak, že signalizuje etické selhání společenství (sám uvádí paralelu k Thébám, kde byl příčinou moru incest v královské rodině). Vprostřed náboženského procesí lidí, kteří se modlí za vodu, dojde k „zázraku": zčistajasna voda začne znovu téct (poněvadž Manon uvolnila pramen). Jde tu o pouhý klam? Kde je skutečná

náboženská víra? Kněz si plně uvědomuje, co je ve hře; jeho vzkaz Manon zní: „Já vím, že zázrak nebude skutečný zázrak, že voda začne téct, protože uvolníš pramen - ale pravé zázraky nejsou vnější, nýbrž vnitřní. Skutečný zázrak je to, že někdo jako ty - někdo, kdo má naprosté právo nenávidět naše společenství kvůli tomu, co provedlo jeho rodině - sebere sílu změnit své smýšlení a udělá vlídné gesto. Pravý zázrak je vnitřní konverze, díky níž člověk prolomí kruh pomsty a odpustí.“ Skutečný zázrak tkví v retroaktivním odčinění (*Ungeschehenmachen*) zločinu a viny.

To, s čím se zde setkáváme, je ideologické *je sais bien, mais quand même* v nejčistší podobě: ačkoli nejde o fyzický zázrak, přesto tu je přítomen zázrak na jiné, „hlubší“, „vnitřní“ rovině. Jasně zde vidíme Pagnolovu problematickou prostředečnou pozici: na jedné straně se zdá, že se opírá o předmoderní pojetí korespondence mezi vnějšími materiálními událostmi a „vnitřní“ pravdou, korespondence, která našla svůj nejzazší výraz v mýtu o králi rybáři („zpustlá země“ jako projev králova etického selhání); na druhé straně reflexivně bere v potaz iluzivní charakter této korespondence.

Tato prostředečná pozice vrhá stín na to, co vzbuzuje zdání, že je uzavřeným mytickým univerzem tragického osudu, ve kterém se nakonec všem rozptýleným nitkám dostane společného rozřešení. Taková epická tragédie dnes působí zcela nemístně; v době, kdy se na obrazovce neustále střídají události, aby udržely naši pozornost, kdy jediný přípustný dialog sestává ze stále chytřejších či vtipnějších bonmotů a kdy jediný přijatelný příběh s celkovým záběrem je konspirační historka. U Pagnola se ovšem události dějí v majestátném

tempu, sledují svou neúprosnou cestu přes tři generace, tak jako v řecké tragédii; není tu žádná nejistota, všechny motivy jsou předem vyloženy a je naprosto jasné, co nastane - ale o to strašnější je zděšení, když nakonec ke všemu dojde.

Není tomu ovšem tak, že Pagnol namísto vylíčení skutečné mytické zkušenosti nabízí její nostalgickou retroverzi? Bližší pohled na tři po sobě následující formy, ve kterých byl Pagnolův příběh prezentován veřejnosti (nejprve dva jeho filmy, pak románová podoba a konečně dva filmy Clauda Berriho), odhaluje znepokojivou skutečnost, že začátek je nejméně mytologický: pouze v Berriho „postmoderní" nostalgické verzi vidíme plné kontury uzavřeného univerza mytického osudu. Ačkoli Pagnolova verze zachovává stopy „autentického" života francouzské provinciální komunity, kde se lidé řídí starými, kvazipohanskými náboženskými vzorci, zároveň odhaluje teatrálnost a komičnost děje; dva Berriho filmy, byt natočené „realističtěji", zdůrazňují osudové určení a melodramatickou přemíru (hlavní hudební motiv obou filmů je příznačně založen na Verdiho *La forza del destino).*(9) Paradoxně tak předmoderní, uzavřená a ritualizovaná společnost implikuje teatrální komičnost a ironii, zatímco moderní „realistické" podání zahrnuje osud a melodramatickou přemíru.(10)

Nenarážíme i zde na paradox *Hamleta*: „mytická" forma narativního obsahu není východiskem, nýbrž závěrečným výsledkem komplexního procesu potlačení a kondenzací? Ve třech po sobě následujících verzích Pagnolova mistrovského díla tak sledujeme postupné kostnatění sociální komedie o zvyklostech do mýtu - opačně k „přirozenému" pořádku

je to posun od *komedie k tragédii.* Poučení zní: nestačí říci, že dnešní mýty jsou padělky, neautentické retro artefakty: představu o podvodné imitaci mýtu bychom měli radikalizovat do podoby koncepce, že *padělkem je mýtus jako takový.*

**Mýtus postmoderny**

Tím se opět vracíme k otázce možnosti mytické struktury v moderní době, kdy se i filosofie stala ve dvou po sobě jdoucích stadiích reflexivní. Nejprve na základě kantovského kritického obratu ztratila svou „nevinnost" a osvojila si tázání po *svých vlastních* podmínkách možnosti. Následně se v „postmoderním" obratu stává filosofování „experimentálním": nenabízí již bezpodmínečné odpovědi, nýbrž hraje si s různými „modely", kombinuje různé přístupy, které předem počítají se svým vlastním neúspěchem - jediné, co lze náležitě zformulovat, je otázka, hádanka, kdežto odpovědi jsou jednoduše zkrachovalé pokusy zacelit trhlinu této záhady.

To, jak dnes reflektivnost ovlivňuje naši běžnou zkušenost subjektivity, lze snad nejlépe ilustrovat zevšeobecněným statusem závislosti: člověk dnes může být „závislý" na čemkoli - nejenom na alkoholu a drogách, ale také na jídle, kouření, sexu, práci… Toto zevšeobecnění závislosti ukazuje na radikální nejistotu jakéhokoli subjektivního postoje: neexistují žádné pevné, předem určené vzorce, vše je zapotřebí zjednávat znovu a znovu. Týká se to dokonce i sebevraždy. Albert Camus v jinak beznadějně zastaralém *Mýtu o Sisyfovi* právem zdůrazňuje, že sebevražda je jediný skutečný filosofický problém - ale *kdy* se jím stala? Teprve v moderní reflexivní společnosti,

kdy ani život sám není „samozřejmý", není „bezpříznakovou" vlastností (abychom použili termín Romana Jakobsona), nýbrž je „příznakový", musí se zvlášť motivovat (právě proto se euthanasie stává přijatelnou). Než přišla moderna, sebevražda byla jednoduše příznakem nějaké patologické dysfunkce, zoufalství, strádání. Ovšem s nástupem reflektivnosti se sebevražda stala *existenciálním* činem, plodem ryzího rozhodnutí, nepřevoditelným na objektivní utrpení nebo psychickou patologii. Toť odvrácená strana Durkheimovy redukce sebevraždy na sociální fakt, který lze kvantifikovat a předvídat: oba posuny, objektivace/kvantifikace sebevraždy a její přetvoření v ryze existenciální akt, jsou přísně korelativní. (11)

Jaký vliv má tento proces na mýtus? Patrně není pouhou shodou okolností, že přesně v době, kdy Sergej Ejzenštejn vytvářel (a aplikoval) svůj koncept „intelektuální montáže", v níž vedle sebe kladl heterogenní fragmenty, aby z nich vytvořil nikoli narativní kontinuum, nýbrž nový význam, provedl T. S. Eliot něco zcela podobného ve *Zpustlé zemi*: postavil vedle sebe fragmenty z různých oblastí každodenního života a fragmenty starých mýtů a uměleckých děl. *Zpustlá země* uspěla tím, že fragmenty banální každodenní zkušenosti střední třídy postavila jako „objektivní korelát" metafyzického pocitu/atmosféry všeobecného úpadku, desintegrace světa, soumraku civilizace. Tyto prosté útržky (pseudointelektuální tlachání, hospodské řeči, dojem z řeky atd.) náhle procházejí „transsubstanciací", stávají se výrazem metafyzické nevolnosti připomínající Heideggerovo „das man".(12) Eliot je v tomto bodě opakem Richarda Wagnera, jenž vypravuje svůj příběh

o *Soumraku bohů* prostřednictvím nadživotních mytických postav: Eliot zjistil, že tentýž základní příběh lze podat daleko účinněji prostřednictvím fragmentů z toho nejobyčejnějšího, zcela všedního buržoazního života.

Možná tím lze charakterizovat posun od pozdního romantismu k modernismu: pozdní romantikové si ještě mysleli, že velký příběh o globálním úpadku nutno vyprávět na základě hrdinské osnovy, zatímco moderna uplatnila metafyzický potenciál nejběžnějších a nejprostších kousků každodenní zkušenosti - a možná že postmoderna převrací modernu: vrací se k velkým mytickým tématům, ale zbavuje je jejich kosmického ozvuku a přistupuje k nim jako k obyčejným útržkům, s nimiž lze manipulovat; krátce řečeno, v moderně máme co do činění s fragmenty každodenního života, které vyjadřují globální metafyzickou vizi, v postmoderně s nadživotními postavami, s nimiž se zachází jako s fragmenty prostého života.

Jistou dobu jsem si pohrával s myšlenkou napsat knihu, jež bude shrnutím neexistujícího „klasického" textu: popíši osnovu a hlavní postavy, představím životopis autora. Tato hra s chybějícím centrem je ještě stále moderní, stejně jako známé snímky z neexistujících černobílých filmů od Cindy Shermanové. Vskutku postmoderní by byl opačný postup: představit si za obrazem (nebo fotografií) celý příběh a pak k němu napsat scénář nebo o něm natočit film. Něco podobného nedávno proběhlo v New Yorku. Hra Lynn Rosenové *Nighthawks*, jež měla v únoru 2000 premiéru v divadle Off-Broadway, nabízí přesně to, co slibuje její název: sérii scén, které uvádějí do života čtyři obrazy Edwarda Hoppera (*Summertime, Conference at Night,*

*Sunlight in a Cafeteria a samozřejmě Nighthawks*), přičemž se snaží ukázat, jaký rozhovor na obrazech probíhal a co svedlo dohromady na nich vyobrazené lidi: anomie, osamocení, zmeškané setkání, zoufalé sny… Svou úchvatnou jednoduchostí, ba sprostotou, je tato hra postmodernou v nejčistší podobě. Není to totéž jako jeden španělský film uváděný před několika lety, který se pokoušel zrekonstruovat okolnosti, za nichž vznikaly Velésquezovy *Las Meninas*: nejde o to, v jaké situaci Hopper maloval své obrazy, nýbrž o fiktivní scénu na obraze, která je podrobně rozpracována a „uvedena do života". Cílem není popsat vznik mistrovského díla, nýbrž naivně přijmout jeho obsah tak, že zobrazuje společenskou realitu, a dodat větší kus této reality.

To nás přivádí k možná archetypální postmoderní proceduře: vepisování se do mezer klasických textů. Jestliže moderna používá mýtus jako interpretační referenční rámec svého soudobého příběhu, postmoderna mýtus přímo přepisuje tím, že se vepisuje do jeho mezer. V krátkém příběhu *You Must Remember This* Robert Coover popisuje velmi podrobně a sexuálně otevřeně, co se dělo během osudové tříapůlvteřinové zatmívačce v *Casablance,* která následuje po vášnivém objetí Bergmanové s Bogartem. A není dnešní čtenář-autor ve stejném pokušení u Kleistovy nejznámější krátké povídky Markýza z O- , jejíž hned první odstavec je šokující:

V M- , jednom významném severoitalském městě, dala ovdovělá markýza z O- , dáma příkladné pověsti a matka několika zdárně vychovaných dětí, v novinách oznámit, že otěhotněla, aniž to tušila,

a aby otec dítěte, jež porodí, se přihlásil; ona pak, z ohledů na rodinu, je odhodlána se za něho provdat. (14)

Necudnost těchto řádek vyplývá z toho, že se hrdinka přehnaně ztotožňuje s mravním kódem: dovádí svou úctu k pravidlům sexuální slušnosti do absurdního extrému. Ani v nejmenším si nevzpomíná na pohlavní styk: nejsou tu žádné neurotické symptomy, jež by signalizovaly jeho potlačení (poněvadž, jak víme od Lacana, potlačení a návrat potlačovaného jsou jedna a táž věc); fakt pohlavního styku není prostě potlačen, je předem vyloučen. V *Mužích v černém* mají tajní agenti, kteří bojují proti vetřelcům z vesmíru, přístroje podobné tužce, které používají, pokud se nepovolaní lidé setkají s mimozemšťany: namíří je na ně a tito lidé úplně zapomenou, co se s nimi v posledních několika minutách dělo (aby byli ušetřeni posttraumatického šoku). Nepůsobí něco podobného v mechanismu *Verwerfung*? Není *Verwerfung* podobným psychologickým přístrojem? A nepodstoupila Markýza z O- podobnou proceduru? Toto radikální vyhlazení pohlavního styku signalizuje známá pomlčka uprostřed věty, jež popisuje její strašný zážitek: když ruské jednotky dobývaly pevnost, jíž velel její otec, dostala se do rukou brutálních nepřátelských vojáků, již se ji pokusili znásilnit; zachránil ji mladý ruský důstojník hrabě F- , který poté, co ji zachránil, nabídl

Markýze rámě a vedl ji, jež po všech těch výjevech nebyla mocna slova, do jiného, požárem dosud nedotčeného křídla zámku, kde rázem padla do hlubokých mdlob. Zde pak- , jakmile krátce poté

přispěchaly její vyděšené služky, nařídil, aby přišel lékař, ujistil všechny, ještě si nasadiv klobouk, že jejich paní se brzy zotaví, a vrátil se zpět do bitvy. (15)

Pomlčky mezi „pak" a „jakmile" samozřejmě hrají naprosto stejnou roli jako tříapůlvteřinový noční záběr letištní věže, který následuje po vášnivém objetí Ilsy a Ricka a který se posléze prolíná s venkovním průhledem oknem do Rickova pokoje. Došlo k tomu (což naznačuje již popis zvláštního detailu, že si hrabě „znovu nasadil klobouk"), že hrabě podlehl náhlému pokušení způsobenému markýzinou mdlobou. Poté, co v novinách vyjde výše zmíněný inzerát, objevuje se hrabě a nabízí markýze, že si ji vezme; ona v něm ovšem nevidí muže, který ji znásilnil, ale pouze svého zachránce. Když později vyjde najevo, že právě hrabě způsobil její těhotenství, markýza nadále trvá proti vůli svých rodičů na tom, že si ho vezme, a je připravena uznat svého zachránce v muži, který ji znásilnil - stejně jako nám Hegel v návaznosti na Luthera na konci *Předmluvy k Filosofii práva* radí, abychom v tíživém kříži přítomnosti viděli růži (naděje a spásy). Sdělením příběhu je „pravda" patriarchální společnosti, kterou vyjadřuje Hegelův spekulativní soud ztotožňující násilníka se zachráncem, jehož funkcí je ochraňovat ženu před znásilněním - respektive, opět hegelovskými termíny, demonstruje, jak při zdánlivém boji s vnější silou subjekt bojuje sám se sebou, se svou vlastní zneuznanou substancí.

Kleist je svým postupem ultra-ortodoxní subverze zákona samotným ztotožněním se s ním již „postmoderní". Exemplární je samozřejmě dlouhá novela

*Michael Kohlhaas* založená na skutečných událostech ze šestnáctého století: kvůli menší nespravedlnosti (místní šlechtic, nemravný baron von Tronka, týral dva jeho koně) se Kohlhaas, uznávaný saský obchodník s koňmi, začne tvrdohlavě dovolávat spravedlnosti; když kvůli korupci u soudu neuspěje, vezme právo do svých vlastních rukou, sestaví ozbrojenou tlupu, se kterou napadne a vypálí řadu hradů a měst, o nichž si myslí, že se v nich Tronka ukrývá - po celou dobu tvrdí, že mu nejde o nic jiného než o nápravu bezpráví, které utrpěl.

V paradigmatickém dialektickém zvratu se samo Kohlhaasovo bezpodmínečné lpění na zákonech, jeho *právo uchovávající násilí*, převrací v právo kladoucí násilí (abychom použili klasický protiklad Waltera Benjamina).(16) Standardní souslednost se zde obrací: není to právo kladoucí násilí, z něhož se stává právo uchovávající násilí, jakmile je ustavena jeho vláda; naopak je to samo právo uchovávající násilí, které se převrací v násilné zakládání nového práva, když je přivedeno do extrému. Jakmile Kohlhaas dospěje k přesvědčení, že sama stávající struktura zákonů je vadná, že není s to držet se svých vlastních zákonů, posouvá symbolický registr téměř paranoickým směrem, když jako zástupce archanděla Michaela veřejně vyhlašuje svůj záměr vytvořit novou „světovou vládu" a vyzývá všechny dobré křesťany, aby podpořili jeho věc. (Ačkoli byl tento příběh napsán v roce 1810, několik let po Hegelově Fenomenologii, zdá se, že Kohlhaas je daleko více než schillerovští hrdinové paradigmatickým příkladem hegelovského „zákona srdce a šílenství samolibosti").

Na konci příběhu se dospívá k podivnému smíření. Kohlhaas je odsouzen k smrti, trest však přijímá

s klidem, poněvadž dosáhl svého zdánlivě nicotného cíle: oba koně jsou mu vráceni zcela zdraví a v plné síle, zatímco baron von Tronka je odsouzen na dva roky za mříže… Tento příběh o přehnané honbě za spravedlností „tvrdošíjného zastánce práva", bez porozumění pro nepsaná pravidla, která opravňují jejich použití, končí zločinem: nicotný přestupek tu analogicky k takzvanému motýlímu efektu uvádí do pohybu běh událostí, které způsobují neúměrnou škodu celé zemi. Žádný div, že Ernst Bloch označil Kohlhaase za „Immanuela Kanta jurisprudence". (17)

V bondovkách jsou dva Kleistovy texty symetricky převráceny. Na jedné straně končí většina z nich stejnou, zvláštně utopickou scénou pohlavního styku, jenž je zároveň intimní i kolektivní zkušeností: zatímco se James Bond, konečně sám, se ženou miluje, pár je sledován (odposloucháván nebo snímán nějakým jiným, např. digitálním způsobem) velkým druhým, jehož ztělesňuje Bondův profesní partner (M, slečna Moneypennyová, Q atd.); v poslední bondovce, Aptedově *Jeden svět nestačí* (1999), tento akt hezky ztvárňuje ohnivá skvrna na satelitním snímku - zástupce Q (John Cleese) diskrétně vypíná obrazovku počítače, aby ostatním zabránil ukojit zvědavost. James Bond, který jinak slouží jako velký druhý (ideální svědek) velkého zločince, tu sám potřebuje velkého druhého: jedině tito svědci zajišťují, že je jeho pohlavní akt skutečný. (Stejnou utopii pohlavního styku uznaného velkým druhým společnosti evokují dokonce i Adornova *Minima Moralia*: Adorno vykládá známou scénu, kdy bohatý muž předvádí svou mladou milenku na veřejnosti, ačkoli spolu nemají sex, jako vysněnou představu zcela emancipovaného se-

xu.) (18) Na druhé straně sám tento konec rozevírá trhlinu, která volá po postmoderním přepisu. Jinak řečeno: záhadou bondovek je, co se stane v mezidobí, mezi závěrečným dokonalým štěstím a začátkem *příštího* filmu; v podstatě nudné existenciální drama úpadku milostného vztahu: Jamese Bonda jeho dívka stále více nudí, dochází k menším sporům, ona chce svatbu, ale Bond je proti atd., takže je nakonec vysvobozen, když mu telefon od M umožní vyklouznout ze vztahu, který byl pro něho stále dusivější.

Ještě jiný způsob, jak pojmově uchopit protiklad mezi modernou a postmodernou, je prostřednictvím napětí mezi mýtem a „vyprávěním skutečného příběhu". Paradigmatické modernistické gesto je inscenovat běžnou událost takovým způsobem, aby v ní rezonoval nějaký mytický příběh (dalším do očí bijícím příkladem je vedle *Zpustlé země* samozřejmě Joycův *Ulysses*); v populární literatuře lze tvrdit totéž o nejlepších detektivkách o Sherlocku Holmesovi - všechny obsahují mytické ozvuky. (19) Postmoderní gesto by bylo přesně opačné: inscenovat samo mytické vyprávění jako obyčejnou příhodu. A tedy: buďto vidíme za příběhem, který se tváří čistě realisticky, kontury mytického rámce (v soudobé kinematografii jsou exemplárním příkladem *Sladké zítřky* Atoma Egoyana s jejich poukazy k mýtu o krysaři coby svůdci dětí), nebo čteme mýtus sám jako „skutečný příběh".

Tento postmoderní postup je ovšem velmi riskantní - hra Petera Schaffera *Equus* (později zfilmovaná, s Richardem Burtonem v hlavní roli) je patrně vrcholným příkladem nepravdivosti, kterou se zde snažím kritizovat. Vypravěč dramatu, postarší cynický psychiatr, zajímající se o starověké řecké

mýty, přijímá do péče mladíka, který v zoufalé *passage - l'acte*, jejímž prostřednictvím se pokusil vyřešit slepou uličku své libidinální situace, oslepil srpem čtyři velmi ceněné dostihové koně, o něž se měl starat; velký okamžik poznání a pravdy nastává tehdy, kdy si psychiatr uvědomí, že zatímco sterilním intelektuálním způsobem obdivuje staré řecké mýty, stojí přímo před ním člověk, kterého jeho přítomná životní zkušenost dovedla k nutkavým obětním rituálům, jež jsou látkou velkých mýtů - fascinován starými mýty byl slepý vůči realitě člověka, jehož každodenní zkušenost je posvátnou mytickou zkušeností. Proč je tento domněle autentický náhled falešný? Snad z toho důvodu, že obsahuje jakousi zpětnou perspektivní iluzi? Tedy proto, že jelikož v přítomnosti není možné mýtus plně zakusit, vyvstává mýtus, mytický rámec - a to vždy, z definice - jako vzpomínka, jako retroaktivní rekonstituce něčeho, *co*, „když se to skutečně odehrávalo", bylo jenom běžnou a prostou hrou vášní?

Skutečné důvody, proč je *Equus* falešný, nutno hledat jinde. *Equus* je variace starého toposu, jak jsme ve svých „vyprahlých", odcizených, „střízlivých" životech přišli o veškerou magičnost mytické životní zkušenosti. Jedním z fundamentálních rysů pravé umělecké moderny však je to, že v samotném procesu modernizace, v jeho násilnosti, rozeznává návrat barbarských, předkulturních mytických vzorců - v reakci na uvedení Stravinského *Svěcení jara* v roce 1921 v Londýně T. S. Eliot velebil Stravinského hudbu za to, jak přetvořila „rytmus kroků v ryk klaksonů, v lomoz strojů, v mletí kol, v tepání železa a oceli, v burácení podzemní dráhy a v další barbarské výkřiky moderního

života“.(20) Stručně řečeno: základním konceptem zde není trhlina mezi starověkými rituály a mýty na jedné straně a střízlivým moderním chováním na straně druhé, nýbrž kontinuita mezi primitivním barbarstvím a modernitou. Idea je taková, že industriální modernizace, chaotické pohyby davů ve velkých moderních městech atd., všechny tyto rysy, které symbolizují desintegraci „civilizovaného“ aristokratického nebo raně buržoazního univerza vytříbených obyčejů, rozpuštění tradičních vazeb, že to vše zvěstuje svůj vlastní násilný mytopoetický potenciál - je známo, že oslava návratu barbarského mytopoetického násilí v procesu modernizace byla jedním z hlavních témat konzervativního modernismu v umění. Nástup chaotických shluků moderního města byl vnímán tak, že podkopává hegemonii raně buržoazního liberálně-racionalistického individualismu ve prospěch obnovené barbarské náboženské estetizace společenského života - prosazují se nové posvátné masové rituály, které představují nové formy barbarské oběti.

Standardní marxistický postoj k tomuto procesu je dvojí: na jedné straně je pro marxistu snadné interpretovat tuto „barbarizaci“ tím způsobem, že je vnitřní součástí toho, jak kapitalismus násilně rozkládá všechny tradiční „civilizované“ organické vazby - jde tu o představu, že kvůli desintegraci, kvůli společensky zhoubnému dopadu kapitalismu je ideologická „regrese“ k barbarským ritualizovaným formám společenského života nutnou formou výrazu vývoje kapitalismu; na druhé straně teoretikové, jako je Adorno, zdůrazňují, že tato regrese k barbarskému mýtu je smyšlenka – nejde již o autentickou, organickou mytickou životní formu, nýbrž o zmanipulovaný mýtus, o umělý vý-

mysl, který maskuje samotný svůj opak, globální zreflexivění a racionalizaci moderního života.
Faktem ovšem zůstává, že zreflexivění a racionalizace jakožto charakteristiky modernizace přinesly své vlastní a nové způsoby neprůhlednosti, které přejí kvazimytické ideologické zkušenosti. Pointou této re-mytologizace tedy není prostě to, že externí mytický rámec je „cesta, jak kontrolovat a uspořádávat prostředí bezvýslednosti a anarchie, kterým jsou soudobé dějiny, jak mu dát tvar a význam", jak to vyjadřuje sám Eliot se zřetelem k Joyceovu románu *Ulysess*, který strukturuje jednodenní zkušenost Leopolda Blooma poukazem k Homérově *Odysseji.*(21) Pointa je radikálnější: samo chaotické násilí moderního industriálního života, rozpad tradičních „civilizovaných" struktur, je přímo zakoušeno jako návrat primordiálního mytopoetického barbarského násilí „potlačeného" brněním civilizovaných zvyků. A snad právě tím je vposledku „postmoderna": nikoli to, co následuje po moderně, nýbrž zcela prostě jí inherentní *mýtus.* Heidegger situoval řecký zlom, zakládající gesto „Západu", do překonání předfilosofického, mytického „asijského" univerza: největší protiklad Západu je „mytično obecně, a asijské zvlášť".(22) Toto překonání však nenechává mýtus prostě za sebou, nýbrž neustále s ním (uvnitř něho) bojuje: filosofie potřebuje rekurovat k mýtu – nejenom z vnějších důvodů, aby vysvětlila svou pojmovou nauku nevzdělaným davům, nýbrž vnitřně, aby „sešila" svou vlastní konceptuální stavbu tam, kde nedokáže dosáhnout jejího nejniternějšího jádra, od Platónova mýtu o jeskyni přes Freudův mýtus o primordiálním otci po Lacanův mýtus o *lamella.* Mýtus je tudíž reálno logu: cizí vetřelec. Takové

je ponaučení Adornovy a Horkheimerovy *Dialektiky osvícenství:* osvícenství je vždy-již „kontaminováno" mytickou naivní bezprostředností; osvícenství samo je mytické, tzn. jeho vlastní zakládající gesto opakuje mytickou operaci. A čím jiným je postmoderna, ne-li konečnou porážkou osvícenství v samotném jeho triumfu: když dialektika osvícenství dosahuje svého vrcholu, dynamická postindustriální společnost bez kořenů přímo vytváří svůj vlastní mýtus.

**Šetrnost!**

Jaká je tedy povaha zlomu v moderně? Jakou trhlinu či slepou uličku se mýtus snaží zakrýt? Člověk by se téměř vrátil k staré moralistní tradici: kapitalismus má svůj původ v hříchu spořivosti, v lakotě - dávno zdiskreditovaný freudovský koncept „análního charakteru" se svou vazbou ke kapitalistické akumulaci se zde dočkává nečekaného vzestupu. *Hamlet* (1. jednání, 2. výstup) přesně popisuje nechutný charakter nadměrné spořivosti:

Horacio: Přijel jsem na pohřeb vašeho otce, princi.
Hamlet: Netrop si ze mne šašky, kolego!
Přiznej se! Přijels na svatbu mé matky.
Horacio: Ta arci konala se brzy potom.
Hamlet: Šetrnost, Horacio! Ze zbytků pohřebních hodů na svatbě byl předkrm. Já svého vraha potkat v nebi spíš bych si byl přál, než toho dne se dožít!(23)

Klíčové je, že „šetrnost", přesněji řečeno lakota, zde neoznačuje pouze blíže neurčenou spořivost, nýbrž specifické odmítnutí splatit povinnost a vykonat náležitý rituál truchlení: lakota (v tomto

případě dvojí použití jídla) narušuje *rituální hodnotu*, tu, kterou dle Lacana Marx zanedbal ve svém výkladu hodnoty:

Tento termín [spořivost] je vhodnou připomínkou, že v adaptacích, které moderní společnost vytvořila mezi užitnými a směnnými hodnotami, Marxova ekonomická analýza patrně přehlédla cosi, co je v myšlení naší doby vládnoucí - cosi, čeho sílu a rozsah pociťujeme v každém okamžiku: rituální hodnoty. (24)

Jaký je tedy statut spořivosti coby nectnosti?(25) Z aristotelského hlediska by bylo snadné pojmout lakotu jako opačný extrém rozhazovačnosti a pak - samozřejmě - zkonstruovat jako skutečnou ctnost nějaký střední pojem - prozíravost, umění umírněných výdajů, které se vystříhá obou extrémů. Paradox lakomce však spočívá v tom, že vytváří *nemíru ze samotné umírněnosti*. Jinak řečeno: standardní popis touhy se soustředí na její transgresivní charakter; etika (v předmoderním smyslu „umění žít") je vposledku etika uměřenosti, etika odolnosti vůči touze překročit určité meze, odolnosti proti touze, která je z definice transgresivní – sexuální vášeň, která mě naprosto pohlcuje; obžerství; destruktivní vášeň, která se nezastaví ani před vraždou… Na rozdíl od tohoto transgresivního pojetí touhy lakomec vkládá touhu do samotné uměřenosti (a tím jí dává kvalitu přemíry): neutrácej, šetři; drž to, nenech to odejít - samé příslovečné „anální" kvality. A je to pouze tato touha, skutečná anti-touha, která je touhou *par excellence*.
Můžeme zde naprosto oprávněně použít hegelovský pojem „protikladného určení" (*gegensätzliche Bes-*

*timmung*) (26): Marx tvrdil, že do řady výroba-distribuce-směna-spotřeba je pojem „výroby" vepsán dvakrát; je to jeden z prvků této řady a zároveň strukturující princip celé série: ve výrobě jakožto jednom z prvků řady se výroba (jako strukturační princip) „setkává sama se sebou ve svém protikladném určení", (27) jak to vyjadřuje Marx, přičemž používá precizní hegelovský pojem. Totéž platí pro touhu: existují různé druhy touhy (tzn. různé druhy nadměrné náklonnosti, která podrývá princip slasti); mezi nimi se slast „jako taková" setkává sama se sebou ve svém „protikladném určení" pod rouškou lakomce a jeho spořivosti, tj. v naprostém opaku transgresivního působení touhy. Lacan to vyjasňuje se zřetelem k Molièrovi:

Objekt fantazie, představa a patos, je onen jiný prvek, který zaujímá místo toho, čeho je subjekt symbolicky zbaven. Imaginární objekt tedy v sobě kondenzuje hodnoty nebo dimenzi bytí a stává se skutečným přeludem bytí [*leurre de l'etre*], který popisuje Simone Weilová, když se zaměřuje na nejneproniknutelnější a nejtemnější vztah člověka k předmětu touhy: vztahu Molièrova lakomce k jeho pokladnici. Je vyvrcholením fetišistické povahy předmětu v lidské touze… Neprůhledný charakter předmětu a jej v imaginární fantazii určuje v jeho nejzřetelnějších formách jako pól zvrhlé touhy. (28)

Pokud tedy chceme přijít na kloub mystériu touhy, neměli bychom se soustředit na milence nebo vraha, když jsou v područí své vášně a ochotni udělat pro ni cokoli, nýbrž na postoj lakomce k jeho pokladnici, k tajnému místu, kde uchovává a schraňuje

svůj majetek. Mystérium tkví samozřejmě v tom, že v postavě Lakomce se přemíra kryje s nedostatkem, moc s nemohoucností, hrabivé hromadění s povýšením předmětu na zakázanou/nedotknutelnou Věc, kterou lze pouze pozorovat, ale nikdy plně užívat. Není vrcholnou árií *Lakomce* Bartolova „A un dottor della mia sorte" z 1. jednání Rossiniho *Lazebníka sevillského*? Jeho šílenství je dokonale vyjádřeno tím, že se naprosto nezajímá o to, že by se miloval s mladou Rosinou - chce si ji vzít, aby ji vlastnil a ochraňoval, tak jako lakomec vlastní svou pokladničku. (29) Filosofičtěji řečeno, paradox lakomce spočívá v tom, že spojuje dvě neslučitelné etické tradice: aristotelskou etiku uměřenosti a kantovskou etiku nepodmíněného požadavku, který vychyluje „princip slasti" - lakomec povyšuje samu maximu uměřenosti na kantovský kategorický imperativ. Samo lpění na pravidlu uměřenosti, samo vyhýbání se přemíře tak plodí svou vlastní přemíru - požitek z nadbytku.

Nástup kapitalismu ovšem jemně pozměnil tuto logiku: kapitalista již není lakomec, který lpí na svém tajném pokladu, jímž se za pečlivě zavřenými dveřmi opájí, nýbrž subjekt, který akceptuje základní paradox, že jediný způsob, jak zachovat a zmnožit svůj poklad, je jeho spotřeba. Juliina definice lásky ze scény na balkoně („čím více dávám, tím víc mám") tu prochází zvráceným pokřivením - není snad zároveň dokonalou definicí kapitalistického hazardu? Čím více kapitalista investuje (a vypůjčuje si, aby investoval), tím více má, takže nakonec dostáváme čistě virtuálního kapitalistu à la Donald Trump, jehož „čisté jmění" se v hotovosti prakticky rovná nule nebo je dokonce negativní, ale který je přesto poklá-)

dán za „bohatého“ díky vyhlídce na budoucí zisky. Takže - abychom se vrátili k hegelovskému „protikladnému určení“ - kapitalismus svým způsobem převrací pojem spořivosti jakožto protikladné určení (jevovou formu) oddání se touze (tzn. Spotřeby předmětu): rodem tu je lakota, zatímco nadměrná, bezmezná spotřeba je lakota ve své jevové formě (protikladné určení).

Tento základní paradox umožňuje vysvětlit dokonce i fenomén té nejelementárnější tržní strategie, jíž je apel na zákazníkovu spořivost: neříkají snad reklamní hesla „kupte tohle, utraťte více, a ušetříte, dostane něco navíc a zadarmo!“? Představme si příslovečný šovinistický obrázek ženy, která se vrací domů z nákupů a sděluje svému manželovi: „Právě jsem nám ušetřila dvě stě dolarů! I když jsem chtěla koupit jenom jednu bundu, koupila jsem tři a dostala jsem slevu dvě stě dolarů!“ Ztělesněním tohoto přebytku je zubní pasta, jejíž poslední třetina má odlišnou barvu a stojí na ní velkými písmeny „30% ZDARMA“ - vždycky mám sklon říci: „No dobře, dejte mi jenom těch třicet procent zdarma!“ V kapitalismu je definice „správné ceny“ *zlevněná* cena. Otřepané označení „konzumní společnost“ tudíž platí pouze potud, pouze pokud chápeme spotřebu jako jevovou formu jejího pravého opaku, spořivosti. (30)

Na tomto místě bychom se měli vrátit k *Hamletovi* a k rituální hodnotě: rituál je vposledku rituálem oběti, která otevírá prostor hojné spotřebě - poté, co jsme obětovali bohům vnitřní části poraženého zvířete (srdce, střeva), můžeme si volně užívat z hojnosti zbývajícího masa. Místo aby umožnila volnou spotřebu bez jakékoli oběti, moderní „totální ekonomika“, která se chce zbavit

veškeré „nadbytečné" ritualizované oběti, plodí paradoxy spořivosti - neexistuje *žádná* ušlechtilá spotřeba; spotřeba je dovolena pouze natolik, nakolik funguje jako jevová forma svého protikladu. A nebyl nacismus právě zoufalým pokusem vrátit rituální hodnotu na místo, které jí náleží, skrze holocaust, onu gigantickou oběť „neznámým bohům", jak to Lacan vyjadřuje v *Semináři XI*? (31) Zcela náležitě byl obětovaným objektem Žid, pravé ztělesnění kapitalistických paradoxů spořivosti. Fašismus je třeba chápat jako řadu pokusů vyrovnat se s touto kapitalistickou logikou: vedle korporativní fašistické snahy „obnovit rovnováhu" odříznutím přemíry ztělesněné „Židem" bychom mohli zmínit různé varianty pokusu obnovit předmoderní suverénní gesto čistého výdaje - vzpomeňme figuru *junkieho,* jediného pravého „subjektu spotřeby", jediného, kdo totálně spotřebovává sebe sama, až k smrti, ve své nespoutané *jouissance*. (32)

**Agapé**

Jak tedy prolomit slepou uličku lakotného konzumu, jsou-li tato dvě východiska klamná? Cestu ven možná ukazuje křesťanský pojem agapé: „Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný." (Jan 3, 16) Jakým způsobem máme přesně uchopit tuto základní zásadu křesťanské víry? (33) Problémy vyvstávají, jakmile pochopíme toto „dal svého jediného Syna" - smrt Ježíše Krista – jako gesto oběti ve vztahu mezi Bohem a člověkem. Pokud tvrdíme, že obětováním toho, co pro něj bylo nejdrahocennější, svého vlastního syna, Bůh zachraňuje lidstvo vykoupením jeho hříchů, pak máme koneckonců dvě možnosti, jak vykládat tento akt:

buďto sám Bůh požaduje toto odškodnění, tzn. Ježíš obětuje sám sebe jako představitel lidstva, aby uspokojil odvetný požadavek Boha, svého otce, anebo Bůh není všemocný, tzn. je podřízen vyššímu osudu, stejně jako řecký tragický hrdina: jeho stvořitelský akt, stejně jako osudný čin řeckého hrdiny, má nechtěné a hrozivé důsledky, přičemž jediný způsob, jak může opět ustavit rovnováhu spravedlnosti, je obětovat to, co je pro něho nejcennější, svého vlastního Syna - v tomto smyslu je sám Bůh mezní podoba Abraháma. Základní problém christologie je ten, jak se vyhnout těmto dvěma čtením Ježíšovy oběti, která se vnucují sama od sebe:

Měli bychom se zbavit představy, že Bůh „potřebuje" odškodnění buďto od nás nebo od našeho zástupce, stejně jako představy, že existuje nějaký druh mravního řádu, který je nad Bohem a jemuž se Bůh musí podřídit tím, že bude požadovat odškodnění. (34)

Problém je samozřejmě v tom, *jak přesně* se těmto dvěma alternativám vyhnout, jestliže samotná formulace textu Bible podle všeho podporuje jejich společnou premisu: svůj čin opakovaně označuje za „výkupné" sám Ježíš, texty evangelií a většina předních biblických komentátorů. Ježíš sám říká, že přišel, „aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé" (Marek 10, 45); v 1. Timoteovi se hovoří o tom, že Ježíš Kristus je „prostředník mezi Bohem a lidmi, … který dal sám sebe jako výkupné za všechny" (1. Timoteovi 2, 5-6); a samotný sv. Pavel, když prohlašuje křesťany za otroky, za něž bylo „zaplaceno výkupné" (1. Korintským 6, 20), naznačuje, že smrt Ježíše Krista bychom měli chápat jako vykoupení naší svobody.

Máme tu co do činění s Kristem, který svým utr-

---

pením a smrtí zaplatil výkupné za naši svobodu, který nás zbavil břemena hříchu; ovšem pokud jsme byli osvobozeni z otroctví hříchu a ze strachu ze smrti prostřednictvím smrti a vzkříšení Ježíše Krista, *kdo požadoval toto výkupné? Komu* bylo zaplaceno? Někteří raně křesťanští autoři, kteří jasně viděli tento problém, nabídli logické, ovšem heretické řešení: poněvadž nás Kristova oběť vysvobodila z moci ďábla (Satana), byla smrt Ježíše Krista cenou, kterou Bůh musel zaplatit ďáblovi, našemu „majiteli", pokud žijeme v hříchu, aby nás ďábel propustil. A slepou uličkou je i druhé vysvětlení: pokud je Kristus obětován samotnému Bohu, vzniká otázka, proč Bůh požadoval tuto oběť. Byl to ještě stále nemilosrdný a žárlivý Bůh, jenž požadoval tak velkou cenu za své usmíření s lidstvem, které jej zradilo? A pokud byl Ježíš obětován někomu jinému (ďáblovi), pak tu máme podivnou podívanou na Boha a ďábla jako obchodní partnery. Oběť Ježíše Krista lze samozřejmě snadno „pochopit", tento čin má ohromnou „psychologickou moc". Pokud nás pronásleduje myšlenka, že věci jsou v zásadě špatně a že za tento stav neseme zodpovědnost - že v samotné existenci lidstva tkví nějaká hluboká závada, že na nás leží ohromná vina, které se nikdy nemůžeme náležitě zbavit - pak idea Boha, absolutně nevinné Bytosti, jež z nekonečné lásky k nám obětuje sebe samu za naše hříchy, čímž nás zbavuje viny, slouží jako důkaz, že nejsme sami, že Bohu na nás *záleží*, že se o nás stará, že jsme opatrováni nekonečnou láskou Stvořitele a že jsme mu zároveň nekonečně zavázáni. Kristova smrt tak slouží jako věčná upomínka a stimul k vedení etického života – ať už děláme cokoli, vždycky bychom měli pamatovat

---

na to, že sám Bůh za nás dal svůj život… Takový výklad je ovšem zjevně neadekvátní, poněvadž tento čin je třeba vyložit *teologickými* pojmy, nikoli pojmy psychologického mechanismu. Záhada zůstává, a dokonce i ti nejsofistikovanější teologové (jako byl Anselm z Canterbury) měli sklon padnout do léčky legalismu. Podle Anselma je-li tu hřích a vina, pak tu musí být zadostiučinění: je třeba udělat něco, co vymaže přečin způsobený lidských hříchem. Samotné lidstvo však není dost mocné na to, aby poskytlo dostatečnou satisfakci - to může učinit pouze Bůh. Jediným řešením je tudíž vtělení, vystoupení Bohočlověka, osoby, která je zároveň plně božská a plně lidská: jako Bůh *dokáže* poskytnout požadovanou satisfakci, jako člověk je k tomu *povinován.* (35)

Toto řešení je problematické v tom, že legalistní představa neúprosného požadavku zaplatit za hřích (přečin vyžaduje zadostiučinění) není dokázána, nýbrž prostě přijata - otázka je v tomto případě zcela prostá: proč nám Bůh neodpustí *přímo?* Proč se musí podřídit tomu, že za hřích je třeba zaplatit? Což není základní zásada křesťanství právě opačná? Což nesuspenduje tuto legalistní logiku odškodnění představou, že zázrakem konverze je možný nový začátek, který jednoduše smazává minulé viny (hřích)? V podobné linii, avšak s radikální změnou důrazu, nabízí Karl Barth zkusmé řešení ve svém eseji *The Judge Judged in Our Place* (Soudce souzený místo nás): Bůh jako Soudce nejprve vykonal soud nad lidstvem, pak se stal lidskou bytostí a sám vykoupil vinu, vzal na sebe trest, „aby tímto způsobem mohl navodit naše usmíření s ním a naši konverzi k němu". (36) Tedy, abychom to vyjádřili poněkud nepatřičnými pojmy, Bůh se

stal člověkem a obětoval sám sebe, aby poskytl krajní příklad, jenž vzbudí naši sympatii k němu, a tak nás k němu obrátí. Tuto ideu jako první jasně vyjádřil Abélard: „Syn Boží vzal na sebe naši přirozenost a vzal ji na sebe proto, aby nás učil jak slovem, tak příkladem až k smrti, čímž nás k sobě připoutal skrze lásku.“ (37)

V tomto případě není nutnost Kristova utrpení a smrti zdůvodněna legalistní koncepcí odplaty, nýbrž výchovným náboženstvo-mravním účinkem jeho smrti na nás, hříšné lidi: kdyby nám Bůh přímo odpustil, pak by nás to nezměnilo, nestali by se z nás noví, lepší lidé - jedině soucit a pocit vděčnosti a dlu-hu vyvolaný scénou Kristovy oběti má potřebnou moc nás změnit… Snadno nahlédneme, že v tomto uvažování je něco špatně: není to podivný Bůh, který obětuje svého vlastní Syna, na kterém mu nejvíce záleží, jenom proto, aby zapůsobil na lidi? Situace se stává ještě podivnější, pokud se zaměříme na představu, že Bůh obětoval svého Syna, aby nás k sobě připoutal skrze lásku: ve hře pak není pouze Boží láska k nám, nýbrž i jeho (narcistní) touha *být milován* námi lidmi - nepodobá se v tomto čtení Bůh šílené guvernantce z *Heroine* (Hrdinka) od Patricie Highsmithové, která zapálí dům, aby mohla prokázat svou oddanost rodině smělou záchranou dětí ze zuřících plamenů? Podle této argumentace Bůh nejprve způsobil pád (tzn. podnítil situaci, ve které ho potřebujeme) a pak nás zachránil (vytáhl nás z maléru, za který je sám zodpovědný).

Znamená to, že křesťanství *je* vadné náboženství? Nebo je možný odlišný výklad ukřižování? Prvním krokem z této bezvýchodnosti je připomenout si Kristovy výroky, které rozbourávají - či spíše prostě *suspendují* - kruhovou logiku pomsty či

trestu, jenž má obnovit rovnováhu spravedlnosti: namísto „oko za oko!" dostáváme „když tě někdo uhodí do pravé tváře, nastav mu i levou!". Nejde tu o stupidní masochismus, o ponížené přijetí vlastního pokoření, nýbrž o snahu *rozbourat kruhovou logiku znovu ustavované rovnováhy spravedlnosti.* V téže linii Kristova oběť, se svou paradoxní povahou (je to právě ta osoba, proti níž jsme my lidé zhřešili, jejíž důvěru jsme zradili, která pyká a platí za naše hříchy), suspenduje logiku hříchu a trestu, zákonného nebo mravního odškodnění, „vyrovnání účtů", tím, že ji dovádí do bodu sebevztahu. Jediný způsob, jak dosáhnout této suspenze, jak prolomit řetěz zločinu a trestu/odškodnění, je být ochoten zcela vymazat sebe sama. A *láska*, na své nejelementárnější úrovni, není ničím než takovým paradoxním gestem prolomení řetězce odplaty. Druhým krokem je tudíž zaměřit se na strašlivou moc toho, kdo předem přijímá svou vlastní anihilaci - Ježíš Kristus nebyl obětován jinými a za jiné, obětoval *sám* sebe.

Třetí krok je zaměřit se na koncept Krista jako prostředníka mezi Bohem a lidstvem: aby se lidstvo navrátilo k Bohu, prostředník musí obětovat sám sebe. Jinak řečeno, dokud je Kristus zde, nemůže tu být Duch svatý, jenž je figurou znovusjednocení Boha a lidstva. Ježíš Kristus jako prostředník mezi Bohem a lidstvem je - abychom to vyjádřili dnešními dekonstruktivními pojmy – podmínka možnosti a podmínka nemožnosti: jako prostředník je zároveň překážka, která zabraňuje plnému zprostředkování mezi oběma póly. Anebo – abychom to vyjádřili hegelovskými pojmy křesťanského sylogismu - jsou tu dvě „premisy" (Ježíš Kristus je jako Syn Boží plně božský a jako syn člověka je

plně lidský), a aby se oba póly sjednotily, aby se dosáhlo „závěru" (lidstvo je plně sjednoceno s Bohem v Duchu svatém), prostředník musí vymazat sám sebe.

Kristova smrt není součástí věčného cyklu Božího vtělení a smrti, v němž se Bůh opakovaně zjevuje a zase se stahuje zpět do sebe, do svého „onoho světa". Jak to vyjadřuje Hegel, to, co umírá na kříži, není lidské vtělení transcendentního Boha, nýbrž *sám Bůh onoho světa.* Prostřednictvím Kristovy oběti sám Bůh již není na druhé straně, nýbrž vchází do Ducha svatého (náboženské komunity). Kdyby byl Ježíš Kristus prostředník mezi dvěma oddělenými entitami (Bohem a lidstvem), pak by jeho smrt znamenala, že již neexistuje zprostředkování, že jsou tyto dvě entity opět odděleny. Kristus tedy zjevně musí být prostředníkem v silnějším smyslu: není tomu tak, že v Duchu svatém již není potřeba Krista, protože oba póly jsou přímo spojeny; aby bylo toto zprostředkování možné, *musí se radikálně změnit povaha obou pólů* – tzn. musejí oba jedním a týmž pohybem projít transsubstanciací. Na jedné straně je Kristus zanikající prostředník/médium, jehož smrtí sám Bůh Otec „vchází" do Ducha svatého; na straně druhé je zanikající prostředník/médium, jehož smrtí sama lidská společnosti „vchází" do nové duchovní úrovně.

Tyto dvě operace nejsou oddělené, jsou to dva aspekty jednoho a téhož pohybu: onen pohyb, jímž Bůh ztrácí charakter transcendentního onoho světa a vchází do Ducha svatého (ducha společenství věřících), se rovná pohybu, jímž je „upadlé" lidské společenství pozdviženo do Ducha svatého. Jinými slovy, není tomu tak, že v Duchu svatém lidé a Bůh

komunikují přímo, bez prostřednictví Krista; spíše přímo splývají - Bůh *není než* Duch svatý společenství věřících. Kristus nemusel zemřít, aby umožnil přímé spojení mezi Bohem a lidstvem, nýbrž proto, že *již není žádný transcendentní Bůh, s nímž by se dalo komunikovat.*

Jak se nedávno vyjádřil Boris Groys, (38) Kristus je první a jediný zcela „hotový" Bůh v dějinách náboženství: je plně lidský, a tudíž jej nelze odlišit od kteréhokoli jiného obyčejného člověka - v jeho fyzické podobě není nic, čím by byl výjimečný. Takže stejně jako Duchampův *pissoir* nebo jízdní kolo nejsou uměleckými předměty kvůli svým vnitřním kvalitám, nýbrž kvůli místu, které zaujímají, ani Kristus není Bůh díky svým vnitřním „božským" kvalitám, nýbrž proto, že je, právě jakožto plně lidský, Boží syn. Z tohoto důvodu je vskutku křesťanským postojem ke Kristově smrti nikoli melancholická láska k zesnulému, nýbrž nekonečná radost: mezním horizontem pohanské moudrosti je melancholie - nakonec se všechno obrací v prach, takže člověk se musí naučit osvobodit sebe sama, odříci se touhy - a pokud vůbec kdy existovalo náboženství, které *není* melancholické, pak je to křesťanství, i přes svůdné zdání melancholické oddanosti Kristu jako ztracenému předmětu.

Kristova oběť je tudíž v radikálním slova smyslu bezvýznamná: není to akt směny, nýbrž nadbytečné, nadměrné, neopodstatněné gesto, které má demonstrovat jeho lásku k nám, k padlému lidstvu - stejně jako když chceme v běžném životě někomu ukázat, že ho opravdu milujeme, a můžeme to udělat jedině tím, že provedeme nadbytečné gesto. Kristus „nezaplatil" za naše hříchy – jak to osvětlil sv. Pavel, *je to sama logika platby,*

*směny, která je v jistém smyslu hříchem*, a Kristův čin je sázka na to ukázat nám, že *řetěz směny lze prolomit*. Kristus nezachraňuje lidstvo tím, že platí za naše hříchy, nýbrž tím, že nám ukazuje, že můžeme prolomit nemravný kruh hříchu a odplaty. Místo aby zaplatil za naše hříchy, Kristus je doslova maže, zpětně je „odčiňuje" skrze lásku.

Právě na tomto pozadí bychom měli vidět radikální rozdíl, který navzdory povrchním podobnostem dělí křesťanství od buddhismu. (39) Ačkoli jak křesťanství, tak buddhismus prohlašují, že jedinec je schopen přímého kontaktu s Absolutnem (Prázdno, Duch svatý), v němž je překlenuta hierarchická struktura kosmu a společnosti, buddhismus zůstává poplatný pohanskému konceptu velkého řetězce bytí: i ten nejhrdinštější člověk se podobá Gulliverovi, kterého Liliputi svázali stovkami provazů – jinak řečeno, nelze uniknout důsledkům svých minulých činů; jdou za námi jako stíny a dříve nebo později nás dostihnou: musíme zaplatit. Toť jádro vskutku pohanského tragického vidění života: sama naše existence je vposledku důkazem našeho hříchu, něčím, čím bychom se měli cítit vinni, něčím, co narušuje kosmickou rovnováhu; a platíme za to svou záhubou, kdy se „prach obrací v prach". Naprosto klíčová je zde skutečnost, že v pohanském pojetí je přítomen zkrat, v němž se překrývá „ontologická" a „etická" dimenze a který nejlépe vyjadřuje řecké slovo pro kauzalitu (*aitia*): „něco zapříčinit" znamená rovněž „něco zavinit/být za to zodpovědný". Proti tomuto pohanskému horizontu je křesťanskou „dobrou zvěstí" (evangeliem), že je možné odložit břímě minulosti, přetnout lana, která nás svazují s našimi minulými skutky, očistit se a začít znovu od nuly. Není v tom žádná

nadpřirozená magie: toto osvobození je jednoduše oddělením „ontologické" a „etické" dimenze – velký řetězec bytí lze rozlomit na *etické* rovině; hříchy nelze pouze odpustit, nýbrž i zpětně vymazat, aniž by po nich zůstaly stopy: nový začátek je možný.

Vskutku dialektický paradox pohanství spočívá v tom, že legitimizuje společenskou hierarchii („každý/všechno na svém vlastním místě") pojetím univerza, kde jsou všechny rozdíly vposledku bezcenné, kde se každé určité jsoucno nakonec rozkládá v primordiální propasti, z níž vzešlo. V symetrickém protikladu křesťanství vyhlašuje rovnost a přímý přístup k univerzalitě právě na základě toho, že prosazuje nejradikálnější rozdíl/zlom. Tato diference odděluje křesťanství od buddhismu: podle buddhismu můžeme dosáhnout osvobození od svých minulých činů, ale toto osvobození je možné pouze tím, že se radikálně zřekneme reality (toho, co vnímáme jako realitu), tím, že se osvobodíme od samotného impetu/rozvoje („žádostivosti"), který definuje život, tím, že zadusíme jiskru života a ponoříme se do primordiálního Prázdna nirvány, do beztvarého Jednoho/Všeho. V životě není žádné osvobození, poněvadž v tomto životě (a žádný jiný neexistuje) jsme vždy zotročeni žádostivostí, která jej definuje: to, čím nyní jsme (králem, žebrákem, mouchou, lvem…), určily naše skutky v předchozích životech a po smrti určí důsledky našeho současného života, charakter příští reinkarnace. V protikladu k buddhismu křesťanství sází na možnost radikálního zlomu, prolomení velkého řetězce bytí, již v *tomto* životě, kdy jsme ještě plní života. A nové společenství založené na tomto zlomu je živoucí tělo Kristovo.

---

**Záhada druhého / v druhém**

Jak si stojí judaismus, pokud jde o tento protiklad mezi pohanstvím a křesťanstvím? Existuje velmi silný argument pro to, že existuje úzká vazba mezi judaismem a psychoanalýzou: v obou případech je ohniskem *traumatické setkání s propastí žádajícího jiného* - židovský národ se setkává se svým Bohem, jehož nepronikнutelné zavolání narušuje rutinu běžné lidské existence; dítě se setkává s enigmatem *jouissance* druhého. Tímto rysem se židovsko-psychoanalytické „paradigma" podle všeho liší nejenom od jakékoli verze pohanství a gnosticismu (s jejich důrazem na vnitřní duchovní sebeočistu, na ctnost jako uskutečnění nejniternějšího potenciálu člověka), ale neméně i od křesťanství – cožpak křesťanství „nepřekonává" jinakost židovského Boha principem lásky, usmíření/sjednocení Boha a člověka tím, že se Bůh stal člověkem?

Základní protiklad mezi pohanstvím a židovským zlomem je nepochybně dobře zdůvodněn: jak pohanství, tak gnosticismus (vepsání židokřesťanského postoje zpět do pohanství) zdůrazňují „vnitřní cestu" duchovní sebeočisty, návratu k pravému vnitřnímu já člověka, „znovunalezení" sebe sama, což je v jasném protikladu k židokřesťanskému pojetí *vnějšího* traumatického setkání (Boží povolání křesťanského národa; Boží požadavek na Abraháma; nevyzpytatelné milosrdenství - to vše je naprosto neslučitelné s našimi „vnitřními" kvalitami, ba i s naší „přirozenou" vrozenou etikou). Kierkegaard měl v tomto bodě pravdu: Sókratés versus Kristus, vnitřní cesta vzpomínky versus znovuzrození šokem vnějšího setkání. V tom spočívá nepřekročitelná trhlina, která navždy dělí Freuda od Junga: zatímco Freudův původní náhled se týká traumatického vnějšího

*setkání* s věcí, která ztělesňuje *jouissance*, Jung opět vepisuje téma nevědomí do standardní gnostické problematiky vnitřní duchovní cesty hledání sebe sama.
S křesťanstvím se však situace zkomplikovala. Ve své „obecné teorii svádění" Jean Laplanche nepřekonatelným způsobem vyjádřil setkání s nevyzpytatelnou jinakostí jako fundamentální fakt psychoanalytické zkušenosti. (40) Sám Laplanche ovšem trvá na tom, že je absolutně nezbytné posunout se od záhady věci k záhadě ve věci - jasná variace na Hegelovo slavné diktum o Sfinze: „Záhady starověkých Egypťanů byly rovněž záhadami pro samotné Egypťany":

Hovoříme-li, abychom navázali na Freudovy termíny, o záhadě ženství (co je žena?), navrhuji, abychom se s Freudem posunuli k funkci záhady v ženství (co žena chce?). Týmž způsobem (Freud však tento krok nečiní) nás to, co Freud označuje za záhadu tabu, vrací zpět k funkci záhady v tabu. A ještě dále, záhada truchlení nás vrací zpět k funkci záhady v truchlení: co chce mrtvý člověk? Co ode mě chce? Co mi chce říci?
Záhada tudíž vede zpět k jinakosti jiného; a jinakost jiného je jeho odpovědí na jeho nevědomí, tzn. odpovědí jeho jinakosti jemu samému. (41)
Není klíčové provést tento krok i se zřetelem k pojmu *Dieu obscur*, nepolapitelného, neproniknutelného Boha? I tento Bůh musí být sám sobě nesrozumitelný; musí mít svou temnou stranu, jinakost v sobě, něco, co v něm je více než on sám. Možná se tím vysvětluje posun od judaismu ke křesťanství: judaismus zůstává na úrovni záhady Boha, zatímco křesťanství se posouvá k záhadě v Bohu samém. Záhada v Bohu vůbec není protiklad konceptu logu jako zjevení

ve Slově/skrze Slovo, obojí je přísně korelativní, jsou to dva ohledy jednoho a téhož gesta. Jinak řečeno: právě z toho důvodu, že Bůh je rovněž záhada *v sobě a pro sebe*, že má v sobě nepronikknutelnou jinakost, musel se objevit Ježíš Kristus nejenom proto, aby zjevil Boha lidstvu, nýbrž *Bohu samému* - jedině skrze Krista Bůh plně aktualizuje sám sebe jako Boha.

Měli bychom tedy oponovat módní tezi, že naše nesnášenlivost vůči vnějšímu (etickému, sexuálnímu, náboženskému) druhému je výrazem domněle „hlubší" nesnášenlivosti vůči potlačené nebo zneuznané jinakosti v nás samých: nenávidíme nebo napadáme cizince, poněvadž se nedokážeme vyrovnat s cizincem v nás… Proti tomuto toposu (který jungovsky „zvnitřňuje" traumatický vztah k druhému v neschopnost subjektu vykonat svou „vnitřní cestu", jíž se má vyrovnat s tím, kým je) bychom měli zdůraznit, že skutečně radikální jinakost není jinakost v nás, „cizinec v našem srdci", nýbrž jinakost druhého vůči němu samému. Pravá křesťanská láska může vystoupit pouze v rámci tohoto pohybu: jak Lacan zdůrazňoval znovu a znovu, láska je vždy láska k druhému, nakolik je nedostatečný – milujeme druhého kvůli jeho limitám. Radikální závěr pak zní, že má-li být Bůh milován, musí být *nedokonalý*, sám v sobě rozporný; musí v něm být něco, co je „více než on sám".

Jak tedy uchopit Laplanchovu kritiku Lacana? Laplanche zcela oprávněně zdůrazňuje, jak nám traumatický průnik záhadného sdělení druhého umožňuje prolomit epistemologický zkrat mezi determinismem a hermeneutikou. (42) Na jedné straně tak protikladné teoretické orientace, jako je hermeneutika a antiesencialistický diskursivní konstruktivismus

kulturních studií, sdílejí pojetí, že pojem nevědomí je zpětně konstituován samotným gestem jeho interpretace: neexistuje žádné substanciální „nevědomí", existují pouze zpětné přepisy „vyprávění, jimiž jsme". Na straně druhé existuje deterministický koncept předsymbolického reálna (buďto hrubé faktum sváděcí scény nebo biologické reálno instinktů), které kauzálně zodpovídá za vývoj subjektu. Psychoanalýza nás vede třetí cestou: kauzalita traumatického setkání, kdy je subjekt vystaven záhadnému sexualizovanému sdělení ze strany druhého, které se marně snaží internalizovat, odhalit jeho význam, takže navždy zůstává nadbytečné tvrdé jádro, vnitřní věc, která odolává překladu. Krátce řečeno, i když tu je cosi, tj. tvrdé jádro odolávající symbolizaci, toto jádro není bezprostřední reálno instinktové nebo nějaké jiné kauzality, nýbrž reálno nestravitelného traumatického setkání, reálno enigmatu, které se vzpírá symbolizaci. A reálno je nejenom protikladem svobody – je samotnou podmínkou její možnosti. Šokující dopad zkušenosti, kdy je subjekt „afikován/sveden" záhadným sdělením druhého, vyhazuje z kolejí *automaton* subjektu, rozevírá trhlinu, kterou je subjekt svoboden vyplnit svými (vposledku neúspěšnými) snahami o její symbolizaci. Svoboda vposledku *není než* prostor otevřený traumatickým setkáním, prostor, který mají vyplnit jeho nahodilé/neadekvátní symbolizace/překlady. Jako takové je toto setkání se záhadným sdělením, s označujícím bez označovaného, „mizející prostředník" mezi determinismem a hermeneutikou: je to ex-timní (nikoli in-tímní) jádro signifikace - prolomením deterministického kauzálního řetězce otevírá prostor pro signifikaci nebo signifikace:

S konceptem *enigmatu* se v determinismu objevuje zlom: nakolik si původce záhadného sdělení neuvědomuje většinu toho, co říká, a nakolik dítě dokáže pouze neadekvátně a nedokonale pojímat nebo se dohadovat o tom, co se mu sděluje, nemůže zde existovat lineární kauzalita mezi rodičovským nevědomím a diskursem na jedné straně a tím, co s nimi dítě dělá, na straně druhé. Všechny lacanovské formulace nevědomí jako „diskursu druhého" nebo dítěte jako „symptomu rodičů" neberou na vědomí zlom, hluboké přetváření, k němuž dochází mezi oběma a které lze přirovnat k metabolismu, jenž rozkládá jídlo na jeho konstitutivní součásti a skládá je v naprosto odlišnou entitu. (43)
Tato kritika platí na „strukturalistu" Lacana, který rád zdůrazňoval, že je to specifický zákon [symbolického] řetězce, jenž řídí tyto psychoanalytické účinky, které jsou pro subjekt rozhodující: prekluze, represe, samotné popření - náležitě důrazně stanovuje, že tyto účinky sledují odstranění označovaného tak věrně, že imaginární faktory navzdory své inertnosti figurují v procesu pouze jako stíny a odrazy. (44)

V rámci této neúprosné logiky symbolického automatismu, ve kterém celou „show" řídí velký druhý, zatímco subjekt je pouze „vysloven", bezpochyby není prostor pro jakékoli prolomení determinismu. Ovšem v okamžiku, kdy Lacan přesouvá důraz na „zablokovaného" (rozporuplného, scházejícího) velkého druhého, na otázku, která z druhého povstává („Che vuoi?"), vzniká právě toto enigma, druhý s jinakostí v sobě. Stačí připomenout „překlad" matčiny touhy do jména-otce. (45) Lacanovo označení pro enigmatické sdělení je matčina touha – nevyzpyta-

telná touha, kterou dítě rozeznává v mateřské něze. Příznakem zavádějícího „úvodu do Lacana" je chápat následnou otcovskou symbolickou funkci jako vetřelce, který narušuje imaginární symbiotickou blaženost dvojice matka-dítě tím, že do ní zavádí řád (symbolických) zákazů, tzn. symbolický řád jako takový. Proti tomuto chybnému výkladu bychom měli trvat na tom, že „otec" není pro Lacana označením traumatického průniku, nýbrž označením *řešení* bezvýchodnosti po takovém průniku, odpovědí na enigma. Enigmatem je samozřejmě touha matky/druhého (co doopravdy chce, kromě *mě*, když ji evidentně nestačím?) a „otec" je *odpovědí* na ně, symbolizací této bezvýchodnosti. V tomto přesném smyslu je „otec" pro Lacana překlad a/nebo symptom: kompromisní řešení, které zmírňuje nesnesitelnou úzkost z přímého střetnutí s prázdnem touhy druhého. (46)

---

## 2 Hitler jako ironik?

---

*Kapitola, ve které se čtenář dozví nejenom to, co Adolfu Hitlerovi běželo hlavou, když plánoval a prováděl své ohavné zločiny, nýbrž i to, proč dnes projevujeme svou úctu obětem holocaustu smíchem.*

### Byl holocaust ďábelské zlo?

Pokud se naivně zeptáme, „co Hitlerovi běželo hlavou, když tak krutě nakládal s Židy?", můžeme uspořádat odpovědi do čtyř úrovní, které dokonale odpovídají čtyřem úrovním alegorické četby, vypracované již středověkou hermeneutikou: (47)

- Za prvé tu je představa o čistokrevné primitivní nenávisti: Hitler nenáviděl Židy ze své podstaty, niterně, a jeho „teoretická" zdůvodnění byla, pouze sekundární racionalizací této „iracionální" reakce, která ho ovládala mimo jeho vědomou kontrolu.

- Pak je tu představa o Hitlerovi jako „šarlatánovi", vědomém manipulátorovi, který předstíral svou nenávist k Židům i další politická přesvědčení jenom proto, aby se dostal k moci, což byl jediný jeho cíl.

- Následuje představa, že Hitler a nejužší kruh jeho spolupracovníků byli „upřímně" přesvědčeni, že Židé představují zlo a že jejich vyhlazení je pro dobro árijské rasy a lidstva jako takového. Dokonce i skutečnost, že někteří z popravčích se styděli za své skutky a měli potřebu skrývat je před veřejností, lze sloučit s touto „upřímností":

---

měli za to, že si většina Němců ještě plně neuvědomila nutnost nelítostných opatření (vyhlazení Židů), která zachrání jejich budoucnost - tuto argumentaci přijal za vlastní Himmler ve známé řeči k zvláštním jednotkám SS v roce 1943. Do tohoto rámce zapadá i mýtus o zradě, Hitlerova zakládající nepravda, tzn. představa, že německá armáda nebyla na podzim roku 1918 ani zdaleka poražena: byli to „listopadoví zločinci", zkorumpovaní (většinou židovští) politici, kteří podepsali kapitulaci z listopadu 1918. Pravda je samozřejmě taková, že na podzim roku 1918 se německá armáda hroutila, protivník byl za hranicemi; generálové, kteří později tvrdili, že neměli daleko k vítězství, dokud nedostali kudlu do zad, ve skutečnosti chtěli, aby je politici ochránili před veřejným potupením za porážku; chtěli, aby politici udělali něco, co generálům umožní pochodovat zpět domů se vztyčenou hlavou, místo aby se jednotky potupně rozprchly. Generálové na politiky naléhali, aby jim zachránili reputaci, a pak se jim pomstili tvrzením o zradě. Právě tato lež stvořila Hitlera: v tomto okamžiku se Hitler fyzicky a duševně zcela zhroutil, poněvadž nebyl s to přijmout národní katastrofu; našel řešení v halucinatorních výzvách - vizionářský hlas mu řekl, že porážku způsobila rána do zad ze strany politiků a že jeho mise spočívá v nápravě této zrady.

- A konečně tu je představa o Hitlerovi jako „umělci zla", jemuž šlo o vyhlazení Židů nikoli navzdory špatnosti tohoto skutku (to nás vrací na druhý stupeň), nýbrž kvůli jeho špatnosti. Zásadní argument proti „upřímnosti" nacistického přesvědčení je způsob, jak nacisté zacházeli s Židy před jejich

fyzickou anihilací: fyzickým a duševním ponižováním je nejprve zbavili jejich lidské důstojnosti, redukovali je na subhumánní úroveň, a teprve pak je zabili. Implicite tak uznávali lidství Židů: ačkoli tvrdili, že Židé se ve skutečnosti podobají krysám nebo obtížnému hmyzu, museli je nejprve brutálně ponížit do tohoto stavu. Tento cynismus dokonale vyjadřuje jeden nacistický dokument o Židech, který předvádí jako důkaz jejich subhumánního statutu to, jakým způsobem žijí ve špíně a hnilobě varšavského ghetta - tedy právě v oné hrůze, kterou stvořili sami nacisté. Další důkaz skýtá celá řada praktik, která tomuto bezpráví dodává nádech ironické pohany: kapely, které hrály Židům na pochodu do práce nebo do plynových komor, neblaze proslulý nápis „Arbeit macht frei!" nad vstupní branou do Osvětimi atd. - neklamné znaky, že „konečné řešení" bylo gigantickou fraškou, kdy se oběti vyhlazovali ve stavu bezdůvodného, krutého a ironického ponížení. To, že si někteří popravčí uvědomovali, že provádějí něco hanebného, co je třeba skrývat před veřejností, rovněž odpovídá této úrovni: samotné vědomí, že svými činy překračují i ta nejzákladnější morální pravidla, nejenže upevňoval skrytou vazbu mezi pachateli, nýbrž poskytoval navíc i obscénní jouissance - nepřináší snad uspokojení, když člověk provádí něco tak strašlivého pod zástěrkou, že se obětuje pro svou vlastní zemi?

Na těchto čtyřech odpovědích je podivné to, že se sice vzájemně vylučují, ale přitom je každá z nich - svým způsobem - naprosto přijatelná. Abychom tuto nesnáz překonali, měli bychom nejprve přesněji specifikovat druhou variantu: co když byl Hitler podvodný manipulátor, který se nicméně *chytil do*

*své vlastní hry* - který začal věřit mýtu, který sám vymyslel? I při ledabylém čteni Hitlerova *Mein Kampfu* je čtenář v rozpacích, má-li zodpovědět jednoduchou otázku: věří Hitler sám sobě, nebo ne? Jediná konzistentní odpověď zní: *ano i ne.* Na jedné straně je jasné, že Hitler záměrně „manipuluje": někdy dokonce - například když zdůrazňuje, že kvůli ovládnutí mas a nabuzení jejich vášní bychom jim měli představit zjednodušený obraz velkého nepřítele, na kterého je svalena veškerá vina - přímo odhaluje své karty. Na druhé straně je neméně zřejmé, že sám vášnivě podléhá svému vlastnímu svádění.

Jakmile připustíme tento paradox, můžeme jej spojit se čtvrtou variantou: Hitler jako svůj vlastní „revizionista", tzn. ironik téměř v rortyovském slova smyslu, pro kterého bylo „konečné řešení" krutou estetickou fraškou prováděnou jen pro ni samu, nikoli za nějakým vnějším účelem, jakým je moc; což odpovídá kantovskému pojmu „ďábelského zla". Mez, která dělí tyto dvě varianty, je nejasnější, než by se mohlo zdát: řešení tohoto paradoxu spočívá v tom, že ačkoli Hitler považoval sám sebe za krajního ironika, neuvědomoval si, jak dokonale se chytil do své vlastní hry. Riziko podobných zkoumání, jakým je tázání po tom, „co běželo Hitlerovi hlavou…", však spočívá v tom, že se nebezpečně blíží tomu, co Lacan nazýval „pokušením oběti" - nikde není více zapotřebí vzepřít se tomuto pokušení než tváří v tvář holocaustu.

Obětní gesto nemá prostě za cíl výhodnou výměnu s druhým, kterému obětujeme: základnější cíl je spíše ujistit se, že existuje nějaký druhý, který je schopen odpovědět (nebo nikoli) na naše obětní prosby. I když druhý nevyhoví mé prosbě,

mohu si být alespoň jist, že nějaký druhý, který snad příště zareaguje jinak, *existuje*: svět venku se všemi neštěstími, která na mne mohou dopadnout, není slepý automat beze smyslu, ale partner v možném dialogu, takže i katastrofální událost nutno číst jako smysluplnou odpověď, nikoli jako slepou náhodu. Na tomto pozadí bychom měli chápat zoufalou potřebu historiků holocaustu vypíchnout určitou příčinu, resp. vepsat do holocaustu nějaký význam: pokud hledají „perverzní" patologii v Hitlerově sexualitě, pak se ve skutečnosti obávají toho, že nenajdou *nic* – Hitler byl v soukromé, intimní rovině stejný jako každý jiný – takový výsledek dělá jeho monstrózní zločiny ještě úděsnější a zlověstnější. A stejně tak pokud badatelé zoufale hledají nějaký tajný *význam* holocaustu, cokoli (včetně heretického tvrzení, že sám Bůh je ďábelský) je lepší než připustit, že etická katastrofa takových rozměrů mohla vzniknout bez účelu, pouze jako slepý efekt.

Zákaz zkoumat příčiny holocaustu, který vyslovil Claude Lanzmann, bývá často chybně vykládán – neexistuje například žádný rozpor mezi zákazem otázky „proč?" a Lanzmannovým tvrzením, že holocaust není nerozluštitelnou záhadou. Pointa Lanzmannova zákazu není teologická; nejde o totéž jako v případě náboženského zákazu zkoumat mystérium počátků života a početí - takový zákaz je paradoxní v tom, že zakazuje nemožné: „Neměl bys, protože nemůžeš!" Pokud například katolíci tvrdí, že bychom neměli provádět biogenetický výzkum, poněvadž lidství nelze redukovat na interakci mezi geny a prostředím, pak základní nepřiznaná obava je ta, že kdyby někdo prováděl tyto výzkumy až do konce, nakonec by přeci jen dosáhl nemožného, tzn. redukoval by

specificky duchovní dimenzi na biologický mechanismus. Naopak Lanzmann nezakazuje zkoumat holocaust, protože jde o mystérium, jehož tajemství je lépe nechat v temnotě: pointa je spíše v tom, že *neexistuje* žádné tajemné mystérium holocaustu, které by se mělo vynést na světlo, žádné mystérium, jež by se mělo rozřešit. To, co je třeba dodat, jakmile jsme prozkoumali všechny historické a jiné okolnosti holocaustu, je pouze propastnost samotného činu: svobodného *rozhodnutí*, ve vší jeho zrůdnosti.

Zdůraznění této propastnosti v žádném případě neznamená, že přitakáváme hlavnímu rysu současného akademického průmyslu, který se týká holocaustu, tzn. vyzdvižení holocaustu na metafyzické ďábelské zlo, které je iracionální, apolitické, nepochopitelné a k němuž lze přistupovat jedině s uctivým mlčením. Holocaust je dnes prezentován jako mezní traumatický bod, kde se hroutí objektivizující historické poznání, kde musí uznat svou bezcennost před jediným svědkem; a zároveň je to bod, kde i sami svědci musejí přiznat, že je slova zrazují, že to jediné, co mohou sdílet, je nakonec pouze mlčení. K holocaustu se tím odkazuje jako k mystériu, k srdci temnoty naší civilizace. Tajemství holocaustu dopředu popírá všechny (vysvětlující) odpovědi, vzpírá se poznání a popisu. Holocaust je nepřístupný, nehistorizovatelný - nelze jej vysvětlit, vizualizovat, reprezentovat, tradovat, poněvadž vyznačuje prázdno, černou díru, konec, implozi (narativního) univerza. V souladu s tím se jakýkoli pokus umístit holocaust do jeho kontextu, politizovat ho, rovná antisemitskému popření jeho jedinečnosti… Uveďme jednu standardní formu tohoto vyčlenění holocaustu:

Velký chasidský mistr, rabín Kotsk, říkával: „Existují pravdy, které lze sdělovat slovem; existují hlubší pravdy, které lze sdělovat jedině mlčením; na dalším stupni jsou ty, které nelze vyjádřit ani mlčením."
A přitom je nutné je sdělit.
To je dilema, na které naráží každý, kdo vstupuje do univerza koncentračního tábora: jak by bylo možné o této události vyprávět, když se – kvůli rozsahu a tíživosti hrůz - vzpírá jazyku? (48)

Nejsou to pojmy, které charakterizují lacanovské střetnutí s reálnem? Tato depolitizace holocaustu, jeho vyzdvižení na skutečně *sublimní* zlo, na nedotknutelnou výjimku, překračující dosah „normálního" politického diskursu, však může být rovněž *politickým* aktem naprosto cynické manipulace, politická *intervence*, která má za cíl legitimizovat určitý typ hierarchického politického uspořádání. Za prvé je součástí postmoderní strategie depolitizace a/nebo viktimizace. Za druhé znehodnocuje jako bezvýznamné ve srovnání s absolutním zlem holocaustu ony formy násilí ve třetím světě, za které jsou západní státy (spolu)zodpovědné. Za třetí slouží k tomu, aby byl vržen stín na jakýkoli radikální politický projekt - posiluje Denkverbot vůči radikální politické představivosti: „Uvědomuješ si, že to, co navrhuješ, nakonec vede k holocaustu?" Krátce řečeno: i přes nezpochybnitelnou upřímnost některých jeho stoupenců je *„objektivní" ideologicko-politický obsah depolitizace holocaustu, jeho povýšení na propastné absolutní zlo, politický pakt agresivních sionistů a západních pravicových antisemitů, který je na úkor dnešních radikálních politických možností.*

Izraelský expansionismus vůči Palestincům se zde paradoxně spojuje s tím, jak se západní antisemité vyhýbají konkrétní analýze politické dynamiky antisemitismu: analýze toho, jak dnes stejná dynamika probíhá jinými prostředky (nebo má spíše jiné cíle, je namířena jiným směrem).

**Uchechtejte se k smrti!**

Pravdou tohoto povýšení holocaustu na nevýslovné zlo je jeho nenadálé převrácení v komedii: nedávný příval komedií o holocaustu přesně odpovídá tomuto povýšení - komediální látkou jsou koneckonců věci, jež se vymykají našemu pochopení; smích je jeden ze způsobů, jak se vyrovnat s nepochopitelným. Jestliže žádné realistické inscenování nemůže dostát hrůzám holocaustu, pak jediný způsob, jak se dostat z této bezvýchodnosti, je obrátit se ke komedii, která alespoň dopředu připouští svou neschopnost vyjádřit hrůzu holocaustu a navíc promítá tuto trhlinu mezi reprezentovaným a jeho neúspěšnou reprezentací do samotného svého narativního obsahu v podobě průrvy mezi krajní hrůzností toho, k čemu dochází (vyhlazování Židů), a falešným (komickým) divadlem organizovaným samotnými Židy, aby dokázali přežít. (49) První v řadě je úspěšný film Roberta Benigniho *Život je krásný*: na přelomu let 1999 a 2000 ho následoval Jakub Lhář s Robinem Williamsem (nové zpracování staré východoněmecké klasiky o majiteli malého obchodu v ghettu, který předstírá, že vlastní tajný rozhlasový přijímač, a který pravidelně vypráví svým vystrašeným spoluobčanům radostné zprávy, jež se údajně dozvěděl z rádia, o tom, že se blíží porážka Německa) a americká premiéra rumunského filmu *Vlak naděje* (příběh členů malé židovské ko-

munity, kteří poté, co nacisté obsadí zemi a naplánují transport Židů do vyhlazovacích táborů, zorganizují falešný transport, a místo aby odjeli do koncentračního tábora, vydají se na cestu ke svobodě). Pozoruhodné je, že se všechny tři filmy točí kolem *lži*, která umožní ohroženým Židům přestát jejich těžkou zkoušku.

Klíč k pochopení tohoto trendu poskytuje zjevný neúspěch opačné formy, *tragédie* o holocaustu. V jedné scéně se soustředí vše, co je ve Spielbergovi falešné, a to i přesto, že tuto scénu mnozí kritikové chválili jako vůbec nejsilnější výjev ze *Schindlerova seznamu*, ve kterém vystupuje i „oscarový" Ralph Fiennes: samozřejmě mám na mysli obraz, v němž se velitel koncentračního tábora setkává s krásnou Židovkou. Jsme svědky jeho dlouhého kvaziteatrálního monologu, zatímco na něj vystrašená dívka mlčky hledí zcela znehybnělá smrtelnou úzkostí: i když ho sexuálně přitahuje, shledává kvůli jejímu židovskému původu nepřijatelným, aby se stala jeho milostným objektem. V tomto boji mezi lidskou erotickou přitažlivostí a nacistickou nenávisti vítězi rasismus a velitel posílá dívku pryč.

Napětí této scény se zakládá na radikální nesouměřitelnosti dvou subjektivních perspektiv: to, co je pro velitele bezstarostným koketováním s myšlenkou na krátký sexuální poměr, je pro dívku otázkou života a smrti. Divák vnímá tuto dívku jako naprosto vyděšenou lidskou bytost, zatímco muž k ní ani přímo nemluví, spíše ji pojímá jako objekt, pretext pro svůj hlasitý monolog… Ptáte se, co je na tom tak falešného? Skutečnost, že scéna prezentuje (psychologicky) nemožnou výpověď subjektu: jeho rozpolcený postoj k vyděšené ži-

dovské dívce prezentuje jako *jeho přímou psychologickou zkušenost.* Jediný způsob, jak by bylo lze vyjádřit tento rozkol náležitě, by bylo inscenovat scénu brechtovským způsobem, kdy by se herec představující nacistického zloducha obracel přímo k publiku: „Mne, velitele koncentračního tábora, tato dívka sexuálně velmi přitahuje; se svými vězni si mohu dělat, co se mi zamane, takže ji můžu beztrestně znásilnit. Zároveň jsem však proniknut rasistickou ideologii, která mi říká, že Židé jsou nízcí a že si nezaslouží mou pozornost. Takže nevím, jak se rozhodnout…"

Falešnost *Schindlerova seznamu* je tudíž stejná jako v případě těch, kteří hledají klíč k hrůzám nacismu v „psychologických profilech" Hitlera a dalších nacistů. V tomto bodě měla Hannah Arendtová pravdu ve své jinak problematické tezi o „banalitě zla": vezmeme-li Adolfa Eichmanna jako psychologickou entitu, osobu, pak na něm nenajdeme nic nestvůrného - byl to jen průměrný byrokrat; jeho „psychologický profil" nám nedává klíč k hrůzám, které provedl. Není proto divu, že nikoho, ani ty nejpřísnější strážce ohně absolutního zla, neurazil film *Život je krásný*, příběh italského Žida, který v Osvětimi přijme za svou zoufalou strategii, kdy se snaží ochránit svého synka před traumatem tím, že vykládá jejich situaci jako soutěž, ve které se člověk musí držet pravidel (jíst co možná nejméně atd.) - kdo získá nejvíce bodů, nakonec uvidí přijíždět americký tank.

Na rozdíl od Spielberga se tak Benigniho film předem zříká „psychologických hloubek" a dává přednost směšnosti. Problematická povaha tohoto řešení ovšem vychází najevo ve chvíli, kdy je srovnáme s jinými, dřívějšími typy komedie o holocaustu:

s Chaplinovým Velkým *Diktátorem* (z období před 2. světovou válkou), s Lubitscheho Být či nebýt (1942) a s *Pasqualino Sedmikráska (Pasqualino Settebellezze*), což byl pokus Liny Wetmüllerové natočit komedii o holocaustu (1975). (50) Především si musíme uvědomit, čemu se zde člověk směje: všechny tyto filmy evidentně uznávají určité hranice. V zásadě si lze dobře představit takzvané „muslimy" (živé mrtvé koncentračních táborů, vězně, kteří ztratili vůli k životu, vlečou se kolem a jenom pasivně reagují na své okolí) jako důvod ke smíchu kvůli jejich automatizovaným bezduchým pohybům; ale je naprosto zřejmé, že takový smích by byl eticky zcela nepřijatelný. Navíc tu je na místě velmi prostá otázka: žádný z těchto filmů není stoprocentní komedie, v určitém bodě je smích nebo satira suspendována a narážíme na „vážné" sdělení, resp. se dostáváme na vážnou rovinu - otázka tudíž zní: v jakém bodě?

V Chaplinově *Velkém Diktátorovi* je to evidentně patetická závěrečná řeč chudého židovského holiče, který zjišťuje, že sám zaujal místo Hynkela (Hitlera); ve filmu *Život je krásný* to je - mimo jiné - závěrečná scéna po příjezdu tanku, kdy vidíme, jak chlapec po válce na rozkvetlé louce šťastně objímá svou matku, zatímco jeho hlas za scénou děkuje otci, který se za něj obětoval… Jde tu o patetický okamžik spásy. Přesně to však chybí ve filmu *Pasqualino Sedmikráska*: kdyby *Život je krásný* natočila Wetmüllerová, pak by film nejspíš končil tím, jak si voják v americkém tanku splete chlapce s nacistickým ostřelovačem a zastřelí ho. Pasqualino Sedmikráska popisuje, jak Pasqaulino, karikovaný výbušný Ital posedlý rodinnou ctí (Giancarlo Giannini, který chrání čest svých sedmi nepříliš krásných sester),

v koncentračním táboře dospěje k závěru, že má-li přežít, musí svést tlustou a krutou komandantku; jsme svědky toho, jak jí nabízí své tělo, s erekcí coby nezbytným předpokladem úspěchu tohoto podniku… Poté, co ji úspěšně svede, stává se *kápem*, a aby zachránil své muže, musí šest z nich zabít, včetně svého nejlepšího přítele Francesca.

Stejně jako v ostatních případech i zde komedie obsahuje dialektické napětí - ale není to napětí se spásným patosem. Jak jsme již viděli, ve všech ostatních komediích v určitém okamžiku komedie „končí" a dostáváme „vážné" patetické sdělení: závěrečnou řeč chudého židovského holiče považovaného za Hynkela-Hitlera ve *Velkém Diktátorovi*; řeč polského herce představujícího Shylocka v *Být či nebýt*; závěrečná scéna filmu *Život je krásný*, kdy si chlapec, jenž se objímá se svou matkou, připomíná otcovu oběť. Ve filmu *Pasqualino Sedmikráska* však panuje napětí mezi komedií a ponižující hrůzou nemilosrdné logiky přežití v koncentračním táboře: směšnost je přehnána až za „dobrý vkus", musí se konfrontovat a vstupovat do scén prezentujících hořící těla, lidi, kteří se zabíjejí skokem do lázně lidských exkrementů, hrdinu, který musí čelit krutému rozhodnutí a který zastřelí svého nejlepšího přítele. Nesledujeme již patetickou figuru prostého dobrého člověka, který si zachová svou hrdinskou důstojnost v hrozných podmínkách, nýbrž oběť-obrácenou-v-utiskovatele, která nadobro ztrácí svou mravní nevinnost - závěrečné sentimentální spásné sdělení tu proto zcela schází.

Když tedy v komedii o holocaustu přestává smích, když komická prezentace vynalézavé houževnatosti života dospěje ke konci, stojíme před následující alternativou: buďto patetická, tragická (či spíše

melodramatická) důstojnost (z hlavní postavy se náhle stává vskutku hrdinská bytost), nebo znechucení (hrdina si zachová svůj postoj, kdy jde především o přežití, až do konce, takže samotná komediální nadsázka se převrací ve znechucení). Lacanovskými pojmy jde samozřejmě o alternativu mezi mistrem-označujícím a mezi *objet petit* a jako „neviditelným pozůstatkem" symbolického procesu. Naneštěstí však existuje třetí možnost: co si počít s postojem „muslima", živého mrtvého? Bylo by možné vytvořit komedii, ve které bychom, jakmile smích dosáhne své meze, dostali muslima?

**Muslim**

„Muslim" je klíčovou figurou ve světě nacistických vyhlazovacích táborů, (51) a ačkoli jakýsi jeho protějšek najdeme i ve stalinských gulazích, (52) podle všeho sledují odlišnou vnitřní logiku. Součástí fungování nacistického koncentračního tábora byla svého druhu „estetika zla": ponižování a mučení chovanců, jež bylo cílem samo o sobě, nemělo žádný racionální účel, naopak bylo v rozporu se zájmem o co nejúčelnější vyhlazování. Naopak stalinský gulag se ještě pohyboval v horizontu nemilosrdného využívání vězňů, k nimž se přistupovalo jako k pracovní síle určené k spotřebě – příkladem toho nejděsivějšího, co je spojeno s gulagem, je známá nehoda na parníku *Kim*, který převážel 3000 trestanců do táborů v Kolymě. Odsouzenci se během cesty vzbouřili a velitelé lodi se rozhodli, že potlačí vzpouru jednoduše: ve čtyřiceti stupních pod nulou postříkali všechny vodou. Když parník *Kim* zakotvil 5. prosince 1947 v přístavu Nagaevo, jeho „nákladem" byl gigantický ledový blok s třemi tisíci zmražených těl.

V tomto světě byly ještě představitelné etické zázraky masového odporu a demonstrativní veřejné solidarity, což je případ legendární události v dole 29 ve Vorkutě v roce 1953. Několik měsíců po Stalinově smrti vypukly po celé Sibiři v pracovních táborech stávky. Požadavky stávkujících byly umírněné a „rozumné": propuštění příliš starých a příliš mladých, zákaz nahodilé střelby ze strážných věží atd. Všechny tábory jeden po druhém podlehly hrozbám nebo falešným slibům z Moskvy, pouze důl 29 ve Vorkutě vydržel, obklíčený dvěma divizemi NKVD s tanky. Když jednotky nakonec prošly hlavní branou, spatřily, jak proti nim vězni stojí ve válečném šiku, drží se za ruce a zpívají. Po chvilce váhání se ozvaly těžké zbraně – horníci zůstali pospolu a se vztyčenou hlavou, vyzývavě zpívali dál, živí podpírali mrtvé. Zhruba po minutě realita zvítězila a zem se začala pokrývat mrtvými těly. (53) Tato krátká chvilka, během níž se zdálo, že vzdor stávkujících suspendoval samotné přírodní zákony, když transsubstancioval jejich vyčerpaná těla do podoby nesmrtelného, zpívajícího kolektivního Těla, však byla vystoupením vznešenosti v její nejryzejší podobě, prodlouženým okamžikem, kdy se čas svým způsobem zastavil. Obtížně si lze představit, že by došlo k něčemu podobnému v nacistickém vyhlazovacím táboře.

Osazenstvo nacistických táborů lze rozdělit zhruba do čtyř kategorií. Většina se zlomila a upadla téměř do zvířecího „egoismu", usilovala pouze o přežití, podnikala dokonce věci, které se v „normálním" světě považují za neetické (kradla jídlo nebo boty sousedům), aby přežila. Paměti lidí, kteří přežili koncentrační tábor, nicméně vždycky zmiňují „jednoho", nějakého člověka, který se nezlo-

mil - člověka, jenž v nesnesitelných podmínkách, v nichž se ze všech ostatních stali pouze egoističtí bojovníci o vlastní přežití, zázračně vydržel a vyzařoval „iracionální" velkodušnost a důstojnost: v lacanovských pojmech tu jde o funkci *Y'a de l'Un: dokonce i tady byl jeden*, který sloužil jako podpěra minimální solidarity, jíž se vyznačuje skutečná *společenská vazba* na rozdíl od kolaborace v rámci ryzí strategie přežití.

Klíčové jsou zde dvě věci: za prvé, tento jednotlivec byl vždy *jeden* (nikdy jich nebylo mnoho, jako kdyby z nějaké temné nutnosti tento nadbytek nevysvětlitelného zázraku solidarity musel být ztělesněn v jednom); za druhé, nezáleželo ani tak na tom, co tento jeden pro druhé skutečně udělal, nýbrž spíše na samotné jeho *přítomnosti* mezi nimi (to, co ostatním pomohlo přežít, bylo vědomí, že i když byli po většinu času pouhými stroji na přežití, existoval jeden, který si zachoval lidskou důstojnost). Spíše než s konzervovanou směšností se zde setkáváme s čímsi, co se podobá *konzervované důstojnosti*, kde druhý (jeden) zachovává mou důstojnost za mne, na mém místě - anebo přesněji, kde si zachovávám svou důstojnost skrze druhého: sice mne lze redukovat na pouhý nemilosrdný boj o přežití, avšak samo vědomí, že existuje jeden, který si zachovává svou důstojnost, mi umožňuje udržet si minimální vazbu k lidství. Často se stalo, že když se tento jeden zlomil nebo byl odhalen jako podvodník, ostatní vězni ztratili vůli k životu a stali se z nich „muslimové", lhostejní živí mrtví - paradoxně samotná jejich ochota bojovat o holé přežití stála na své výjimce, na tom, že existuje jeden, který není redukován na tuto úroveň, takže když tato výjimka zmizela,

samotný boj o přežití ztratil svou sílu. Samozřejmě to znamená, že tento jeden nebyl definován výlučně svými „skutečnými" kvalitami (na této rovině mohlo existovat více jedinců jako on, ba dokonce tomu může být tak, že ve skutečnosti není nezlomený, nýbrž podvodník, který pouze hraje tuto roli): jeho výjimečná role spíše spočívala v přenosu - zaujal místo, které vytvořili (předpokládali) ostatní.

Muslimové jsou „úroveň nula" lidství: heideggerovské koordináty rozvrhu (*Entwurf*), jímž *Dasein* odpovídá a přejímá, angažovaně, svou vrženost do světa (*Geworfenheit*), tu jsou suspendovány. Muslimové jsou svého druhu „živí mrtvi", kteří dokonce přestávají reagovat na základní živočišné podněty, kteří nebrání sebe sami, pokud jsou napadeni, kteří postupně dokonce přestávají cítit žízeň a hlad, kteří jedí a pijí spíše ze slepého návyku než na základě nějaké elementární živočišné potřeby. Z tohoto důvodu jsou bodem reálna bez symbolické pravdy - neexistuje způsob, jak „symbolizovat" jejich tíživou situaci, jak ji zorganizovat do smysluplného životního příběhu. Snadno si ovšem uvědomíme nebezpečí těchto popisů: bezděky reprodukují, a tak potvrzují, samotnou „dehumanizaci", kterou na ně uvalili nacisté. To je důvod, proč bychom měli více než kdy jindy trvat na jejich lidství, aniž bychom zapomněli, že jsou jistým způsobem dehumanizováni, zbaveni bytostných rysů lidství: mez, která dělí „normální" lidskou důstojnost a angažovanost od muslimské „nelidské" indiference je *inherentní „lidství"*, což znamená, že tu je jistý druh nelidského traumatického jádra či trhliny v samotném středu „lidství" - abychom to vyjádřili lacanovskými pojmy, muslimové jsou „lid-

ští“ ex-timním způsobem. Právě jako „nelidští“, jako zbavení téměř všech specifických, pozitivních lidských rysů zastupují lidství „jako takové“: jsou zvláštní „nelidský“ prvek, který bezprostředně dává lidskému rodu tělo, ve kterém tento rod získává přímou existenci - muslim je člověk tout court, bez jakýchkoli dalších kvalifikací.

Člověk by skoro řekl, že muslim právě natolik, nakolik je svým způsobem „méně než zvíře“ (nemá ani živočišnou vitalitu), je nutný mezikrok mezi zvířetem a člověkem, „nulový stupeň“ lidství přesně v tom smyslu, jak Hegel hovořil o „noci světa“, o ústupu z angažovaného zapuštění do okolního prostředí, o čisté k sobě vztažené negativitě, která jakoby „všechno maže“, a tak otevírá prostor pro specificky lidskou symbolickou angažovanost. (54) Abychom to vyjádřili ještě jinak: muslim není prostě mimo jazyk (což je případ zvířete), je absenci jazyka *jako takového*, je to ticho jako pozitivní fakt, jako skála nemožnosti, prázdno, pozadí, na kterém řeč vyvstává. V tomto přesném smyslu lze říci, že abychom se „stali lidmi“, abychom překlenuli propast mezi zvířecí zapuštěností do prostředí a lidskou aktivitou, *my všichni jsme v určitém bodě museli být muslimy*, museli jsme projít nulovým stupněm, který tento pojem označuje. Lacan opakovaně zmiňuje příběh Edgara Allana Poea o panu Valdemarovi, který umírá a znovu se vrací do života a který mumlá děsivým hlasem: „Jsem mrtev!“ Neprošlo stejnou zkušeností několik málo muslimů, kteří přežili svůj úděl, vrátili se do „normálního“ života a byli schopni vyslovit nesnesitelná slova „byl jsem muslim“? Jak správně zdůrazňuje Agamben, znamená to, že jsou tu suspendována „normální“ etická pravidla:

nemůžeme truchlit nad jejich osudem, litovat, že přišli o svou základní lidskou důstojnost, poněvadž *být „slušný", uchovat si „důstojnost" je samo o sobě tváří v tvář muslimovi zcela neslušné.* Muslima nelze prostě ignorovat: etický postoj, který nenaráží na děsivý paradox muslima, je z definice neetický, je to obscénní travestie etiky - a jakmile se s muslimem skutečně střetneme, pojmy, jako je „důstojnost", jaksi přicházejí o svou podstatu. Jinými slovy, „muslim" není prostě „nejníže" v hierarchii etických typů („nejenže nemají důstojnost, ale přišli i o svou živočišnou vitalitu a egoismus"), nýbrž je to nulový stupeň, z jehož perspektivy je hierarchie bezvýznamná. Nevzít tento paradox v úvahu znamená podílet se na cynismu, který praktikovali sami nacisté, když nejprve brutálně ponížili Židy na subhumánní úroveň a pak prezentovali tento obrázek jako důkaz jejich subhumánnosti - dovedli do krajnosti standardní proceduru ponížení, kdy seberete člověku opasek, čímž ho donutíte, aby si držel kalhoty rukama, a pak ho zesměšníte.

V současné filosofii vidíme dva protikladné postoje ke smrti: Heideggerův a Badiouho. Pro Heideggera je autentická smrt (na rozdíl od anonymního „umírá se") přijetím možnosti nejzazší nemožnosti existence pobytu jako mé „vlastní" možnosti; pro Badiou je smrt (konečnost a smrtelnost) tím, co sdílíme se zvířaty, a vskutku lidská dimenze je dimenze „nesmrtelnosti", odpovědi na volání „věčné" události. Přes tento protiklad sdílejí Heidegger a Badiou tutéž matrici: opozici mezi autentickou angažovanou existencí a anonymní egoistickou žádostivostí, tzn. životem, kdy věci pouze „fungují". Jedinečné postavení muslimů se vymyká obě-

ma pólům tohoto protikladu: i když se určitě neangažují v autentickém existenciálním projektu, říci, že vedou neautentický život *das Man*, by samozřejmě bylo naprosto cynické - jsou někde jinde, představují třetí termín, nulový stupeň, který podkopává samotný protiklad mezi autentickou existencí a *das Man*. Tento nelidský „nedělitelný zbytek" lidství, tato existence za svobodou a důstojností, ba dokonce za samotným protikladem dobra a zla, je tím, co charakterizuje moderní post-tragické postavení, děsivější než jakákoli klasická tragédie. Abychom to i přesto vyjádřili pojmy antických řeckých tragédií, za výjimečný statut muslimů je zodpovědné to, že vkročili do zakázané oblasti *osudu*, nevýslovné hrůzy: setkali se tváří v tvář s Věcí.

Důkazem tohoto setkání je další rys, kterého si všimli všichni svědci: muslimova tvař, svého druhu desubjektivizovaná, upřená tvář, v níž se naprosto apatická indiferentnost (vyhasnutí „jiskry života", angažované existence) kryje s podivně intenzivní zafixovaností, jako kdyby byl pohled zmrazen k nehybnosti tím, že viděl příliš mnoho, že viděl to, co se vidět nemá. Nelze se divit, že se v souvislosti s tímto pohledem často zmiňuje hlava Gorgony: ponecháme-li stranou její hadovité vlasy, pak jsou jejími klíčovými rysy otevřená ústa (jako by v šokovaném, zmrazeném, znehybnělém překvapení) a upřený pohled, doširoka otevřené oči, které zírají na bezejmenný zdroj hrůzy, jehož umístění se shoduje s postavením nás diváků. Na základnější rovině tu jde o pozitivizaci nemožnosti, skrze niž vzniká objekt-fetiš. Jak se například objekt-pohled stává fetišem? Hegelovským převrácením nemožnosti vidět objekt v objektu,

jenž ztělesňuje samotnou tuto nemožnost: poněvadž subjekt nemůže přímo vidět to, tuto k smrti fascinující věc, provádí svého druhu reflexi-do-sebe, skrze niž se objektem, který ho fascinuje, stává *pohled sám.* (V tomto smyslu, byť nikoli zcela symetricky, jsou pohled a hlas „reflexní" objekty, které ztělesňují nemožnost - v Lacanových „mathématech": a pod minus malé fí.)

Nejznámějším příkladem z filmu je nejspíše scéna, ve které detektiv Arbogast padá ze schodů v Hitchcockově *Psychu*: upřený pohled znehybnělé hlavy, snímaný na dynamicky se pohybujícím pozadí (v protikladu k tomu, co se děje ve „skutečnosti", kde pozadí zůstává v klidu, zatímco hlava se pohybuje), která s blažeností překračující obvyklou hrůzu zírá na věc, jež Arbogasta zabíjí. Tento pohled má své předchůdce: ve filmu *Vertigo* je to upřená hlava Scottie při snové scéně, atd., až k ranému, podceňovanému mistrovskému kusu *Murder* (Vražda) s upřeným pohledem vraha, který letí na visuté hrazdě. (55) Kde je zde pohled-objekt? To, co vidíme, není pohled, nýbrž to, na co hledí - tzn. pohled samotné kamery, vposledku *náš vlastní* (divákův) pohled. A je to opět tento nulový stupeň, na kterém již není možné jasně rozlišovat mezi pohledem a viděným objektem, kde se sám vyděšený pohled stává posledním objektem hrůzy, co charakterizuje muslima.

**Za tragédií i komedií**

Tato jedinečná figura muslima nám umožňuje pochopit, proč komedie ani tragédie koneckonců nedokážou prezentovat koncentrační tábor. Jak komedie, tak tragédie stojí na trhlině mezi nemožnou věcí a objektem, součástí naší reality, která je

povýšena na důstojnost věci a která funguje jako její zástupce - jinými slovy, jak komedie, tak tragédie spoléhají na strukturu *sublimace.* Tragická důstojnost nám ukazuje, jak obyčejný, zranitelný jedinec dokáže nashromáždit neuvěřitelnou sílu a zaplatit nejvyšší cenu za věrnost věci; komedie postupuje opačně, odhaluje banálnost předmětu, který předstírá být věcí - hrdina je odhalen jako směšný, namyšlený nebo nejapný oportunista… Nestačí ovšem říci, že komedie mobilizuje trhlinu mezi věcí a směšným objektem, který zabírá její místo; klíčový rys je spíše ten, že jak v komedii, tak v tragédii je přítomen jistý, třebaže protikladný typ nesmrtelnosti. V tragické situaci hrdina přichází o svůj pozemský život kvůli věci, takže sama jeho porážka je jeho vítězstvím, propůjčuje mu sublimovanou důstojnost, zatímco komedie je triumf nezničitelného života - nikoli sublimovaného, nýbrž oportunistického, obyčejného, prostého pozemského života. Člověk by skoro řekl, že vrcholně komickou scénou je scéna falešné smrti, smrti, která je odhalena jako falešná: řekněme příslovečná scéna slavnostního pohřebního průvodu, na kterém se setkávají všichni příbuzní, oplakávají a chválí zesnulého, a náhle se domněle mrtvý člověk probouzí (ve skutečnosti nezemřel) a ptá se, co se tu proboha děje, proč dělají tolik povyku.

Existuje jedna scéna z filmu Johna Forda *Tichý muž*, ve které stařec umírá a kněží u jeho smrtelného lože už pronášejí poslední modlitby. Znenadání naruší důstojný klid ruch násilné hádky: před domem dochází k pěstnímu souboji dvou hlavních hrdinů, na který čekala celá vesnice; umírající muž otevírá oči, pečlivě nastražuje uši, zapomíná při tom na své vlastní umírání, vstává, vybíhá z domu

jenom v pyžamu a připojuje se k nadšeným divákům souboje… (Mezní podobou komického vylíčení triumfu života by samozřejmě byla scéna, kdy člověk jde na svůj vlastní pohřeb, tak jako Tom Sawyer a Huck Finn přihlížející mši konané na jejich památku.) Takto bychom měli číst Lacanovo ztotožnění komické dimenze s falickým označujícím:

Stačí si uvědomit, že to, co nás na komedii baví, to, čemu se smějeme … není ani tak vítězství života jako jeho boj, skutečnost, že život vyklouzává, utíká, uniká před všemi překážkami, které se mu staví do cesty, a to i před těmi nejpodstatnějšími, těmi, které vznikly působením označujícího.
Falos není než označující, označující tohoto úniku… Život uplývá, vítězí pořád dál, ať se stane cokoli. Zatímco hrdina klopýtá a padá do louže, tento chlapík žije dál. (56)

Představme si Antigonu, která poté, co slavnostně odpověděla Kreóntovi, prosí, aby se mohla vzdálit. Proč? Nikoli proto, že chce důstojně odejít, ale z mnohem prostšího důvodu: jakmile se dostane z Kreóntovy čtvrti, kleká si a močí… A není to právě tento komický aspekt schopnosti přežít, na čem stojí filmy, jako je *Život je krásný* nebo *Pasqualino Sedmikráska*? Oba filmy jsou vposledku poutavé díky vynalézavosti jejich hrdinů, pokud jde o přežití: ať už jsou problémy jakékoli, vždycky si najdou cestu. Okamžik, ve kterém Život je krásný již není míněn komicky, lze vystihnout i tímto způsobem: je to právě ten okamžik, kdy se na hlubší úrovni znovu objevuje důstojnost - abychom to vyjádřili pateticky: jakmile si my, diváci, uvědomíme, jak samy „nedůstojné" triky a svody, ji-

miž hrdina zachraňuje své syny, svědčí o základní důstojnosti, daleko vážnější, než je důstojnost deklamačního heroismu.

V Lacanově ztotožnění komické dimenze s falickým označujícím je nicméně přítomna ambivalence: jestliže komický aspekt zastupuje triumf života v jeho největší nepolapitelnosti a vynalézavosti, definované právě jako schopnost lstivě uniknout mezím, které vytvořil označující - krátce řečeno, ve vítězství života nad omezeními symbolických směrnic a zákazů - proč tedy Lacan tvrdí, že tuto dimenzi vyjadřuje falos jako *označující?* Nestačí říci, že falos je jako orgán plodnosti právě označujícím (symbolem) této dimenze života, která vždy najde cestu, jak přežít a obnovit se, že označuje tuto reprodukci a zachování života neustálým únikem a důmyslným únikem ze zafixovaných symbolických mezí - záhada stále trvá: jaktože tento život, ve své vytrvalosti, překonávající všechny symbolické bariéry, nachází svůj ekvivalent ve falu jako „čistém" označujícím, označujícím, který – jak to Lacan vyjadřuje v *Signifikaci falu* – zastupuje samotnou operaci logu, transpozici „syrové" předsymbolické reality do reality symbolizované?

Jediný způsob, jak vyřešit tento problém, je vyjasnit si, že „život", který v komedii přežívá všechny nesnáze, právě *není* prostý biologický život, nýbrž fantasmatický přeludný/éterický život nezatížený inercií reálna, život, *jehož doménu již podpírá řád označujícího*. Stručně řečeno, toto falické univerzum věčného přežití je univerzum perverze - proč? Pokud ji redukujeme na její elementární kostru, perverzi můžeme chápat jako obranu proti reálnu smrti a sexuality, proti hrozbě smrtelnosti stejně jako proti arbitrárnímu

určení pohlaví: to, co perverzní scénář ztvárňuje, je „odmítnutí kastrace" - univerzum, ve kterém stejně jako v komiksech dokáže lidská bytost přežít jakoukoli katastrofu; ve kterém je dospělá sexualita redukována na dětinskou hru; ve kterém člověk nemusí zemřít ani si zvolit jedno ze dvou pohlaví. Připomeňme si standardní scénu z kreslených filmů Toma a Jerryho: Jerryho přejede těžký náklaďák, v jeho ústech exploduje dynamit, je rozsekán na kousky, ale příběh pokračuje; v následující scéně je opět tady bez známek předchozí katastrofy… Jako takové je perverzní univerzum univerzem čistého symbolického pořádku, hry označujícího, která jde svou cestou, nezatížené reálnem lidské konečnosti. Perverzní nesmrtelnost je *komická* nesmrtelnost; komediální látkou je právě toto opakované, nápadité povstávání života - ať už je katastrofa jakákoli, ať už je situace jakkoli prekérní, můžeme si být předem jisti, že tento chlapík najde cestu ven.

V univerzu koncentračního tábora v jeho nejděsivější podobě však již nelze udržet tuto mezeru mezi realitou v její materiální inercii a étericko u doménou nekonečného života - sama tato trhlina je suspendována, jinak řečeno: sama realita má sklon splynout s monstrózní věcí. Na jedné straně je muslim v takové bídě, že jeho situaci již nelze považovat za „tragickou": nezůstala v něm důstojnost, která je klíčová pro tragické postavení - jinak řečeno: nemá již minimum důstojnosti, na jejímž pozadí by se jeho bídné postavení jevilo jako tragické; je redukován na lidskou skořápku, přišel o duchovní jiskru. Pokud se ho pokusíme představit jako tragickou postavu, efekt bude právě *komický*, jako když se člověk pokusí vnést

tragickou důstojnost do bezvýznamné idiotské úpornosti. Na druhé straně, ačkoli muslim je jistým způsobem „komický", ačkoli jedná způsobem, který je obvykle látkou komedie a důvodem ke smíchu (jeho automatická, bezduchá, opakovaná gesta, jeho netečnost k jídlu), naprostá bídnost jeho postavení maří jakýkoli pokus představit a/nebo vnímat ho jako „komický charakter" - opět, pokud se ho pokusíme představit jako komickou postavu, efekt bude právě *tragický*, tak jako skličující pohled na někoho, kdo se krutě posmívá bezbranné oběti (například člověk, který staví slepci do cesty překážky, aby viděl, jestli zakopne), nevzbuzuje smích, nýbrž soucit s tragickou situací oběti. Nedochází k něčemu podobnému při ponižujících rituálech, které probíhají v koncentračních táborech, od nápisu nad vstupem do Osvětimi „Arbeit macht frei!" po kapelu, která doprovází vězně na cestě do práce nebo do plynových komor?

Paradox je v tom, že tragický pocit lze vytvořit pouze takovýmto krutým vtipem. Muslim je tudíž bodem nula, na němž je suspendován samotný protiklad mezi tragédií a komedií, mezi vznešeným a směšným, mezi důstojností a směšností; bodem, na kterém jeden pól přímo přechází ve svůj opak: jestliže se pokusíme předvést muslimovu bídu jako tragickou, výsledek bude komický, bude směšnou parodií na tragickou důstojnost; pokud s muslimem naložíme jako s komickým charakterem, vznikne tragédie. Vstupujeme zde do oblasti, která je jaksi mimo - nebo spíše za - samotným elementárním protikladem mezi hierarchickou strukturou autority a její karnevalovou transgresí - mezi originálem a jeho parodií, jeho posměšnou nápodobou, na níž se soustředí Bachtinovo dílo.

Dnes se často zdůrazňuje, že navzdory tragicko-heroické tonalitě, která v Lacanovi často rezonuje (zejména v jeho spisech z padesátých let), není takováto heroicko-tragická etika Lacanovo poslední slovo: Jacgues-Alain Miller prokázal, jak v posledním desetiletí svého učení Lacan provedl přechod od *tragique k moque-comique*: od heroického ztotožnění s pánem-označujícím ke ztotožnění se zdáním exkrementálního pozůstatku, od patosu k ironii. (57) Avšak neukazuje dvojitý příklad muslima a stalinské oběti za tento protiklad do sféry, která je mezní úrovní etické zkušenosti - úrovní etiky za estetikou, za krásou? O Wagnerovi se obvykle říká, že v nádherné hudbě *Parsifala* „zneužil" hudební krásu, aby nám podsunul svazek reakčních (misogynních, rasistických…) idejí - ale co kdybychom se měli odvážit dalšího kroku a říci, že *krása „jako taková", v samotném svém pojmu, již je něčím podezřelým*: totiž zneužitím utrpení, s nímž pracuje (vystavuje je na odiv), aby v nás vyvolala takzvanou „estetickou odezvu"? Není takové zneužití samotným jádrem příjemného působení tragédie? A není pravdou, že toto estetické zneužití již nelze provést, že dosahuje své meze v případě holocaustu: pokud se snažíme představit ho estetickým způsobem, stává se zneužití patrným, čímž způsobuje, že estetický účinek nefunguje? Je to snad jeden ze způsobů, jak pochopit Adornovo často citované „žádná poezie po Osvětimi"?

Rozdíl mezi nacismem a stalinismem, mezi vyhlazovacím táborem a gulagem, se soustředí v protikladu mezi dvěma postavami, které obsazují prostor „za tragédií": muslim a oběť demonstrativního procesu, která pro věc obětuje samotný svůj „druhý

život". Nacistický režim vytváří muslima, stalinský režim obžalovaného, který se přiznává. Obě postavy spojuje to, že se nacházejí v prázdnu, že přišly o oba své životy, o svůj pozemský život i život své důstojnosti: překonaly egoismus, už si neužívají života, vůbec se nezajímají o pozemské satisfakce, ani o ty „vznešenější", jakou je úcta od vrstevníků; a překonaly i to, že by se staraly o svou mravní důstojnost, o to, jakým způsobem na ně bude vzpomínat velký druhý, jak se zapíší do textury tradice - v tomto smyslu jsou svého druhu živými mrtvými, skořápkami, ve kterých zhasla životní jiskra. Mezi oběma postavami nicméně existuje klíčový rozdíl: zatímco muslim je fyzickým terorem prostě redukován na apatickou vegetativní existenci živého mrtvého, oběť demonstračního procesu se musí podílet na svém vlastním veřejném ponížení, musí se aktivně zřící své vlastní důstojnosti.

---

## 3 Když strana spáchá sebevraždu

---

*Kapitola, ve které bude čtenář nejprve zasvěcen do tajemství stalinských čistek, aby nakonec s překvapením zjistil, že dokonce i v nejtemnějším stalinismu se ukrývá spásná dimenze.*

### Moc bezmocných

Víra je pojem, který vykazuje aporetické vlastnosti reálna: na jedné straně si nikdo nemůže plně osvojit víru v první osobě jednotného čísla. Příkladem je série vyhýbavých Faustových protiotázek, které klade Markétce po naplnění jejich lásky: Markétka se ptá, „co si myslíš o náboženství?", a Faust odpovídá: opravdu člověk musí věřit?, kdo může říci: věřím v Boha?, atd. (Viz Goethe, *Faust*, I, řádky 3415nn.) Na druhé straně ovšem nikdo zcela neunikne víře - tento rys je třeba zdůraznit obzvlášť dnes, v našich domněle bezbožných dobách. Jinak řečeno: v naší oficiálně ateistické, hédonistické, post-tradicionální sekulární kultuře, kde nikdo nevyznává svou víru na veřejnosti, vším proniká základní struktura víry o to více - my všichni tajně věříme. Lacanova pozice je v tomto bodě jasná a jednoznačná: „Bůh je nevědomý," tzn. je přirozené, že lidská bytost podléhá pokušení víry.

Samotná tato nadvláda víry, skutečnost, že potřeba věřit je soupodstatná s lidskou subjektivitou, problematizuje standardní argument, kterým věřící odzbrojují své oponenty: pouze ti, kdo věří, mohou pochopit, co znamená věřit, takže ateisté s námi a priori nemohou diskutovat. Chybná je premisa této úvahy: ateismus není nulový stupeň, který dokáže pochopit kdokoli, poněvadž není pouhou absencí (víry v) Boha - možná že není nic obtížnějšího než

---

udržet si tuto pozici, být skutečný materialista. Nakolik je strukturou víry fetišistické rozštěpení a zapření („Vím, že neexistuje žádný velký druhý, ale přesto… [v Něj tajně věřím]"), pouze psychoanalytikové, kteří se hlásí k neexistenci velkého druhého, jsou skutečnými ateisty. Dokonce i stalinisté byli věřící, nakolik stále vzývali poslední soud dějin, který určí „objektivní význam" našich činů. Ani tak radikální transgresor, jakým byl Sade, nebyl konzistentní ateista; tajná logika jeho transgrese spočívá v aktu vzdoru proti Bohu, tzn. ve zvrácení standardní logiky fetišistického rozštěpení („Vím, že neexistuje žádný velký druhý, ale přesto…"): „Ačkoli vím, že Bůh existuje, jsem připraven se mu vzepřít, překročit jeho zákazy, jednat tak , *jako kdyby nebyl*!" Vedle psychoanalýzy (freudovské, nikoli její jungovské deviace) to byl pravděpodobně pouze Heidegger, který v Bytí a času rozvinul konzistentní ateistický koncept lidské existence vržené do nahodilého konečného horizontu, kde je nejzazší možností smrt. Je klíčové, abychom tyto paradoxy víry vzali v úvahu, pokud se zabýváme statutem „oficiální" ideologie v socialistických režimech.

Havlova *Moc bezmocných* (1978) skýtá nejlepší popis, jak v běžném životě fungoval „reálně existující socialismus": to, na čem záleželo, nebylo niterně věřit tezím vládnoucí ideologie, nýbrž provádět vnější rituály a praktiky, jimiž tato ideologie získávala hmotnou existenci. (58) Ačkoli bývá Louis Althusser často odbýván jako protostalinista mezi marxisty, bylo by přínosné číst Havla společně s Althusserem a vykládat Havlův slavný příklad zelináře ze začátku *Moci bezmocných* jako vrcholný příklad toho, jak funguje ideologický státní aparát.

Zelináři, skromnému, obyčejnému člověku, naprosto nesejde na oficiální ideologii; prostě mechanicky provádí rituály - při státních svátcích zdobí svou výlohu oficiálními slogany, jako je „Ať žije socialismus!"; lhostejně se účastní masových shromáždění… Ačkoli si v soukromí stěžuje na zkaženost a neschopnost „těch, kteří jsou u moci", zároveň si pomáhá řadou lidových rčení („Moc je vždycky zkažená…"), která mu dovolují, aby sám před sebou ospravedlnil svůj postoj a tak si zachoval falešné zdání důstojnosti. Když se ho někdo pokusí zapojit do disidentské činnosti, může se dokonce rozhořčeně ohradit: „A kdo jste vy, že se mě snažíte zatáhnout do věcí, které určitě zničí vyhlídky mých dětí? Což je *mou* povinností napravovat svět ?"

Pokud je tedy v ideologii pozdního socialismu při díle nějaký „psychologický" mechanismus, není to mechanismus víry, nýbrž spíše *sdílené viny*: v průběhu české „normalizace", která následovala po sovětské invazi v roce 1968, se režim postaral o to, aby se většina lidí tím nebo oním způsobem mravně zdiskreditovala, aby překročila své vlastní mravní zásady. Pokud byl člověk vydíráním dohnán k tomu, že podepsal petici proti nějakému disidentovi (například proti samotnému Havlovi), věděl, že lže a že napomáhá tažení proti čestnému člověku, a právě tato etická zrada z něj dělala ideální subjekt pozdního socialismu. Máme tu tedy režim, který aktivně nedbal mravního úpadku lidí, ba opíral se o něj. Tato reálná sdílená vina je nepřiznaným základem strašidla „objektivní viny", které komunistický režim vyvolával. Z tohoto důvodu není Havlův koncept „života v pravdě" žádnou metafyzikou pravdy nebo autenticity: označuje pro-

stě to, že se člověk odmítne podílet na této hře, že rozlomí nemravný kruh „objektivní viny".
Teroristickým způsobem, jímž se vyznačuje každý autentický etický postoj, Havel nemilosrdně odstraňuje a odsuzuje všechny falešné cesty, jak zaujmout odstup vůči vládnoucí ideologii, včetně cynismu a hledání útočiště v apolitické nice „drobných radostí každodenního života" - takový nezájem nebo soukromé zesměšňování oficiálních rituálů jsou samy způsoby reprodukce oficiální ideologie. Člověk, který „upřímně" věřil oficiální stalinské ideologii, byl potenciálně daleko nebezpečnější než cynik: byl jenom krůček od disidenství. V ex-jugoslávském samosprávnému socialismu byl přítomen fundamentální paradox: oficiální ideologie neustále nabádala lidi, aby se aktivně podíleli na samosprávě, aby určovali podmínky svých životů vně „odcizené" strany a státních struktur; oficiální média naříkala nad nezájmem lidí, nad jejich únikem do soukromí atd. - ovšem režim se nejvíce obával právě skutečně samosprávného vyjádření a organizace zájmů lidí. Celou řadou náznaků dávala mezi řádky najevo, že se podobné oficiální pobídky nemají brát příliš doslova, že to, co režim opravdu chce, je cynický postoj k oficiální ideologii - pro režim by bylo největší katastrofou, kdyby se jeho ideologie brala vážně a kdyby ji lidé opravdu uskutečnili.
Havel obzvlášť pronikavě pranýřuje vnitřní pokrytectví západního marxismu, stejně jako „socialistickou opozici" v komunistických zemích samotných. Nikdy nás nepřestane překvapovat, že v tradici „frankfurtské školy" téměř zcela schází teoretická konfrontace se stalinismem, což je v nápadném rozporu s trvalou obsesí fašistickým

antisemitismem. Samotné výjimky z tohoto pravidla jsou výmluvné: *Behemoth* Franze Neumanna, studie o národním socialismu, která v typickém stylu, který byl módní na konci třicátých a během čtyřicátých let, tvrdí, že tři velké světové systémy - vznikající kapitalismus New Deal, fašismus a stalinismus - směřují ke stejně byrokratické, globálně organizované, „administrované" společnosti; *Sovětský marxismus* od Herberta Marcuse, jeho nejméně vášnivá a prokazatelně nejhorší kniha, podivně neutrální analýza sovětské ideologie bez jasného vyjádření názoru; a konečně pokusy některých habermasovců, kteří se při úvahách o nově se objevujícím fenoménu disidenství pokusili vypracovat koncept občanské společnosti jako místa odporu proti komunistickému režimu - což je politicky zajímavé, ale velmi vzdálené tomu poskytnout uspokojivou globální teorii o specifičnosti stalinského „totalitarismu".

Standardní omluva, podle níž klasičtí autoři „frankfurtské školy" nechtěli komunismu oponovat příliš otevřeně, protože by tím hráli do karet západním bojovníkům ve studené válce, je zjevně nedostatečná. Obava, že se dostanou do služeb oficiálního antikomunismu, ve skutečnosti nedokládá, že byli tajně prokomunističtí, ale spíše opak: pokud by byli zahnáni do úzkých otázkou, na které straně ve studené válce stojí, bývali by si vybrali západní liberální demokracii (Max Horkheimer tak učinil explicitně v některých svých pozdních spisech). „Stalinismus" (reálně existující socialismus) byl tudíž pro „frankfurtskou školu" traumatickým toposem, o kterém musela mlčet – mlčení bylo jediný způsob, jak si udržet inkonzistentní postoj solidárnosti se západní liberální

demokracií, a neztratit přitom oficiální masku „radikální" levicové kritiky. Otevřeným projevem této solidarity by přišli o svou „radikální" auru, změnili by se v další odnož antikomunistických levicových liberálů studené války; a projev přílišné sympatie k „reálně existujícímu socialismu" by je přinutil zradit jejich nepřiznaný základní závazek.

Tato solidárnost se západním systémem, pokud byl skutečně ohrožen, je zjevně symetrická s postojem „demokratické socialistické opozice" v Německé demokratické republice. Pokud její příslušníci kritizovali vládu komunistické strany, přijímali základní premisu režimu NDR: tezi, že Spolková republika Německo je neonacistický stát, přímý dědic nacistického režimu, a že je tudíž zapotřebí za každou cenu hájit existenci NDR jako antifašistické hradby. Proto v okamžiku, kdy situace začala být opravdu vážná a socialistický systém byl skutečně ohrožen, veřejně podpořili systém (Brecht v případě dělnických demonstrací ve východním Berlíně roku 1953; Christa Wolfová v případě Pražského jara 1968). Zachovali si svou víru ve vnitřní reformovatelnost systému; ale k této skutečně demokratické reformě bylo zapotřebí času a trpělivosti, takže příliš rychlý rozpad socialismu by Německo uvrhl zpět do kapitalisticko-fašistického režimu, čímž by zardousil utopii jiného Německa, které NDR přes všechny hrůzy a nezdary stále zastupovalo. Odtud hluboká nedůvěra těchto intelektuálů k „lidu" v jeho protikladu k moci: v roce 1989 otevřeně oponovali svobodným volbám s jasným vědomím, že pokud k nim dojde, většina lidí si zvolí nenáviděný kapitalistický konzumerismus. Heiner Müller uhodil hřebíček na hlavičku,

když v roce 1989 řekl, že i Hitlera vynesly k moci svobodné volby… (Někteří západní sociální demokraté, kteří se cítili mnohem blíže „reformně smýšlejícím" komunistům než disidentům, hráli stejnou hru - disidenti je jaksi vyváděli z míry, působili jako překážka procesu *détente*.)

V souladu s tím bylo Havlovi jasné i to, že sovětská invaze svým způsobem zachránila mýtus Pražského jara 1968 - utopickou představu, že kdyby Češi byli ponecháni svému soudu, skutečně by vytvořili „socialismus s lidskou tváří", autentickou alternativu jak reálného socialismu, tak reálného kapitalismu. Jinak řečeno: co by se stalo, kdyby síly Varšavské smlouvy v srpnu 1968 nezakročily? Buďto by české komunistické vedení muselo zavést určitá omezení a Československo by zůstalo (pravda, liberálnějším) komunistickým režimem, nebo by se změnilo v „normální" západní kapitalistickou společnost (možná s výrazněji skandinávským, sociálně demokratickým nádechem).

Havel nám tudíž umožňuje spatřit falešnost toho, co bychom nazvali *interpasivním socialismem* západní akademické levice: to, co tito levičáci přesouvají na druhého, není jejich aktivita, nýbrž jejich pasivní autentická zkušenost. Na Západě se ženou za svými dobře placenými akademickými kariérami a využívají přitom idealizovaného druhého (Kubu, Nikaraguu, Titovu Jugoslávii) jako látku svých ideologických snů: sní skrze druhého a obrací se proti němu, pokud naruší jejich samolibý sen (pak se zříkají socialismu a dávají přednost liberálnímu kapitalismu). Za pozornost zde stojí zejména základní neporozumění, nedostatek komunikace mezi západní levicí a disidenty v pozdním socialismu - zdá se, jako kdyby bylo zhola nemož-

né, aby našli společnou řeč. Ačkoli cítí, že by měli stát na stejné straně, zdá se, jako kdyby je navždy oddělovala nepolapitelná trhlina: pro západní levici byli východní disidenti příliš naivní ve své víře v demokracii - odmítnutím socialismu nevědomky vylili s vaničkou i dítě; v očích disidentů s nimi západní levice hrála povýšené hry, aniž by uznala skutečnou drsnost totalitárních režimů - obvinění, že disidenti jsou jaksi vinni tím, že se nechopili jedinečné příležitosti, kterou skýtal rozpadající se socialismus, a nevytvořili autentickou alternativu kapitalismu, bylo pokrytectví v nejčistší podobě. Ale co když byl tento nedostatek komunikace ve skutečnosti příkladem úspěšné komunikace v lacanovském smyslu? Co když každá z těchto pozic dostala od svého druhého své vlastní potlačené sdělení v jeho převrácené a pravdivé formě?

**Komunistická oběť**

Jakkoli je Havlova analýza pronikavá, odpovídá „stagnujícímu", pozdnímu reálnému socialismu, ve kterém disidenti opět mohli zaujmout hrdinské postavení tragické oběti. Něco takového bylo za zenitu „autentického" stalinismu naprosto nemyslitelné; post-tragické postavení stalinské oběti lze nejlépe specifikovat tím, že ho srovnáme s tragickým postavením v jeho nejvznešenější podobě, tzn. v případě Antigony, která obětuje vše (všechny „patologické" věci, jako je manželství, pozemské štěstí…) kvůli případu-věci, na níž jí záleží více než na samotném životě: kvůli náležitému pohřbu jejího bratra. Poté, co byla odsouzena k smrti, Antigona vypočítává všechny věci, které nebude moci mít kvůli své předčasné smrti (manželství,

děti…): je to „falešná nekonečnost“, co člověk obětuje skrze výjimku (věc, kvůli níž takto jedná a kterou právě neobětuje). Při díle je zde struktura kantovského vznešenosti: nekonečnost obětovaných empirických věcí negativním způsobem přivádí na světlo nesmírnou, nepochopitelnou dimenzi věci, kvůli níž se člověk obětuje. Tak je Antigona vznešená ve svém truchlivém výčtu věcí, které obětovává - tento seznam svou nesmírností signalizuje transcendentní kontury věci, jíž zachovává bezpodmínečnou věrnost. Umírá, ale v samotné své biologické smrti přežívá v kolektivní paměti jako exemplární příklad důstojného života, věrnosti, která překračuje (biologický) život i smrt.

Co by mohlo být ještě tragičtější? Musí-li člověk, kvůli věrnosti věci (nikoli z prostého patologického sobectví), obětovat samotný tento druhý („věčný“) život, důstojnost, která nás pozdvihuje nad život pouze biologický. To se žádá od obviněného revolucionáře při demonstrativním procesu: projev svou naprostou oddanost revoluci veřejným doznáním, přiznáním, že jsi bezcennou špínou, poskvrnou lidství. Možná, že když to uděláš, budeš moci žít dál a povedeš (relativně) pohodlný život: život zlomeného člověka, který si už nemůže užívat pozemských radostí, protože se staly bezcennými kvůli zradě, kterou provedl na své existenci.

Patrně mezní příklad tohoto posttragického postavení nacházíme u rudých Khmérů v Kambodži, kde se nekonaly žádné veřejné procesy, žádná rituály sebeobviňování, jež by byly srovnatelné se stalinskými demonstrativními procesy: lidé v noci zkrátka zmizeli - a nikdo se neodvážil o tom hovořit nebo se na cokoli ptát. (59) Klíčem k tomuto faktu je to, že do konce roku 1976 *se samotná existen-*

*ce komunistické strany a struktura jejího vedení prezentovala jako nejvyšší tajemství*: strana fungovala trochu jako Wagnerův Lohengrin – všemocná, dokud byla anonymní Angkou (Organizací), dokud její jméno (Komunistická strana) nebylo veřejně vysloveno a uznáno. Teprve v roce 1977 režim uznal existenci strany a jako její vůdce („Bratr číslo 1") byl prezentován Pol Pot. Do roku 1977 tak panoval paradox mocenské struktury, v níž se *překrývala* veřejná struktura a její tajný temný dvojník: namísto obvyklé veřejně-symbolické mocenské struktury, kterou nese temná, neviditelná síť aparátu, tu máme veřejnou mocenskou strukturu, která *přímo prezentuje* sebe sama jako *anonymní*, tajné, skryté těleso. Jako takový byl režim rudých Khmérů jakýsi politický ekvivalent naprosto zkažené *femme* fatale Lindy Fiorentino, která je ve filmu ve stylu neo-*-noir* od Johna Dahla Poslední pokušení popsána následovně: „Většina lidí má svou temnou stránku… ona nemá žádnou jinou." A stejně jako má většina politických režimů svou temnou stranu temných tajných rituálů a aparátů, režim rudých Khmérů neměl žádnou jinou… Patrně jde o „totalitarismus" v nepřekonatelné ryzosti - jak k tomu došlo?

Klíčovým skutkem stalinské komunistické strany bylo oficiální posvěcení jejích dějin (není divu, že vskutku stalinskou knihou byly neznámé Dějiny CPSU [bolševiků]): teprve v tomto okamžiku začala strana symbolicky existovat. Komunistická strana Kambodže nicméně musela zůstat „ilegální", dokud se nevyřešil klíčový problém jejích dějin: kdy se konal zakládající sjezd? V roce 1951 vznikla Komunistická strana Kambodže jako součást Vietnamem ovládané Indočínské komunistické strany; v roce 1960 se zformovala „autonomní" Kambodžská

komunistická strana. Jak mezi obojím rozhodnout? Až do poloviny sedmdesátých let rudí Khmérové, třebaže byli krajně nacionalističtí a požadovali autonomii, potřebovali podporu Vietnamu; jejich oficiální historik, Keo Meas, proto vymyslel téměř freudovské řešení-kompromis, když za oficiální datum prohlásil 30. prosinec 1951 - rok, kdy vzniklo kambodžské křídlo Indočínské komunistické strany, a den, ve kterém se konal sjezd autonomní komunistické strany Kambodže. (S dějinami se zde nakládá jako s ryzí doménou *významu* bez ohledu na fakta: zvolené datum reflektovalo současnou politickou rovnováhu, nikoli historickou přesnost.) V roce 1976 však byli rudí Khmérové dost mocní na to, aby se zbavili vietnamského poručnictví – čím by to vyjádřili lépe než změnou data vzniku strany? - aby přepsali dějiny a jako skutečné datum založení autonomní Komunistické strany Kambodže určili 30. prosinec 1960.

Vznikl tu ovšem vskutku stalinský problém: jak vysvětlit trapnou skutečnost, že strana dosud veřejně prohlašovala za okamžik svého vzniku jiné datum? Samozřejmě bylo nemyslitelné veřejně uznat, že dosavadní datum bylo pragmatickým, politicky oportunistickým manévrem - takže logicky bylo jediným řešením *odhalit spiknutí.* Není proto divu, že byl Keo Meas zatčen a mučen, aby se přiznal (je vskutku krajní ironií, že jeho přiznání je datováno na *30. prosinec* 1976), že vymyslel kompromisní datum, aby zamaskoval existenci podzemní, *paralelní* Komunistické strany Kambodže ovládané Vietnamem, která měla zevnitř rozvrátit pravou, autentickou stranu Kambodže… Není to dokonalý příklad vskutku paranoidního zdvojení - strana musela zůstat podzemní, tajnou, organizací a mohla se

objevit na veřejnosti teprve poté, co odmítla/externalizovala tuto podzemní organizaci jako svého temného dvojníka, jako další paralelní tajnou stranu? Nyní dokážeme pochopit i logiku největší komunistické oběti: tím, že přiznal svou velezradu, Keo Meas umožnil straně, aby prezentovala konzistentní historii svého počátku, poněvadž vzal na sebe vinu za minulé oportunistické kompromisy. Tyto kompromisy byly v dané době nezbytné: takže pravým hrdinou je ten, kdo udělá nezbytný kompromis s vědomím, že následný vývoj tento kompromis veřejně odsoudí jako velezradu a že on sám bude zlikvidován - toto je nejvyšší služba, kterou může člověk straně prokázat.

V tomto paranoidním univerzu je univerzalizován pojem symptomu (ve smyslu dvojznačného znaku, který naznačuje skrytý obsah): ve stalinském diskursu nebyl „symptom" pouze znamením (ideologického) odklonu nebo odchylky od správné stranické linie, nýbrž i znamením správné orientace; v tomto smyslu bylo možné hovořit o „zdravých symptomech", jako v následující kritice Šostakovičovy Páté symfonie od dvorního stalinského skladatele Izáka Dunajevského: „brilantní mistrovství Páté symfonie … nedokáže zastřít skutečnost, že v žádném případě nevykazuje všechny zdravé symptomy vývoje sovětské symfonické hudby". (60) Proč pak ale používat termín „symptom"? Právě proto, že si člověk nikdy nemůže být jist, zda je pozitivní rys skutečně tím, čím se zdá být: co když někdo pouze *předstírá*, že věrně sleduje stranickou linii, aby zakryl svůj skutečný kontrarevoluční postoj?

Podobný paradox lze rozeznat v křesťanské dialektice na rovině superega mezi zákonem a jeho překročením (hříchem): tato dialektika nepramení pouze

z toho, že zákon sám podněcuje k překročení sebe sama, že plodí touhu po svém vlastním porušení; sama naše poslušnost vůči zákonu není „přirozená", spontánní, nýbrž *vždy-již zprostředkovaná touhou (její represí) překročit zákon.* Jsme-li poslušni zákona, pak je to součást zoufalé strategie boje proti naší touze jej překročit, takže čím jsme *poslušnější* vůči zákonu, tím více podáváme svědectví o tom, že hluboko v sobě cítíme tlak touhy spáchat hřích. Pocit viny na rovině superega je tudíž správný: čím jsme poslušnější zákona, tím více jsme vinni, poněvadž poslušnost je efekt obrany proti naší hříšné touze a v křesťanství se *touha* (záměr) hřešit rovná *skutku* samému - i když pouze prahneš po ženě svého bližního, již ses dopustil cizoložství. Tento postoj křesťanského superega snad nejlépe vyjadřuje jedna věta z *Vraždy v katedrále* T. S. Eliota: „nejvyšší forma zrady: udělat správnou věc ze špatného důvodu" - ačkoli děláš správnou věc, činíš tak, abys kladl odpor, a tím prozrazuješ, že tvá pravá přirozenost je v základě hanebná. (61)

Poukaz k Nicolu Malebranchovi možná dokáže vrhnout další světlo na tuto proceduru. Ve standardním pojetí modernity se etická zkušenost omezuje na doménu „subjektivních hodnot" v protikladu k „objektivním faktům". Malebranche přejímá tuto moderní linii oddělení „subjektivního" od „objektivního", „hodnot" od „faktů", a transponuje ji do samotné etické dimenze jako rozštěp mezi „subjektivní" ctností a „objektivní" milostí - mohu být „subjektivně" ctnostný, to mi však v žádném případě nezaručuje „objektivní" spásu v očích Božích; rozdělení milosti, které rozhoduje o mé spáse, závisí na naprosto „objektivních" zákonech, naprosto

srovnatelných se zákony hmotné přírody. Nenarážíme ve stalinských demonstrativních procesech na další verzi téže objektivizace? Mohu být subjektivně čestný, pokud se mne však nedotkne milost (pochopení nutnosti komunismu), celá má etická integrita nezaručí nic jiného, než že budu poctivým maloměšťáckým filantropem, jenž se staví proti komunistické věci, a přes svou subjektivní poctivost navždy zůstanu „objektivně vinen". Tyto paradoxy nelze pustit z hlavy jako prosté machinace „totalitární" moci; skrývají v sobě skutečně tragickou dimenzi, kterou přehlížejí standardní liberální výpady vůči „totalitarismu".

**Stalin-Abrahám proti Bucharinovi-Izákovi**

Jakým způsobem je tedy toto děsivé postavení *subjektivizováno?* Jak naznačuje Lacan, to, že v moderní situaci chybí skutečná tragédie, způsobuje, že tato situace je ještě děsivější: faktem zůstává, že přes všechny hrůzy gulagu a holocaustu počínaje kapitalismem už neexistují skutečné tragédie - oběti koncentračních táborů nebo stalinských demonstrativních procesů nebyli ve skutečně tragické situaci; jejich situace nebyla prosta komických - či přinejmenším směšných - aspektů, a proto byla ještě děsivější: existuje hrůza, kterou již nelze „sublimovat" v tragickou důstojnost, a proto je přístupná jedině prostřednictvím děsivé imitace/zdvojení parodie samotné. Patrně vskutku *exemplárním* příkladem této temné komičnosti hrůzy za tragédií je stalinský diskurs. Kafkovitost děsivého smíchu, který propukl v publiku při Bucharinově poslední řeči před Ústředním výborem 23. února 1937, spočívá na radikální disharmonii mezi naprostou vážností mluvčího (hovoří

o své možné sebevraždě a o tom, proč ji nespáchá, poněvadž by tím mohl poškodit stranu, a proč bude raději pokračovat ve své hladovce až do smrti) a reakcí členů Ústředního výboru:

Bucharin: Nezastřelím se, protože lidé by řekli, že jsem se zabil, abych poškodil stranu. Pokud však zemřu jakoby na nemoc, co tím ztratíte? (Smích)
Hlasy: Zrádče!
Voršilov: Zavři hubu, darebáku! Ty mizero! Jak se odvažuješ takhle mluvit?
Bucharin: Ale pochopte - pro mě je velmi těžké dál žít.
Stalin: A my to snad máme snadné?!
Voršilov: Slyšeli jste to? „Nezastřelím se, ale zemřu"?!
Bucharin: Pro vás je snadné o mně mluvit. Koneckonců, co ztratíte? Vždyť se podívejte, jsem sabotér, čubčí syn, tak proč mě šetřit? Nedělám si žádné nároky. Jenom jsem popisoval, co mám v hlavě, čím procházím. Pokud tím snad způsobuji politickou škodu, třeba tu nejmenší, pak o tom nebudu diskutovat, udělám, co řeknete. (Smích) Proč se smějete? Není na tom vůbec nic směšného… (62)

Není to podivná logika prvního výslechu Josefa K. v *Procesu*, sehraná ve skutečném životě?

„Tak tedy," řekl vyšetřující soudce, listoval v sešitu a obrátil se pak na K-a hlasem, jako kdyby zjišťoval osobní údaje, „vy jste malíř pokojů?" „Ne, " řekl K., „nýbrž první prokurista velké banky." Po této odpovědi následoval na pravé straně dole smích, který byl tak srdečný, že se K. Neubránil a vpadl do něho také. Lidé v síni se rukama

opírali o kolena a potřásali tělem jako za těžkých záchvatů kašle. (63)

Disharmonie, která vyvolává smích, je radikální: ze stalinského hlediska sebevražda ztratila jakoukoli subjektivní autenticitu; stala se pouhým nástrojem, byla redukována na jednu z „nejpodlejších" forem kontrarevolučního spiknutí. Molotov to jasně vyjádřil 4. prosince 1936: „Tomského sebevražda byla spiknutím, předem promyšleným činem. Tomský vymyslel, nikoli sám, nýbrž s několika lidmi, že spáchá sebevraždu, čímž zasadí další ránu Ústřednímu výboru." (64) A Stalin na tomtéž zasedání Ústředního výboru znovu zopakuje: „Tady vidíte jeden z krajních, nejpodlejších a nejjednodušších prostředků, jak může člověk naposledy pošpinit a podvést stranu před tím, než zemře, než opustí svět. To je, soudruhu Bucharine, vlastní důvod těchto sebevražd." (65) Naprosté popření subjektivity je explicitní ve Stalinově kafkovské odpovědi Bucharinovi:

Stalin: Věřili jsme ti, vyznamenali jsme tě Leninovým řádem, povýšili jsme tě, a zmýlili jsme se. Není to tak, soudruhu Bucharine?
Bucharin: Ano, to máte pravdu. Sám jsem si to říkal.
Stalin: [očividně parafrázuje Bucharina a posmívá se mu] *Jen pokračujte a zastřelte mě, jestli chcete. To je vaše věc. Ale nechci pošpinit svou důstojnost.* A jaké svědectví dnes podá? O to tu jde, soudruhu Bucharine.
Bucharin: Já ale nemůžu přiznat, dnes ani zítra ani pozítří, nic z toho, čím jsem se neprovinil. (Hluk v místnosti)
Stalin: Nejde tu o nic osobního. (66)

V takovém univerzu samozřejmě nemá místo ani to nejformálnější a nejprázdnější právo subjektu, na kterém Bucharin neustále trvá:

Bucharin: … Přiznal jsem, že jsem v letech 1930 až 1932 spáchal mnoho politických hříchů. Pochopil jsem to. Ale stejně důrazně jako dnes přiznávám svou skutečnou vinu, popírám vinu, kterou na mě házou, a budu ji popírat navždycky. A to nikoli z čistě osobních důvodů, nýbrž protože věřím, že nikdo by na sebe za žádných okolností neměl vzít nic navíc, obzvlášť pokud to strana nepotřebuje, pokud to nepotřebuje země, pokud to nepotřebuji já. (Hluk v místnosti, smích) … Celá tragédie mé situace spočívá v tom, že tenhle Pjatakov a další jemu podobní tak otrávili vzduch, že vznikla taková atmosféra, že už nikdo nevěří lidským citům - žádné emoce, žádné srdečné projevy, žádné slzy. (Smích) Mnohé projevy lidských pocitů, které dřív představovaly jistou formu důkazu - a nebylo na tom nic špatného, dnes ztratily svou platnost a sílu.
Kaganovič: Byl jsi příliš obojaký!
Bucharin: Soudruzi, nechte mě něco říci o tom, k čemu došlo -
Chlopljankin: Nastal čas uvrhnout tě do žaláře!
Bucharin: Cože?
Klopljankin : Měls' tam být už dávno!
Bucharin: No dobře, jen pokračujte, zavřete mě do vězení. Takže vy si myslíte, že pokud řeknete „zavřete ho do vězení!“, že budu mluvit jinak? Ne, nebudu. (67)
Ústřední výbor nezajímala ani objektivní pravdivostní hodnota, ani subjektivní upřímnost Bucharinových prohlášení o vlastní nevině; šlo pouze o to, jaký „signál“ jeho neochota se přiznat vyšle straně

a veřejnosti: „signál", že vposledku celý „trockisticko-zinovjevovský proces" byl rituální komedií. Tím, že se odmítli přiznat, Bucharin a Rykov

vyslali signál svým stejně smýšlejícím přátelům, a to: pracujte ve větším utajení. Pokud vás chytí, nepřiznávejte se. Taková je jejich politika. Nejenže při své obhajobě zpochybňovali vyšetřování. Tím, že se bránili, také nutně zpochybňovali trockovsko-zinovjevovský proces. (68)

Bucharin nicméně až do konce hrdinsky lpěl na své subjektivitě - v dopise Stalinovi z 10. prosince 1937 sice jasně říká, že se *na veřejnosti* podrobí rituálu („Abych zamezil jakýmkoli nejasnostem, předem Vám říkám, že pokud jde o *obecný svět* (společnost) … nemám v plánu odvolávat to, co jsem napsal (přiznal)") (69), ale stále se zoufale obrací ke Stalinovi jako k člověku a vyznává svou nevinu:

Ó Pane, kdyby jen existoval způsob, který by umožnil, abys viděl mou duši beze slupky a otevřenou! Kdybys jen viděl, jak jsem ti oddán, tělem i duší… Tolik k psychologii - odpusťte mi. Žádný anděl se neobjeví, aby Abrahámovi vzal z ruky dýku. Můj temný osud se naplní.
… Nyní vidíte jasně do mého svědomí. Naposledy vás žádám o odpuštění (pouze v srdci, ne jinak). Z tohoto důvodu Vás v mysli objímám. Buďte sbohem a vzpomínejte v dobrém na svého ubohého N. Bucharina. (70)

To, co způsobuje Bucharinovi takové trauma, není rituál jeho veřejného ponížení a trestu, nýbrž možnost, že by Stalin opravdu uvěřil obvinění proti němu.

Na politické ideji všeobecné čistky je cosi *velkého a* smělého… Vím až příliš dobře, že *velké* plány, velké ideje a velké zájmy stojí nade vším, a vím i to, že by bylo malicherné klást otázku mé vlastní osoby *na stejnou rovinu s univerzálně-dějinným* břemenem, které leží v první řadě na vašich bedrech. Ale právě zde cítím své nejhlubší trápení a narážím na svůj hlavní, mučivý paradox.
… *Kdybych si* byl absolutně jistý, Že Vaše myšlenky sledují přesně stejnou linii, pak bych se cítil mnohem klidněji. Ale co! Jestli to tak musí být, tak ať to tak je! Ale věřte mi, celé mé srdce vře, když si představím, že byste mohl uvěřit, že jsem vinen těmito zločiny, a že si ve svém srdci srdcí Vy *sám* myslíte, že jsem zavinil všechny ty hrůzy. Nač by to *v takovém případě* bylo? (71)

Musíme být velmi pozorní, pokud jde o smysl těchto řádků. V rámci standardní logiky zodpovědnosti a viny bychom Stalina mohli ospravedlnit, pokud by býval skutečně věřil v Bucharinovu vinu, kdežto jeho obžaloba Bucharina by v případě, že si byl vědom jeho neviny, byla neodpustitelným etických hříchem. Bucharin tento vztah obrací: jestliže Stalin obviňuje Bucharina ze strašlivých zločinů, přičemž si plně uvědomuje, že tato obvinění jsou falešná, pak se chová jako pravý bolševik, jenž klade potřeby strany nad potřeby jedince, což Bucharin naprosto přijímá. Vnímá však jako naprosto nesnesitelnou možnost, že by Stalin *skutečně* věřil v jeho vinu.

**Stalinská jouissance**

Bucharin se tudíž stále drží logiky *doznání*, kterou rozvinul Foucault - jako by měl Stalinův požadavek ve skutečnosti za cíl, aby Bucharin do hloubky

zpytoval sebe sama a tím odkryl nejdůvěrnější tajemství v jeho srdci srdcí. Přesněji řečeno, Bucharinův osudový omyl spočíval v domněnce, že si svým způsobem může zachovat něco svého: i když vyznával svou naprostou oddanost straně a osobně Stalinovi, nebyl ochoten vzdát se minima subjektivní autonomie. Byl ochoten doznat svou vinu na veřejnosti, bude-li strana potřebovat jeho přiznání, ale chtěl, aby ve vnitřním kruhu, mezi soudruhy bylo jasné, že ve skutečnosti vinen není: souhlasil pouze, že sehraje nezbytnou roli ve veřejném rituálu. Právě v tom mu strana nemohla vyhovět: rituál ztrácí svou performativní sílu, jakmile je explicitně označen za pouhý rituál. Není divu, že když Bucharin a další obžalovaní trvali na své nevině, Ústřední výbor to chápal jako nepřijatelný nátlak na stranu: nebyli to obžalovaní, na koho strana tlačí, nýbrž na stranické vedení tlačili ti, kteří odmítali přiznat své zločiny - a někteří členové Ústředního výboru dokonce velebili Stalinovu „andělskou trpělivost", na jejímž základě dovolil obžalovaným, aby po celá léta tlačili na stranu, místo aby plně uznali, že jsou špína, zmije, kterou je třeba vyhubit.

Mežlauk: Musím vám říci, že my vás nemučíme. Naopak vy nás mučíte tím nejnižším, naprosto nepřijatelným způsobem.
Hlasy: Přesně tak! Přesně tak!
Mežlauk: Způsobovali jste straně bolest mnoho, mnoho let, a jedině díky andělské trpělivosti soudruha Stalina jsme vás politicky neroztrhali na kusy za vaše odporné, teroristické dílo… Jste ubozí zbabělci, nic než zbabělci. Nemáte místo ani v Ústředním výboru, ani ve straně. Vaše místo je jedině v rukách vyšetřovacích orgánů, kde budete bezpochyby

mluvit jinak, poněvadž tady na zasedání jste přišli o poslední odvahu, kterou měl jeden z vašich vlastních žáků jménem Zajcev - jehož jste zkazili – když o sobě a o vás řekl: „Jsem zmije a žádám sovětskou moc, aby mě jako zmiji vymýtila.“ (72)

Bucharinova vina je v jistém smyslu čistě formální: není vinen tím, že spáchal zločiny, ze kterých byl obviněn, nýbrž tím, že si zachoval postavení subjektivní autonomie, ze kterého lze posuzovat vinu člověka na úrovni faktů - postavení, které otevřeně hovoří o rozestupu mezi realitou a rituálem doznání. Pro Ústřední výbor je krajní formou velezrady *samo toto lpění na minimu osobní autonomie.* Bucharinův vzkaz Ústřednímu výboru zněl: „Dám vám všechno, ale tohle ne (prázdnou formu své osobní autonomie)!“ - a samozřejmě právě to od něj Ústřední výbor požadoval více než cokoli jiného.
Je pozoruhodné, že subjektivní autenticita a zkoumání objektivních faktů zde nejsou protiklady, nýbrž setkávají se jako dvě strany jednoho a téhož zrádného chování; obojí jde proti stranickému rituálu. A nejzazším důkazem, že tato nevšímavost k faktům má jistou paradoxní etickou důstojnost, je to, že ji nacházíme v opačném, „pozitivním“ případě - v případě Ethel a Julia Rosenbergových, kteří ačkoli byli vinni špionáží, jak dokazují nedávno odtajněné dokumenty, hrdinsky trvali na své nevině až na popravišti, přičemž si plně uvědomovali, že by si přiznáním zachránili život. V jistém smyslu „lhali upřímně“: byť byli skutečně vinni, nebyli vinni v „hlubším“ smyslu - právě v *tom smyslu, ve kterém byli vinni lidé obžalovaní ve stalinských procesech, třebaže byli fakticky nevinní.*

Takže abychom viděli věci správnou perspektivou: v kritice ze strany členů Ústředního výboru šlo vposledku o to, že Bucharin není dost nelítostný, že si zachoval stopy lidské slabosti, „měkkosti srdce“:

Vorošilov: Bucharin je upřímný a čestný muž, ale bojím se o něj stejně jako o Tomského a Rykova. Proč se o něj bojím? Protože má měkké srdce. Nevím, jestli je to dobře nebo špatně, ale v naší nynější situaci takovou měkkost nepotřebujeme. V politických záležitostech je to špatný pomocník a rádce, protože tato měkkost může podlomit nejenom samotného člověka, ale i věc strany. Bucharin má velmi měkké srdce. (73)

Kantovsky řečeno, tato měkkost srdce (v níž snadno rozpoznáme vzdálené dozvuky Leninovy reakce na poslouchání Beethovenovy Appasionaty: takové hudby nesmíme poslouchat mnoho, protože člověk pak změkne a chtěl by objímat své nepřátele, místo aby je nemilosrdně zničil…) je samozřejmě pozůstatkem „patologické“ přecitlivělosti, která porušuje čistě etický postoj subjektu. A zde, v tomto bodě, je klíčové odolat „humanistickému“ svodu a nestavět proti této stalinské, nemilosrdné sebeinstrumentalizaci žádnou „bucharinovskou“ přirozenou dobrotu, žádné jemné porozumění pro všeobecnou lidskou křehkost a solidárnost s ní, jako kdyby problém stalinských komunistů spočíval v tom, že byli naprosto oddáni komunistické věci, což z nich udělalo obludné etické automaty a způsobilo, že zapomněli na běžné lidské city a sympatie. Problém stalinských komunistů byl naopak ten, že *nebyli* dost „čistí“ a chytli se do perverzní ekonomie povinností: „Vím, že to je

těžké a že to může bolet, ale co můžu dělat? Je to má povinnost…"

Standardní motto etického rigorismu zní: „Nelze omluvit, když člověk nesplní svou povinnost!" Ačkoli se zdá, že Kantovo *„Du kannst, denn du sollst!"* [Můžeš, protože máš!] podává novou verzi tohoto motta, implicite je doplňuje daleko zlověstnějším opakem „Nelze omluvit, pokud člověk *splní* svou povinnost!" (74). Nutno odmítnout jako pokrytecký odkaz k povinnosti coby omluvu pro plnění povinnosti: stačí vzpomenout příslovečný příklad krutého sadistického učitele, který podrobuje své žáky nelítostné disciplíně a týrání. Samozřejmě se sám před sebou (i před ostatními) omlouvá: „I pro mne je to těžké, takhle tlačit na ubohé děti, ale co můžu dělat - je to má povinnost!" Vhodnějším příkladem je právě stalinský komunista, který miluje lidstvo, ale přesto provádí děsivé čistky a popravy; láme mu to srdce, když to dělá, ale nemůže si pomoci, taková je jeho povinnost vůči pokroku lidstva… Je to vskutku *perverzní* postoj, kdy člověk zaujímá postavení čistého nástroje vůle velkého druhého: není to má zodpovědnost, nejsem to já, kdo to ve skutečnosti dělá, jsem pouze nástroj vyšší dějinné nutnosti… Obscénní *jouissance* této situace vzniká z toho, že sám sebe považuji za zproštěného viny: není to krásné moci způsobovat bolest ostatním s plným vědomím, že za to nejsem zodpovědný, že jsem pouze prostředník vůle druhého? … Je to právě toto, co Kantova etika zakazuje. Tato pozice sadistického zvrhlíka nabízí odpověď na otázku: jak může být člověk vinen, pokud pouze uskutečňuje „objektivní", z vnějšku danou nutnost? Tím, že subjektivně přijímá tuto „objektivní nutnost" - že získává *potěšení* z toho, co je na něj uvaleno. Ve své nejradikálnější podobě tak Kantova

etika *není* „sadistická", ale právě naopak, zamezuje přijeti pozice sadeovského popravčího.
Co to vypovídá o statutu chladu u Kanta a u Sada? Závěr, který máme vyvodit, není ten, že Sade lpí na krutém chladu, kdežto Kant musí připustit lidský soucit, nýbrž právě naopak: ve skutečnosti je pouze kantovský subjekt naprosto chladný (apatický), kdežto sadista ještě není „chladný" dost; jeho „apatie" je podvod, pouze zakrývá jeho příliš vášnivé zapojení do věci *jouissance* druhého. A totéž samozřejmě platí pro přechod od Lenina ke Stalinovi: revoluční politický kontrapunkt Lacanova *Kant avec Sade* je nepochybně *Lenin avec Stalin* – teprve se Stalinem se revoluční subjekt zvrací v perverzní nástroj-objekt *jouissance* velkého druhého.

**Lenin versus Stalin**

Objasněme tento bod s ohledem na Lukácsovu knihu *Dějiny a třídní vědomí*, která je pokusem rozvinout filosofický postoj leninské revoluční praxe. Opravdu můžeme Lukácse zavrhnout jako advokáta onoho pseudohegelovského tvrzení o proletariátu jako absolutním subjekt-objektu dějin? Zaměřme se na konkrétní politické pozadí *Dějin a třídního vědomí*, ve kterých Lukács ještě hovoří jako plně angažovaný revolucionář. Abychom to vyjádřili poněkud hrubými a zjednodušenými pojmy: pro revoluční síly v Rusku 1917, v obtížné situaci, kdy buržoazie nebyla s to dovést demokratickou revoluci ke konci, byla alternativa následující:

- Na jedné straně menševici tvrdili, že je třeba podřídit se logice „objektivních stadií vývoje": nejprve demokratická, pak proletářská revoluce. Ve víru roku 1917 měly všechny radikální strany odolat

pokušení a netlačit vývoj příliš kupředu. Místo aby využily rozklad státního aparátu, přičemž by se mohly opřít o všeobecnou nespokojenost a odpor proti přechodné vládě, měly radikální strany spojit síly s demokratickými buržoazními složkami, aby nejprve dosáhly demokratické revoluce a trpělivě vyčkaly na „vyzrálou" revoluční situaci. Z tohoto hlediska by socialistické převzetí moci v roce 1917, kdy situace ještě „nedozrála", spustilo zpětný vývoj k primitivnímu teroru… (Ačkoli tato obava z katastrofálních důsledků „předčasného" povstání může působit jako předzvěst stalinského stínu, ideologie stalinismu ve skutečnosti znamená *návrat* k této „objektivistické" logice nutných stadií vývoje.) (76)
- Na druhé straně leninské stanovisko bylo takové, že je třeba provést skok, vrhnout se do paradoxní situace, chopit se příležitosti a *zasáhnout*, ačkoli situace ještě „nedozrála", přičemž se vsadí na to, *že sama tato „předčasná" intervence by mohla radikálně změnit „objektivní" poměr samotných sil, v jehož rámci původní situace působila „nezrale"* - mohla by podkopat samotné měřítko, které nám říkalo, že situace je „nezralá".

Musíme být opatrní a neminout se cíle: nejde o to, že by si Lenin na rozdíl od menševiků a skeptické části samotných bolševiků myslel, že složitá situace roku 1917 - rostoucí nespokojenost širokých mas s nerozhodnou politikou přechodné vlády – skýtala jedinečnou možnost „přeskočit" jednu fázi (demokratickou buržoazní revolucí), „srazit" dvě stadia, která po sobě nutně následují (demokratickou buržoazní revoluci a proletářskou revoluci), do jednoho. Takové pojetí stále ještě přijímá fundamentální objektivistickou, „zvěcnělou" logiku „nutných sta-

dií vývoje"; připouští pouze odlišný rytmus jejich chodu za odlišných konkrétních okolností (tedy: v některých zemích může druhé stadium následovat okamžitě po prvním). Na rozdíl od toho je Leninova teze mnohem silnější: vposledku *neexistuje žádná objektivní logika „nutných stadií vývoje*", poněvadž „komplikace", které vznikají ze spletité textury konkrétních situací a/nebo nepředvídaných výsledků „subjektivních" intervencí, pokaždé narušují hladký chod věcí.

Jak Lenin bystře nahlédl, kolonialismus a vykořisťované masy v Asii, Africe a v Latinské Americe radikálně ovlivňují a „vytlačují" „přímý" třídní boj v rozvinutých kapitalistických zemích - hovořit o „třídním boji", aniž bychom vzali v potaz kolonialismus, je prázdná abstrakce, která na úrovni praktické politiky může vést jedině k omlouvání „civilizační" role kolonialismu, a tak *de facto* - podřazením antikolonialistického boje asijských mas pod „pravý" třídní boj v rozvinutých západních zemí - k přijetí toho, že pojmy třídního boje buržoazie definuje… (Opět tu můžeme vidět, že jsme nečekaně blízko althusserovské „předeterminovanosti": neexistuje žádné poslední pravidlo, vůči kterému bychom mohli měřit „výjimky" - ve skutečných dějinách svým způsobem existují pouze *výjimky*.) Člověk by se téměř uchýlil k lacanovským pojmům: v této alternativě je ve hře *(ne)existující „velký druhý*": menševikové spoléhali na všeobjímající základ pozitivní logiky historického vývoje; kdežto bolševikové (přinejmenším Lenin) si uvědomovali, že „velký druhý neexistuje" - k pravé politické intervenci nedochází v rámci koordinát nějaké základní globální matrice, poněvadž to, čeho politická in-

tervence dosahuje, je právě „přeskupení" samotné této matrice.
Proto Lukács tak obdivoval Lenina: jeho Lenin byl člověk, který tváří v tvář rozštěpení ruské sociální demokracie na bolševiky a menševiky, kdy obě frakce bojovaly o přesnou definici, kdo může být podle stranického programu členem strany, napsal: „Někdy se o osudu celé pracující třídy na celá léta rozhoduje jedním nebo dvěma slovy stranického programu." (77) Tentýž Lenin pak s ohledem na možnost revolučního převzetí moci na konci roku 1917 řekl: „Historie nám nikdy neodpustí, pokud se nechopíme této příležitosti!" (78) Na obecnější rovině jsou dějiny kapitalismu dlouhou historií o tom, jak se vládnoucí ideologicko-politický rámec dokázal přizpůsobit pohybům a požadavkům, které se zdály ohrožovat samotné jeho přežití, a otupit jejich subverzivní ostří.
Stoupenci sexuální volnosti například dlouho dobu mínili, že monogamní sexuální represe je nutná pro přežití kapitalismu - dnes víme, že kapitalisté mohou nejenom tolerovat, ale i aktivně podněcovat a využívat formy „perverzní" sexuality, abychom pomlčeli o promiskuitní zálibě v sexuálních slastech. Z toho ovšem nelze vyvozovat, že kapitalismus má nekonečnou schopnost začlenit, a tak otupit subverzivní ostří všech jednotlivých požadavků – klíčová je zde otázka načasování, „chopení se příležitosti". Určitý jednotlivý požadavek má v určitém okamžiku globální explozivní moc; funguje jako metaforický zástupce globální revoluce: jestliže na něm bezpodmínečně trváme, systém exploduje; pokud však čekáme příliš dlouho, metaforický zkrat mezi tímto partikulárním požadavkem a globálním převratem zmizí a systém může - s jízlivě pokryteckým uspokojením

- udělat gesto „Tak tohle si chtěl? Tak tady to máš!“, aniž by došlo k čemukoli radikálnímu.
Umění Lukácsova *Augenblicku* (okamžiku, kdy je tu - nakrátko - otevřený prostor, aby jednání do situace zasáhlo) je umění chopit se pravé chvíle, zvýšit rozpor, *dříve* než se systém dokáže přizpůsobit našim požadavkům. Máme tu tedy Lukácse, ve kterém je daleko více Gramsciho a který je konjekturálnější/kontingentnější, než se má obvykle zato – lukácsovský Augenblick se překvapivě blíží tomu, co se dnes Alain Badiou snaží zformulovat jako událost: intervenci, kterou nelze vysvětlit pojmy předchozích „objektivních podmínek“. (78) Jádrem Lukácsovy argumentace je odmítnutí redukce jednání na „historické okolnosti“: neexistují žádné „objektivní podmínky“ - jinak řečeno (po hegelovsku): všechny předpoklady jsou vždy již minimálně kladeny.

**Když nastane imploze diskursu**

Klíč k sociální dynamice stalinismu nacházíme v jeho výjimce: v jedinečném okamžiku, kdy se na několik měsíců v druhé polovině roku 1937 jeho ritualistický diskurs zhroutil. Jinak řečeno: do roku 1937 čistky a procesy probíhaly podle jasných pravidel, upevňovaly nomenklaturu, stmelovaly jeho jednotu, poněvadž zajišťovaly vysvětlení příčin nezdarů tím, že se odsoudili obětní beránci (panuje hladomor, v průmyslu vládne chaos atd. kvůli trockistickým sabotérům…). Za nejvyššího teroru na podzim roku 1937 však implicitní diskursivní pravidla porušil sám Stalin: v destruktivní orgii všichni proti všem začala nomenklatura, včetně nejvyšších vrstev, požírat a ničit sebe samu - proces příhodně nazvaný jako „sebedestrukce bolševiků“ („Bouře roku 1937: Strana páchá sebevraždu“, jak zní název jedné z ka-

pitol knihy *The Road of Terror*) – toto období, „doba ‚slepého teroru', se vyznačuje dočasným zatměním diskursivní strategie. Jako kdyby stalinisté, vězni svých vlastních obav a železné disciplíny, usoudili, že už nedokážou dál vládnout rétorickými prostředky." (80)

Rozkazy k masovým popravám v tomto období již nebyly obvyklými normativními/preskriptivními ritualizovanými zařikávadly, která měla dát výchovnou lekci řadovým členům strany a obyvatelstvu obecně. Dokonce i prázdné symboly nepřátel („trockistů"), které se v předchozím období plnily pokaždé novým obsahem, nyní velkou měrou mizely - zůstalo pouze proměnlivé zacílení proti vždy novým, nahodile voleným skupinám: různým „podezřelým" národnostem (Němcům, Polákům, Estoncům…), sběratelům známek se zahraničními styky, sovětským občanům studujícím esperanto, až po mongolské lámy - to vše jen proto, aby popravčí splnili kvóty, jež byly stanoveny pro každou oblast (o těchto kvótách rozhodovalo politbyro v Moskvě v jakési karikatuře centrálního plánování - po diskusi se například dospělo k závěru, že týdenní kvótu pro sovětský Dálný východ je třeba navýšit z 1500 na 2000, kvótu pro Ukrajinu snížit z 3500 na 3000). Nástrojem plnění likvidačních kvót se stal dokonce i paranoický poukaz k protisovětskému spiknutí; nejprve tu bylo formální, apriorní rozhodnutí o kvótách, kdežto následné proměnlivé kategorizace nepřátel (angličtí špióni, trockisté, sabotážníci…) byly vposledku pouze procedurami, jak určit jedince, kteří budou zatčeni a zastřeleni.

Nebylo to pronásledování nepřátel, ale pouhý vztek a panika. Nevyjadřovalo to kontrolu nad událostmi, nýbrž zjištění, že režim nemá jasně určeny kontrol-

ní mechanismy. Nebyla to politika, ale její selhání. Byl to příznak neschopnosti vládnout jinak než silou. (81)

V tomto jedinečném bodě tak přecházíme od jazyka jako *diskursu*, jako sociálního pouta, k jazyku jako ryzímu *nástroji.* A je třeba zdůrazňovat znovu a znovu, proti standardní liberální vizi démona Stalina jako perverzního mistra, který systematicky sledoval ďábelský plán masového vyvraždění, že tento extrémně brutální násilný výkon moci jakožto moci nad životem a smrtí se kryl se svým přesným opakem (nebo byl spíše jeho výrazem, jeho způsobem existence): s naprostou neschopnosti vládnout zemi „normální" autoritou a exekutivními prostředky. Za stalinského teroru politbyro jednalo v panice, zoufale se snažilo ovládnout a řídit události, dostat situaci pod kontrolu.

Implicitní uznání neschopnosti je rovněž skrytou pravdou zbožštění stalinského vůdce na svrchovaného génia, který dokáže poradit téměř v každé věci, od opravy traktoru po šlechtění květin: tato intervence vůdce do každodenního života znamená, že věci na nejvšednější rovině nefungují - co to je za zemi, ve které sám nejvyšší vůdce musí udílet rady, jak opravovat traktory? Právě tady bychom si měli vzpomenout na Stalinovo odsouzení sebevraždy (obviněného člověka) coby spiknutí, které má zasadit straně poslední ránu (viz výše): možná bychom tuto sebevraždu strany v závěru roku 1937 měli číst opačně - nikoli jako „signál", nýbrž jako autentický čin kolektivního subjektu, který je mimo jakoukoli instrumentalitu.

Freud nám ve své analýze paranoie německého soudce Schrebera připomíná, že to, co obvykle považujeme za šílenství (paranoický scénář spiknutí proti člově-

ku), je ve skutečnosti pokusem o zotavení: po úplném psychotickém zhroucení je paranoický konstrukt pokusem o to v univerzu zhrouceného člověka opět zavést jakýsi řád, jistý referenční rámec, který člověku umožní získat „kognitivní zmapování". (82) Podobně bychom mohli říci, že zatímco na sklonku roku 1937, kdy rozkládal sebe sama jako sociální pouto, byl stalinský paranoický diskurs na vrcholu, zatčení a likvidace samotného Ježova, Stalinova hlavního popravčího této doby, k níž došlo v roce 1938, je pokusem o obnovu, o stabilizaci nekontrolovaného šílenství, které propuklo v roce 1937: čistka provedená na Ježovovi byla svého druhu meta-čistkou, čistkou, která měla ukončit všechny čistky (Ježov byl obviněn z toho, že zabil tisíce nevinných bolševiků v zájmu cizích mocností - je ironií, že obvinění bylo doslovně pravdivé: Ježov skutečně zorganizoval popravy tisíců nevinných bolševiků…). Klíčové ovšem je, že ačkoli zde dosahujeme meze sociálna, úrovně, na které samo socio-symbolické pouto dospívá k sebedestruktivnímu rozkladu, samotný tento exces přesto způsobila přesná dynamika *sociálního* boje, série proměnlivých seskupení a přeskupení mezi vrcholem režimu (Stalinem a jeho nejužším kruhem), touto nejvyšší *nomenklaturou*, a řadovými členy strany:

Tak se v letech 1933 až 1935 Stalin a politbyro spojili se všemi vrstvami nomenklaturní smetánky, aby pronásledovali - a pročišťovali – bezmocné řadové členy. Místní vůdci pak využívali těchto čistek k upevnění svých politických mašinérií a k tomu, aby se zbavili „nepohodlných" lidí. To následně vedlo k jinému politickému uspořádání, když se Stalin a moskevská nomenklatura spojili s řadovými členy, kteří si stěžovali na represi ze

strany místních vůdců. Roku 1937 Stalin otevřeně zmobilizoval „stranické masy" proti nomenklatuře jako celku; získal tak důležitý zdroj pro likvidaci elity za velkého teroru. V roce 1938 však politbyro změnilo uspořádání a opět posílilo autoritu místní nomenklatury jako součást pokusu během teroru obnovit ve straně pořádek.

Situace tudíž explodovala ve chvíli, kdy Stalin provedl riskantní krok a přímo se obrátil na nižší řadové členy s tím, aby vyjádřili své stížnosti na svévolný postup místních stranických bossů (krok, který je srovnatelný s Maovou velkou kulturní revolucí) - jejich vztek vůči režimu, který se nemohl přímo vyjádřit, vybuchl o to děsivěji vůči zosobněným zástupným cílům. Jelikož v téže době vrcholná *nomenklatura* držela v rukou výkonnou moc při samotných čistkách, dostal se do pohybu sebedestruktivní bludný kruh, ve kterém byl ohrožen téměř *každý* (z 82 oblastních tajemníků strany bylo zastřeleno 79).
Dalším aspektem spirálovitého bludného kruhu bylo kolísání pokynů shora, pokud šlo o důkladnost čistek: špičky požadovaly tvrdá opatření, ale zároveň varovaly před excesy, takže prokurátoři se dostávali do nejisté pozice - nakonec ať už udělali cokoli, bylo to pokaždé špatně. Pokud nezavřeli dost vlastizrádců a neobjevili dostatečné množství spiknutí, byli považováni za příliš shovívavé podporovatele kontrarevoluce; pod takovým tlakem, takřkajíc aby dostáli stanoveným kvótám, byli nuceni falšovat důkazy a vymýšlet si spiknutí - sami sebe tím vystavovali kritice, že jsou to sabotéři, kteří likvidují tisíce poctivých komunistů v zájmu cizích mocností… Stalinova stra-

tegie, že se přímo obrátí k stranickým masám, že využije jejich antibyrokratických postojů, byla tudíž velmi riskantní:

Riziko nespočívalo pouze v tom, že se vysoká politika otevře veřejné kontrole, nýbrž i v možné diskreditaci celého bolševického režimu, jehož byl sám Stalin součástí… Nakonec, v roce 1937, Stalin zrušil veškerá pravidla hry - vlastně zničil samotnou hru - a rozpoutal teror všech proti všem. (84)

Nestabilní situace, která vznikla tímto „zrušením všech pravidel", nebyla prosta hrůzně komických momentů: když byl v roce 1937 Dmitrij Šostakovič předvolán na velitelství NKVD, přišel vyšetřoval Zančevský, který po krátkém úvodním povídání začal prověřovat Šostakovičovy styky s již zatčeným maršálem Tuchačevským: „Není možné, že jste nebyl u něho doma a že jste nemluvili o politice. Probírali jste například plán úkladné vraždy soudruha Stalina?" Když Šostakovič neustále popíral jakékoli rozhovory o politice, Zančevský mu sdělil: „No dobře, dnes máme sobotu, a můžete jít. Ale dám vám čas pouze do pondělí. Do té doby si určitě vzpomenete. Musíte si vzpomenout na všechny detaily rozhovoru o spiknutí proti Stalinovi, jehož jste byl svědkem." Šostakovič strávil doma víkend plný hrůzy a v pondělí ráno se vrátil na velitelství NKVD s vědomím, že bude zatčen. Když ale na vrátnici ohlásil své jméno a řekl, že přišel za Zančevským, dozvěděl se, že „Zančevský dnes nepřijde" - o víkendu byl sám zatčen jako špión. (85)

**Exkurs: Šostakovič a odpor proti stalinismu**

A jaký byl tedy vztah samotného Šostakoviče k oficiálnímu diskursu strany? Po vydání Volkovových

problematických vzpomínek na Šostakoviče se stalo módním velebit Šostakoviče jako mezní případ skrytého heroického disidenta, jako živoucí doklad toho, jak bylo i za nejděsivějších podmínek vrcholného stalinismu možné protlačit radikálně kritické sdělení. Problém tohoto čtení tkví v tom, že předpokládá nemožné rozdělení: dozvíme se například, že „pravý význam" finále Páté symfonie je sarkastický - že zesměšňuje stalinské nařízení být šťastný (jeho triumfální rytmické bušení tedy ve skutečnosti znamená zatloukání mnoha hřebíků do rakve, jak to vyjádřil Rostropovič), že „pravým významem" prvního tempa Leningradské symfonie je vykreslení teroristického nástupu *komunistů* (nikoli německé armády) nebo že Jedenáctá symfonie neznázorňuje výbuch revoluce roku 1905, nýbrž maďarské povstání v roce 1956 (což je údajně důvod, proč Šostakovičův syn Maxim poté, co vyslechl skladbu na piano, řekl svému otci: „Za tohle tě zastřelí!") atd.
Představa je taková, že pravé sdělení bylo *naprosto jasné* všem stejně smýšlejícím, ba dokonce i tisícům obyčejných lidí, kteří tuto hudbu s nadšením: poslouchali (všem, kteří „měli uši ke slyšení"); (87) zároveň však bylo, nějakým záhadným způsobem, naprosto neprůhledné lidem u moci, kulturní a po.
litické nomenklatuře. Skutečně byla *nomenklatura* tak neuvěřitelně hloupá, že jí nedošlo to, co docházelo stovkám tisíc obyčejných lidí? Co když je řešení daleko prostší a měli bychom pouze říci, že *jeden* a týž posluchač byl schopen se pohybovat na obou úrovních, stejně jako klasický hollywoodský film, kontrolovaný Haysovým kodexem, uváděl do pohybu dvě roviny: explicitní, ideologicky nevinnou texturu, a (sexuálně) transgresivní sdělení, které bylo v podloží. (87)

Pojem „skrytého disidenta" je bohužel oxymóron: samotná podstata disidentského jednání spočívá v tom, že je *veřejné*; stejně jako pověstné dítě z Andersenových *Císařových nových šatů* otevřeně říká velkému druhému, o čem si ostatní pouze šeptají. Takže je to sama Šostakovičova vnitřní distance vůči „oficiálnímu" socialistickému čtení jeho symfonií, která z něj dělá prototyp sovětského skladatele - tato distance je pro ideologii konstitutivní, kdežto autoři, kteří se plně (nadmíru) ztotožnili s oficiální ideologií, například Alexandr Medvedkin, sovětský režisér představený v dokumentu Chrise Markera *Poslední bolševik*, se dostávali do problémů. Každý funkcionář strany, včetně samotného Stalina, byl jistým způsobem „skrytý disident", který v soukromí hovořil o věcech, o kterých se na veřejnosti mluvit nesmělo .

Tato oslava Šostakoviče jako skrytého hrdiny přitom nejenže neodpovídá faktům, ale dokonce zastírá pravou velikost jeho pozdní hudby. Dokonce i posluchači s minimální vnímavostí je jasné, že jeho (právem slavná) smyčcová kvarteta nejsou heroické projevy vzpoury vůči totalitnímu režimu, nýbrž zoufalé komentáře Šostakovičovy vlastní zbabělosti a oportunismu: Šostakovičova umělecká integrita tkví ve faktu, že ve své hudbě plně vyjádřil svůj vnitřní nepokoj, směs zoufalství, melancholické letargie, výbuchů neplodného vzteku, ba dokonce nenávisti k sobě samému, místo aby představil sám sebe jako skrytého hrdinu. Skutečnost, že jeho slavný Osmý smyčcový kvartet vznikl v době, kdy Šostakovič nakonec podlehl nátlaku a stal se členem komunistické strany – kompromis, který ho uvrhl téměř v sebevražedné zoufalství,

je klíčová: je to hudba zlomeného člověka, pokud kdy taková hudba existovala.
Všeobecně známé klišé, podle kterého Rusko osciluje mezi melancholickou depresí a výbuchem neplodného vzdoru, tak ztrácí ahistorický charakter „archetypu" a dostává se mu založení v konkrétní sociopolitické konstelaci morálních kompromisů, který byly uvaleny na umělce v éře stalinismu. Například kvartet č. 8, se svým pohybem od těžkomyslnosti („slovanského melancholického smutku") k maniakálnímu výbuchu vzteku a zase zpátky k depresi, dokonale zapadá do tohoto slovanského klišé. (Vlastně se zdá, jako by tu byl podivně ironickým způsobem zopakován vnitřní pochod klasické formy sonáty - harmonický začátek, nástup a vývoj konfliktu, závěrečné uvolnění napětí a návrat k harmonii - od melancholické letargie k neplodnému výbuchu a zase zpátky k počáteční letargii.) Nicméně tolik vychvalované asketické bohatství Šostakovičových kvartetů, jejich potlačovaná hořkost, je paradoxním výsledkem traumatické intervence stalinské politiky (a reakcí na ni), která přistřihává křídla jeho satiricko-experimentální hravosti.
Traumatický zářez do Šostakovičova života způsobilo brutální zavržení jeho opery *Lady Macbeth* Mcenského újezdu v roce 1936, které podnítil sám Stalin, když po prvních dvou jednáních vztekle opustil představení. Následkem tohoto zavržení Šostakovič zmizel na dva roky z veřejné scény, aby si vykoupil politickou milost svou proto-socialisticky-realistickou Pátou symfonii. Jsme tu svědky skutečného posunu paradigmat: od raného Šostakoviče, brilantního hudebního satirika a experimentátora, k epicko muzikálnímu tragédovi, jenž se vrátil k tradičním formám, přičemž postupuje od klíčku lyrického smut-

ku k ohromné kakofonii vítězného finále „Průvodu na Rudém náměstí". Raný Šostakovič ovšem jednoduše nezmizel, v pozdním období se navrátil v proměněné podobě jako svůj stínový dvojník. Dokonce i jeho velká „stalinská" díla (například Pátá symfonie) zůstávají hluboce dvojznačná: jistě, jsou psána na rozkaz, pro potěchu „mistra", na rozdíl od „intimních" prací. Ovšem právě jako taková tato díla podle všeho uspokojují jistou „perverzní" potřebu skladatele, která byla naprosto autentická. Sám Šostakovič tvrdil, že finále Páté symfonie vyjadřuje ironicky pokřivené/nadsazené přijetí nařízení (superega) „buď šťasten a užívej si života", jako kdyby hudebně reprodukovalo neustálé tlučení kladiva, které do člověka vtlouká příkaz „Raduj se! Raduj se!". Přitom toto přijetí, v samotném svém nadsazeném pokřivení, způsobuje svého druhu uspokojení. Takže i když přijmeme Šostakovičovo tvrzení, že je finále Páté symfonie míněno ironicky, není to ironie, kterou měl na mysli (kritické zobrazení oficiálního optimismu), nýbrž daleko dvojznačnější přijetí obscénní moci příkazu být šťasten, které nás zasahuje zevnitř, pronásleduje nás jako ďábelský fantom.

**Radikální dvojznačnost stalinismu**

V pojmu sociálního antagonismu se intrasociální rozdíly (předmět konkrétní sociální analýzy) překrývají s rozdílem mezi sociálnem jako takovým a jeho druhým. Toto překrývání se jasně projevuje na vrcholu stalinismu, kdy je nepřítel explicitně označen za ne-lidského, za lidský výkal: boj stalinské strany proti nepříteli se stává bojem samotného lidství proti jeho nelidskému výkalu. (Na jiné rovině platí totéž pro nacistický antisemi-

tismus; to je důvod, proč se Židům upírá jejich základní lidství.)

Právě jako marxisté bychom neměli váhat s uznáním, že čistky za éry stalinismu byly v jistém smyslu „iracionálnější" než fašistické násilí: paradoxně je sama tato přemíra neklamným znakem, že stalinismus byl na rozdíl od fašismu případem zvrácené autentické revoluce. Za fašismu, dokonce v nacistickém Německu, bylo možné přežít, udržet zdání „normálního" každodenního života, pokud se člověk sám nezapletl do nějaké opoziční politické aktivity (a samozřejmě pokud nebyl původem Žid…), kdežto za stalinismu pozdních 30. let nebyl v bezpečí nikdo, *každý* mohl být znenadání veřejně obviněn, zatčen a zastřelen jako zrádce. Jinými slovy: „iracionalita" nacismu se „usadila" v antisemitismu, v jeho přesvědčení o židovském spiknutí; „iracionalita" stalinismu pronikla celým společenským tělesem. Z tohoto důvodu nacističtí vyšetřovatelé hledali důkazy a stopy politické aktivity proti režimu, zatímco stalinští vyšetřovatelé pracovali na jasné a jednoznačné smyšlence (vymýšleli si spiknutí, sabotáže atd.).

Samo toto násilí, jemuž vystavovala své vlastní členy komunistická strana, ovšem svědčí o radikálním vnitřním rozporu uvnitř tohoto režimu – podává svědectví o tom, že počátkem režimu byl „autentický" revoluční projekt: neustálé čistky byly zapotřebí nejenom kvůli vymazání stop tohoto počátku, nýbrž byly i svého druhu „návratem potlačeného", připomínkou radikální negativity v srdci režimu. Stalinské čistky vrcholných představitelů strany se opíraly o tuto fundamentální zradu: obvinění byli vskutku vinni, nakolik jako členové nové nomenklatury zradili revoluci. Stalinský teror tudíž není

prostě jen zradou revoluce - pokusem vymazat stopy autentické revoluční minulosti; spíše svědčí o jakémsi „zvrhlém šotkovi", který nutil post-revoluční nový řád (znovu)vepsat svou zradu revoluce do sebe sama, „pře-značit" ji v podobě svévolného zatýkání a zabíjení, které hrozilo všem členům *nomenklatury* - stejně jako v psychoanalýze, stalinské přiznání viny zastírá skutečnou vinu. (Víme velmi dobře, že Stalin vědomě verboval do NKVD lidi nižšího sociálního původu, kteří byli proto schopni jednat z nenávisti k *nomenklatuře*, když zatýkali a mučili představitele státního aparátu.)

Vnitřní napětí mezi stabilitou vlády nové *nomenklatury* a zvráceným „návratem potlačeného" v podobě opakovaných čistek státního aparátu je v samotném srdci fenoménu stalinismu: čistky jsou vlastní forma, ve které zrazené revoluční dědictví přežilo a pronásledovalo režim. Sen Gennadije Zjuganova, komunistického kandidáta na prezidenta v roce 1996 (v Sovětském svazu by bylo vše v pořádku, kdyby jen Stalin žil alespoň o pět let déle a dokončil svůj poslední projekt skoncování s kosmopolitismem a usmíření ruského státu a ortodoxní církve – jinak řečeno, kdyby provedl svou antisemitskou čistku…), míří přesně k bodu uklidnění, ve kterém by se revoluční režim nakonec zbavil svého vnitřního napětí a dospěl ke stabilitě - paradox tkví samozřejmě v tom, že aby dosáhla této stability, Stalinova poslední čistka, plánovaná „matka všech čistek", která měla proběhnout v létě 1953 a které zabránila Stalinova smrt, by musela uspět.

V tomto bodě asi Trockého klasická analýza stalinského „termidora" není zcela adekvátní: skutečný termidor nastal až po Stalinově smrti (nebo spíše po Chruščovově pádu) za Brežněvovy „stagnace",

kdy se *nomenklatura* konečně stabilizovala v „novou třídu". Vlastní stalinismus je spíše enigmatický „mizející prostředník" mezi autentickým leninským revolučním vzplanutím a jeho termidorem. Na jedné straně Trockij měl pravdu, když ve třicátých letech předpovídal, že sovětský režim může skončit pouze jedním ze dvou způsobů: buď se proti němu vzbouří dělníci, nebo nomenklaturu už nebude uspokojovat politická moc a sama se promění v kapitalisty přímo vlastnící výrobní prostředky. A jak v posledním paragrafu tvrdí *The Road to Terror* s přímým odkazem na Trockého, (88) vskutku nastala druhá možnost: velká většina nových soukromých vlastníků výrobních prostředků v ex-socialistických zemích, obzvláště v Sovětském svazu, jsou členové ex-*nomenklatury*, takže lze říci, že hlavní událostí dezintegrace „reálně existujícího socialismu" byla transformace *nomenklatury* v třídu soukromých vlastníků. Je ovšem krajní ironií, že dva protikladné výsledky, které Trockij předpovídal, se podivným způsobem zkombinovaly: to, co *nomenklatuře* umožnilo, aby se stala přímým vlastníkem výrobních prostředků, byl odpor k její politické vládě, jehož klíčovou složkou - přinejmenším v některých případech (polská Solidarita) - bylo dělnické povstání proti *nomenklatuře.*

Alain Badiou poukázal na to, (89) že navzdory svým hrůzám a selháním byl „reálně existující socialismus" jedinou politickou silou, která se zdála být - přinejmenším po několik desetiletí – *účinnou* hrozbou vůči globální vládě kapitalismu a která skutečně děsila představitele kapitalismu a dohánělа je k paranoické reakci. Jelikož v současnosti kapitalismus definuje a strukturuje totalitu lidské civilizace, každé „komunistické" teritorium bylo

a je - opět, přes své hrůzy a selhání - svého druhu „osvobozeným územím", jak to vyjádřil Fredric Jameson s ohledem na Kubu. (90) Máme tu co dělat se starým strukturálním pojmem mezery mezi prostorem a pozitivním obsahem, který jej naplňuje: ačkoli komunistické režimy ve svém pozitivním obsahu většinou byly skličujícím selháním, způsobovaly teror a bídu, zároveň otevíraly jistý prostor, prostor utopických očekávání, která nám mimo jiné umožňovala měřit neúspěšnost samotného reálně existujícího socialismu. Antikomunističtí disidenti mají zpravidla sklon přehlížet, že samotný prostor, z něhož oni sami kritizovali a pranýřovali každodenní teror a bídu, byl otevřen a udržován komunistickým průlomem, jeho snahou uniknout logice kapitálu. Zkrátka, když disidenti, jako byl Havel, pranýřovali existující komunistický režim jménem autentické lidské solidarity, hovořili (většinou bezděčně) z prostoru, který otevřel sám komunismus - právě proto bývají tak zklamáni, pokud „reálně existující kapitalismus" nedostojí vysokým očekáváním jejich antikomunistického boje. Václav Klaus, Havlův pragmatický dvojník, měl možná pravdu, když zavrhoval Havla jako „socialistu".

Obtížný úkol tudíž spočívá v tom postavit se tváří v tvář radikální dvojznačnosti stalinské ideologie, která i ve svém největším „totalitarismu" nadále dává najevo emancipační potenciál. Od mládí mi utkvěla v paměti památná scéna ze sovětského filmu o občanské válce roku 1919, ve které bolševikové uspořádávají veřejný proces s matkou a jejím nemocným synem, která byla odhalena jako špionka kontrarevolučních „bílých". Na samém začátku procesu si starý bolševik pohladí své dlouhé bílé kníry řka: „Rozsudek musí být přísný, ale spraved-

livý!“ Revoluční soudní dvůr (kolektiv bolševických bojovníků) se usnese, že příčinou její nepřátelské činnosti byla její těžká sociální situace; rozsudek tudíž zní, že se musí plně začlenit do socialistického kolektivu, musí se naučit číst a psát a získat náležité vzdělání, zatímco jejímu synovi se dostane potřebné lékařské péče. Když překvapená matka propukne v pláč, poněvadž nedokáže pochopit shovívavost soudu, starý bolševik si opět pohladí své kníry a přitaká: „Ano, je to přísný, ale spravedlivý rozsudek!“

Je snadné ukvapeně pseudomarxisticky tvrdit, že podobné scény měly prostě jen ideologicky legitimovat nejbrutálnější teror. Ať už je tato scéna jakkoli manipulativní, ať už ji vyvrátila tyranská krutost skutečné „revoluční spravedlnosti“, přesto poskytla divákům nové etické standardy, jimiž se má poměřovat skutečnost - šokující dopad tohoto cvičení v revoluční spravedlnosti, neočekávané přesměrování „krutosti“ v krutost vůči sociálním okolnostem a *velkorysostí* k lidem, nemůže nevzbudit pocit vznešenosti. Krátce řečeno, máme tu před očima exemplární příklad toho, co Lacan nazýval „prošívací bod“ [*point de capiton*], příklad intervence, která mění koordináty samotného významového pole: místo aby hájil velkorysou toleranci před krutou spravedlností, starý bolševik *redefinuje význam samotné „kruté spravedlnosti“ v pojmech extrémní shovívavosti a velkorysosti.* I když je tato scéna falešná, v jistém smyslu obsahuje více pravdy než krutá společenská realita, která ji vytvořila.

V riskantním podniku „reálného socialismu“ však bylo v sázce něco ještě klíčovějšího: idea – jejíž dopad byl nejsilnější v Německé demokratické republice - práce (hmotné průmyslové výroby) jako pri-

vilegovaného místa komunity a solidárnosti: podíl na kolektivním úsilí nejenže přináší uspokojení sám o sobě; i soukromé problémy (od nemoci po rozvod) se dostávají do náležité perspektivy tím, že se probírají v pracovním kolektivu. Tento koncept, který je ohniskem patrně nejtypičtějšího východoněmeckého románu, *Rozděleného nebe* z pera Christy Wolfové, (91) nelze zaměňovat ani s premoderním pojetím práce jako ritualizované společné činnosti, ani s nostalgickou oslavou starých průmyslových forem výroby (příkladem budiž pseudoromantismus autentického života velšských havířů ve stylu *Bylo jednou zelené údolí*) – a ještě méně s profašistickou oslavou řemeslné manuální práce: výrobní skupinou je kolektiv moderních jedinců, kteří racionálně probírají své problémy, nikoli ritualizovaná archaická *komunita*.

Snad právě to je základní příčina *Ostalgie*, neutuchajícího nostalgického lpění na zaniklém „reálném socialismu", příčina představy, že navzdory všem selháním a hrůzám jsme s jeho pádem cosi drahocenného ztratili. V dnešním ideologickém vnímání je sama práce (manuální práce v protikladu k „symbolické" činnosti), nikoli sex, tím, co je jako sprostou nemravnost zapotřebí skrývat před veřejností. Tradice, která sahá zpět k Wagnerovu *Rheingoldu* a k Langově *Metropoli*, tradice, v níž se pracovní proces odehrává v podzemí, v temných jeskyních, dnes vrcholí v milionech anonymních dělníků, kteří dřou v továrnách třetího světa, od čínských gulagů po indonéské či brazilské montážní linky - Západ si může dovolit žvanit o tom, že „dělnická třída mizí", třebaže její stopy můžeme najít všude kolem nás: stačí si všimnout malého nápisu „Made in … (China, Indonesia, Bangladesh,

Guatemala)" na masově produkovaném zboží od džínů po walkmany. Avšak klíčové je v této tradici ztotožnění práce se *zločinem*: představa, že práce, tvrdá práce, je původně nemravná kriminální činnost, kterou je třeba skrývat před očima veřejnosti .

V současnosti se dvě světové velmoci, USA a Čína, k sobě stále více vztahují jako Kapitál a Práce. USA se proměňuje v zemi manažerského plánování, bankovnictví, služeb atd., zatímco „mizející dělnická třída" (s výjimkou migrujících „chicanos" a dalších, kdo pracují převážně ve službách) se znovu objevuje v Číně, kde se velká část amerických výrobků, od hraček po elektronický hardware, vyrábí v podmínkách, které jsou ideální pro kapitalistické vykořisťování: žádné stávky, omezená svoboda pohybu pro pracovní sílu, nízké daně… Dalek toho, aby byl prostě antagonistický, vztah mezi Čínou a USA je tudíž - a zároveň - hluboce symbiotický. Je ironií dějin, že Čína si skutečně zaslouží titul „dělnický stát": je to stát dělnické třídy amerického kapitálu.

V hollywoodských filmech zahlédneme výrobní proces s veškerou intenzitou pouze ve chvílích, kdy akční hrdina proniká do tajné domény hlavního zločince a odhaluje zde místo intenzivní práce (destilovaní a baleni drog, vyrábění bomby, která zničí New York…). Což není Hollywood nejblíže socialisticko-realistické prezentaci tovární výroby tehdy, kdy v bondovkách bere hlavní zločinec dopadeného Jamese Bonda na prohlídku své ilegální továrny? Smyslem Bondovy intervence je samozřejmě vyhodit do povětří toto místo, abychom se mohli vrátit k běžné formě naší existence ve světě „mizející dělnické třídy".

To, co v závěrečné orgii násilí v bondovkách vylétá do povětří, je jistý jedinečný utopický prvek západních dějin: okamžik, kdy se účast na kolektivním procesu materiální práce chápala jako něco, co dokáže vytvořit autentický smysl pro komunitu a solidaritu. Nešlo o to zbavit se fyzické práce, nýbrž o to najít v ní jakožto v kolektivní zkušenosti naplnění, zvrátit starou biblickou definici práce jako trestu za Adamův pád.

V krátké knize o Alexandru Solženicynovi, v jednom ze svých posledních děl, Georg Lukács nadšeně chválí *Jeden den v životě Ivana Děnisoviče*, krátký román, který poprvé v sovětské literatuře vylíčil běžný život v gulagu (jeho vydání musel schválit sám Nikita Chruščov, generální tajemník Komunistické strany). (92) Lukács se soustředí na scénu, ve které ke konci svého dlouhého pracovního dne Ivan Děnisovič spěchá dokončit část zdi, kterou stavěl; když zaslechne rozkaz dozorce, aby se všichni trestanci seřadili na pochod zpět do tábora, nedokáže překonat touhu rychle doplnit několik dalších kamenů, třebaže tím riskuje, že dozorce dostane vztek. Lukács čte tuto touhu dokončit práci jako index toho, jak i v nejdrsnějších podmínkách gulagu přežilo specificky socialistické pojetí hmotné výroby jako místo kreativního naplnění: když navečer Ivan Děnisovič rozjímá o uplynulém dni, s uspokojením si říká, že postavil zeď a že si užil tuto práci. Lukács má pravdu ve svém paradoxním tvrzení, že *Jeden den v životě Ivana Děnisoviče*, tento základní disidentský text, dokonale odpovídá nejpřísnější definici socialistického realismu.

Klíčový je dnes, v kontextu pokračující digitalizace našich životů, tento poukaz k (materiální) vý-

robě. Žijeme vprostřed prudké revoluce „výrobních sil", jejíž veřejně vyhlašované citelné důsledky (nové a nové přístrojky, které prostupují našimi životy) zastiňují její mnohem dalekosáhlejší odezvy. Skutečná otázka tváří v tvář kyberprostoru a virtuální realitě nezní „co se děje s naší zkušeností reality?" (všechny ty nudné módní varianty otázky: „nestává se skutečná realita pouze dalším oknem kyberprostoru?"), nýbrž spíše „jak zprostředkování celosvětové sítě ovlivňuje statut intersubjektivity?". Skutečnou „hrůzou" kyberprostoru není to, že komunikujeme s virtuálními entitami, jako by to byli lidé - že nakládáme s virtuálním neosobami jako s reálnými osobami, nýbrž naopak: v samotné naší komunikaci s „reálnými" osobami, které jsou přístupné stále více pouze skrze své zástupce v kyberprostoru, s nimi nakládáme jako s virtuálními entitami, které lze obtěžovat a masakrovat zcela beztrestně, protože se s nimi setkáváme pouze ve virtuální realitě.

Za této situace má člověk sklon oživit starou, ostudnou a zpola zapomenutou marxistickou dialektiku výrobních sil a výrobních vztahů: jak tato transformace ovlivňuje nejenom výrobní vztahy v úzkém slova smyslu, nýbrž celé naše společenské bytí, naši praxi a (ideologickou) zkušenost společenské interakce? Marx s oblibou stavěl do protikladu revoluční změny ve výrobním procesu a politickou revoluci; neustále se vrací k tomu, že parní stroj a ostatní technologické výdobytky osmnáctého století učinily pro revolucionalizaci celku společenského života daleko více než všechny okázalé politické události oné doby. Není dnes toto téma relevantnější než kdy jindy? V době, kdy jsou nevídané změny ve výrobě provázeny

svého druhu letargií v politické doméně? Stojíme uprostřed radikální transformace společnosti, jejíž nejzazší důsledky podle všeho nedokážeme jasně identifikovat, a mnozí radikální myslitelé (od Alaina Badiou po Jacquese Rancièra) tvrdí, že epocha vlastního politického jednání je – přinejmenším v dané chvíli - pryč.

Tento paradox možná poukazuje na to, že je zapotřebí zopakovat v opačném směru krok, který je společný Habermasovi i jeho „dekonstruktivním" oponentům, od výroby k symbolické aktivitě, a vrátit se zpět k *(materiální) výrobě jakožto protikladu podílu na symbolické výměně.* (93) Dvěma tak odlišným filosofům, jako je Heidegger a Badiou, je společné, že materiální výrobu nepovažují za místo „autentické" události-pravdy (jakou je politika, filosofie, umění…); představitelé dekonstrukce obvykle vycházejí z tvrzení, že i výroba je součást diskursivního režimu, že nestojí mimo doménu symbolické kultury - v dalším kroku si jí už nevšímají, a soustředí se víceméně výlučně na kulturu. A neodráží se tato „represe" výroby i v rámci samotné výrobní sféry, a to v podobě rozdělení mezi virtuální/symbolickou stránkou „kreativního" plánování-programování a jeho výkonu, jeho materiální realizace, která se uskutečňuje stále výrazněji v drilu třetího světa, od Indonésie či Brazílie po Čínu? Toto rozdělení - na jedné straně čisté, „hladké" plánování, které probíhá ve výzkumných kampusech nebo v „abstraktních" skleněných mrakodrapech, na straně druhé „neviditelný" špinavý výkon, který plánovači berou v potaz většinou jako „okrajové náklady" atd. - se dnes stává stále radikálnějším; obě strany často i geograficky dělí tisíce kilometrů.

Je zřejmé, že jsme uprostřed procesu, ve kterém vzniká nová konstelace výrobních sil a výrobních vztahů; termíny, které používáme k označení tohoto vznikajícího nového („postindustriální společnost", „informační společnost" atd.), ještě nejsou skutečné pojmy. Stejně jako pojem „totalitarismu" jsou teoretickými *nouzovými opatřeními*: místo aby nám umožňovaly promýšlet historickou skutečnost, kterou označují, zbavují nás povinnosti myslet - nebo nám dokonce aktivně *zabraňují* v myšlení. Standardní reakce postmoderních myslitelů udávajících směr (od Alvina Tofflera po Jeana Baudrillarda) zní: nemůžeme myslet toto nové, poněvadž vězíme ve starém industriálním „paradigmatu". Proti tomuto klišé bychom skoro prohlásili, že pravý opak je pravdou: co když všechny tyto pokusy nechat za sebou, vymazat z obrazu materiální výrobu tím, že se právě probíhající transformace konceptualizuje jako posun od výroby k informaci, ignorují obtížnost promyšlení, jak tato mutace ovlivňuje *strukturu samotné kolektivní výroby*? Jinými slovy, co když je skutečným úkolem právě to, uchopit vznikající nové pojmy kolektivní hmotné výroby?

Je klíčové, abychom si povšimli, že tuto suspenzi významu sféry (hmotné) výroby sdílejí liberálně-konzervativní ideologové „postindustriální společnosti" i jejich zdánliví oponenti, několik málo zbývajících skutečných politických „radikálů". Politický „extremismus" či „excesivní radikalismus" bychom vždy měli číst jako fenomény ideologicko-politické substituce: jako indicie svého opaku, omezení, odmítnutí dojít skutečně „až na konec". Co jiného byl jakobínský rekurs k „teroru", ne-li svého druhu hysterický čin svědčící o neschopnosti narušit samotné základy ekonomického řádu (soukro-

mé vlastnictví atd.)? A neplatí totéž i pro takzvané „excesy" politické korektnosti? Nejsou i ty symbolem couvnutí před řešením reálných (ekonomických atd.) příčin rasismu a sexismu?

Možná tak nadešel čas, abychom zproblematizovali standardní topos sdílený téměř všemi „postmoderními" levičáky, podle kterého politický „totalitarismus" nějak vyplývá z nadvlády materiální výroby a technologie nad intersubjektivní komunikací a/nebo symbolickou praxí, jako kdyby kořeny politického teroru tkvěly ve faktu, že „princip" instrumentálního rozumu, technologického vykořisťování přírody, je rozšířen i na společnost, takže lidé se pojímají jako hrubý materiál, který má být přetvořen v nového člověka. Co když platí pravý opak? Co když politický „teror" naznačuje právě to, že je popřena sféra (hmotné) výroby ve své autonomii a že je *podřízena* politické logice? Není tomu tak, že předpokladem veškerého politického „teroru", od jakobínů po maoistickou kulturní revoluci, bylo vyloučení vlastní výroby, její redukce na terén politického boje? (94)

Kde tedy máme hledat „proletáře" dneška, v éře domnělého „mizení dělnické třídy"? Možná nejlepší způsob, jak hledat odpověď na tuto otázku, je zaměřit pozornost na to, jak marxistický pojem proletáře převrací Hegelovu klasickou dialektiku pána a raba. V boji mezi (budoucím) pánem a rabem, jak to podrobně popisuje Hegelova *Fenomenologie* ducha, je pán připraven dát všechno v sázku, včetně svého života, a tudíž získává svobodu, zatímco rab není přímo připoután k pánovi, nýbrž k objektivnímu, hmotnému světu kolem sebe, ke svým životním kořenům, vposledku ke svému životu jako takovému - je tím, kdo není ochoten vše riskovat,

a z tohoto důvodu musí postoupit svou suverenitu pánovi.
Proslulý sovětský špión Alexandr Kojève četl tuto hegelovskou dialektiku pána a raba jako prefiguraci marxistického třídního boje; měl pravdu, pokud jsme si byli vědomi, že Marx převrátil pojmy.
V proletářském třídním boji je to proletář, kdo zaujímá pozici hegelovského pána: je připraven riskovat vše, poněvadž je ryzím subjektem zbaveným všech kořenů, který „nemá co ztratit, vyjma svých okovů", jak praví staré rčení. Naopak kapitalista může ztratit celkem dost (právě svůj kapitál), a tudíž je skutečným rabem, upoutaným svým vlastnictvím, který z definice nikdy nedá v sázku vše, i když je tím nejdynamičtějším inovátorem, jak jej oslavují dnešní média. (Je důležité mít na paměti, že v protikladu mezi proletářem a kapitalistou je to proletář, kdo je pro Marxe subjektem, kdo zastupuje ryzí bezsubstanční subjektivitu a kdo je tudíž dalek toho být objektem podřízeným kapitalistovi jakožto subjekt.) To nám pak poskytuje klíč k tomu, kde máme hledat dnešní proletáře: tam, kde jsou subjekty redukovány na existenci bez kořenů, tam, kde přišli o veškeré substanční vazby.

---

## 4 Melancholie a čin

---

*Kapitola, ve které čtenář s překvapením zjistí, že každý, kdo není melancholický nebo nesouhlasí s tím, že jsme vrženi do nahodilého konečného univerza, může být v současnosti podezříván z „totalitarismu".*

Lacanovský „velký druhý" neoznačuje pouze explicitní symbolická pravidla, jimiž se řídí společenská interakce, nýbrž i spletitou pavučinu *nepsaných* „implicitních" pravidel. Jedno z takových pravidel dnešního radikálního akademického světa se týká vztahu mezi truchlením a melancholií. V naší liberální době, kdy si transgresi přivlastňují - a dokonce ji doporučují - dominantní instituce, sama vládnoucí doxa zpravidla prezentuje sebe sama jako subverzivní transgresi - pokud chceme identifikovat vládnoucí intelektuální proud, stačí hledat takový, jenž tvrdí, že bezprecedentním způsobem ohrožuje hegemonickou mocenskou strukturu. Co se týče truchlení a melancholie, je vládnoucí doxa tato: Freud postavil proti „normálnímu" truchlení (úspěšnému přijetí ztráty) „patologickou" melancholii (kdy subjekt lpí na svém narcistním ztotožnění se ztraceným objektem). Proti Freudovi bychom měli trvat na pojmovém a etickém primátu melancholie: v procesu ztráty vždy existuje zbytek, který práce truchlení nedokáže integrovat, a krajní věrnost je věrností tomuto zbytku. Truchlení je svého druhu zrada, „druhé zabití" (ztraceného) objektu, kdežto melancholický subjekt zůstává věrný ztracenému objektu, když se odmítá zříci své oddanosti vůči němu.
Tento příběh lze rozvést mnoha způsoby, od výstředního (homosexuálové jsou ti, kdo zůstali věrni

---

ztracenému/potlačenému ztotožnění s libidinálním objektem stejného pohlaví) po postkoloniální etický (pokud se etnické skupiny dostávají do procesu) kapitalistické modernizace a jsou v ohrožení, že jejich specifické dědictví spolkne nová globální kultura, neměly by se truchlením zříci své tradice, ale zachovat si melancholickou vazbu ke ztraceným kořenům).

Kvůli tomuto „politicky korektnímu" pozadí může mít „omyl" v podobě znevažování melancholie hrozivé důsledky - odmítají se články, žadatelé nezískávají zaměstnání pro svůj „nekorektní" postoj vůči melancholii. Avšak právě proto je o to nezbytnější odsoudit „objektivní cynismus", který taková rehabilitace melancholie vzbuzuje: melancholická vazba na ztracený etnický objekt nám dovoluje tvrdit, že zůstáváme věrni svým etnickým kořenům, zatímco se plně podílíme na globální kapitalistické hře - měli bychom se ptát, nakolik je celý projekt „postkoloniálních studií" nesen touto logikou objektivního cynismu. Melancholie je tudíž vytříbeně postmoderní stanovisko, které nám umožňuje přežít v globální společnosti tím, že si udržíme zdání věrnosti svým ztraceným „kořenům". Z tohoto důvodu nejsou melancholie a smích v protikladu, nýbrž jsou stricto *sensu* dvěma stranami téže mince: tolik vychvalovaná schopnost zachovat si ironický odstup k vlastním etnickým kořenům je lícem melancholické vazby k těmto kořenům.

**Postrádání není totéž co ztráta**

Co je tedy teoreticky chybné na tomto opětovném uplatnění melancholie? Obvykle se zdůrazňuje antihegelovský ohled rehabilitace melancholie: práce truchlení má strukturu „povýšení [*Aufhebung*]", je-

jímž prostřednictvím si podržujeme pojmovou esenci objektu tím, že ztrácíme jeho bezprostřední realitu, zatímco v melancholii objekt vzdoruje svému pojmovému „povýšení". (95) Melancholikův omyl však nespočívá v tvrzení, že něco vzdoruje symbolickému „povýšení", nýbrž v tom, že situuje tento odpor do pozitivně existujícího, byť ztraceného objektu. Kantovsky řečeno, melancholik se dopouští svého druhu „paralogismu čisté schopnosti žádostivosti", který spočívá v konfúzi mezi *postrádáním a ztrátou*: nakolik objekt-příčina touhy původně konstitutivním způsobem schází, melancholie vykládá toto postrádání jako ztrátu, jako kdybychom chybějící objekt kdysi vlastnili, a pak ho ztratili. (96) Krátce řečeno, melancholie zastírá skutečnost, že objekt schází od samého počátku, že jeho vyvstání je současné s jeho chyběním, že tento objekt není *ničím než* pozitivizací prázdna/nedostatku, čistě anamorfická entita, která neexistuje „sama o sobě". Paradoxem je samozřejmě to, že tento klamný překlad nedostatku ve ztrátu nám umožňuje stvrdit vlastnictví objektu: to, co jsme nikdy neměli, nemůžeme ani nikdy ztratit, takže melancholik ve své nepodmíněné fixaci na ztracený objekt tento objekt v samotné jeho ztrátě jistým způsobem vlastní.

Co je však skutečná přítomnost člověka? V působivé pasáži ke konci *Konce dobrodružství* Graham Greene zdůrazňuje, že je falešná scéna, ve které se muž po pohřbu své manželky vrací do prázdného domu, nervózně přechází po bytě a traumaticky vnímá absencí své ženy, kterou mu připomínají všechny její předměty. Zcela naopak, skutečnou zkušenost nepřítomnosti lze zakusit pouze tehdy, pokud je žena stále naživu, ale není doma, a kdy manžela užírá podezření, kde je, proč se opozdila (je s milen-

cem?). Když už je žena mrtvá, je to její naprostá přítomnost, co dům, ve kterém jíž není, staví na odiv: „Protože je navždy pryč, není pryč nikdy. Vidíš, že už nikdy nebude jinde. Není s nikým na obědě, není s tebou v kině. Není, kde by mohla být, než doma.“ (97) Není to sama logika melancholického ztotožnění, v níž je objekt všudypřítomný v samotné své bezpodmínečné a nezvratné ztrátě?

Takto bychom měli číst i středověkou představu, podle níž melancholik není s to dospět do duchovní/netělesné oblasti: místo aby pouze kontemploval nadsmyslový předmět, chce se jej ve své žádostivosti chopit. Ačkoli je mu upřen přístup do nadsmyslové oblasti ideálních symbolických forem, melancholik stále vykazuje metafyzickou touhu po jiné absolutní realitě za naší běžnou skutečností, která v čase podléhá úpadku a rozkladu; jediný způsob, jak se dostat z této prekérní situace, je chopit se běžného smyslového, hmotného předmětu (například milované ženy) a pozdvihnout ho na absolutno. Melancholický subjekt tak pozdvihuje objekt své touhy do podoby nekonzistentní směsice *hmotného absolutna*; ale poněvadž tento objekt podléhá rozpadu, lze jej bezpodmínečně vlastnit pouze potud, pokud je ztracen, v jeho ztrátě. Hegel sám rozvinul tuto logiku se zřetelem ke křižáckému tažení ke Kristově hrobce: také křižáci zaměnili absolutní ohled božství s hmotným tělem, které žilo v Judsku před dvěma tisíci let - jejich tažení tak nutně muselo přinést zklamání. Z tohoto důvodu melancholie není jen vazba ke ztracenému objektu, nýbrž vazba k samotnému původnímu gestu jeho ztráty. Ve své průzračné charakteristice dirigentského postupu Wilhelma Furtwänglera Adorno tvrdil, že Furtwänglerovi šlo o záchranu [Rettung]

něčeho, co již bylo ztraceno, šlo mu o to, aby pro interpretaci získal zpět to, co se začalo ztrácet v okamžiku upadání závazné tradice. Tento pokus o záchranu mu dodával cosi z přehnaného vypětí, které je přítomno ve vyvolávání toho, co již není čistě a bezprostředně přítomno. (98)

Měli bychom soustředit pozornost na dvojí ztrátu, na níž stojí dnešní (zasloužený) kult Furtwänglera a fascinace, kterou vzbuzují jeho staré nahrávky. Nejde pouze o to, že nás dnes uchvacuje Furtwänglerova „naivní", bezprostřední, organická vášeň, která je podle všeho nemožná v této době, jíž vévodí rozštěp mezi chladnou technickou dokonalostí a umělou „vášní" coby jevištním herectvím (Leonard Bernstein); sám ztracený předmět naší fascinace má v sobě určitou ztrátu - jinak řečeno: Furtwänglerovu vášeň plní svého druhu traumatická intenzita, pocit naléhavosti, který je vlastní zoufalému pokusu zachránit jako součást tradice to, co je ohroženo, to, co v moderním světě již není „doma". Ve Furtwänglerových nahrávkách tudíž není tím, co nám již není dostupné, ani tak organická bezprostřednost klasické hudby, nýbrž spíše organická bezprostřední zkušenost ztráty - v tomto smyslu je naše fascinace Furtwänglerem melancholií v nejčistší podobě.
Giorgio Agamben zdůraznil, že melancholie na rozdíl od truchlení není jen selháním práce truchlení, umíněným lpěním na reálnu objektu, nýbrž i pravým opakem: „melancholie nám dává paradox intence truchlit, která předchází a anticipuje ztrátu objektu". (99) V tom spočívá melancholický trik: *jediný způsob, jak mít objekt, který jsme nikdy neměli, který byl od počátku ztracený, je*

*nakládat s objektem, který plně máme, jako kdyby byl ztracený*. Melancholické *odmítnutí* vykonat práci truchlení tudíž nabývá podoby svého naprostého opaku: fingovaného divadla nadměrného, nadbytečného truchlení po objektu ještě dříve, než je ztracen. Právě to dává jedinečný nádech melancholickému milostnému vztahu (jako je vztah mezi Newlandem a hraběnkou Olenskou ve Věku nevinnosti Edith Whartonové): ačkoli milenci jsou ještě spolu a nekonečně se milují, užívají si přítomnosti druhého, stín budoucího odloučení již ovlivňuje jejich vztah, takže vnímají svou současnou radost v perspektivě katastrofy (oddělení), která přijde (přesný opak standardní představy o překonávání přítomných útrap s vyhlídkou na budoucí štěstí). Představu, že Dmitrij Šostakovič byl vedle svého oficiálního socialistického optimismu hluboce melancholický skladatel, lze analogickým způsobem podepřít tím, že složil svůj nejznámější (Osmý) smyčcový kvartet (1960) na památku *sebe sama*:

Uvědomil jsem si, že až jednoho dne zemřu, sotva se najde někdo, kdo by napsal práci na mou památku. Rozhodl jsem se proto, že ji napíšu sám. Klidně můžete uvést na obálku: „Na paměť skladatele tohoto kvartetu". (100)

Nelze se tedy divit, že Šostakovič charakterizoval základní ladění kvartetu jako „pseudotragické": jak říká jeho výstižná metafora, tato kompozice ho stála tolik slz, kolik člověk vymočí po půl tuctu piv. Nakolik melancholik truchlí po tom, co ještě neztratil, je v melancholii při díle komická subverze tragické procedury truchlení, stejně jako ve starém rasistickém vtipu o cikánech: když prší, ra-

dují se, protože vědí, že po dešti pokaždé vyjde slunce; když svítí slunce, jsou nešťastní, protože vědí, že po slunci následuje déšť. Zkrátka: ten, kdo truchlí, truchlí po ztraceném objektu a „podruhé ho zabíjí" tím, že symbolizuje jeho ztrátu, kdežto melancholik není prostě jen ten, kdo není schopen vzdát se předmětu: spíše podruhé zabíjí předmět (nakládá s ním jako se ztraceným), *dříve, než je skutečně ztracen.*

Jak rozplést tento paradox truchlení po něčem, co ještě nebylo ztraceno, co je dosud zde? Klíč k této záhadě se ukrývá ve Freudově přesné formulaci, podle níž si melancholik neuvědomuje, co ve ztraceném předmětu ztratil (101) - musíme zde uvést lacanovskou distinkci mezi objektem a (objektem-) *příčinou* touhy: zatímco objektem touhy je prostě objekt, po kterém toužíme, příčinou touhy je charakteristický rys, kvůli kterému po tomto objektu toužíme (nějaký detail, jehož si obvykle nejsme vědomi a někdy jej dokonce přehlížíme jako překážku, jako to, *navzdory čemu* po objektu toužíme).

Možná že tento rozdíl mezi objektem a příčinou vysvětluje i oblibu *krátkého náhodného styku* v gay komunitě: důvod není jen ten, že tajný styk v temných pasážích a peronech železničních stanic „připomíná" způsob, jakým se homosexuálové museli stýkat kdysi ve 40. letech, poněvadž se nesměli ukázat na veřejnosti. Tyto okolnosti vůbec nebyly překážkou naplnění homosexuální touhy, nýbrž fungovaly jako její příčina: připraven o tyto undergroundové podmínky, homosexuální vztah ztrácí značnou část své transgresivní přitažlivosti. V *náhodném styku* tudíž nenarážíme na objekt homosexuální touhy, nýbrž na jeho příčinu. Nelze se proto divit, že homosexuálové často vystupují proti liberální „inklusivní"

politice úplné legalizace homosexuálních párů: jejich opozice nevychází z (oprávněného) vědomí falešnosti této liberální politiky, nýbrž z obavy, že sama homosexuální touha vyvane, přijde-li o svou překážku/příčinu.

Z této perspektivy melancholik není primárně subjektem fixovaným na ztracený objekt, neschopným provést práci truchlení, ale spíše subjektem, který, *vlastní* objekt, avšak ztratil k němu svou vášeň, poněvadž příčina, která způsobovala jeho touhu po tomto objektu, ustoupila, ztratila svou účinnost. Melancholie vůbec není extrémním zdůrazněním situace frustrované touhy, touhy připravené o svůj předmět, nýbrž zastupuje přítomnost objektu, po kterém se již netouží - melancholie přichází ve chvíli, kdy jsme objekt konečně získali, ale nepřináší nám to uspokojení. Přesně v tomto smyslu je melancholie (zklamání ze všech pozitivních empirických předmětů, z nichž žádný nedokáže uspokojit naši touhu) skutečně počátek filosofie.

Například člověka, který celý život prožil v určitém městě a nakonec se musí přestěhovat jinam, samozřejmě skličuje představa, že bude vržen do nového prostředí - avšak kvůli čemu je vlastně sklíčený? Důvodem není to, že bude muset opustit místo, které mu bylo domovem dlouhá léta, ale mnohem jemnější obava, že ztratí samotnou vazbu na toto místo. Jsem sklíčený, protože si uvědomuji, že dříve nebo později - dříve, než jsem ochoten připustit - se začlením do nového společenství, že zapomenu na místo, které pro mě *v současnosti* tolik znamená. Krátce řečeno, jsem sklíčený z vědomí, že přestanu toužit po svém domově (po tom, co je nyní mým domovem). (102)

Máme tu co dělat se vzájemným propojením anamorfózy a sublimace: řada předmětů v realitě je strukturo-

vána kolem prázdna (nebo spíš prázdno obsahuje); jestliže se toto prázdno stane viditelným „jako takové", realita se rozkládá. Má-li se tudíž udržet konzistentní stavba reality, musí být jeden z prvků reality vytlačen a zaujmout místo centrálního prázdna - lacanovského objet petit a. Tento objekt je „vznešený objekt [ideologie]", objekt „povýšený na důstojnost věci", a zároveň objekt anamorfický (abychom viděli jeho vznešenost, musíme se dívat „křivě", úkosem - viděný přímo vypadá stejně jako ostatní objekty v řadě). „Přímému pohledu" jsou například „Židé" jednou z národních či etnických skupin, ale Žid je zároveň „vznešený objekt", zástupce prázdna (centrálního antagonismu), kolem něhož se strukturuje společenská stavba – nejvyšší tajný mistr, který v skrytu tahá za všechny nitky; antisemitský poukaz na Žida tak „vše vyjasňuje", umožňuje vidět společnost jako uzavřený/konzistentní prostor.

Neplatí snad totéž pro představu, že dělník v kapitalismu pracuje pět hodin pro sebe a tři hodiny pro kapitalistického pána? Iluze spočívá v tom, že lze obojí oddělit a žádat, aby dělník pracoval pouze pět hodin pro sebe, čímž by dostal plně zaplacenu svou práci: v daňovém systému to není možné. Statut posledních tří hodin je tudíž jistým způsobem anamorfický - jsou vtělením nadhodnoty: podobně jako již zmíněná zubní pasta, jejíž poslední třetina má odlišnou barvu s nápisem „30% ZDARMA".

Nyní vidíme, proč je anamorfóza klíčová pro fungování ideologie: anamorfóza označuje objekt, jehož samotná hmotná realita je pokřivena takovým způsobem, že je upřený pohled na něj vepsán do jeho „objektivních" rysů. Tvář, která je groteskně

pokřivená, se stává soudržnou, rozmazaný obrys, skvrna získává jasnou totožnost, *pokud se na ni díváme z určitého „zkresleného" stanoviště* – není to jedna z pregnantních definic ideologie? Společenská realita může působit zmateně a chaoticky, ale pokud se na ni díváme ze stanoviska antisemitismu, všechno se vyjasňuje a získává jasné obrysy: židovské spiknutí může za všechno naše utrpení… Jinak řečeno, anamorfóza podkopává rozlišení mezi „objektivní realitou" a jejím pokřiveným subjektivním vnímáním: v ní se subjektivní pokřivení odráží zpět do samotného vnímaného objektu a přesně v tomto smyslu získává samotný pohled „objektivní" realitu.

Lacanovský pojem *objet petit* a ovšem vůbec neznamená idealistické popření reálna, nýbrž jako čistě anamorfický objekt nám umožňuje podat přísně *materialistický* výklad vzniku „nehmotného" ideálního prostoru. *Objet petit a* existuje pouze jako svůj vlastní stín/pokřivení - existuje pouze potud, pokud se na něj díváme ze strany, z nekorektní/parciální perspektivy; pokud se na něj podíváme přímo, nevidíme vůbec nic. A prostor ideálna je přesně takový pokřivený prostor: „ideje" neexistují „samy o sobě", nýbrž pouze jako předpokládané entity, věci, jejichž existenci předpokládáme na základě jejich pokřivených obrazů. Platón měl jistým způsobem pravdu, když tvrdil, že v našem hmotném světě jsou pouze pokřivené obrazy pravých idejí - musíme pouze dodat, že idea sama není než zdání sebe sama, „perspektivní iluze", která nás vede k předpokladu, že za pokřivením musí existovat něco „původního".

Pointa *objet petit* a jakožto „negativní veličiny" (abychom použili kantovský termín) však nespočívá

pouze v tom, že se prázdno touhy paradoxně vtěluje do partikulárního objektu, který začíná sloužit jako jeho zástupce, nýbrž především v opačném paradoxu: *samo toto primordiální prázdno/nedostatek „funguje" pouze potud, pokud je vtěleno do partikulárního předmětu*; je to tento objekt, který udržuje trhlinu touhy otevřenou. Tento pojem „negativní veličiny" je klíčový i tehdy, chceme-li uchopit revolučnost křesťanství. Předkřesťanská náboženství setrvávají na úrovni „moudrosti", zdůrazňují nedostatečnost jakéhokoli temporálního konečného objektu a kážou buď uměřenost ve slastech (měli bychom se vystříhat nadměrné vazby na konečné objekty, poněvadž slast je pomíjivá), nebo odpoutání od časového bytí ve prospěch pravého božského objektu, který jedině dokáže přinést nekonečnou blaženost. Oproti tomu křesťanství nabízí Krista jako smrtelného-temporálního jedince a trvá na tom, že víra v časovou událost vtělení je jedinou cestou k *věčné* pravdě a ke spáse.

Přesně v tomto smyslu je křesťanství „náboženství Lásky ": v lásce člověk privileguje, zaměřuje se na konečný temporální objekt, který „znamená více než cokoli jiného". Tentýž paradox je při díle i v typicky křesťanském pojmu konverze a odpuštění hříchů: konverze je *časová událost, která mění samu věčnost*. Jak víme, Kant ve svém pozdním období vytvořil pojem noumenálního rozhodnutí, jehož prostřednictvím si člověk volí svůj věčný charakter: před časovou existencí člověka toto rozhodnutí předem určuje kontury jeho pozemského osudu. Bez božského skutku milosti by náš osud zůstal neměnný, byl by navždy určen tímto věčným rozhodnutím; „radostné poselství" křesťanství však zní, že skutečnou konverzí může člověk jakoby zopakovat tento čin, a tak *změnit věčnost samu (odčinit její účinky).*

**„Postsekulární myšlení"? Ne, díky!**

Tento krajní paradox křesťanství je dnes zrušen takzvaným „postsekulárním myšlením"; tomuto postoji se dostává nejvýraznějšího vyjádření v určitém typu derridovského přisvojení Lévinase. Na rozdíl od melancholie, v níž se setkáváme s objektem, po kterém se již netouží (přišel o příčinu touhy), „postsekulární" stanovisko znovu stvrzuje trhlinu mezi touhou a jejími předměty: jde tu o mesiánské toužení po jinakosti, která je navždy „budoucí", která transcenduje jakýkoli daný předmět a kterou pronásleduje neodbytný přízrak, nepřeložitelný do pozitivní, plně přítomné existující entity. Obojí však předem vylučuje *čin*, který je v melancholické pasivní apatii považován za bezvýznamný a v postsekulárním entuziasmu je redukován na pragmatickou intervenci, která nikdy nedostojí bezpodmínečnému požadavku propastného druhého.

„Postsekulární myšlení" plně připouští, že modernistická kritika podkopala základy ontoteologie, koncept Boha jako nejvyšší bytosti atd. - ale co když má toto dekonstruktivní gesto vposledku vyčistit půdu pro novou postdekonstruktivní a nedekonstruovatelnou formu duchovnosti, vztahu k bezpodmínečné jinakosti, která předchází ontologii? Co když základní zkušeností lidského subjektu není zkušenost vlastní přítomnosti, síla dialektického zprostředkování-přivlastnění veškeré jinakosti, nýbrž zkušenost primordiální pasivity, vcítění, zodpovědnosti, nekonečného dluhu a zodpovědnosti vůči hlasu jinakosti, který nikdy nemá pozitivní rysy, nýbrž zůstává navždy v pozadí, jako stopa své vlastní nepřítomnosti? Člověk by skoro připomenul Marxův bonmot z *Bídy filosofie* adresovaný Proudhonovi (jeho pseudohegelovská společenská teorie

nepopisuje skutečné lidi ve skutečných poměrech, nýbrž samotné tyto poměry bez lidí, kteří je vytvořili): místo aby vylíčilo náboženskou matrici, jejímž středem je Bůh, postsekulární dekonstrukce nám nabízí samu tuto matrici bez reálné figury Boha, který ji nese.

Tutéž konfiguraci nacházíme i v Derridově „věrnosti" duchu marxismu: „Dekonstrukce nikdy neměla, alespoň podle mého názoru, žádný smysl pro marxismus nebo zájem o něj, jedině jako radikalizace, což také znamená, že stála v *tradici* jistého marxismu, v jistém duchu marxismu." (103) První věc, kterou tu musíme zaznamenat (a jíž si je Derrida bezpochyby vědom), je to, jak tato „radikalizace" spočívá na tradičním protikladu mezi duchem a písmem: znovu uplatnit autentického ducha marxistické tradice znamená také nechat za sebou literu (Marxovy jednotlivé analýzy a navrhované revoluční prostředky, negativně ovlivněné tradicí ontoteologie), abychom zvedli z popela autentický mesiánský příslib emancipovaného osvobození. Nutně nás uhodí do očí podivná blízkost takové „radikalizace" hegelovskému „povýšení" [*Aufhebung*] (jeho obvyklému chápání): v mesiánském příslibu je marxistické dědictví „povýšeno" - jinak řečeno, jeho bytostné jádro je zachráněno samotným gestem překonání/zřeknutí se určité jeho dějinné podoby. Klíč celé věci, tzn. Derridovy metody, pak nespočívá pouze v tom, že máme nechat za sebou Marxovu partikulární formulaci a navrhovaná opatření, nahradit je adekvátnějšími formulacemi a prostředky, nýbrž že mesiánský příslib, který tvoří „ducha" marxismu, zrazuje jakákoli partikulární formulace, *jakýkoli* překlad do určitých ekonomicko-politických opatření.

Základní premisa Derridovy „radikalizace" Marxe je taková, že čím „radikálnější" jsou tyto ekonomicko-politické prostředky (až po rudé Khméry nebo teroristickou organizaci Sendero Luminoso), tím méně jsou ve skutečnosti radikální, tím více tkvějí v metafyzickém eticko-politickém horizontu. Jinak řečeno, Derridova „radikalizace" svým způsobem (přesněji řečeno *praktickým* způsobem) znamená pravý opak: rezignaci na jakékoli reálné radikální politické prostředky.

K „radikálnosti" derridovské politiky patří nepřekročitelná propast mezi mesiánským příslibem „budoucí demokracie" a mezi všemi jeho skutečnými naplněními: právě kvůli své vlastní radikalitě zůstává mesiánský příslib navždy příslibem, nikdy jej nelze přeložit v soubor konkrétních ekonomicko-politických opatření. Tato diskrepance mezi propastností nerozhodnutelné věci a jakýmkoli konkrétním rozhodnutím je nepřekonatelná: náš dluh vůči druhému nelze nikdy splatit; naše odpověď na jeho volání není nikdy zcela adekvátní. Tuto pozici bychom měli vnímat jako protiklad podvojného pokušení neprincipiálního pragmatismu a totalitarismu - obojí se zbavuje trhliny: zatímco pragmatismus prostě redukuje politickou aktivitu na oportunistické manévrování, na omezené strategické zákroky do kontextualizovaných situací, přičemž pomíjí jakýkoli zřetel k transcendentní jinakosti, totalitarismus ztotožňuje nepodmíněnou jinakost s určitou historickou figurou (strana *je* přímé vtělení historického rozumu). Stručně řečeno, vystupuje zde problematika totalitarismu ve své specificky dekonstruktivní podobě: na nejelementárnější - člověk by skoro řekl *ontologické* - úrovni „totalitarismus" není prostě jen politická

síla, která se snaží totálně ovládnout společenský život, učinit společnost totálně transparentní, nýbrž zkrat mezi mesiánskou jinakostí a konkrétním politickým činitelem. „Budoucí [- venir]" tudíž není jen přídavné označení demokracie, nýbrž její nejvnitřnější jádro, to, co dělá demokracii demokracií: v okamžiku, kdy demokracie již není budoucí", ale předstírá, že je skutečná – plně uskutečněná, vstupujeme do totalitarismu.

Aby bylo zcela jasno: tato „budoucí demokracie" samozřejmě není prostě jen demokracie, která má v budoucnu přijít, nýbrž demokracie, jejíž příchod je navždy odložen. Derrida si dobře uvědomuje „naléhavost", „nynějškovost" potřeby spravedlnosti – je-li mu něco cizí, pak je to spokojené odložení demokracie na pozdější stadium evoluce, jako v příslovečném stalinském rozlišení mezi přítomnou „diktaturou proletariátu" a budoucí „plnou" demokracií, které legitimizovala dobový teror jako nezbytnou podmínku pozdější svobody. Podobná strategie „dvou stadií" je pro Derridu tou nejhorší ontologií; v protikladu k podobné strategické ekonomii správné porce (ne)svobody, „budoucí demokracie " označuje nepředvídatelná nebezpečenství/výbuchy etické zodpovědnosti, kdy znenadání čelím naléhavé potřebě odpovědět na výzvu, zasáhnout do situace, kterou zakouším jako nesnesitelně nespravedlivou. Je ovšem symptomatické, že Derrida přesto podržuje nepřekročitelnou diferenci mezi takovouto přízračnou zkušeností mesiánského volání spravedlnosti a její „ontologizací", její transpozicí do souboru pozitivních zákonných, politických atd. opatření. Anebo, abychom to vyjádřili pojmoslovím protikladu mezi etikou a politikou: to, co zde Derrida uvádí do hry, je mezera mezi etikou a politikou:

Na jedné straně etika zůstává definována jako nekonečná zodpovědnost bezpodmínečné pohostinnosti. Kdežto na straně druhé lze politično definovat jako rozhodování bez jakékoli určité transcendentální záruky. Hiátus u Lévinase tak Derridovi umožňuje stvrdit primát etiky pohostinnosti, a zároveň nechat otevřenou sféru politična jako říši rizika a nebezpečí. (104)

Etično je tudíž prostředí/půda nerozhodnutelnosti, zatímco politično je doména rozhodnutí, oblast, kde podstupujeme plné riziko překročením zmíněného hiátu a přeložením tohoto nemožného etického požadavku mesiánské spravedlnosti do konkrétního zákroku, který zmíněnému požadavku nikdy nedostojí, který bude vůči (některým) druhým pokaždé nespravedlivý. Vlastní etická doména, bezpodmínečný přeludný požadavek, který nás činí absolutně zodpovědnými a který nelze přeložit do pozitivního opatření/zákroku, tudíž možná není ani tak formálním apriorním prostředím/rámcem politických rozhodnutí, ale spíše jejich inherentní neurčitou *différance*, která ukazuje, že žádné konkrétní rozhodnutí zcela „nezasáhne cíl". Tuto křehkou nouzovou jednotu nepodmíněného etického příkazu a pragmatických politických intervencí lze nejlépe vyjádřit parafrázi Kantovy proslulé formulace vztahu mezi rozumem a názorem: „Pokud je etika bez politiky prázdná, politika bez etiky je slepá." (105) Jakkoli je toto řešení elegantní (etika je tu podmínka možnosti *i* podmínka nemožnosti politična: otevírá prostor pro politické rozhodování jakožto čin, který nemá záruku ve velkém druhém, a zároveň jej odsuzuje k nezdaru), musíme ho klást do protikladu k činu v lacanovském smyslu,

ve kterém se právě *hroutí* distance mezi etičnem a političnem.

Vezměme si ještě jednou - jak jinak? - za příklad Antigonu. Lze říci, že je příkladem bezpodmínečné věrnosti jinakosti věci, která narušuje celou společenskou stavbu: z hlediska etiky *Sittlichkeit*, obyčejů, jimiž se řídí intersubjektivní kolektiv polis, je její neústupnost vskutku „šílená", rušivá, špatná. Jinak řečeno, není Antigona - v pojmosloví dekonstruktivního pojetí mesiánského příslibu, který je navždy „budoucí" - proto-totalitární postava? Se zřetelem k napětí (které skýtá krajní koordináty etického prostoru) mezi jiným *jakožto* věcí, mezi propastnou jinakostí, která se na nás obrací s nepodmíněným příkazem, a jiným *jakožto* třetím, činitelem, který prostředkuje mé setkání s druhými (s jinými „normálními" lidmi) - kdy tento třetí může být postavou symbolické autority, ale i „neosobním" souborem pravidel, která řídí mé interakce s druhými, není Antigona příkladem výlučné a nekompromisní vazby na jiného jakožto věc, která vytlačuje jiného *jakožto* třetího, jakožto sílu symbolického zprostředkování/usmíření? Anebo, abychom to vyjádřili lehce ironicky, není Antigona antihabermasovec *par excellence*? Žádný dialog, žádná snaha přesvědčit Kreóna o dobrých důvodech jejího jednání racionální argumentací, jenom slepé trvání na vlastních právech… Takzvané „argumenty" jsou nepochybně na Kreónově straně (Polyneikův pohřeb by rozdmýchal veřejné nepokoje atd.), kdežto Antigonina opozice je vposledku tautologická neústupnost: „Klidně si říkej, co chceš, nic se tím nezmění. Trvám na svém rozhodnutí!" Podobný názor je dalek komplikované hypotézy: někteří z těch,

kteří čtou Lacana jako protokantovce, vlastně čtou (chybně) jeho interpretaci Antigony tak, že Lacan zavrhuje její bezpodmínečnou neústupnost, že ji odmítá jako tragický sebevražedný příklad ztráty náležité distance vůči smrtonostné věci, jako příklad přímého ponoru do věci. (107)

Z této perspektivy je tedy protiklad mezi Kreónem a Antigonou protikladem mezi bezzásadovým pragmatismem a totalitarismem: Kreón vůbec není totalitář, jedná jako pragmatický státník, který nemilosrdně potírá jakékoli jednání, jež by destabilizovalo jemný chod státu a občanský smír. A můžeme jít ještě dále: není samo elementární gesto *sublimace* „totalitární", nakolik se zakládá na povýšení objektu na věc? V sublimaci je něco - objekt, který je součástí naší každodenní reality - povýšeno na nepodmíněný objekt, jehož si subjekt cení více než samotného života. A není tento zkrat mezi určitým objektem a věcí minimální podmínka „ontologického totalitarismu"? Nedává nám dekonstrukce proti tomuto zkratu mezní etickou lekci, že trhlina oddělující věc od jakéhokoli určitého objektu je nezrušitelná?

Klíčové je zde rovněž to, jak etika „úcty k jinakosti" svádí dohromady dva významné nepřátele, Derridu a Habermase. Není základní tón jejich etických stanovisek týž, a to úcta a otevřenosti vůči neredukovatelné jinakosti, kterou nelze obsáhnout sebezprostředkováním subjektu, spolu s tezí o trhlině mezi etikou a politikou ve smyslu nějakého předpokládaného etického požadavku/normy, jež předchází a nese jakoukoli konkrétní politickou intervenci, která etickému požadavku nikdy nemůže dostát? Jistě, podoba tohoto etického jednání je v obou případech naprosto odlišná: u Derridy

jde o propast bezpodmínečného požadavku, jemuž se zpronevěřuje jakákoli určitá norma (překlad tohoto požadavku), u Habermase o určitý systém apriorních pravidel svobodné komunikace.
To vše ovšem znamená, že v důsledku existuje mezi Derridou a Habermasem svého druhu hegelovská spekulativní jednota, a to v přesném smyslu vzájemné *suplementace*: každý z těchto filosofů svým způsobem vyjadřuje to, co druhý musí zároveň předpokládat a popírat, aby udržel svou pozici: habermasovští kritici Derridy oprávněně poukazují na to, že bez souboru implicitních pravidel, jimiž se řídí můj vztah k druhému, se „úcta k druhému" nevyhnutelně zvrátí v prosazování excesivní idiosynkracie; derridovští kritikové Habermase – rovněž oprávněně - poukazují na to, že fixace vztahu subjektu k jeho druhému do souboru univerzálních pravidel komunikace již redukuje jinakosti druhého. Tato vzájemná implikace je „pravdou" sporu mezi Derridou a Habermasem, takže je o to klíčovější zdůraznit, že Lacan odmítá sám předpoklad, který Derrida s Habermasem sdílejí: z lacanovského hlediska je „úcta k jinakosti" v obou případech formou *rezistence proti činu*, proti „bláznivému" zkratu mezi nepodmíněným a podmíněným, mezi etičnem a političnem (kantovsky řečeno mezi noumenálním a fenomenálním), jímž „je" čin. Nejde ani tak o to, že v činu „sublatuji/začleňuji" druhého; jde spíše o to, že v činu přímo „jsem" nemožným druhým-věcí.

**Jiné: imaginární, symbolické a reálné**

Otázka zní: není Lacanova „etika reálného" - etika, která se nesoustředí na nějaké imaginární dobro ani na čistou symbolickou formu univerzální povinnosti

- další verzí této dekonstruktivní-lévinasovské etiky traumatického střetnutí s radikální jinakostí, jíž je subjekt nekonečně zavázán? Což Lacan neříká, že etická „věc" vposledku odkazuje k bližnímu, k *Nebenmensch*?

Věc je bližní ve své propastné dimenzi neredukovatelné jinakosti; z tohoto důvodu nelze náš vztah k bližnímu nikdy redukovat na symetrii vzájemného uznání subjektu a jeho jiného, v níž hegelovská-křesťanská dialektika intersubjektivního boje nalézá své řešení: když jsou oba póly úspěšně zprostředkovány.

Ačkoli pokušení akceptovat toto pojetí je obrovské, měli bychom zde trvat na tom, jak Lacan uskutečňuje přechod od zákona k lásce, tedy stručně řečeno od judaismu ke křesťanství: pro Lacana není nejzazším horizontem etiky nekonečný dluh vůči propastné jinakosti. Čin je u něho přísně korelativní suspenzi „velkého druhého", a to nejenom ve smyslu symbolické sítě, jež tvoří „substanci" existence subjektu, nýbrž i ve smyslu nepřítomného původce etického volání, toho, kdo se na nás obrací a komu jsme nekonečně dlužni a/nebo zodpovědní, poněvadž (abychom to vyjádřili lévinasovským pojmoslovím) samotná naše existence je „zodpovídající": vyvstáváme jakožto subjekty v odpověď na volání druhého. Vlastní (etický) čin právě není ani odpověď na soucit budící prosbu bližního, který je stejný jako já (námět sentimentálního humanismu), ani odpověď na nevyzpytatelné volání druhého.

Možná bychom tu měli podstoupit riziko a číst Derridu proti Derridovi samotnému. V *Adieu – Emmanuel Levinas* se Derrida pokouší oddělit rozhodnutí od jeho obvyklých metafyzických predikátů (autonomie, vědomí, aktivita, suverenita…) a myslí je

jako „rozhodnutí druhého ve mně": „Pasivní rozhodnutí, podmínka události, je strukturálně vždy rozhodnutí druhého ve mně, vykonání rozhodnutí jako rozhodnutí druhého. Absolutně druhého ve mně, druhého jako absolutna, které ve mně o mně rozhoduje." (108) Když se Simon Critchley snaží vyložit tento derridovský koncept *„rozhodnutí druhého ve mně"* s ohledem na jeho politické důsledky, jeho formulace se vyznačuje radikální dvojznačností:

politické rozhodnutí vzniká *ex nihilo*, není vydedukováno nebo vyčteno z předem daného konceptu spravedlnosti nebo mravního zákona jako například u Habermase, a přesto není arbitrární. *Je to požadavek vyprovokovaný rozhodnutím druhého ve mně, který vyžaduje politickou intervenci, který mě podněcuje k tomu, abych vymyslel normu a učinil rozhodnutí.* (109)

Pokud čteme tyto řádky pečlivě, všimneme si, že náhle máme co dělat se dvěma úrovněmi rozhodnutí: mezera není pouze mezi propastným etickým voláním druhého a mým (vposledku vždy neadekvátním, pragmatickým, vykalkulovaným, nahodilým, nezaloženým) rozhodnutím, jak toto volání přeložit do konkrétního zákroku - samo rozhodnutí je rozštěpeno na „rozhodnutí druhého ve mně" a na mé rozhodnutí provést nějaký pragmatický politický zákrok v odpověď na toto rozhodnutí druhého ve mně. Stručně řečeno, první rozhodnutí je identifikováno jako příkaz / s příkazem věci ve mně rozhodnout, je to *rozhodnutí rozhodnout*, a nadále zůstává má zodpovědnost přeložit toto rozhodnutí rozhodnout do konkrétní reálné intervence, do „vymyšlení nového pravidla" na základě singulární situace, přičemž

tento zákrok se musí řídit pragmatickými/strategickými úvahami a nikdy není na roveň pravému rozhodnutí.
Ale abychom se vrátili zpět k Antigoně: hodí se toto rozlišení dvou úrovní na její jednání? Není tomu spíše tak, že její rozhodnutí (bezpodmínečně trvat na náležitém pohřbu bratra) je právě *absolutní* rozhodnutí, ve kterém se obě dimenze *překrývají*? *Toto* je lacanovský čin, ve kterém propast absolutní svobody, autonomie a zodpovědnosti koinciduje s bezpodmínečnou nutností: cítím se povinen vykonat čin jako automaton, bez reflexe (prostě to *musím* udělat, není to záležitost strategické rozvahy). Abychom to vyjádřili „lacanovštěji": „rozhodnutí druhého ve mně" neodkazuje k příslovečným strukturalistickým frázím o tom, že „to nejsem já, subjekt, kdo mluví, je to velký druhý, symbolický řád samotný, jenž hovoří skrze mě, abych jím byl vysloven", a k dalším podobným blábolům, nýbrž k něčemu mnohem radikálnějšímu a bezprecedentnějšímu: to, co dává Antigoně takovou neotřesitelnou, nekompromisní pevnost, aby vytrvala ve svém rozhodnutí, je právě přímé ztotožnění jejího partikulárního/určitého rozhodnutí s příkazem/voláním druhého (věci). V tom spočívá *monstróznost* Antigony, v tom spočívá kierkegaardovské „šílenství" rozhodnuti, které připomíná Derrida: Antigona se pouze nevztahuje k druhému-věci, nýbrž - právě v krátkém pomíjivém okamžiku rozhodnutí - přímo je věcí, čímž vylučuje sebe samu ze společenství, které ovládá zprostředkující moc symbolických pravidel.
Téma „druhého" nutno podrobit jakési spektrální analýze, která odhalí jeho imaginární, symbolický a reálný aspekt - možná je mezním případem lacanovského pojmu „borromejského uzlu", který sjed-

nocuje tyto tři dimenze. Předně je tu imaginární druhý - ostatní lidé „jako já", moji bližní, s nimiž jsem v zrcadlovém vztahu konkurence, vzájemného uznání atd. Pak je tu symbolický „velký druhý" - „substance" naší společenské existence, neosobní soubor pravidel, která koordinují naše soužití. A konečně tu je druhý jakožto reálný, nemožná věc, „nelidský partner", druhý, se kterým není možný symetrický dialog zprostředkovaný symbolickým řádem. A je klíčové vidět, jakým způsobem jsou tyto tři dimenze propojeny. Bližní [*Nebenmensch*] jako věc znamená, že za bližním jakožto mým zrcadlovým obrazem neustále číhá nezměrná propast radikální jinakosti, monstrózní věci, kterou nelze „zušlechtit". Lacan naznačuje tuto dimenzi v *Semináři III:*

A proč Druhý s velkým D? Bezpochyby ze šíleného důvodu, stejně jako je šílenstvím, když jsme nuceni zavést znaky doplňující ty, jež jsou dány jazykem. Šílený důvod je následující: *jsi moje žena* – koneckonců co o tom víš? Jsi můj pán - jsi si tím ve skutečnosti jist? Zakládající hodnotu těchto slov vytváří skutečnost, že to, kam míří sdělení, stejně jako to, co se manifestuje v předstírání, je fakt, že druhý je zde jako absolutní druhý. Absolutní, to znamená uznaný, ale nepoznaný. Stejně tak předstírání je konstituováno faktem, že koneckonců nevíš, zda je předstíráním, nebo ne. V podstatě je to tento neznámý prvek v jinakosti druhého, jenž charakterizuje mluvní vztah na úrovni, kdy se hovoří k druhému. (110)

Lacanův pojem (z počátku 50. let) „zakládající slova", výroku, který člověku uděluje symbolický titul, a tak z něj dělá toho, kým je (že-

nu, pána), bývá obvykle chápán jako ozvuk teorie performativu (pojítkem mezi Lacanem a Austinem, autorem konceptu performativu, byl Émile Benveniste). Z výše uvedené citace je ovšem zřejmé, že Lacan míří dál: potřebujeme rekurs k performativitě, k symbolickému počinu, právě a pouze natolik, nakolik druhý, se kterými se setkáváme, není pouze mým imaginárním *dvojníkem*, nýbrž i nepolapitelným absolutním druhým reálné věci, se kterým není možná žádná recipročí výměna. Aby se naše koexistence s věcí stala v minimální míře snesitelnou, musí *jako* třetí, jako pacifikující zprostředkovatel zasáhnout symbolický řád: k „zušlechtění" druhého-věcí v „normálního druhého člověka" nemůže dojít naší přímou interakcí, předpokládá třetího činitele, jemuž se oba podrobujeme - neexistuje intersubjektivita (symetrický, sdílený vztah mezi lidmi) bez neosobního symbolického řádu.

Nemůže tedy existovat osa mezi dvěma termíny bez třetího: pokud je suspendováno fungování velkého druhého, přátelský soused se stává monstrózní věcí (Antigona); pokud tu není soused, k němuž mohu poukazovat jako k lidskému partnerovi, obrací se sám symbolický řád v monstrózní věc, která na mně přímo parazituje (tak jako Bůh Daniela Paula Schrebera, který mne přímo kontroluje, proniká mne paprsky *jouissance*): neexistuje-li věc, která by podpírala můj každodenní symbolicky regulovaný styk s ostatními, nacházíme se v habermasovském „plochém", aseptickém univerzu, ve kterém jsou lidé zbaveni své *hybris* excesivní vášně, redukováni na neživé pěšáky v regulované hře komunikace. Antigona - Schreber - Habermas: vskutku podivná *ménage à trois…*

---

**Etický čin: za principem reality**

Antinomie postmoderního rozumu, která demonstruje diferenci mezi realitou a reálnem, je vnitřní součástí dvou dnes dominantních ideologií, které jsou na pohled protikladná. Na jedné straně stojí ideologie „realismu": žijeme v éře konce velkých ideologických projektů, pročež buďme realisté, vzdejme se nedospělých utopických iluzí - sen o „sociálním státu" je pryč, měli bychom přistoupit na globální trh. Název knihy o dějinách komunismu od Françoise Fureta, který převrací Freudovu *Budoucnost jedné iluze – MINULOST jedné iluze*, se přímo opírá o tento postmoderní „realismus": „iluze" už není něco, co má sílu přetrvat daleko do budoucnosti - něco, co z definice má budoucnost, nýbrž něco minulého, něco, čeho čas vypršel. Tento poukaz na „realitu" funguje jako přímý dogmatický apel, který se obejde bez nutnosti argumentace. Na druhé straně je vnitřním protějškem tohoto „realismu" představa, že žádná „pravá" realita neexistuje, že reálno je nejzazším metafyzickým mýtem a iluzí - to, co vnímáme jako „realitu", je prostě výsledek určitého historicky specifického souboru diskursivních praktik a mocenských mechanismů. Ideologická kritika iluzí na základě reality je zde zobecněna a převrácena ve svůj opak: realita sama je krajní iluze.

Ponaučení, které bychom si z tohoto paradoxu měli vzít, se týká protikladu mezi realitou a reálnem: pokud je zbavena tvrdého jádra reálna, toho, co se vzpírá prostému začlenění do naší běžné reality (symbolizaci, integraci do našeho univerza), realita sama se převrací v poddajnou, nekonečně plastickou texturu, která právě ztrácí charakter

„reality" a zvrací se ve fantazmatický efekt diskursivních praktik. A - což je druhá strana téhož paradoxu - mezní zkušenost reálna není zkušenost „reality", která otřásá iluzemi, nýbrž zkušenost „iluze", která „iracionálně" odolává tlaku reality, která se „realitě" nepodvoluje. Smutný vtip, který převrací zděděnou moudrost a jehož používali reformisté v Německé demokratické republice po stalinském zákroku vůči liberálním ekonomickým reformám na počátku sedmdesátých let 20. století („další realita narazila na tvrdou skálu iluze"), dokonale vyjadřuje tuto neústupnost reálna situovaného v samotné „iluzi" - a premisa Freudovy *Budoucnosti jedné iluze* je ta, že iluze má budoucnost nikoli proto, že lidé nikdy nepřijmou tvrdou realitu a že potřebují falešné sny, nýbrž proto, že „iluze" podporuje bezpodmínečná neústupnost pudu, který je reálnější než realita sama.

Nyní lze přesně lokalizovat etický čin - nebo spíše *čin jako takový* – se zřetelem k panství „principu reality": etický čin není pouze „za principem reality" (ve smyslu „běhu proti proudu", ve smyslu trvání na příčině-věci bez ohledu na realitu), spíše označuje intervenci, která *mění samotné koordináty „principu reality"*. Freudovský „princip reality" neoznačuje reálno, nýbrž hranice toho, co se považuje za „možné" v rámci symbolicky zkonstruovaném společenském prostoru - tzn. Požadavky společenské reality. A čin není jen gestem, které „dělá nemožné", nýbrž intervencí do společenské reality, která mění samotné koordináty toho, co se vnímá jako „možné"; není prostě jen „mimo dobro", redefinuje to, co se za „dobro" považuje.

Vezměme si standardní příklad občanské neposlušnosti (což je přesně případ Antigony): nestačí

říci, že se rozhoduji, že se nebudu řídit pozitivním zákonem obce z úcty k zákonu fundamentálnějšímu - tzn. že tu jde o konflikt mezí různými povinnostmi, který se vyřeší, jakmile člověk správně určí své priority a vytvoří mezi těmito konfliktními povinnostmi jasnou hierarchii („principiálně se řídím zákonem obce, ale když se dotkne mé úcty k mrtvým…"). Antigonino gesto občanské neposlušnosti je daleko radikálněji „perfomativní": svým trváním na tom, aby se jejímu bratrovi dostalo náležitého pohřbu, definuje hlavní koncept „dobra".

Čin je tudíž intervencí, která jde proti vládnoucímu mínění; abychom to vyjádřili starými platónskými pojmy, tvrdí pravdu proti pouhé doxa. Zde se ovšem stává patrným rozestup, který nás dělí od Platóna (nepřítomnost subjektivní dimenze): pokud to vyjádříme (nepatřičnými) moderními pojmy, u Platóna jsou mínění „pouze subjektivní", kdežto pravda je „objektivní", obráží skutečný stav věcí. Ale v prostoru moderní subjektivity je tento vztah obrácen: doxa je „objektivní", obráží to, jak se věci „skutečně mají" - výzkumy veřejného mínění nám říkají, co si lidé myslí, zatímco čin zasahuje do tohoto skutečného stavu věcí subjektivní sázkou.

Představme si situaci, ve které musíme zavést radikální opatření, které se podle výzkumů veřejného mínění jeví „nepopulární". Omyl výzkumů veřejného mínění spočívá v tom, že *zapomínají zahrnout dopad samotného „nepopulárního" gesta na veřejné mínění*: po provedení tohoto zákroku není veřejné mínění stejné jako předtím. Jasným negativním příkladem je kandidatura Edwarda Kennedyho na amerického prezidenta: předtím než formál-

ně ohlásil svou kandidaturu, byl podle výzkumů veřejného mínění jistým vítězem, ale v okamžiku, kdy tak učinil - v okamžiku, kdy voliči skutečně museli vzít v potaz reálný fakt jeho kandidatury, se jeho podpora rychle vypařila. Jiným příkladem budiž populární charismatický vůdce, který vydírá svou stranu: pokud nepodpoříte mou politiku, odejdu pryč, ztratíte polovinu svých hlasů… V tomto případě by činem bylo *přesně to*, kdyby to udělali: kdyby vzali vůdce za slovo a přiměli ho, aby odstoupil. Takovým gestem by se mohlo změnit celé veřejné vnímání strany: místo bandy lidí, kteří ustupují, které drží v šachu jejich vůdce, by strana působila jako politické těleso s konzistentním principiálním stanoviskem, což by mohlo změnit samotné veřejné mínění.

To, co si lidé myslí, jejich mínění je vždy reflexivní, je to *mínění o mínění*: lidé jsou proti určité alternativě, protože si nemyslí, že by tato alternativa byla možná/uskutečnitelná. Ale čin mění samotné parametry možného. Jakým způsobem například uvěznění generála Pinocheta ve Velké Británii ovlivnilo jeho symbolický statut? Nedotknutelná, všemocná *éminence grise* byla znenadání pokořena, ponížena na starce, který může být stejně jako kterýkoli jiný běžný zločinec vyslýchán, který se musí odvolávat na své špatné zdraví atd. Tato proměna měla v samotném Chile výjimečný osvobozující účinek: rozptýlil se strach z Pinocheta, zakletí bylo zlomeno, tabuizovaná témata týrání a náhlých mizení se stala denním chlebem zpravodajských médií; lidé už pouze nešeptali, ale otevřeně mluvili o možnosti, že by byl obžalován v samotném Chile; dokonce i mladší armádní důstojníci se začali distancovat od Pinochetova dědictví.

To nás přivádí zpět ke Kantovi. Obvyklé chybné čtení kantovské etiky tuto etiku redukuje na teorii, která klade jako výhradní kritérium etického charakteru činu čistou interioritu subjektivního záměru, jako kdyby se rozdíl mezi pravým etickým činem a pouhým legálním činem týkal pouze vnitřního postoje subjektu: v legálním činu jsem poslušen zákona na základě patologických úvah (strachu z trestu, narcistního uspokojení, obdivu k vrstevníkům…), zatímco *tentýž čin* může být vskutku mravní, pokud jej učiním pouze z čisté úcty k povinnosti - pokud je povinnost jediný motiv jeho provedení. V tomto smyslu je pravý etický čin formální dvojnásob: nejenže se řídí univerzální formou zákona, tato univerzální forma je rovněž jeho výhradní motiv. Ale co když sám nový „obsah" může vyvstat pouze z takového zdvojení formy? Co když vpravdě nový obsah, který vskutku prolamuje rámec formalismu (formálních zákonných norem), může vyvstat jedině tím, že se forma reflektuje v sebe sama? Čili, abychom to vyjádřili pojmy zákona a jeho překročení, vlastní etický čin je *překročením* legální normy - transgresí, která v protikladu k prostému zločinnému porušení zákona prostě nenarušuje zákonnou normu, nýbrž redefinuje, co zákonná norma je. *Mravní* zákon se neřídí dobrem - vytváří novou podobu toho, co se za „dobro" považuje. (111) Čin tudíž není „propastný" ve smyslu iracionálního gesta, které se vymyká všem racionálním kritériím; lze jej a měl by být souzen podle univerzálních racionálních kritérií, pointa tkví pouze v tom, že mění (znovu-vytváří) samotná kritéria, podle kterých má být souzen – neexistují *předchůdná* univerzální racionální kritéria, která člověk „aplikuje", když provádí čin.

Zde narážíme na klíčový problém, či jinak řečeno, vzniká zde naivní otázka: proč je to tak? *Proč* není možný etický čin, který prostě uskutečňuje již existující etickou normu takovým způsobem, že ji subjekt naplňuje z prosté povinnosti? Přistupme k tomuto problému z opačného konce: jak vyvstává nová etická norma? Vzájemný vztah mezi existujícím rámcem norem a empirickým obsahem, na který jsou tyto normy aplikovány, nemůže toto vyvstání zdůvodnit: není tomu tak, že ve chvíli, kdy situace začne být příliš složitá nebo se změní, takže ji už nedokáží adekvátně „pokrýt" staré normy, musíme vymyslet normy nové (jako v případě klonování nebo transplantace orgánů, kdy přímá aplikace starých norem vede do slepé uličky). Musí být naplněna další podmínka: zatímco čin, který prostě aplikuje existující normu, může být pouze zákonný, redefinice toho, co platí za etické normy, nemůže proběhnout pouze jako legální gesto, nýbrž musí se uskutečnit jako formální gesto ve výše zmíněném dvojím významu: musí být provedena z povinnosti - a opět, proč? Proč ji nelze provést jako přizpůsobení norem „nové realitě"?

Pokud měníme zákonné normy, abychom je přizpůsobili „novým požadavkům reality" (řekněme, když „liberální" katolíci „realisticky" zčásti „ustoupí nové době" a dovolí antikoncepci, pokud se používá v rámci manželství), zbavujeme zákon a priori jeho důstojnosti, poněvadž nakládáme se zákonnými normami utilitárně, jako s nástroji, které nám dovolují ospravedlnit uspokojení naších „patologických" zájmů (našeho blaha). Znamená to, že rigidní formalismus legality (člověk by se měl bezpodmínečně za všech okolností držet litery zákona, ať už je cena jakákoli) a pragmatický utilitární

oportunismus (zákonné normy jsou flexibilní; člověk by je měl ohýbat v souladu s požadavky života; nejsou to samoúčely, měly by sloužit konkrétním živým lidem a jejich potřebám) jsou dvě strany téže mince, sdílejí společný předpoklad: *obojí vylučuje představu překročení normy jako etického činu uskutečněného z povinnosti.* Navíc to znamená, že radikální zlo ve své nejextrémnější podobě není nějaké barbarské překročení normy, nýbrž sama poslušnost vůči normě z „patologických" důvodů: daleko horší než prostě překročit zákon je „dělat správnou věc ze špatného důvodu", řídit se zákonem, protože je to pro mě výhodné. Zatímco přímé překročení zákona prostě zákon porušuje, a nechává jeho důstojnost nedotčenu (dokonce ji negativním způsobem stvrzuje), „dělání správné věci ze špatného důvodu" podkopává důstojnost zákona *zevnitř* tím, že nechápe zákon jako něco, k čemu máme mít úctu, ale degraduje jej na nástroj našich „patologických" zájmů - není to již vnější překročení zákona, nýbrž jeho sebedestrukce, jeho sebevražda.

Jinak řečeno, je třeba obrátit tradiční kantovskou hierarchii forem zla: nejhorší věc, k níž může dojít, je vnější zákonnost, vyhovění zákonu z patologických důvodů; na dalším místě stojí prosté porušení zákona, neúcta k zákonu; a konečně tu je přesně symetrický protiklad „dělání správné (etické) věci ze špatného (patologického) důvodu", tzn. dělání „špatné" věci z dobrého důvodu, jinak řečeno, porušení etických norem nikoli z „patologických" důvodů, nýbrž právě „kvůli tomuto porušení" (to, co Kant nazval „ďábelským zlem", ačkoli popřel jeho možnost) - takové zlo je formálně neodlišitelné od dobra.

Není tomu tudíž pouze tak, že etický čin na svém vrcholu, kdy je vykonán z povinnosti, má také reálné důsledky, také zasahuje do reality: provádí *více* než intervenci do reality v tom smyslu, že „má reálné důsledky" - *redefinuje* to, co platí za realitu. Ve vlastním mravním činu se kryjí vnitřek a vnějšek, vnitřní intence a vnější konsekvence; jsou to dvě strany téže mince. A mimochodem, totéž platí pro vědu: věda se „dotýká reálna", pokud nejenom vykládá běžnou realitu - například když nám vysvětluje, že voda je ve skutečnosti H2O, nýbrž když vytváří nové objekty, které jsou součástí naší reality, a zároveň rozvrací ustavený rámec: atomová bomba, klony, jako je nešťastná ovce Dolly… Pokud je voda vyložena jako určitá sloučenina H a O, zůstává naše realita stejná, jako byla před tímto výkladem - pouze je zdvojena další rovinou (vzorců atd.), na níž se dozvídáme, co naše běžná realita „ve skutečnosti" je. Monstróznost reálna vstupuje na scénu, když se součástí naší každodenní reality stávají prostřednictvím vědeckého poznání nové „nepřirozené" objekty.

**Naléhavá žádost o materialistický kreacionismus**

Proti tomuto pojetí činu podle všeho ihned vyvstávají dvě námitky. Za prvé, není součástí tohoto činu zásah do fenomenální reality, který musíme popsat kantovskými pojmy jako transfenomenální/noumenální svobodu, jež prolamuje řetěz fenomenální reality? Za druhé, se zřetelem k činu Antigony, jak si může být Antigona tak jistá, že její (partikulární, nahodilé) trvání na náležitém pohřbu bratra není pouze její vrtoch, nýbrž že se ve skutečnosti kryje s naléhavostí druhého-věci? Tyto dvě námitky jsou zjevně dva ohledy jedné a té-

že kritiky, podle níž tu dochází k nelegitimnímu zkratu mezi fenomenálním a noumenálním: mezi nahodilým rozhodnutím subjektu a nepodmíněným voláním druhého-věci, mezi naším fenomenálním/empirickým zásahem do světa a noumenálním činem svobody. Jinak řečeno, existují na jedné straně činy, které jsou pouze nahodilými empirickými gesty, a na straně druhé občas dochází k zázračným činům s velkým Č, které ohlašují jinou dimenzi. V souladu s tím by odpověď měla být v obou případech taková, že symetricky obrátíme či spíše přesuneme ohniska: obě námitky předpokládají něco jako danost (naši empirickou, fenomenální realitu; bezpodmínečné volání druhého-věci ), a pak kladou otázku, jak si můžeme být jisti, že ji prolamujeme - nebo se s ní spojujeme.

Je to však sám tento předpoklad, co je třeba opustit: otázka, kterou si musíme klást, nezní „jak lze prolomit naši běžnou realitu?", ale spíše: „opravdu tato běžná realita plně existuje?"; a podobně otázka nezní: „jak si můžeme být jisti, že jsme v souladu s noumenálním druhým-věcí", ale spíše: „opravdu je tam venku druhý-věc, jež nás bombarduje příkazy?". „Naivní" lidé nejsou ti, kteří si myslí, že můžeme prolomit naši běžnou realitu; „naivní" lidé jsou ti, kteří předpokládají tuto realitu jako ontologicky sebedostatečnou danost.

Se zřetelem k analogické otázce vztahu mezi nutností a svobodou: „naivní" lidé nejsou ti, kteří si myslí, že lidské subjekty dokáží zázračně prolomit kauzální řetězec reality a provést svobodný čin, „naivní" lidé jsou ti, kteří předpokládají kompletní řetězec kauzální nutnosti. Co když *neexistuje žádná „realita"* ve smyslu onto-

logicky plně konstituovaného kosmu? Jinak řečeno, omyl těch, kteří ztotožňuji svobodu s nerozpoznáním (kteří tvrdí, že vnímáme sebe sama jako „svobodně jednající" pouze tehdy, pokud nerozpoznáváme kauzalitu určující naše činy), spočívá v tom, že pokradmu (znovu)zavádějí standardní premoderní „kosmologické" pojetí reality jako pozitivního řádu bytí: v takovém plně konstituovaném „řetězci bytí" samozřejmě není místo pro svobodný subjekt, takže dimenzi svobody lze pojímat pouze jako něco, co přesně odpovídá epistemologickému nepoznání pravé pozitivity „bytí". V důsledku toho jediný způsob, jak skutečně zdůvodnit statut svobody, je tvrdit *ontologickou nedokonalost „reality" samé*: „realita" existuje pouze natolik, nakolik je v samotném jejím srdci ontologická trhlina, prasklina. Jedině touto trhlinou lze vyložit mysteriózní „fakt" transcendentální svobody - „sebe-kladoucí" subjektivity, která je vskutku „spontánní", jejíž spontaneita není účinek nerozpoznání nějakého "objektivního" kauzálního procesu, ať už je jakkoli komplexní a chaotický.

A z opačné strany druhý-věc není než pozitivizací, „zvěcnělou" reprezentací propasti samotné svobody: vposledku je jedinou věcí čin samotné svobody v její děsivé propastnosti. Přívrženci příkazu druhého-věci tu sice namítnou, že věc právě překračuje reprezentaci, že je ve vztahu k doméně reprezentací radikální jinakostí. Tím ovšem již dospívají k tomu, že nejmenším možnou měrou převrací limit reprezentace v reprezentaci samotného tohoto limitu: bod svobody, na němž se reprezentace láme, je opět reprezentován pod pláštěm děsivé věci překračující reprezentaci…

Opakujeme, že v činu, v tomto okamžiku šílenství,

subjekt přijímá neexistenci druhého-věci: přijímá tedy plnou tíži svobody *nepřístupné* jakémukoli volání druhého. Čin zahrnuje přijetí této dvojí nemožnosti/limitu: ačkoli je naše empirické univerzum nedokonalé, neznamená to, že existuje *jiná* pravá realita, která ho nese. Ačkoli se nemůžeme plně začlenit do naší reality, neexistuje žádný jiný svět, kde bychom byli „opravdu doma". Se zřetelem k Antigoně to znamená, že se její čin nejenom nezakládá na žádné mysteriózní vůli velkého druhého, ale že je jistým způsobem ještě „bouřlivější" než prostý vrtoch: vrtoch stále ještě předpokládá svět reality, vůči kterému se subjekt chová vrtošivě, kdežto Antigonin čin ji situuje jakoby do sféry *ex nihilo* štěrbin reality; Antigona na okamžik suspenduje samotná pravidla, která určují, co platí za (společenskou) realitu.

Dnes je více než kdy jindy relevantní Lacanovo stranění kreacionismu proti evolucionismu. Toto stranění samozřejmě nemá vůbec nic společného se šíleným bojem biologického pseudovědeckého kreacionismu proti darwinismu, který vede mravní většina. Pravý problém leží jinde: ptejme se, co mají - navzdory nesmiřitelným teoretickým rozdílům - společné, poslední dobou tak populární, evoluční výklady „vzniku člověka" od neodarwinistů *à la* Dawkins či Dennett přes koncepci New Age o kosmické evoluci, která vrcholí lidstvem (takzvaný „silný antropický princip"), po filosofičtěji zaměřené fenomenologické výklady primordiální sebeafekce, skrze niž vyvstává subjektiva? Všechny se podílejí na *vyhlazování dimenze vlastního činu* - nemůže vzniknout nic nového, nemůže dojít k žádné skutečné události; vše lze odvysvětlit jako výsledek již přítomných

okolností, všechny trhliny ve stavbě univerza lze zaplnit…
Proti tomuto ontologickému uzavření Lacan obhajuje možnost, že řád bytí předem neurčuje vše: občas může vyvstat něco skutečně nového *ex nihilo*, z ničeho (tzn. právě z trhlin ve stavbě univerza). Problém „chybějícího spoje" je tudíž pro Lacana vposledku pseudoproblémem: trhlina, kterou má „chybějící spoj" zaplňovat, je sama trhlina negativity, která umožňuje autentický čin. Tentýž pseudoproblém „chybějícího spoje" vyvstává i při kritice Lacana, a to v podobě tvrzení, že Lacanův výklad vzniku subjektivity není kompletní, že nevysvětluje klíčovou dimenzi subjektivity, primordiální sebe-poznání sebe-obeznámenosti, které nelze vydedukovat z procesu symbolického nedostatku a/nebo trhliny: tím, že Lacana „doplňují" primordiálním sebe-odhalením subjektu, jeho kritici ve skutečnosti z Lacanovy konstrukce něco odstraňují - vymazávají samu dimenzi negativity, skrze niž, „z ničeho", může vyvstat nové…
Byť to může znít paradoxně, *ex nihilo* je radikálně *materialistický* pojem. Když říkáme, že Bůh stvořil svět z *ničeho*, nikoli že pouze utvářel nějakou preexistující chaotickou látku, není to ještě vlastní *ex nihilo*, poněvadž Bůh *je již* zde. *Ex nihilo* označuje spíše opačný paradox něčeho (smysluplného řádu), který zázračně vzniká z ničeho v předchozím chaosu. Vezměme si dobře známou hitchcockovskou anekdotu o scéně, kterou nikdy nenatočil:

Chtěl jsem mít dlouhý dialog mezi Cary Grantem a jedním z továrních dělníků [ve Fordově továrně], při kterém jdou vedle montážní linky. Za nimi

se kousek po kousku montuje vůz. Nakonec je auto, jehož sestavování sledovali od úplného začátku, kompletní, včetně oleje a benzínu, připravené sjet z výrobní linky. Muži na sebe navzájem pohlédnou a řeknou: „Není to nádhera!" Pak otevřou dveře vozu a odjedou ze záběru. (112)

Toto je *creatio ex nihilo*, při kterém těleso, tento nad-objekt, vyskočí „z ničeho". To, co vyvstává *ex nihilo*, jsou „nehmotné" čisté podoby (jejichž první filosofickou formulací je stoická teorie nehmotných událostí, *fantasmat)*, které nic neskrývají, které *nejsou* než maskami prázdna.
A čin je, právě v tomto smyslu, intervence *ex nihilo*. V Lacanově četbě *Antigony* je jeden neočekávaný rys, který obvykle zůstává bez povšimnutí, poněvadž není pozitivním rysem, nýbrž absencí: v jeho psychoanalytickém čtení *Antigony* není absolutně žádná stopa po tom, co bychom očekávali od „freudovce" - nějaké sondování Antigoniných traumat, nevědomých fixací, tužeb či konfliktů, které by nějak „vysvětlily" její „iracionální" trvání na náležitém pohřbu bratra. Ačkoli je dcerou samotného Oidipa, v lacanovském čtení není žádný „Oidipův komplex"! Lacan ji zkrátka bere - nikoli za slovo - za její čin a čte jej právě jako takový: jako „autonomní" etický čin, který důrazně *nemáme* číst jako jakýkoli druh symptomu, hysterického počínání. (113)

**Papež versus Dalajláma**
Ale vraťme se k pozemštější otázce: jaké jsou dnes "praktické konsekvence" tohoto stanoviska? Když jsem dokončoval k vydání jednu z mých prvních knih v angličtině, vydavatel trval na tom, aby se všech-

ny bibliografické údaje řídily neznámým „Chicago Manual Style“: v hlavním textu se cituje pouze autorovo příjmení, rok vydání a strana, zatímco kompletní odkazy jsou uvedeny abecedně na konci knihy. Abych se vydavateli pomstil, udělal jsem totéž s citacemi z Bible: na konci knihy byla položka „Kristus, Ježíš (33): Sebrané proslovy a myšlenky, editoři Marek, Matouš, Lukáš a Jan, Jeruzalém“ a ve vlastním textu byly pasáže, jako je tato: „(co se týče tohoto pojetí zla, viz též zajímavé postřehy v Kristus 33)“.

Vydavatel to odmítl s tím, že jde o nechutné rouhání, přičemž neprojevil žádné pochopení pro můj protiargument, že tento postup je hluboce křesťanský, poněvadž pojímá Krista - samotného Boha - jako plně lidského, jako jednu z lidských bytostí (autora), stejně jako byl ukřižován mezi dvěma zločinci. V srdci křesťanského podniku je určitý přechod od tragique k moque-comique: Kristus právě není figurou důstojného hrdinného mistra. (114)

Právě proto také žádný dobrý křesťan nejenže není uražen, ale neměl by cítit než nevinné pobavení nad parodiemi, jako je *Politicky korektní průvodce k Bibli* od Edwarda Mosera. (115) Pokud je s touto zábavnou knížečkou nějaký problém, pak v tom, že se trochu příliš opírá o standardní postup, kdy se začne nějakou známou a důstojnou pasáží z Bible, k níž se jako závěrečný zákrut připojí nějaká naprosto současná kvalifikace (podle Marxova proslulého bonmotu o tom, jak lidská práva zaručená Francouzskou revolucí fungují v reálném životě trhu: „Volnost, rovnost a *Bentham*“):

I kdybych šel údolím smrti, nebudu se bát zlého,

poněvadž *„dobro“* a *„zlo“* jsou pouhé *ideologické konstrukty založené na pouze binární logice.* (116) … Přitom všichni začali mluvit ve vytržení jazyky, a každý z nich je slyšel mluvit svou vlastní řečí *díky bilingvním vzdělávacím programům.*

Tento přepis dosahuje svého vrcholu, když Moser reformuluje deset přikázání do podoby „deseti doporučení“ - stačí zmínit dvě: „Měl bys pamatovat na sabbat, *abys v ten čas mohl provést všechny nákupy.*“ … „Neměl bys brát jméno Boží nadarmo, *ale s gustem, zvláště pokud jsi raper.*“
Problém je ten, že to, co zmíněné řádky představují jako satirickou nadsázku, dnes skutečně probíhá: neprovádíme podobné přepisování Desatera? Jsou snad některá přikázání příliš přísná? Vraťme se zpátky na horu Sinaj a přepišme je! „Nepožádáš manželky bližního svého - *pokud to není citově upřímné a neslouží tvému hlubokému sebeuskutečnění…*“ Exemplární je v této souvislosti *Skrytý Ježíš* od Donalda Spota, „liberální“ čtení křesťanství ovlivněné New Age, kde se o rozvodu dočteme:

Ježíš jasně odsoudil rozvod a nové manželství… Ale nezašel dále a neřekl, že sňatek *nelze* rozloučit… nikde v jeho učení nenajdeme scénu, kde by popisoval člověka navždy zotročeného důsledky hříchu. Snažil se lidi osvobozovat, nikoli jim udílet zákony… Je zřejmé samo o sobě, že některá manželství se skutečně zhroutí, závazky jsou opuštěny, sliby porušeny a láska zrazena. (117)

Jakkoli jsou tyto řádky jímavé a „liberální“, obsahují fatální konfúzi mezi emocionálním kolísáním a bezpodmínečným symbolickým závazkem, který má

trvat právě tehdy, pokud již není nesen přímými emocemi: „Nerozvedeš se - pokud se tvé manželství ‚skutečně' nezhroutilo, pokud jej zakoušíš jako nesnesitelnou emocionální zátěž, která znemožňuje tvé životní naplnění" - *zkrátka pokud by zákaz rozvodu opět získal svůj plný význam* (poněvadž kdo by se rozváděl, kdyby jeho manželství dosud prospívalo?)! V této naprosté vydanosti minulosti následnému zpětnému přepisu se nevytrácejí „tvrdá fakta", nýbrž reálno traumatického setkání, jehož strukturační role v psychické ekonomii subjektu navždy vzdoruje jeho symbolickému přepisu.

Emblematická je v této souvislosti postava Jana Pavla II. I ti, kteří mají v úctě papežův mravní postoj, obvykle doplňují výhradu, že papež přesto zůstal beznadějně staromódní, ba zpátečnický, že lpěl na starých dogmatech a nevnímal požadavky nové doby: jak může člověk v dnešní době ignorovat antikoncepci, rozvod, interrupci? Nejsou to zkrátka a dobře fakta našeho života? Jak může papež upírat právo na interrupci dokonce i jeptiškám, které otěhotněly kvůli znásilnění (k čemuž skutečně došlo v případě znásilněných jeptišek za války v Bosně)? Což není jasné, že i když je člověk v principu proti interrupci, v takovém extrémním případě by měl princip opustit a přistoupit na kompromis? Nyní lze pochopit, proč Dalajláma daleko více odpovídá našim postmoderním liberálním časům: představuje nám neurčitý a příjemný spiritualismus bez jakýchkoli *konkrétních* povinností: kdokoli, i ta nejzpustlejší hollywoodská hvězda, jej může následovat, aniž by se vzdal svého hrabivého promiskuitního životního stylu… Papež nám naopak připomíná, že existuje určitá cena, kterou musíme zaplatit :a náležitý

etický postoj - je to právě jeho tvrdošíjné lpění na „starých hodnotách", jeho ignorování „realistických" požadavků naší doby dokonce i tehdy, kdy jsou argumenty podle všeho „evidentní" (jako v případě znásilněných jeptišek), co z něj dělá autentickou etickou postavu.

**John Woo jako kritik Lévinase: tvář jako fetiš**

Namísto závěru chceme osvětlit vzájemnou neslučitelnost Lacana a Lévinase poukazem k filmu Johna Woo *Tváří v tvář* (1997), ve kterém probíhá smrtonosná hra mezi agentem FBI (John Travolta) a sadistickým zločincem (Nicholas Cage). Když se Cage dostane do smrtelného kómatu, policie zjistí, že někde v Los Angeles je ukryta silná biologická zbraň, kterou časový spínač za několik dní odpálí; ale poněvadž je Cage v kómatu, jediný způsob, jak o bombě zjistit podrobnosti a tak se vyhnout katastrofě, je získat důvěru Cageova zmrzačeného bratra. Policie proto rozhodne použít nejmodernější lékařskou technologii, kdy má být na Travoltovu hlavu transplantována Cageova tvář - s jeho tváří Travolta dokáže získat důvěru Cageova bratra, aby bránil katastrofě.

Bohužel, Cage se neočekávaně probere z kómatu, vstane ze svého nemocničního lůžka, podívá se do zrcadla a zjistí, že má místo tváře pouze maso, kdežto Travoltova tvář leží opodál v transparentním roztoku. Domyslí si, k čemu došlo, zkontaktuje svůj gang, který donutí doktory, aby mu transplantovali Travoltovu tvář, poté zabije všechny zúčastněné a zničí veškerou dokumentaci, aby o provedených transplantacích nikdo nevěděl. Cage, tento arcidarebák, se nyní může vrátit do „normálního" společenského života jako Travolta,

superagent; kdežto Travolta je odsouzen k tomu, aby zůstal v dokonale zabezpečeném vězení, navždy ztotožněn se zločincem Cagem. Zatímco však Cage (s Travoltovou tváří) převezme Travoltovu práci i jeho rodinný život (včetně sexuálního soužití s jeho ženou), Travoltovi se podaří uniknout z vězení a přejímá jako velitel Cageův gang – navzájem tak zaujímají své společenské role.

Dostáváme se tak do halucinatorního světa *uskutečněné fantazie* – staré rčení „ztratit tvář", které obvykle označuje mravní ostudu a ponížení, zde získává doslovný význam; kůže na našich tvářích se doslova stává tváří, kterou si oblékáme, maskou, kterou je možné vyměnit, nahradit jinou. To, co zde mizí, je právě představa pravého povrchu našeho těla: oblékáme si masky, které lze nahradit, a to, co je za umělou nahraditelnou maskou, již není pravý povrch těla, nýbrž děsivé maso, krev a svaly. „Já" již nejsem tváří, kterou každý vidí: moje tvář je maska, kterou si mohu sundat. Tím se otevírá jistá ontologická trhlina, trhlina, se kterou často pracuje i David Lynch: běžná realita, jak ji známe, se rozplývá do protoontologického reálna hrubého masa a zaměnitelné masky, tak jako ve scéně z filmu Terry Gilliama *Brazílie*, ve které jídlo naservírované v restauraci sestává z lákavých barevných fotografií jídla v rámečku nad talířem a z beztvarého slizu, který ve skutečnosti leží na talíři.

Na první pohled je zřejmé, že tento duel mezi Travoltou a Cagem dokonale předvádí to, co Lacan nazývá zrcadlový vztah: ve smrtelném boji s mým zrcadlovým dvojníkem je každý výpad vůči němu výpadem vůči mně a opačně: tím, že ubližuji sobě, ubližuji druhému - žádný div, že v řadě scén se

jedna z obou hlavních postav setkává se svým zrcadlovým obrazem a nedokáže pohled na něj vydržet, poněvadž to, co vidí, je obraz hlavního nepřítele. Tato procedura se dostává na vyšší reflexivní a ironickou úroveň, když se při závěrečném střetnutí Travolta a Cage nacházejí na opačných stranách tenké stěny pokryté na obou stranách zrcadly: tasí své zbraně a střílejí proti zrcadlu, na kterém vidí obraz své vlastní tváře - tzn. vidí v něm toho, kdo je skutečným nepřítelem za zrcadlovou zdí (poněvadž tvář, kterou Cage vidí – Travoltova tvář - je pravá tvář osoby za zrcadlem, a naopak). Lze velmi dobře pochopit, že Travolta váhá vypálit plný zásobník na Cageovu tvář: poněvadž kůže této tváře je doslova jeho vlastní, tím, že ji zničí, zničí svou vlastní tvář, zničí možnost, že vůbec kdy získá svou tvář zpátky… Není divu, že se umírající Cage zoufale snaží rozřezat, poškodit svou tvář - ví, že tak Travoltovi znemožní získat ji zpět.

K tomuto zrcadlovému vztahu dochází na úrovni interakce mezi reálnem (hrubé maso) a imaginárnem (zaměnitelné masky, které si nasazujeme). Tento zrcadlový vztah ovšem není celá pravda zmíněného filmu; první věc, kterou musíme udělat, abychom odhalili stopy třetí, symbolické dimenze, je číst tuto výměnu tváří na pozadí zjevného faktu, že co se týče scénářových postav, je Travolta mnohem bližší Cageově roli („zlý“, hravě cynický sadista), kdežto Cage, který obvykle hraje aktivní, silné, nicméně jemné a soucitné role, odpovídá daleko lépe „pravému“ charakteru Travolty v tomto filmu. Nelze se tudíž divit, že když si oba vymění tváře, divák vnímá tuto výměnu jako svého druhu oprávněné obnovení náležitého stavu věcí: Travolta je výjimečně pře-

svědčivý, když se chová jako sadisticky hravý arcidarebák, zatímco Cage je neméně přesvědčivý jako nesmírně čestný policista, jenž se snaží přesvědčit svou rodinu o tom, kým ve skutečnosti je.

Setkáváme se zde se symbolickým účinkem masky: je to, jako kdyby byl vztah mezi maskou a „pravou tváří" převrácen, jako kdyby „pravé tváře" Travolty a Cage již byly masky, které potlačují jejich pravé charaktery, takže tím, že si nasadí tvář-masku toho druhého, je subjekt schopen svobodně vyjádřit své „pravé já". Na tomto pozadí působí závěr filmu, kdy se situace podle všeho vrací do normálu, každý dostává zpět svou pravou tvář (dokonce i Travoltova náctiletá dcera, která se v celém filmu líčí jako punkeři, ukazuje svou „přirozenou" tvář bez make-upu a piercingu), mnohem dvojznačněji, než by se mohlo zdát: Travoltovo intenzivní úsilí znovu získat svou pravou tvář nevyjadřuje ani tak snahu vrátit se ke svému pravému já, nýbrž spíše snahu udržet si od těla, ve stadiu represe, takzvanou temnou stránku své osobnosti.

Nebo tato stránka není tak temná? Když se, v jedné z nejlepších scén celého filmu, Cage s tváří Travolty setkává s dcerou svého nepřítele, a místo aby s ní jednal jako normální nevrlý otec (jímž Travolta byl), téměř s ní flirtuje a nabízí jí cigarety, nemáme tu před očima náznak jiného vztahu otce a dcery, ve kterém otec odkládá masku přísné otcovské autority a projevuje jisté porozumění pro dceřin životní styl? Možná že tento fakt vysvětluje jednu z nejpůsobivějších scén celého filmu, ve které se Cage s Travoltou perou před Travoltovou dcerou držící v ruce zbraň. Dcera musí řešit dilema Groucho Marxe („Čemu věříš, svým očím, nebo

mým slovům?"): je rozpolcena, zda má věřit svým očím (které jí říkají, že člověk s tváří jejího otce je jejím otcem), nebo věřit slovům (zoufalé snaze jejího skutečného otce, který jí říká, kým ve skutečnosti je). Je příznačné, že volí špatně, že „věří svým očím": vystřelí na svého otce a zraní ho na ruce - ale je toto rozhodnutí opravdu omyl, tzn. stala se opravdu pouze obětí chybného svědectví svých očí? Co když si vědomě vybrala člověka, který představuje pravděpodobnější obraz otcovské figury než skutečný, ale tvrdý a autoritativní otec?
To, čemu se Travoltova postava snaží uniknout úsilím znovu získat svou „pravou tvář", je tudíž fakt, že tváře, které nosíme, jsou vnitřně klamnou vábničkou, že žádná z nich není naší „pravou tváří" - vposledku není „pravá tvář" subjektu za maskou nic jiného než beztvaré, obnažené krvavé maso. Zárukou naší identity není tvář, kterou nosíme, nýbrž křehká symbolická identita, kterou po celou dobu ohrožuje svůdná vábnička tváře. A právě odtud bychom měli přistoupit ke klíčovému lévinasovskému konceptu setkání s tváří druhého jako epifanie, jako události, která předchází pravdě samé:

Abych mohl hledat pravdu, musel jsem vždy již navázat vztah k tváři, jež je s to zaručovat samu sebe a jejíž epifanie je již sama nějak čestným lovem. Všechna řeč jakožto směňování verbálních znaků poukazuje k tomuto původnímu čestnému slovu - jak lež, tak opravdovost již předpokládají absolutní autentičnost tváře. (118)

Tyto řádky bychom měli číst v jejich protikladu k cirkulárnímu, sebereferenciálnímu charakteru

lacanovského „velkého druhého", symbolické „substance" našeho bytí, kterou snad nejlépe vyjadřuje „holistické" tvrzení Donalda Davidsona, že „naší jedinou evidencí pro přesvědčení jsou jiná přesvědčení… A jelikož žádné přesvědčení není ověřitelné samo sebou, žádné nemůže poskytnout spolehlivou bázi pro zbytek". (119) Daleka toho být „osudným defektem" symbolického řádu, tato cirkularita je sama podmínka jeho efektivního fungování. Takže když Lévinas tvrdí, že tvář „je s to zaručovat samu sebe", znamená to, že právě slouží jako nejazykový bod reference, který nám také umožňuje prolomit vadnou cirkularitu symbolického řádu tím, že jí poskytuje základní fundaci, „absolutní autenticitu". Tvář je tudíž krajní fetiš, objekt, který zaplňuje (zastírá) „kastraci" (nekonzistenci, nedostatek) velkého druhého, propast jeho cirkularity. (120)

Na odlišné rovině lze tuto fetišizaci - či spíše fetišistické distancování - rozeznat i v našem každodenním vztahu k tváři druhého člověka. Toto distancování se netýká primárně hrubé reality těla („vím velmi dobře, že za tváří je pouze reálno surového masa, kostí a krve, ale přesto jednám, jako kdyby tvář byla oknem do mysteriózního nitra duše"), ale spíše, na radikálnější úrovni, propasti/prázdna druhého: *lidská tvář „zušlechťuje" děsivou věc, která je vposledku realitou našeho souseda.* A nakolik je prázdno zvané „subjekt označujícího" (§) přísně korelativní této nekonzistenci (chybění) druhého, nutno klást subjekt a tvář do protikladu: událost setkání s tváří druhého není zkušeností propasti subjektivity druhého – jediný způsob, jak dosáhnout této zkušenosti, je *znetvoření* všech jeho dimenzích, od prostého tiku či grimasy, které tvář zohavují (v tomto smyslu Lacan

tvrdí, že reálno je „grimasou reality“), po extrémní případ ztráty tváře jak v morálním, *tak* ve fyzickém smyslu, jako ve filmu *Tváří v tvář.* (121)

Možná že klíčovým momentem filmů, ve kterých vystupuje Jerry Lewis, je okamžik, kdy hlupák, kterého hraje, je nucen uvědomit si zmatek, který svým chováním způsobil: v tomto okamžiku, kdy na něj civějí všichni lidé kolem a on nedokáže snést jejich pohledy, začíná svým jedinečným způsobem dělat tváře, směšně pokřivuje výraz své tváře, přičemž kroutí rukama a koulí očima. *Tento* zoufalý pokus zahanbeného subjektu *vymazat* svou přítomnost, ztratit se všem z očí, spojený se snahou přijmout novou tvář, která by byla přijatelnější pro lidi kolem, je subjektivizací v nejčistší podobě.

Co je tedy stud, tato zkušenost „ztráty tváře“? Podle standardní sartreovské verze je subjekt ve svém „pro sebe“ zahanben svým „o sobě“, hloupým Reálném své tělesné identity: jsem vskutku *tohle*, toto smradlavé tělo, tenhle výkal? Stručně řečeno, „stud“ označuje fakt, že „duch“ je přímo spojen s inertní, sprostou tělesnou realitou – právě proto je ostudné vyprázdnit se na veřejnosti. Lacanův protiargument tu ovšem zní, že stud se z definice týká *fantazie.* Giorgio Agamben zdůraznil, že stud není prostě pasivita, nýbrž aktivně *přijatá* pasivita: pokud mne někdo znásilní, nemám se za co stydět; ale pokud si užívám to, že mě někdo znásilní, pak důvodně cítím stud. Aktivně přijmout pasivitu tudíž znamená, lacanovskými pojmy, že nacházím jouissance v pasivní situaci, do níž jsem lapen. A jelikož koordináty *jouissance* jsou vposledku koordináty fundamentální fantazie, jíž je představa, že (naleznu *jouissance*

v tom, že) jsem se dostal do pasivního postavení (freudovské „můj otec mě bije"), to, co vystavuje subjekt studu, není odhalení toho, že se dostal do pasivního postavení, že se s ním nakládá pouze jako s tělem: stud vzniká pouze tehdy, pokud se takové pasivní postavení ve společenské realitě dotýká (odmítané intimní *fantazie.*

Vezměme si za příklad dvě ženy, jednu asertivní a aktivní, druhou, která tajně sní o tom, že se k ní její partner bude chovat brutálně, ba že ji znásilní. Klíčové je, že budou-li obě znásilněny, znásilnění bude daleko traumatičtější pro druhou ženu, a to *právě z toho důvodu, že ve „vnější" společenské realitě uskuteční „látku jejích snů"* - proč? Existuje mezera, která navždy odděluje fantazmatické jádro bytí subjektu od „povrchovějších" způsobů jeho symbolických a/nebo imaginárních identifikací - není možné, abych plně přijal (ve smyslu symbolické integrace) fantazmatické jádro mé bytosti: když k němu přistoupím příliš zblízka, když se dostanu příliš blízko, dochází k *afanizi* subjektu: subjekt ztrácí svou symbolickou konzistenci, rozkládá se. A možná že vynucené uskutečnění fantazmatického jádra mé bytosti v samotné společenské realitě je tím nejhorším, nejvíce ponižujícím druhem násilí, násilím, které podkopává samotnou bázi mé identity (mého „obrazu o sobě samém") tím, že mne vystavuje nesnesitelnému studu.

Nyní jasně vidíme, nakolik je psychoanalýza vzdálena jakékoli obhajobě důstojnosti lidské tváře: není psychoanalytická léčba zkušeností zveřejnění (analytikovi, který zastupuje velkého Jiného ) nejintimnějších fantazií člověka, a tudíž zkušeností *ztráty tváře* v nejradikálnějším smyslu slova?

---

## 5 Jsou kulturní studia opravdu totalitární?

---

*Kapitola, v níž se čtenář stane svědkem zuřivého boje uvnitř dnešní akademické obce mezi „kulturálními studiemi" a jejich oponenty ze „třetí kultury", kteří obvinili stoupence kulturálních studií z totalitárního smýšlení.*

**Palčivá otázka**

Pokud se dnes zeptáte průměrného intelektuála, jak by ve zkratce shrnul Freudův *Výklad snů*, nejspíše odpoví: pro Freuda je sen fantazmatickým uskutečněním nějaké zcenzurované nevědomé touhy, která je zpravidla sexuální povahy. Mějme tuto definici na paměti a vraťme se k samotnému začátku *Výkladu snů*, kde Freud nabízí zevrubný výklad svého vlastního snu o „Irmině injekci" - je rozumné předpokládat, že Freud věděl, co dělá, a že na úvod své teorie snů obezřetně zvolil vhodný příklad. Právě zde se však setkáváme s prvním velkým překvapením: Freudův výklad tohoto snu nemůže nepřipomenout starý sovětský vtip na rádio Jerevan („Vyhrál Rabinovič ve státní loterii nové auto? - „V podstatě ano, vyhrál. Nebylo to ovšem auto, ale kolo, nebylo nové, ale staré a nevyhrál ho, ale někdo mu ho ukradl!"). Je sen uskutečněním nevědomé sexuální touhy toho, kdo sní? V podstatě ano. Jenomže snová touha, kterou Freud zvolil k demonstraci své vlastní teorie snů, není sexuální ani nevědomá, a abychom to celé završili, není jeho vlastní…

Sen začíná rozhovorem mezi Freudem a jeho pacientkou Irmou o tom, že se léčba nezdařila kvůli infikované injekci. Během rozhovoru Freud přistoupí k Irmě blíže, přiblíží se k její tváři a podívá se jí hluboko do úst, kde se mu naskytne děsivý

---

pohled na živé rudé maso. V této chvíli se ladění snu zcela mění, nesnesitelný děs se převrací v komedii: objevují se tři lékaři, Freudovi přátelé, a směšnou pseudovědeckou hantýrkou vypočítávají celou řadu (vzájemně se vylučujících) důvodů, proč Irmina otrava infikovanou jehlou nebyla ničí vina (žádná injekce nebyla, jehla byla čistá…). Snová touha, „latentní myšlenka", která se ve snu vyjadřuje, tak není sexuální ani nevědomá, nýbrž je to Freudovo (zcela vědomé) přání zbavit se zodpovědnosti za nezdar Irminy léčby. Jak to zapadá do teze o sexuální a nevědomé povaze touhy, kterou vyjadřují sny?

Měli bychom zde uvést klíčovou distinkci: nevědomá touha snu není latentní myšlenka, vytěsněná/přeložená do explicitní textury snu, nýbrž nevědomá touha, která se vepisuje do explicitní textury snu právě pokřivením latentní myšlenky. V tom spočívá paradox Traumarbeit: chceme se zbavit jisté naléhavé, ale znepokojivé myšlenky, jíž jsme si plně vědomi, a tak ji pokřivíme, přeložíme do hieroglyfu snu - ale právě samotným pokřivením snu-myšlenky se jiná, daleko fundamentálnější touha vepisuje do snu a tato touha je nevědomá a sexuální. V případě „Irminy injekce" sám Freud jistým způsobem naznačuje svou nevědomou touhu: v duchu vidí sám sebe jako „primordiálního otce", který chce vlastnit ženu vystupující v jeho snu.

Jestliže porovnáváme různé slovní popisy téže události, obvykle se zaměřujeme na to, co mají společné - toto společné jádro pak považujeme za „objektivní realitu", zatímco rozdíly v popisu připisujeme deformujícím účinkům subjektivního vnímání. Pokud například ze tří svědků první vypoví, že do zšeřelé místnosti vstoupil mladý

muž, druhý řekne, že to byla mladá žena, a třetí tvrdí, že viděl nějakého mladého člověka, patrně dospějeme k závěru, že do místnosti skutečně vstoupil mladý člověk, přičemž nesrovnalosti (muž nebo žena) byly podmíněny rozdílnými představami o charakteristických rysech pohlaví, způsobu oblékání atd. To, co Freud navrhuje, pokud výklad snů uvázl na mrtvém bodě, je přesně opačný postup: analytik by měl pacienta vyzvat, aby vyprávěl svůj sen znovu a znovu, přičemž klíčový prvek, klíč k významu snu poskytne nikoli to, co ve všech příbězích zůstane stejné, nýbrž to, v čem se tato vyprávění *liší* - jsou to malé rozdíly, variace, vynechávky, jež indikují skutečné jádro potlačené oficiálním snovým příběhem. Opět se zde setkáváme s rozdílem mezi realitou a reálnem: stejnost, překrývající se rysy v řadě vyprávění ohlašují realitu toho, k čemu „skutečně došlo", zatímco „nevýznamné" vynechávky nebo přidané detaily narážejí na reálno snu.

Na širší rovině tato klíčová distinkce odhaluje i slabinu postmoderního obviňování marxismu z „ekonomického esencialismu" - není toto obvinění přísně korelativní argumentu, že Freud byl „pansexualista", tzn. „sexuální esencialista", který redukoval všechny touhy na sexualitu? Odpověď je v obou případech táž: Freudova diference mezi latentní myšlenkou snu (která zpravidla není sexuální) a nevědomou touhou, která je sexuální, odráží marxistickou diferenci mezi vládnoucí silou společenského života (kterou zpravidla *není ekonomie*) a (ekonomickou) silou, která determinuje společenský život „v poslední instanci". Neexistuje tudíž napětí mezi „determinační rolí" sexu/ekonomie a přesouváním vládnoucího činitele: první zcela přímo nadurčuje druhé.

V podloží je zde hegelovská logika „protikladného určení“: ekonomie je zároveň rod a jeden z jeho vlastních druhů, stejně jako je pro Freuda sexualita rod a jeden z jeho druhů (existují sny, které inscenují přímé sexuální přání). Nemáme tu přitom - abychom šli přímo k cíli a vyjádřili to základními filosofickými pojmy – v obou případech co do činění s řešením, které je zároveň *materialistické* (prohlašuje sexualitu a/nebo ekonomii za poslední určující faktor) a *dialektické* (odmítá fetišizaci sexuality a/nebo ekonomie v přímo určující faktor)? Problém dialektického materialismu nás konfrontuje s patrně největším paradoxem celých dějin filosofie: ačkoli ve stalinské kodifikaci zdegeneroval ve stupidní, filosoficky bezcennou ideologickou konstrukci, je zároveň, v jistém naivním slova smyslu, prostě zásadně pravdivý: nestojí celá současná „postmetafyzická“ filosofie na snaze myslet „materialismus“ (odmítnutí idealistických řešení) a „dialektiku“ (v nejširším smyslu přístupu, který dokáže vydat počet z fenoménů, které prolamují rámec realismu obyčejného rozumu, od kvantové fyziky po paradoxy jazyka) společně?

Pokud se tedy vrátíme k Freudovu snu: co je jeho posledním významem? Jak jsme viděli, sám Freud se zaměřuje na sen-myšlenku, na své „povrchové“ (plně vědomé) přání vymazat svou zodpovědnost za nezdar Irminy léčby; lacanovskými pojmy, toto přání jasně patří do domény *imaginárního.* Freud navíc nabízí určité náznaky o reálnu v tomto snu: nevědomá touha snu je touha Freuda samého jakožto “primordiálního otce“, který chce vlastnit všechny tři ženy, které ve snu vystupují. Ve svém raném *Semináři II* Lacan navrhuje čistě symbolické čtení: posledním významem tohoto snu je pouze to, že existuje význam, že

existuje recept (na trimethylamin), jenž zaručuje přítomnost a konzistenci významu. (123)
V tomto snu se ovšem skrývá ještě jedna záhada: čí touhu vlastně uskutečňuje? Některé nedávno vydané dokumenty (124) jasně dokládají, že skutečným těžištěm tohoto snu byla touha zachránit Fliesse (Freudova blízkého přítele a spolupracovníka, který byl v tomto bodě pro Freuda „subjektem, o němž se předpokládá, že ví", objektem jeho přenosu) před jeho zodpovědností a vinou: byl to Fliess, kdo zpackal Irminu operaci nosu, a touhou snu není ospravedlnit snícího (Freuda samého), nýbrž jeho velkého druhého: dokázat, že druhý nebyl zodpovědný za lékařské selhání, že neměl nedostatečné vědomosti - zkrátka že císař nebyl nahý. Takže jistě, sen uskutečňuje Freudovu touhu - ale pouze natolik, nakolik je již touhou druhého (Fliesse). Krátce řečeno, touha uskutečněná ve snu je transferenční.
Abychom obsáhli celý rozsah *Výkladu snů,* měli bychom doplnit další komplikaci. Proč vůbec sníme? Freudova odpověď je svůdně prostá: poslední funkcí snu je umožnit snícímu prodloužit svůj spánek. Podle běžného výkladu to souvisí se sny, které máme těsně před probuzením, kdy nějaký vnější hluk hrozí tím, že nás probudí. V takové situaci si spící rychle představí (ve snu) situaci, která si přivtěluje tento vnější podnět, což umožní na chvíli sen prodloužit; pokud je vnější signál stále silnější, člověk se nakonec probudí…
Jsou však věci takto jednoduché? V jiném snu o probuzení, který nacházíme ve *Výkladu snů*, unavený otec, jenž drží vigilii u rakve svého syna, usne a sní o tom, že se k němu syn obrací celý v plamenech s děsivou výčitkou: *„Vater, siehst du*

*nicht dass ich verbrenne?*" [Otče, copak nevidíš, že hořím?] Záhy nato se otec probouzí a zjišťuje, že kvůli převrácené svíci začaly šaty jeho mrtvého syna skutečně hořet - kouř, který cítil během snu, byl začleněn do snu o hořícím synovi, aby prodloužil jeho spánek. Je tomu tedy tak, že se otec probudil ve chvíli, kdy vnější podnět (kouř) začal být příliš silný, než aby se dal začlenit do snového scénáře? Neplatí spíše opak? Že otec nejprve vytvořil sen, aby prodloužil svůj spánek - aby se vyhnul nepříjemnému probuzení, ale to, s čím se ve snu setkal - doslova palčivá otázka, hrůzostrašný *Gespenst* syna, který se k němu obrací, bylo daleko nesnesitelnější než vnější realita, takže se probudil, utekl do vnější reality? A proč? *Aby pokračoval ve snu*, aby se vyhnul nesnesitelnému traumatu své vlastní viny za synovu bolestnou smrt.

Máme-li si uvědomit plnou váhu tohoto paradoxu, měli bychom tento sen porovnat se snem o Irmině injekci. V obou případech jde o traumatický náraz (pohled na syrové maso Irmina hrdla; vidění hořícího syna); avšak ve druhém snu se snící v této chvíli probouzí, kdežto v prvním snu je hrůza vystřídána nejapným divadlem profesionálních výmluv. Tato paralela nám dává vlastní klíč k Freudově teorii snů: probuzení ve druhém snu (otec se probouzí do reality, aby unikl hrůze snu) má stejnou funkci jako v prvním snu náhlá přeměna v komedii, v diskusi mezi třemi směšnými doktory - jinak řečeno, *naše běžná realita má právě strukturu takovéhoto nejapného diskutování, které nám umožňuje vyhnout se střetnutí s reálným traumatem.*

Byl to Adorno, kdo řekl, že proslulé nacistické motto *„Deutschland, erwache!*" ve skutečnosti zna-

menalo pravý opak: příslib, že pokud uposlechneš této výzvy, budeš moci pokračovat ve spánku a snění (tzn. vyhneš se střetnutí s reálnem sociálního antagonismu). Trauma, s nímž se ve snu střetáváme, je tudíž jistým způsobem *reálnější než (vnější společenská)* realita sama. Známá báseň Prima Leviho líčí případ traumatické vzpomínky na život v koncentračním táboře. V první strofě je básník v táboře, spí a má intenzivní sny o návratu domů, o tom, jak jí a popisuje svou zkušenost příbuzným, když tu jej náhle probudí drsný výkřik polského kápa: *„Wstawac!*" Ve druhé strofě je doma, válka skončila, sedí u stolu, syt, a vypráví svůj příběh rodině, když tu náhle z jeho mysli vyšlehne výkřik *„Wstawac!*" …

Samozřejmě tu je klíčový převrácený vztah snu a reality v obou strofách: jejich obsah je formálně týž - příjemnou scénu, v níž člověk doma u jídla líčí příbuzným svou zkušenost, náhle přerušuje příkaz „Vstávat!" V první strofě však sladké snění násilně přerušuje realita rozkazu vstát, kdežto ve druhé strofě narušuje společenskou realitu halucinace brutálního výkřiku. Tento obrat vyjadřuje enigma *Wiederholungszwang*: proč je subjekt neustále pronásledován obscénním a brutální výkřikem *„Wstawac!*", proč příkaz přetrvává a opakuje se? Jestliže v prvním případě jde o prostý vpád vnější reality, který narušuje sen, pak ve druhém případě jde o vpád traumatického reálna, který narušuje hladké fungování samotné společenské reality. V lehce pozměněném scénáři Freudova druhého snu bychom si mohli snadno představit člověka přeživšího holocaust, jehož syn, kterého nedokázal uchránit před krematoriem, ho po smrti pronásleduje výčitkou *„Vater, siehst du nicht dass ich verbrenne?*".

Tak tu shledáváme Freuda, který je dalek příslověčnému viktoriánskému uvíznutí v represivní vizi sexuality, Freuda, jehož chvíle možná přichází teprve nyní, v naší „společnosti spektáklu", kde to, co zakoušíme jako každodenní realitu, je stále víc a víc vtělená lež. Stačí si připomenout interaktivní počítačové hry, které někteří z nás náruživě hrají - hry, ve kterých si, jak to obvykle bývá, neurotický slaboch představuje sám sebe jako (resp. přisvojuje si postavu) agresivního mača, který mlátí ostatní muže a násilím si užívá žen. Je až příliš snadné říci, že tento slaboch hledá únik v kybernetickém světě snění za bílého dne, aby unikl ze svého mdlého, nemohoucího reálného života. Co když jsou hry, které hrajeme v kybernetickém světě, vážnější, než si připouštíme? Co když v nich projevuji agresivní zvrácené jádro své osobnosti, které kvůli eticko-společenským omezením nemohu vyjádřit v reálném styku s ostatními lidmi? Není tomu tak, že to, co v takovém případě uvádím na scénu ve svých kybernetických vzdušných zámcích, je jistým způsobem „reálnější než realita", bližší pravému jádru mé osobnosti než role, kterou přijímám ve svém styku s partnery z reálného života? Právě díky vědomí, že kybernetický svět je „pouhá hra", mohu jednat tak, jak bych si nikdy nedovolil se chovat ve svých „reálných" intersubjektivních stycích. V tomto přesném smyslu, jak to vyjadřuje Lacan, má pravda strukturu fikce: to, co se ukazuje pod pláštěm snění, ba dokonce snění za bílého dne, někdy bývá skrytou pravdou, na jejíž represi je založena sama společenská realita. V tom spočívá poslední lekce *Výkladu snů*: realita je pro ty, kteří nedokážou vydržet sen.

---

**Dvě reálna**

Jelikož dnes žijeme v univerzu ovládaném vědeckým diskursem, jako klíčová zde vyvstává otázka: jaký je vztah tohoto freudovského reálna k reálnu vědeckému? Ve futuristickém thrilleru *Gattaca* (1998) od Andrew Niccola si Ethan Hawke a Uma Thurman dokazují svou vzájemnou lásku tím, že zahodí vlasy, které oba nabídli k analýze kvůli zjištění svých genetických kvalit. V této futuristické společnosti se autorita (přístup do privilegované elity) určuje „objektivně", genetickou analýzou novorozence - už tu neexistuje vlastní symbolická autorita; autorita je založena přímo v reálnu genomu. Jako taková *Gatacca* pouze extrapoluje výhled, jenž se nám dnes otevřel, na přímou legitimizaci společenské autority a moci reálnem genetického kódu:

eliminací umělých forem nerovnosti, založených na moci a kultuře, by mohly sociálně egalitářské programy nakonec vynést na světlo a ustavit přirozené formy nerovnosti, a to mnohem dramatičtější než kdy předtím, v novém hierarchickém pořádku založeném na genetickém kódu. (125)

Proti této vyhlídce nestačí trvat na tom, že demokratický princip toho, co Étienne Balibar nazývá *égaliberté*, nemá nic společného s genetico-biologickou podobností lidských jedinců, nýbrž směřuje k principiální rovnosti subjektů *jakožto* lidí sdílejících symbolický prostor. Dilema, se kterým nás *Gatacca* konfrontuje, vypadá takto: můžeme zachovat důstojnost člověka jedině tím, že akceptujeme nějakou mez, že se zastavíme před úplným vhledem do našeho genomu, před naší pl-

---

nou naturalizací (tzn. že provedeme gesto: „nechci vědět, kým objektivně-reálně jsi, přijímám tě takového, jaký jsi…“)? Vracíme se tím ke známé konzervativní moudrosti, která říká, že jediný způsob, jak ochránit lidskou svobodu a etickou důstojnost, je omezit naše kognitivní schopnosti a vzdát se toho, že budeme příliš do hloubky zkoumat přirozenost věcí?

Zdá se, jako by samotné dnešní vědy ukazovaly cestu z této nesnáze: nevytváří snad současný kognitivismus často formulace, které zní velmi důvěrně těm, kdož jsou obeznámeni s různými podobami antické a moderní filosofie, od buddhistické představy prázdna přes koncept německého idealismu, že reflexivita konstituuje subjekt, až po heideggerovskou představu „bytí ve světě“ nebo dekonstruktivní koncept différance? Vzniká tu pokušení zaplnit trhlinu buďto redukcí filosofie na vědu, tzn. tvrzením, že moderní naturalizační kognitivismus „uskutečňuje“ filosofické náhledy tím, že je překládá do přijatelné vědecké formy, nebo naopak tvrzením, že těmito náhledy postmoderní věda prolamuje “karteziánské paradigma“ a dosahuje úrovně autenticky filosofického myšlení. Tento zkrat mezi vědou a filosofií se dnes objevuje v mnoha převlecích: heideggerovský kognitivismus (Hubert Dreyfuss), kognitivistický buddhismus (Francisco Varela), kombinace orientálního myšlení s kvantovou fyzikou (Caprovo „Tao fyziky“) až po dekonstruktivistický evolucionismus. Krátce se podívejme na dvě hlavní verze.

**Dekonstruktivistický evolucionismus**

Existují zjevné paralely mezi nedávno zpopularizovanými čteními Darwina (od Goulda po Dawkinse

a Dennetta) a derridovskou dekonstrukcí: neprovádí snad darwinismus svého druhu „dekonstrukci" nejenom přírodní teleologie, ale i samotné ideje přírody jako dobře uspořádaného systému druhů? Netvrdí přísně darwinovské pojetí „adaptace" právě to, *že organismy se přímo „neadaptují"*, že *stricto sensu* neexistuje žádná „adaptace" v teleologickém slova smyslu? Dochází k nahodilým genetickým změnám a některé z nich umožňují některým organismům, aby fungovaly lépe a aby přežily v prostředí, které se samo mění a komplexním způsobem se utváří (neexistuje lineární adaptace na stabilní prostředí: když se něco v prostředí neočekávaně změní, nějaký rys, který dosud bránil plné „adaptaci", se náhle může stát klíčovým pro přežití organismů). Darwinismus tak vlastně předjímá jistou verzi derridovské *différance* či freudovské N*achträglichkeit*: nahodilé a nesmyslné genetické změny se zpětně využívají (jsou „post-příhodné", jak by řekl Gould) pro přežití.

Jinak řečeno, Darwin poskytuje výkladový model, ve kterém je stav věcí, jenž vypadá jako uspořádaná teleologická ekonomie (zvířata něco dělají, „aby …"), ve skutečnosti výsledkem řady nesmyslných změn - co do časovosti jde o *futur antérieur*, tzn. „adaptace" je něco, co vždy a z definice „bude byvší". A není tato záhada, jak může z nahodilých a nesmyslných událostí vyvstat (zdání) teleologického a smysluplného řádu, centrální i pro dekonstrukci? Lze tudíž tvrdit, že darwinismus (ovšem ve své pravé radikální dimenzi, nikoli jako zvulgarizovaný evolucionismus) „dekonstruuje" nejenom teleologii či božský zásah do přírody, nýbrž i samotné pojetí přírody jako stabilního pozitivního řádu - je o to zá-

hadnější, že dekonstruktivisté o darwinismu mlčí, že neexistují dekonstruktivní pokusy o jeho „osvojení".
Ve své knize *Consciousness Explained* (Vysvětlené vědomí) sám Dennett, velký zastánce kognitivistického evolucionismu, uznává (samozřejmě ironicky, ale základní intence je míněna vážně) blízkost své „pandemonické" teorie lidské mysli k dekonstruktivismu kulturních studií:

Představte si mé smíšené pocity, když jsem zjistil, že dříve než jsem mohl v knize náležitě popsat svou ideu [já jako centra narativní gravitace], dočkala se již satiry v románu Davida Lodge *Nice World.* Mezi dekonstruktivisty je to zjevně žhavé téma. (126)

Celá škola teoretiků kybernetického prostoru (nejznámější je Sherry Turkle) navíc zastává názor, že fenomén kyberprostoru uskutečnil dekonstruktivní „decentrovaný subjekt" v naší běžné zkušenosti: měli bychom se přihlásit k „diseminaci" jedinečného já v mnohost soupeřících činitelů, v „kolektivní mysl", v pluralitu obrazů o sobě bez globálního koordinujícího centra, která je při díle v kyberprostoru, a oddělit ji od patologického traumatu - hraní ve virtuálním prostoru mi umožňuje objevit nové aspekty mého „já", bohatství pohyblivých identit, masek bez „reálné" osoby za nimi, a tak zakusit ideologické mechanismy vytváření já, vnitřní násilnost a arbitrárnost této produkce/konstrukce…
Pokušení, kterého se zde musíme vystřihat, je ovšem právě ukvapený závěr, že Dennett je jakýsi dekonstruktivistický vlk v beránčím rouchu empi-

rické vědy: existuje trhlina, která navždy odděluje Dennettovu evoluční naturalizaci vědomí od dekonstruktivního „meta-transcendentálního" sondování podmínek (ne)možnosti filosofického diskursu. Jak Derrida neúprosně prokazuje v *Bílé mytologii*, nestačí tvrdit, že „všechny pojmy jsou metafory", že neexistuje žádný epistemologický řez, poněvadž pupeční šňůra spojující abstraktní pojmy s běžnými metaforami je neredukovatelná.

Za prvé nejde jenom o to, že „všechny pojmy jsou metafory", nýbrž že samotná diference mezi pojmem a metaforou je vždy zčásti metaforická, že spočívá na nějaké metafoře. Ještě důležitější je opačný závěr: samotná redukce pojmu na svazek metafor již musí spočívat na nějakém implicitním *filosofickém*, pojmovém určení diference mezi pojmem a metaforou - tzn. právě na onom protikladu, který se snaží podkopat. (127) Navždy tudíž vězíme v bludném kruhu: jistěže je nemožné zaujmout filosofické stanovisko, jež by bylo prosto mezí běžných, naivních postojů a pojmů živého světa; ale ačkoli je to nemožné, toto filosofické stanovisko je zároveň *nevyhnutelné.* Derrida vyjadřuje totéž se zřetelem ke známé historizující tezi, že aristotelská ontologie deseti kategorií bytí je výsledkem/výrazem řecké gramatiky: problém tkví v tom, že tato *redukce ontologie (ontologických kategorií) na účinek gramatiky předpokládá jisté pojetí (kategorické určení) vztahu mezi gramatikou a ontologickými pojmy, jež je samo již metafyzické-řecké.* (128)

Měli bychom mít vždy na paměti toto subtilní Derridovo stanovisko, díky kterému se vyhýbá dvojité pasti naivního realismu a filosofického fundacionalismu: „filosofická fundace" naší zkušenosti je

*nemožná*, ale *nutná* - ačkoli vše, co vnímáme, čemu rozumíme, co vyjadřujeme, je samozřejmě nadurčeno horizontem předporozumění, samotný tento horizont zůstává zcela neproniknutelný. Derrida je tudíž jakýsi metatranscendentalista, hledá podmínky možnosti samotného filosofického diskursu – pokud přehlédneme, jak přesně Derrida podkopává filosofický diskurs *zevnitř*, zredukujeme „dekonstrukci" na další naivní historizující relativismus. Zde je tedy Derridova pozice opačná než Foucaultova, který v odpověď na kritiku, že hovoří z pozice, jejíž možnost není v rámci jeho teorie vykázána, s úsměvem odsekl: „Takové otázky mě nezajímají: patří k policejnímu diskursu, s jeho spisy konstruujícími identitu subjektu!" (129) Jinak řečeno, nejzazší lekce dekonstrukce je podle všeho ta, že člověk nemůže odložit *ontologickou* otázku *ad infinitum*, a v Derridovi je hluboce symptomatická oscilace mezi na jedné straně hyper-sebereflexivním přístupem, který předem odsuzuje otázku, „jak se věci ve skutečnosti mají", který se omezuje na dekonstruktivní komentář nesrovnalostí v tom, jak filosof B čte filosofa A, a mezi přímým „ontologickým" tvrzením o tom, jak différance a prastopa určují strukturu všech živých věcí a jako takové fungují již v neživé přírodě, na straně druhé. Neměli bychom přehlédnout paradoxní propojenost obou těchto rovin: samotný rys, který nám navždy brání v přímém uchopení námi zamýšleného předmětu (fakt, že je naše uchopování vždy zlomené, „zprostředkované", decentrovanou jinakostí), je rys, který nás spojuje se základní protoontologickou strukturou univerza.

Dekonstrukce tak zahrnuje dva zákazy: zakazuje „naivní" empiricistický přístup („pečlivě pro-

zkoumejme danou látku, pak vytvořme obecné hypotézy…“) stejně jako globální, nehistorické metafyzické teze o původu a struktuře univerza. Tento dvojí zákaz, který jasně a jednoznačně definuje dekonstrukci, svědčí o jejích kantovských transcendentalně-filosofických počátcích: není stejný podvojný zákaz charakteristický pro Kantovu filosofickou revoluci? Na jedné straně koncept transcendentální konstituce reality zahrnuje ztrátu přímého, naivního empiricistického přístupu k realitě; na straně druhé zahrnuje zákaz metafyziky, tzn. všezahrnujícího světonázoru, jenž skýtá noumenální strukturu celku univerza. Jinak řečeno, mělo bychom mít vždy na paměti, že Kant, dalek toho vyjadřovat prostě přesvědčení o konstitutivní moci (transcendentálního) subjektu, zavádí koncepci transcendentální dimenze, aby dostál fundamentální a nepřekonatelné *bezvýchodnosti* lidské existence: lidská bytost nutně usiluje o globální pojetí pravdy, o univerzální a nutné poznání, takové poznání jí však navždy zůstává nedosažitelné.

**kognitivní buddhismus**

Dospíváme k lepšímu výsledku u vznikající aliance mezi kognitivistickým přístupem k mysli a stoupenci buddhistického myšlení, kde nejde o naturalizaci filosofie, nýbrž spíše o opak: o to využít výsledky kognitivismu, abychom (znovu) získali přístup k pradávné moudrosti? Koncept dnešních kognitivistů, kteří popírají jednotné, stabilní, se sebou identické já - představa lidské mysli jako pandemonického hřiště mnohých činitelů, kterou někteří autoři (obzvláště Francisco Varela) (130) spojují s buddhistickým popřením já coby trvající

substance, které je podkladem našich mentálních aktů-událostí, působí přesvědčivě ve svém kritickém odmítnutí substanciálního pojetí já.
Paradox, na němž staví kognitivisté a novo-buddhisté, je trhlina mezi běžnou zkušeností, která se automaticky opírá o představu já jako základní substance, jež „má" pocity, přání atd., jíž se tyto mentální stavy a akty „stávají", a mezi skutečností (která je známá přinejmenším od Huma i v Evropě), že nehledě na to, jak hluboce a jak detailně zkoumáme svou vlastní zkušenost, narážíme pouze na pomíjivé, nepolapitelné mentální události, nikdy na já jako takové, tzn. na substanci, jíž bychom tyto události mohli připsat. Závěr jak kognitivistů, tak buddhistů je samozřejmě ten, že pojem já je výsledek epistemologického (či v případě buddhismu eticko-epistemologického) omylu, který je vlastní lidské přirozenosti jako takové: musíme se zbavit této klamné představy a plně akceptovat, že neexistuje žádné já; že „já" nejsem než svazek nepolapitelných a heterogenních (mentálních) událostí bez základu.
Je však tento závěr skutečně nevyhnutelný? Varela odmítá i kantovské pojetí já: subjektu čisté apercepce, transcendentálního subjektu, který v naší empirické zkušenosti nelze objevit. Tady bychom však měli zavést rozlišení mezi duševními událostmi či agregáty bez já a mezi subjektem jakožto identickým se samotným tímto prázdnem, s tímto nedostatkem substance. Co když je unáhlené přejít od faktu, že neexistuje reprezentace ani pozitivní idea já, k závěru, že žádné já neexistuje? Co když je já právě „střed bouře", prázdno v centru ustavičného víru nepolapitelných duševních událostí: něco jako „vakuola" v biologii,

prázdno, kolem kterého se točí duševní události, prázdno, které samo o sobě není ničím, nemá substanciální pozitivní identitu, ale přesto slouží jako nereprezentovatelný orientační bod, jako „já", jemuž jsou připisovány duševní události? Lacanovsky řečeno, měli bychom rozlišovat mezi „já" jako vzorcem behaviorálních a jiných imaginárních a symbolických identifikací, mezi tím, jakou mám o sobě představu, jak sám sebe vidím, a prázdným místem čisté negativity, „zatarasenýmˮ subjektem (§). Sám Varela se blíží tomuto pojetí, když rozlišuje mezi (1) já *jako* řadou duševních a tělesných formací, které mají v průběhu času jistý stupeň kauzální koherence a integrity; (2) já s velkým „Jˮ *jako* skrytým substanciálním jádrem identity subjektu („ego-já"); a konečně (3) zoufalým toužením lidské mysli po já, hnaním se za já kvůli získání jakéhosi pevného podloží. Není však z lacanovské perspektivy toto „nekonečné touženíˮ subjekt *sám*, prázdno, kterým „jeˮ subjektivita?

Novobuddhisté oprávněně kritizují kognitivistické stoupence konceptu „společnosti mysliˮ za to, že se hlásí k neredukovatelné trhlině mezi naším vědeckým poznáním (které nám říká, že není žádné já ani svobodná vůle) a běžnou zkušeností, ve které zkrátka nemůžeme fungovat, aniž bychom předpokládali konzistentní já obdařené svobodnou vůlí - kognitivisté se tudíž odsuzují k nihilistickému stanovisku, když se hlásí k přesvědčení, o němž vědí, že je chybné. Novobuddhisté se snaží přemostit tuto trhlinu tím, že přeloží/transponují samotný náhled, že neexistuje substanciální já, do naší běžné lidské zkušenosti (o to vposledku jde v buddhistické meditativní reflexi).

Když Jackendoff, autor jednoho z krajních kognitivistických pokusů o vysvětlení vědomí, říká, že naše vědomí-uvědomění vyvstává z faktu, že si právě neuvědomujeme způsob, jak vědomí-uvědomění vzniká světskými procesy (vědomí tu je pouze natolik, nakolik jeho biologicko-organické kořeny zůstávají v temnotě), (131) dostává se velmi blízko ke kantovskému náhledu, že existuje sebevědomí, že myslím pouze natolik, nakolik „já nebo on nebo to (věc), co myslí" pro mne zůstává neproniknutelné. Varelův protiargument, že Jackendoffova úvaha obsahuje konfúzi (tyto procesy, kterých si nejsme vědomi, jsou právě takové: nejsou součástí naší běžné lidské zkušenosti, ale naprosto ji přesahují, jsou hypostazovány kognitivistickou vědeckou praxí), (132) tudíž míjí pointu: tato nedostupnost substanciálního-přirozeného já (či spíše substanciální-přirozené báze mého já) je součást naší každodenní ne-vědecké zkušenosti právě v podobě našeho krajního neúspěchu nalézt v naší zkušenosti pozitivní prvek, který by přímo „byl" naším já (je to ona výše zmíněná zkušenost, kterou formuloval již Hume, že ať už zkoumáme své duševní procesy jakkoli hluboko, nikdy nenajdeme nic, co by mohlo být naším já). Takže co kdybychom na Varelu použili vtip o bláznovi, který hledal ztracený klíč pod pouliční lampou, nikoli v tmavém koutě, kde jej skutečně ztratil, protože je snazší hledat na světle? Co když hledáme já na špatném místě, ve falešné evidenci pozitivních empirických faktů?

Náš závěr tudíž zní, že ve skutečnosti neexistuje žádný způsob, jak překonat propast, která odděluje horizont transcendentálního a priori od domény pozitivních vědeckých objevů: na jedné straně

standardní „filosofická reflexe vědy“ (pozitivní vědy „nemyslí“, nejsou s to reflektovat svůj horizont předporozumění, jenž je přístupný pouze filosofii) stále více připomíná starých automatický trik, který ztrácí svou účinnost; na straně druhé představa, že nějaká „postmoderní“ věda dosáhne úrovně filosofické reflexe (například představa, že kvantová fyzika tím, že zahrnuje pozorovatele do pozorované hmotné objektivity, prolamuje rámec vědeckého objektivismu/naturalismu a dosahuje úrovně transcendentální konstituce reality), se zjevně míjí s vlastní úrovní transcendentálního a priori.

Je pravdou, že moderní filosofie je svým způsobem „v defenzivě“ proti útoku vědy: Kantův transcendentální obrat nesouvisí se vzestupem moderní vědy pouze oním zřejmým způsobem (tím, že poskytl a priori newtonovské fyziky), nýbrž i mnohem radikálněji tím, že vzal v potaz, že s nástupem moderní empirické vědy již není životaschopná přímá metafyzická teorie všeho, že ji nelze zkombinovat s vědou. Takže jediná věc, kterou filosofie může dělat, je „fenomenalizovat“ vědecké poznání a pak poskytnout jeho apriorní hermeneutický horizont - to vše na základě mezní nevyzpytatelnosti univerza a člověka. Byl to Adorno, kdo zdůraznil naprostou dvojznačnost Kantova konceptu transcendentální konstituce: nezdůrazňuje pouze konstitutivní moc subjektu, lze ji číst rovněž jako rezignované přijetí apriorní limitace našeho přístupu k reálnu.

**„Třetí kultura“ jako ideologie**

Tento střet mezi postmoderními-dekonstruktivními kulturálními studiemi a kognitivistickými popu-

larizátory „tvrdých" věd - tzn. stoupenci tzv. „třetí kultury" - se vůbec neomezuje na čistě teoretickou diskusi, nýbrž je i bojem o intelektuální hegemonii (o to, kdo obsadí univerzální místo „veřejného intelektuála"). Tento boj, který poprvé vzbudil pozornost veřejnosti při takzvané aféře de Man (když se de Manovi oponenti pokusili dokázat iracionální, protofašistické tendence dekonstrukce), dosáhl svého vrcholu v aféře Sokal-*Social Text* (v roce 1997 se časopis *Social Text* nechal podvést a vydal poststrukturalistickou kritiku moderní fyziky, kterou napsal fyzik Alan Sokal a která byla ve skutečnosti míněna jako karikující satira). V kulturálních studiích „teorie" obvykle znamená směs literární/filmové kritiky, masové kultury, ideologie, výzkumu sociální diverzity atd. - stojí tu za citaci překvapená reakce Dawkinsova:

Jindy jsem si všiml literární kritiky nazvané *Teorie: co je to?* Věřili byste tomu? „Teorie" se tu přeměnila v „teorii v literární kritice". … Samotné slovo „teorie" bylo z krajně omezeného, literárního důvodu uneseno - jako kdyby Einstein nevytvářel teorie; jako kdyby Darwin nevytvářel teorie. (133)

Dawkins tu hluboce solidarizuje se svým velkým oponentem Gouldem, který si rovněž stěžuje, že „mezi literárními vzdělanci panuje jakási konspirace, takže si myslí, že vlastní intelektuální krajinu a kontrolní zdroje, kdežto ve skutečnosti jsou skupinou spisovatelů, kteří nepíší fikci a věnují se převážně vědě a kteří mají celou spoustu fascinujících idejí, o nichž si lidé chtějí přečíst". (134) Zmíněné citace jasně vymezují tuto diskusi jako boj o ideologickou hegemonii v přesném slova smys-

lu, který získal ve spisech Ernesto Laelaue: jako boj o partikulární obsah, který vždy „hegemonizuje" zdánlivě neutrální obecný termín. (135)
„Třetí kultura" objímá ohromné pole, jež sahá od diskuse o evoluční teorii (Dawkins a Dennett versus Gould) přes fyziky zabývající se kvantovou fyzikou a kosmologií (Hawking, Weinber, Capra), kognitivní vědce (opět Dennett; Marvin Minsky), neurology (Sacks), teoretiky chaosu (Mandelbrot, Stewart), autory analyzující kognitivní a obecně sociální dopad digitalizace našich běžných životů, až po teoretiky autopoietického systému, kteří se snaží vytvořit univerzální formální pojetí sebeorganizujících se systémů, jež by bylo lze aplikovat na „přirozené" živé organismy a druhy a na sociální „organismy" (chování trhů a jiných velkých skupin interagujících sociálních činitelů). Měli bychom zaznamenat tři věci:

1. Zpravidla tu nemáme co dělat s vědci, nýbrž (třebaže jde často o stejné osoby) s autory, kteří se obracejí k široké veřejnosti a jejichž úspěch daleko přesahuje obecnou přitažlivost kulturálních studií (stačí vzpomenout bestsellery od Sackse, Hawkina, Dawkinse a Goulda);
2. Stejně jako v případě kulturálních studií tu nejde o homogenní pole, nýbrž o rhizomatickou mnohost propojenou „rodinnými podobnostmi", v jejímž rámci často dochází k prudkým polemikám, ale daří se též interdisciplinárním vazbám (např. mezi evoluční biologií a kognitivními vědami atd.);
3. Autoři, kteří jsou v této oblasti aktivní, často mají svého druhu misionářské zanícení, sdílejí přesvědčení, že se společně podílejí na jedinečném posunu globálního paradigmatu vědění.

Jako jakýsi manifest této orientace lze ocitovat *Úvod* k čítance *Třetí kultura*, ve kterém editor (John Brockman) zřetelně prezentuje velký příběh, který nese kolektivní identifikaci těchto autorů: (136) ve čtyřicátých a padesátých letech 20. století byl „veřejný intelektuál" ztotožňován s akademikem zběhlým v „měkkých" humanitních (či společenských) vědách, který se věnoval veřejně zajímavým problémům a zaujímal stanovisko k velkým tématům dne, čímž spouštěl nebo se podílel na hlavních a vášnivých veřejných diskusích; poté, s náporem „francouzské" postmoderní dekonstruktivní teorie,) se generace veřejných myslitelů vytratila a nahradili ji „chladní akademici", tzn. „kulturální vědci", jejichž pseudoradikální postoj proti „moci" či „hegemonickému diskursu" ve skutečnosti znamená, že se stále více vzdávají přímého a reálného politického angažmá mimo úzké hranice akademické obce a že se stále více uzavírají v elitářském žargonu, který vylučuje samu možnost, že by se intelektuál angažoval ve veřejných diskusích.

Naštěstí se proti tomuto ústupu „veřejného intelektuála" vzedmula vlna „třetí kultury": nástupem nového typu veřejného intelektuála, autora ze třetí kultury, který v očích širší veřejnosti zastupuje stále více „toho, kdo ví", kdo se těší důvěře, že odhalí klíče k velkým tajemstvím, která zajímají nás všechny… Opět tu existuje problém trhliny mezi reálnými „tvrdými" vědami a jejich ideologickými stoupenci z třetí kultury, kteří povyšují vědce na „ty, kteří vědí"; tuto představu mají nejenom obyčejní lidé, kteří houfně kupují jejich knihy, nýbrž i *samotní postmoderní teoretikové,* kteří se s tímto přístupem zaplétají, kteří jej „milují", přičemž předpokládají, že stoupenci třetí kultury „skutečně

něco vědí o nejzazším mystériu bytí". Ale jejich setkání přináší zklamání: ne, populární zástupci třetí kultury nemají řešení, který by vyřešilo krizi kulturálních studií, nevlastní to, co kulturálním studiím chybí. Milostné setkání tudíž nevyšlo: milovaný nerozpřáhl ruce a neopětoval lásku.

Je tedy klíčové rozlišovat mezi vědou samotnou a její vnitřní ideologizací, její někdy subtilní transformací v nové holistické či podobné „paradigma" (nová šifra pro „světonázor"): řada pojmů (komplementárnost, antropický princip…) se tu vepisuje dvakrát, fungují jako vědecké i ideologické termíny. Je vskutku těžké odhadnout, nakolik je třetí kultura zamořena ideologií; mezi jejími zjevně ideologickými osvojeními (ale jsou to pouze sekundární osvojení?) bychom měli zaznamenat přinejmenším dva jasné případy:

1. Koncept New Age, ve kterém se posun paradigmatu vykládá jako přeměna karteziánského mechanicko-materialistického paradigmatu směrem k novému holistickému přístupu, jenž nás vrací zpět k moudrosti starověkého orientálního myšlení (Tao fyziky atd.); někdy je tento přístup dokonce radikalizován v tvrzení, ze vědecký posun vládnoucího paradigmatu je epifenoménem faktu, že celé lidstvo je na pokraji největšího duchovního posunu v celých dějinách, že vstupujeme do nové epochy, ve které bude egoistický individualismus nahrazen nadindividuálním kosmickým vědomím.

2. „Naturalizace" určitých speciálních společenských fenoménů, kterou lze jasně rozpoznat v takzvaném kyber-revolucionismu, jenž se opírá o koncept kyberprostoru (nebo celosvětové počítačové sítě) jako sebe-rozvíjejícího se „přirozeného" or-

ganismu: „naturalizace kultury" (trh, společnost atd. jako živé organismy) se zde kryje s „kulturalizací přírody" (život sám se pojímá jako soubor sebe-reprodukující informace - „geny jsou memy"). Toto nové pojetí života je tedy neutrální, co se týče rozlišení mezi přirozenými a kulturními či „umělými" procesy - Země (jakožto Gaia) stejně jako globální trh vypadají jako gigantické seberegulativní živé systémy, jejichž základní struktura se definuje v pojmech procesu kódování a dekódování, předávání informace atd.

Zatímco tedy ideologové kyberprostoru mohou snít o dalším kroku evoluce, kdy již nebudeme mechanicky interagujícími „karteziánskými" jedinci, kdy každá „osoba" odřízne svou substanciální vazbu na své tělo a bude vnímat sebe sama jako součást nové holistické mysli žijící a jednající skrze ni, zastírá taková přímá „naturalizace" celosvětové počítačové sítě či trhu soubor mocenských vztahů – politických rozhodnutí, institucionálních podmínek, které jsou nezbytné, aby se „organismům" jako Internet (nebo trh či kapitalismus…) dařilo. Setkáváme se tu s unáhlenou transpozicí určitých biologicko-evolucionistických pojmů na výzkum dějin lidské civilizace, jakou je skok od „genů" k „memům", tzn. s představou, že nejenže lidské bytosti používají ke své reprodukci, ke znásobení své moci a vědění atd. jazyk, nýbrž že patrně, na daleko fundamentálnější úrovni, sám jazyk používá lidské bytosti, aby se replikoval a rozšiřoval, aby získal nové významové bohatství atd.
Standardní protiargument stoupenců kulturálních studií proti jejich kritikům ze třetí kultury zní, že vymizení veřejného intelektuála, nad kterým naří-

kají, je ve skutečnosti ztrátou určitého tradičního typu (obvykle bílého muže) modernistického intelektuála: v naší postmoderní době byl nahrazen teoretiky, kteří působí odlišně (namísto zájmu o jedno velké „téma" jim jde o řadu lokalizovaných strategických intervencí) a kteří vskutku řeší témata zajímavá pro širokou veřejnost (rasismus a multikulturalismus, sexismus, otázka, jak překonat eurocentrický přístup atd.) a tak uvádějí do pohybu veřejné debaty (jakými jsou spory o „politickou korektnost" nebo sexuální harašení). Ačkoli tato odpověď je až příliš snadná, faktem zůstává, že témata, jimiž se zabývají kulturální studia, stojí v centru veřejných ideologicko-politických diskusí (hybridní multikulturalismus versus potřeba ztotožnění s uzavřenou komunitou; potrat a práva homosexuálů versus fundamentalismus mravní většiny atd.), kdežto v případě třetí kultury nás jako první uhodí do oči, že její stoupenci, jakkoli horlivě vysvětlují nejzazší záhady („čtení mysli Boží", jež bylo kdysi připsáno Hawkingovi), mlčky přecházejí palčivé otázky, které skutečně zaujímají přední místo v dnešních politicko-ideologických debatách.

A konečně bychom měli zaznamenat, že navzdory důležitému rozlišení mezi vědou a ideologií je obskurantní ideologie New Age *imanentním výhonkem samotné moderní vědy* - od Davida Bohma po Fritjofa Capru se moderní věda jen hemží různými verzemi „tančících mistrů Wu Li", kteří nás učí o Tau fyziky, o „konci karteziánského paradigmatu", o významu antropického principu a holistického přístupu atd. (137) Abych zamezil jakémukoli nedorozumění: jako staromódní dialektický materialista se co možná nejostřeji stavím proti těmto tmářským uchopením kvantové fyziky a astronomie; tvrdím pouze to,

že tyto obskurantní odnože nejsou vnuceny prostě zvnějšku, nýbrž že fungují jako to, co by Louis Althusser nazval „spontánní ideologií" samotných vědců, jsou svého druhu spiritualistickým doplňkem vládnoucího redukcionistického-proceduralistického postoje, podle kterého „platí pouze to, co lze přesně definovat a změřit".

Obskurantní přisvojování „tvrdých" věd ze strany New Age, které kvůli legitimizaci své pozice vzývá autoritu samotné vědy („dnešní věda odrostla mechanickému materialismu a ukazuje k novému duchovnímu holistickému postoji…"), je mnohem znepokojivější než „excesy" kulturálních studií. Je příznačné, že obhájci vědeckého realismu, jako jsou Bricmont a Sokal, pouze stručně zmiňují některé „subjektivistické" formulace Heisenberga a Bohra, které by mohly dát podnět k relativistickým/historizujícím pojetím, přičemž je kvalifikují jako výraz vlastní filosofie daných autorů, nikoli součást stavby samotné kvantové fyziky. Tady však začínají problémy: Bohrovy a Heisenbergovy „subjektivistické" formulace nejsou marginálním fenoménem, nýbrž byly kanonizovány jako „copenhagenská ortodoxie", tzn. jako oficiální interpretace ontologických důsledků kvantové fyziky.

Faktem zůstává, že v okamžiku, kdy chceme podat ontologický výklad kvantové fyziky (jaký koncept reality odpovídá jejím výsledkům), vyvstávají paradoxy, které podkopávají standardní vědecký objektivismus - tuto skutečnost neustále zdůrazňují samotní vědci, kteří kolísají mezi prostým vyřazením ontologické otázky (kvantová fyzika funguje, takže se ji nesnažme pochopit, prostě provádějme výpočty…) a různými způsoby, jak se dostat z mrtvého bodu („copenhagenská ortodoxie", výklad mnoha

světů, jistá podoba teorie „skryté proměnné“, která by zachránila koncept jedné jediné objektivní reality, například od Davida Bohma, která má nicméně své vlastní paradoxy, například koncept kauzality, která probíhá v čase pozpátku).

Za těmito zmatky se skrývá zásadnější otázka, zda se opravdu můžeme jednoduše vzdát ontologické otázky a omezit se na pouhé fungování vědeckého aparátu, na jeho kalkulace a měření. Další problém se váže k nutnosti nějak vztáhnout vědecké objevy k běžnému jazyku, přeložit je do něj: je možné tvrdit, že problémy vznikají pouze tehdy, když se snažíme přeložit výsledky kvantové fyziky zpět do našich běžných představ o realitě; ale je možné odolat tomuto pokušení? Všechna tato témata rozsáhle rozebírá literatura ke kvantové fyzice, takže nemají nic společného s osvojením/zpronevěrou věd ze strany kulturálních studií - byl to sám Richard Feynman, kdo pronesl slavnou větu, že „kvantové fyzice nikdo doopravdy nerozumí“, čímž vyjádřil, že její matematicko-teoretickou konstrukci již nelze přeložit do pojmů našich každodenních představ o realitě. (138) Moderní fyzika opravdu otřásla tradiční naivně-realistickou epistemologickou stavbou: samotné vědy otevřely trhlinu, v níž mohly vyrůst obskurantní odnože, takže místo abychom házeli všechnu špínu na nebohá stará kulturální studia, bylo by daleko produktivnější znovu přistoupit ke klasickému tématu, jaké jsou epistemologické a ontologické implikace posunů v samotných „tvrdých“ vědách.

**Slepá ulička historicismu**

Na druhé straně problém kulturálních studií je ten, že přinejmenším v převládající formě vskutku

obsahují svého druhu kognitivní suspenzi (vzdávají se úvahy o vnitřní pravdivostní hodnotě rozebírané teorie) charakteristickou pro historizující relativismus: pokud se typický kulturální teoretik zaobírá filosofickou nebo psychoanalytickou konstrukcí, analýza se zaměřuje výlučně na odhalení jejích skrytých patriarchálních, eurocentristických, identitářských a podobných „předsudků", aniž by se položila naivní, ale přesto nezbytná otázka: no dobře, ale jaká je struktura univerza? Jak lidská duše „skutečně" funguje? Takové otázky se v kulturálních studiích ani neberou vážně, poněvadž kulturální studia mají sklon redukovat je na historizující úvahu o podmínkách, ve kterých určité pojmy vyvstaly jako výsledek historicky specifických mocenských vztahů. Navíc kulturální studia v typickém případě rétoricky odsuzují samotný pokus o narýsování jasné linie rozlišující mezi (například) pravou vědou a předvědeckou mytologií jako součást eurocentristického procesu vnucování vlastní hegemonie prostřednictvím diskriminující diskursivní strategie devalvace druhého jako ještě-nevědeckého.

Dostáváme tak analýzu vlastní vědy, předmoderní „moudrosti" a ostatních forem poznání jako různých diskursivních formací, které nehodnotíme co do jejich vnitřní pravdivostní hodnoty, nýbrž co do jejich sociopolitického statutu a dopadu (takže domorodou „holistickou" moudrost lze považovat za mnohem „progresivnější" než „mechanistickou" západní vědu, která zodpovídá za formy moderního ovládání). Problém takovéhoto postupu historizujícího relativismu tkví v tom, že se neustále opírá o soubor nevyřčených (netematizovaných)

ontologických a epistemologických předpokladů o podstatě lidského poznání a reality: obvykle o protonietzschovskou představu, že poznání nejenže má kořeny ve složitém souboru diskursivních strategií mocenské (re)produkce, nýbrž že je jím přímo vytvářeno, atd. Je proto klíčové zdůraznit, že Lacan se v tomto bodě s historicismem kulturálních studií rozchází: pro Lacana moderní věda rozhodně není jedním z „vyprávění", principiálně srovnatelným s ostatními způsoby „kognitivního mapování" - moderní věda se *dotýká reálna* takovým způsobem, který v předmoderních diskursech naprosto chybí.

Kulturální studia tu musíme postavit do patřičného kontextu. Od zániku velkých filosofických škol na konci sedmdesátých let 20. století sama evropská akademická filosofie, se svým základním hermeneuticko-historickým postojem, paradoxně sdílí s kulturálními studiemi stanovisko kognitivní suspenze: v nedávné době vznikly excelentní studie o velkých autorech minulosti, ale soustředí se na korektní čtení dotyčných autorů, přičemž většinou ignorují naivní, ale nevyhnutelnou otázku pravdivostní hodnoty - nejenom: „Je to správné čtení Descartova pojetí těla? Musí Descartovo pojetí těla potlačit právě toto, aby zachovalo konzistenci?" atd., nýbrž i „A jaký tedy je skutečný status těla? Jaký máme my názor na Descartovo pojetí těla?". A zdá se, jako by se tyto zakázané „ontologické" otázky velmi energicky vracely v dnešní „třetí kultuře": co jiného vyznačuje nedávný vzestup kvantové fyziky kosmologie, ne-li mocná a agresivní rehabilitace nejzákladnějších metafyzických otázek (například jaký je počátek a možný konec univerza)?

Explicitním cílem lidí, jako je Hawking, je určitá verze „teorie všeho“: snaží se objevit základní vzorec struktury veškerenstva, který bychom mohli vytisknout a nosit na tričku (v případě lidské bytosti by šlo o genom, který udává, čím objektivně jsem). Takže v jasném protikladu k zákazu přímých „ontologických“ otázek ze strany kulturálních studií stoupenci třetí kultury nestydatě řeší nejzásadnější předkantovská metafyzická témata (jaké jsou nejzazší konstitutivní prvky reality?, počátky a konec univerza?, co je vědomí?, jak vzniká život atd.) - jako kdyby starý sen, který skončil se zánikem hegelovství, o velké syntéze metafyziky a vědy, sen o globální teorii všeho založené na exaktních vědeckých náhledech, znovu ožíval.

Na rozdíl od dvou zmíněných verzí kognitivní suspenze volí kognitivistický přístup naivní přímé zkoumání „přirozenosti věcí“ (co je vnímání?, jak vzniká jazyk?); nicméně, abychom použili otřepanou frázi, s vaničkou vylévá i dítě: dimenzi vlastní filosoficko-transcendentální reflexe. Jinak řečeno: je historizující relativismus (který vposledku vede k neudržitelné solipsistické pozici) opravdu jediná alternativa naivního vědeckého realismu (podle kterého v našich vědách a v poznání obecně postupně získáváme odpovídající obrázek o tom, jak se věci venku skutečně mají, nezávisle na našem vědomí o nich)?

Z perspektivy náležité filosofické reflexe lze snadno ukázat, že oba právě zmíněné přístupy míjejí vlastní transcendentálně-hermeneutickou úroveň. V čem tato úroveň spočívá? Vezměme si klasickou linii realistického uvažování, jež tvrdí, že přechod od předmoderního mytického myšlení k modernímu vědeckému přístupu k realitě nelze

jednoduše vykládat jako nahrazení jednoho dominantního „vyprávění" jiným - moderní vědecký přístup nás rozhodně přivádí blíže k tomu, co realita" („tvrdá" realita existující nezávisle na vědeckém badateli) skutečně je. Základní reakcí hermeneutického filosofa na tento postoj by bylo upozornění, že s přechodem od předmoderního mytického univerza k univerzu vědy se *změnil i samotný pojem, co „realita" (resp. „skutečně existovat") znamená, co se „počítá" za realitu*, takže nemůžeme jednoduše předpokládat neutrální vnější měřítko, které nám umožňuje soudit, že se s moderní vědou dostáváme blíže ke „stejné" realitě, jakou byla ta, jíž se zabývala předmoderní mytologie - jak by to vyjádřil Hegel, s přechodem od předmoderního mytického univerza k modernímu vědeckému univerzu prošlo zásadní proměnou samo měřítko, standard, který implicitně používáme či aplikujeme, abychom změřili, jak „reálné" je to, čím se zabýváme.

Moderní vědecké nazírání zahrnuje celou řadu rozlišení (mezi „objektivní" realitou a „subjektivními" idejemi, tzn. vjemy reality v subjektu; mezi tvrdými neutrálními fakty a „hodnotami", které my, soudící subjekty, faktům přisuzujeme, atd.), která jsou stricto sensu v předmoderním světě nemyslná. Jistě, realista by mohl opáčit, že právě v tom tkví celá pointa - že teprve s přechodem k modernímu vědeckému univerzu získáváme odpovídající pojem o tom, co je „objektivní realita", na rozdíl od předmoderního nazírání, které směšovalo "fakta" a „hodnoty"; proti tomu by transcendentálně-hermeneutický filosof zcela oprávněně trval na tom, že se přesto nelze zbavit bludného kruhu, kdy předpokládáme důsledek: nejzákladnější způsob, jak

se nám realita „jeví“, nejzákladnější způsob, jak zakoušíme to, co „se opravdu počítá jako reálně existující“, je vždy již předpokladem našich soudů o tom, co „skutečně existuje“. Tuto transcendentální rovinu naznačoval sám Kuhn, když ve *Struktuře vědeckých revolucí* tvrdil, že posun ve vědeckém paradigmatu je více než pouhý posun v naší (vnější) perspektivě pohledu na realitu, resp. Vnímání reality, ale méně než reálné „vytvoření“ jiné nové reality. (139)

Z tohoto důvodu zde selhává standardní rozlišení mezi nahodilými společenskými nebo psychologickými podmínkami vědeckého objevu a jeho objektivní pravdivostní hodnotou: jediné, co lze říci, je to, že samotné rozlišení mezi (empirickým, nahodilým sociálně-psychologickým) vznikem určité vědecké formace a její objektivní pravdivostní hodnotou, nezávislou na podmínkách jejího vzniku, již předpokládá soubor rozlišení (mezi vznikem a pravdivostní hodnotou atd.), který v žádném případě není samozřejmý. A tak opět musíme trvat na tom, že se hermeneuticko-transcendentální dotazování implicitních předpokladů rozhodně nepodepisuje pod historizující relativismus, který je typický pro kulturální studia.

Jaká je tedy vposledku povaha rozdílu mezi kognitivismem a kulturálními studiemi? Na jedné straně tu stojí neutrální objektivní poznání - trpělivé empirické zkoumání reality: kognitivisté rádi zdůrazňují, že politicky nejsou proti levici - kladou si za cíl právě osvobodit levici od iracionalistické-relativistické-elitářské pod. postmoderní falše; uznávají ovšem distinkci mezi neutrálním teoretickým (vědeckým) náhledem a možnou ideologicko-politickou zaujatostí jeho

autora… Na rozdíl od toho kulturální studia obsahují vskutku dialektický paradox pravdy, která spočívá na angažované subjektivní pozici. Toto rozlišení mezi na jedné straně věděním, které je vlastní akademické instituci a definuje se standardy „profesionalismu", a na straně druhé pravdou (kolektivního) subjektu angažovaného v boji (rozlišení, které rozpracovali, mezi jinými, filosofové od Theodora Adorna po Alaina Badiou) nám umožňuje vysvětlit, že rozdíl mezi kognitivisty a kulturálními studiemi funguje jako šibolet: je patřičně vidět pouze ze stanoviska kulturálních studií. Měli bychom proto na jedné straně plně uznat solidní vědecký status velké části kognitivistického úsilí (často jde o nejlepší představitele vědecké obce), ale na straně druhé tu je dimenze, která kognitivistům zkrátka uniká.

Na jedné straně „politicky korektní kulturální studia" často platí za svou aroganci a nedostatek seriózního přístupu tím, že směšují pravdu (angažované subjektivní stanovisko) a vědění, že přehlížejí mezeru, která je dělí, a přímo podřazují vědění pravdě (například ukvapené sociálně-kritické odmítnutí určitých věd, jako je kvantová fyzika nebo biologie, bez náležitého seznámení s vnitřní konceptuální strukturou tohoto pole vědění). V důsledku toho je často problémem kulturálních studií nedostatek specifických oborových dovedností: literární teoretikové bez náležitých znalostí filosofie mohou pohrdavě psát o Hegelově falocentrismu, o filmu atd. - setkáváme se tu s falešnou univerzálně kritickou schopností vynést soud o všem, bez patřičného vědění. S veškerou svou kritikou tradičního filosofického universalismu kulturální studia ve

skutečnosti fungují jako svého druhu *náhražková* filosofie. Pojmy se takto stávají ideologickými univerzáliemi: v postkoloniálních studiích začíná pojem „kolonizace" fungovat jako hegemonický pojem, takže ve vztahu mezi pohlavími mužské pohlaví kolonizuje pohlaví ženské, horní vrstvy kolonizují nižší vrstvy…

Zejména někteří „progresivní" interpreti současné biologie se s oblibou soustředí na to, jak jsou protikladné pozice nadurčeny politicko-ideologickými postoji jejich autorů: nevyjadřuje Dawkinsova „teorie života chicagského gangstera", jeho redukcionistická deterministická teorie o „sobeckých genech" pohlcených vražedným bojem o přežití, stanovisko konkurenční společnosti buržoazních jednotlivců? Není Gouldův důraz na náhlou genetickou změnu a post-příhodnost znakem pružnějšího, dialektičtějšího a „revolučnějšího" levicového postoje jeho autora? Neprojevují ti, kdož jako Lynn Margulis zdůrazňují spontánní kooperaci a vznikající řád, touhu po stabilním organickém řádu, po společnosti jako „společném těle"? Nejde tu tedy o vědecký projev základní triády pravice, středu a levice: organické konzervativní pojetí společnosti jako celku, buržoazní individualistické pojetí společnosti jako prostoru soutěže mezi jednotlivci a revoluční teorie náhlé změny? (Důraz na holistický přístup a vznikající řád lze samozřejmě akcentovat různě: může vyjadřovat konzervativní touhu po stabilním řádu, nebo progresivní utopickou víru v novou společnost solidární kooperace, ve které řád spontánně vyrůstá zezdola, není vnucen shora.)

Typickou formou protikladu je rozdíl mezi „chladným" mechanistickým zjišťováním kauzálních sou-

vislostí, které vyznačuje postoj vědeckého manipulátora ve službách vykořisťovatelského ovládnutí přírody, a mezi novým „holistickým" přístupem zaměřeným na spontánně vznikající řád a kooperaci, jenž směřuje k tomu, co Andrew Ross nazval „jemnější, laskavější" vědou. (140) Omyl je zde stejný jako u stalinského marxismu, který kladl do protikladu „buržoazní" a „proletářskou" vědu, nebo u pseudoradikálního feminismu, který staví proti sobě „mužský" a „ženský" diskurs jako dva uzavřené celky, jež spolu vedou válku: nemáme *dvě* vědy, nýbrž jednu univerzální vědu, která se štěpí zevnitř - jinak řečeno, je sužována bojem o hegemonii. (143)

**Teoretické státní aparáty**

Akademicky uznávané „radikální myšlení" na liberálním Západě neoperuje v prázdnu, nýbrž je součástí společenských mocenských vztahů. Co se týče kulturálních studií, musíme opět položit starou benjaminovskou otázku: nikoli jak se explicitně *vztahují* k moci, nýbrž jaké je jejich *vlastní místo* v rámci vládnoucích mocenských vztahů? Nefungují kulturální studia jako diskurs, který předstírá, že je kriticky sebereflexivní, že odkrývá vládnoucí mocenské vztahy, zatímco ve skutečnosti zastírá to, že se na nich sám podílí? Bylo by tudíž přínosné aplikovat na samotná kulturální studia foucaultovský pojem produktivní „bio-moci" v protikladu k „represivní"/prohibiční zákonné moci: co když pole kulturálních studií ve skutečnosti vůbec neohrožuje dnešní globální mocenské vztahy, nýbrž dokonale zapadá do jejich rámce, stejně jako jsou naprosto komplementární sexualita a „represivní" diskurs, který ji reguluje? Co když kriti-

ka patriarchální/identitární ideologie prozrazuje dvojznačnou fascinaci touto ideologií spíše než skutečnou vůli ji zničit? Klíčový je zde posun od anglických k americkým kulturálním studiím: třebaže v obou nacházíme stejná témata, pojmy atd., socio-ideologicky fungují naprosto odlišně: posouváme se od zájmu o kulturu reálné dělnické třídy k radikální akademické módě.

Navzdory těmto kritickým poznámkám však sám fakt *odporu* proti kulturálním studiím dokazuje, že zůstávají cizím tělesem, které nedokáže plně zapadnout do existujícího akademického světa: kognitivismus je vposledku pokus standardního akademického vědění - „profesionální", racionální, empirické, „věcné" teorie - znovu ovládnout terén, zbavit se vetřelce. Rozlišení mezi kognitivismem a kulturálními studiemi tak není jednoduše rozlišením mezi dvěma doktrínami nebo teoretickými přístupy; je v to vposledku daleko radikálnější rozdíl mezí dvěma naprosto odlišnými modalitami či spíše *praktikami* vědění, včetně dvou odlišných institucionálních aparátů vědění. Zmíněná dimenze „teoretických státních aparátů", abychom použili althusserovské formulace, je klíčová: pokud ji nebereme v úvahu, jednoduše se mýjíme s podstatou antagonismu mezi kognitivismem a kulturálními studiemi. Není divu, že kognitivisté rádi zdůrazňují svou opozici vůči psychoanalýze: dvěma exemplárními příklady takového ne-akademického vědění jsou samozřejmě marxismus a psychoanalýza. Psychoanalýza se od kognitivistické psychologie a psychoterapie liší přinejmenším ve třech klíčových rysech:

1. Poněvadž neprezentuje samu sebe jako empiricky testované objektivní vědění, je zde ustavičný pro-

blém (v zemích, kde se psychiatrická péče hradí ze zdravotního pojištění) s tím, do jaké míry stát nebo zdravotní pojišťovna uhradí náhradu za léčbu.
2. Z téhož důvodu má psychoanalýza podstatné potíže s tím, aby se začlenila do akademické psychologie nebo do psychiatrie, takže obvykle funguje jako parazitní entita, která putuje sem a tam a přičleňuje se k psychologii, kulturálním studiím nebo ke srovnávací literatuře.
3. Co se týče jejich vnitřní organizace, psychoanalytická společenství nefungují jako „normální" akademické komunity (jako sociologické, matematické apod. obce); fungují takovým způsobem, že z hlediska „normálních" akademických společností nemůže vypadat jinak než jako „dogmatický" obor s věčnými frakčními boji mezi podskupinami ovládanými silným autoritářským nebo charismatickým vůdcem - spory se neřeší racionální argumentací a empirickým ověřením, podobají se spíše sektářským náboženským bojům. Fenomén (osobního) přenosu tu zkrátka funguje naprosto odlišně než ve „standardním" akademickém společenství. (V lehce odlišné podobě platí totéž pro marxismus.)

Stejně jako marxismus vykládá odpor vůči svým náhledům jako „výsledek třídního boje v teorii", tzn. vykládá jej samotným svým předmětem, také psychoanalýza vykládá odpor vůči sobě jako výsledek samotných nevědomých procesů, které jsou jejím předmětem - v obou případech se teorie nachází v sebereferenční smyčce; svým způsobem je teorií o odporu vůči sobě samé. V tomto klíčovém bodě se dnes situace naprosto liší, je téměř protikladem situace v šedesátých a na počátku sedmdesátých let 20. století, kdy se „marginální" obo-

ry (jako je psychoanalýza v podání kulturálních studií) vnímaly tak, že jsou „anarchistické", že nás osvobozují od „represivního" autoritářského režimu standardního akademického oboru: to, na co dnes kognitivističtí kritikové kulturálních studií hrají, je obvyklý názor, že psychoanalýza v podání kulturálních studií je sektářská, „stalinistická", autoritářská, že je zahlcena pseudoteologickými frakčními boji, ve kterých problémy stranické linie převažují nad otevřeným empirickým zkoumáním a racionální argumentací, kdežto kognitivisté se prezentují jako čerstvý vzduch, který rozhání tuto dusnou a neprostupnou atmosféru - přinejmenším můžeme svobodně formulovat a ověřovat různé hypotézy, nejsme již „terorizováni" nějakou dogmaticky vnucenou globální linií strany. Velmi jsme se tak vzdálili od logiky šedesátých let, kdy se bojovalo proti akademickému establishmentu: akademický svět dnes prezentuje sebe sama jako místo svobodné, otevřené diskuse, která nás osvobozuje od konvenčních limitů „subverzivních" kulturálních studií. A ačkoli „regrese" k autoritářskému prorockému diskursu samozřejmě je jedním z nebezpečí, vnitřním pokušením kulturálních studií, měli bychom se přesto soustředit na to, jak se kognitivistickému stanovisku daří neproblematicky prezentovat rámec *institucionální* akademické univerzity jako samo místo intelektuální *svobody.*

---

## Závěr: „… a nač jsou totalitáři poetických dob?“

---

*Kapitola, v níž se čtenáři dostává varování, že strašidlo „totalitarismu“ neustále obchází kolem („šílení diktátoři“ třetího světa, populistická nová pravice, digitální Big Brother).*

V nekontrolované autopoiesis kapitalismu, která nastala po pádu socialismu, přežilo strašidlo „totalitární hrozby“ ve třech podobách: ve formě nového etnicko-náboženského fundamentalismu, který obvykle ztělesňují „zlí diktátoři“ (Slobodan Milošević, Saddám Hussajn), ve formě nástupu populistické „nové pravice“ na samotném Západě a v neposlední řadě v podobě představy, že digitalizace našich životů krajně ohrožuje naši svobodu: brzy budou naše životy monitorovány a kontrolovány takovou měrou, že ve srovnání s tím bude někdejší státní policejní dozor působit jako dětská hra: na dohled je „konec soukromí“.

Začněme první formou. Ve způsobu, jak západní, „osvícené“ liberální státy vnímají dnešní „fundamentalistické“ režimy vládců, jako je Milošević a Saddám Hussajn, a jakým způsobem vůči těmto režimům zasahují, se podle všeho zračí zásadní nepochopení situace. Zmínění diktátoři jsou podle všeho imunní vůči všem západním tlakům: někdo je bombarduje, jiný odsekává části jejich území, další je izoluje od mezinárodního společenství a uvaluje na ně tvrdé sankce, jiný je všemožně ponižuje, ale diktátoři žijí dál, aniž by ztratili svou slávu, nadále působí jako neohroženi vůdci, kteří se odvážili vzepřít „novému světovému řádu“. Nejde ani tak o to, že by obraceli prohru ve vítězství; spíše se podobají buddhistickým mudrcům,

---

jak si tak sedí ve svých palácích a dál si vedou svou, příležitostně překvapí excentrickým gestem téměř bataillovské marnotratnosti (jako když Miloševićův syn otevřel místní podobu Disneylandu během bombardování Jugoslávie silami NATO, nebo když Saddám nechal postavit velký zábavní park pro svou privilegovanou nomenklaturu). Klacky (hrozby a bombardování) nezmůžou nic, a stejně málo dokáží návnady…

V čem se tedy západní vnímání mýlí? Tím, že čte situaci z hlediska protikladu mezi hédonistickým racionálním usilováním o štěstí a ideologickým fanatismem, přehlíží další pár protikladů: apatie a obscenity. Apatie, která proniká běžný život v dnešním Srbsku, nevyjadřuje pouze rozčarování nad „demokratickou opozicí" proti Miloševićovi, ale mnohem hlubší lhostejnost vůči posvátným národním cílům. Jaktože Srbové nemanifestovali proti Miloševićovi, když ztratil Kosovo? Každý obyčejný Srb zná odpověď, v Jugoslávii je to veřejné tajemství: *nestarají se* o Kosovo. Když tedy Srbsko ztratilo Kosovo, potají si většina lidí vydechla: alespoň jsme se zbavili tohohle kousku „posvátné" půdy, která nám způsobila tolik problémů!

Jedním z důvodů, proč i ti nejvíce antinacionalističtí levicoví intelektuálové ze Západu nedokáží odhalit tuto základní apatii, je spousta standardních levicových předsudků a dogmat, které jim brání vnímat jugoslávskou krizi. Prvním z nich je skryté přesvědčení o uskutečnitelnosti jugoslávského samosprávného socialismu a představa, že malé státy, jako je Slovinsko (nebo Chorvatsko), nemohou skutečně fungovat jako moderní demokracie, a budou-li odkázány na své vlastni prostředky, nutně se zvrátí v protofašistické „uzavřené"

komunity (v zřetelném protikladu k Srbsku, jehož potenciál coby moderního demokratického státu se nikdy nezpochybňuje). V tomto klíčovém bodě i tak pronikavý filosof, jakým je Alain Badiou, trvá na tom, že jedinou skutečně úctyhodnou Jugoslávií byla Titova Jugoslávie a že při jejím rozpadu byly všechny strany nakonec stejné, pokaždé šlo o „etnické čistky", ať už v srbské, slovinské nebo bosenské podobě:

Srbský nacionalismus nemá žádnou hodnotu. Ale v čem je horší než ostatní? Je rozšířenější, má lepší zbraně; bezpochyby má více příležitostí k uskutečnění své zločinné vášně. Ale to je jen otázka vnějších okolností. … Předpokládejme, že zítra převezmou moc kosovští nacionalisté: lze si představit, že by v Kosovu zůstal jediný Srb? Vedle obětní rétoriky jsme neměli jeden jediný dobrý politický důvod upřednostňovat kosovské (nebo chorvatské, albánské, slovinské, muslimsko-bosenské) nacionalisty před nacionalisty srbskými. … Jistě, Milošević je brutální nacionalista, stejně jako všichni jeho kolegové z Chorvatska, Bosny či Albánie. … Od počátku konfliktu Západ v konečném důsledku stranil pouze - a nešikovně - bezmocnému (bosenskému, kosovskému) nacionalismu proti mocnému (srbskému a přidruženému chorvatskému). (142)

Krajní ironií takovéto nostalgické levicové touhy po ztracené Jugoslávii je to, že nakonec identifikuje jako nástupce Jugoslávie právě sílu, která ji ve skutečnosti zničila: Miloševićovo Srbsko. V postjugoslávské krizi devadesátých let 20. století bylo možné tvrdit, že tím, kdo zosobňu-

je pozitivní dědictví titovské Jugoslávie – její oslavovanou multikulturní tolerantnost, byla („muslimská") Bosna: srbská agrese vůči Bosně byla (také) agresí Miloševiće, prvního skutečného post-titovce (prvního jugoslávského politika, který skutečně jednal, jak kdyby byl Tito mrtev, jak to více než před desetiletím vyjádřil vnímavý srbský společenský vědec), proti těm, kteří se intenzivně drželi titovského dědictví etnického „bratrství a jednoty". Není divu, že nejvyšší velitel „muslimské" armády byl generál Rasim Delić, etnický Srb; není divu, že po celá devadesátá léta byla „muslimská" Bosna jediná součást bývalé Jugoslávie, v jejíž kancelářích dosud visely Titovy portréty. Vymazat tento klíčový aspekt jugoslávské války a redukovat bosenský konflikt na občanskou válku mezi různými „etnickými skupinami" v Bosně není neutrální gesto, nýbrž gesto, které předem přijímá stanovisko jedné ze stran konfliktu (Srbska).

Podle stoupenců globálního liberálního kapitalismu si republiky bývalé Jugoslávie musejí vybrat: buďto přijmou západní liberální kapitalismus, nebo setrvají ve svém etnickém uzavření - ale co když je tato alternativa falešná, co když existuje třetí možnost, kombinace obou předchozích, kterou Vesna Pešić, člen srbské demokratické opozice, nazval možnou „rusifikací" Srbska? Co když po Miloševićovi dostáváme novou vládnoucí elitu, která se skládá ze zkorumpovaných *nouveaux riches* a současných politických představitelů, kteří prezentují sami sebe jako „prozápadní" politiky (aby získali finanční podporu ze Západu), zatímco donekonečna odkládají skutečné demokratické změny, což ospravedlňují zvláštními

okolnostmi a tvrdí (přičemž v domácí politice ve skutečnosti sledují nacionalistickou linii), že pokud Západ přestane s podporou, nacionalističtí stoupenci tvrdé linie opět převezmou moc? Jinak řečeno, co když by Milošević při svém (konečném) pádu musel hrát jakousi kristovskou roli a vzít na sebe všechny jejich hříchy? Milošević je vyvrhel, který - pro západní mocnosti – ztělesňuje vše, co je v Jugoslávii špatně, takže jeho pád bude oslavován jako šance pro nový demokratický začátek - Jugoslávie bude opět uznána, aniž by musela zaplatit. Stejný scénář již probíhá v Chorvatsku po smrti prezidenta Franjo Tuđmana. Jeho pohřeb mezinárodní společenství ignorovalo; leitmotiv většiny komentátorů zněl, že jeho neústupnost byla hlavní překážkou demokratizace Chorvatska - jako kdyby všechny temné stránky nezávislého Chorvatska, od korupce po jeho vlastní „etnické čistky", náhle magicky zmizely ze scény a byly pohřbeny společně s Tuđmanovým tělem. Bude totéž poslední služba, kterou Milošević prokáže svému národu?

Tento fenomén je obecnější, než by se mohlo zdát. V řadě států třetího světa je ideologické působení vládnoucí elity dvojí: ve městech má liberálně-demokratickou podobu, ale zároveň oslovuje jedince (zejména ve vzdálených oblastech)jako členy výlučně etnické komunity. A je iluzí mnoha politických činitelů, od povýšeně velkorysých lidí ze Západu po Mandelu, že je možné jednoduše odstranit etnickou identifikaci, tento domnělý zdroj „brutálního etnického násilí", a přímo zavést režim univerzálního demokratického občanství. Jak dokazuje zkušenost od Bosny po Keňu, toto řešení nefunguje: katastrofální výsledek pak

je ten, že hlavní politická rozhodnutí jsou nadurčena (nebo zamořena, ovlivněna) etnickými rozdíly (určitá politická orientace se ztotožňuje s členy určité etnické komunity).
Problém tedy není ani tak v tom, co by Západ měl dělat (nebo co už měl udělat), nýbrž co by dělat *neměl.* Deprimujícím důsledkem západního otálení a následné nadměrné (re)akce na jugoslávskou krizi je to, že dnes, v roce 2000, je velká oblast centrálního Balkánu (Jugoslávie, Albánie, Makedonie, Bosna) místo, kde je do značné míry suspendována vláda zákona, kde je sama politická moc otevřeně napojena na organizovaný zločin, kde pašování přímo organizuje stát a kde se vražda toleruje jako politická zbraň - zkrátka oblast pod přímou vládou politického banditství. Co je tedy důvodem chybného západního vidění?
Zhruba před rokem rakouská televize uspořádala diskusi o Kosovu mezi Srbem, Albáncem a rakouským pacifistou. Jak Srb, tak Albánec představili konzistentně a racionálně svůj názor (samozřejmě konzistentně a racionálně *tehdy a pouze tehdy, pokud* přijímáme základní premisu každého z nich: že je Kosovo historickou kolébkou Srbka, na kterou mají Srbové nezcizitelné právo; že Albánci, po léta utlačovaní Srby, mají právo na suverénní politické těleso). Naopak rakouský pacifista se snažil hrát roli usmiřovatele a úpěnlivě žádal oba protivníky: „Ať už si myslíte cokoli, pouze slibte, že na sebe nebudete střílet, že uděláte všechno proto, abyste odolali strašnému pokušení nenávisti a pomstychtivosti!" V tomto okamžiku si Srb a Albánec, dva „oficiální" protivníci, rychle vyměnili pohledy v solidárním gestu sdílené zmatenosti, jako kdyby jeden druhému říkal: „O čem

ten idiot mluví? Chápe vůbec něco?" V této krátké výměně pohledů spatřuji záblesk naděje: kdyby Srb a Albánec, namísto vzájemného boje, byli schopni spojit síly a zneškodnit idiotského pacifistu, ještě by pro Jugoslávii existovala určitá naděje.

Abych předešel fatálnímu nedorozumění: uvědomuji si velmi dobře, že je snadné vysmívat se bezmocnému pacifistovi. Výměna pohledů mezi Srbem a Albáncem však nebyla vzájemným uznáním solidarity mezi dvěma agresivními nacionalisty, nýbrž vyjádřením údivu nad tím, co rakouský pacifista říká. Nedivili se tomu, že si pacifista neuvědomuje etnickou, náboženskou atd. komplexnost situace na Balkáně, nýbrž že *bere příliš vážně celé to žvanění o staletých etnických mýtech a vášních, a nevidí, že samotní Srbové a Albánci nejsou „pohlceni" těmito mýty, nýbrž že s nimi manipulují.* Chyba není v pacifismu jako takovém, nýbrž v depolitizovaném a rasistickém názoru tohoto pacifisty, že vlastní příčinou postjugoslávské války je etnická nesnášenlivost a opětovné vyvstání starých etnických nenávistí.

Mám proto tendenci navrhnout na tomto místě jednoduchý test implicitního rasismu čtenáře, který jde v linii slavného bonmotu, kdy Robespierre na vrcholu revolučního teroru ukázal Národnímu shromáždění brožuru, která, jak tvrdil, obsahovala jména zrádců v jeho řadách: „Pokud se někdo v této místnosti bojí, že by mohla obsahovat jeho jméno, sám tento strach je nezvratným důkazem, že je zrádce!" *Mutatis mutandis* bych řekl: pokud byl kdokoli, kdo četl tyto řádky, třeba jen trochu rozpačitý z mého tvrzení, že výměna pohledů mezi Srbem a Albáncem nabízí jiskru naděje, pokud byl

třeba jen trochu nesvůj z mého zjevného výsměchu vlídnému pacifistovi, tato *znepokojenost je nezvratným důkazem, že je rasista.*

Tím se pohodlně dostáváme k Rakousku: můžeme si být jisti, že na počátku roku 2000 tentýž pacifista demonstroval kvůli tomu, že by se Freidemokraten Jörga Haidera mohli dostat do rakouského parlamentu. Tato vyhlídka vzbudila hrůzu v celém spektru „legitimního demokratického" politického bloku západního světa: od sociálně-demokratické levice třetí cesty po křesťanské konzervativce; od Chiraca po Clintona (abychom pomlčeli o Izraeli) všichni vyjadřovali „znepokojení" a oznámili alespoň symbolická diplomatická opatření, dokud tento neduh nezmizí nebo se neprokáže, že není nebezpečný. Někteří komentátoři v tomto zděšení spatřovali důkaz, že antifašistický demokratický konsensus v Evropě po druhé světové válce dosud trvá – ale je situace opravdu takto jednoznačná?

První věc, kterou musíme udělat, je připomenout dobře skrývané, ale přesto nepochybné oddechnutí na vládnoucím demokratickém politickém poli, když pravicové populistické strany před deseti lety vystoupily na světlo (Haider v Rakousku, Le Pen ve Francii, republikáni v Německu, Buchanan ve Spojených státech amerických). Tato úleva nesla jasný vzkaz: konečně nepřítel, kterého můžeme všichni náležitě nenávidět, kterého můžeme ukřižovat - exkomunikovat, abychom dokázali náš demokratický konsensus! Toto oddechnutí musíme číst na pozadí toho, co se obvykle označuje jako vznikající „postpolitický konsensus": jediná politická síla, která má seriózní váhu, která dosud vyvolává náležitě politickou angagonistickou reakci „nás" proti „nim", je nová populistická pravice.

V listopadu 1999 se v newyorské politice přihodila zvláštní věc: Lenora Fulaniová, černošská aktivistka z Harlemu, podpořila prezidentskou kandidaturu Patricka Buchanana z Reformní strany s tím, že se ho pokusí dostat do Harlemu a získat zde voliče na jeho podporu. Třebaže oba partneři připustili, že se v mnoha klíčových otázkách liší, zdůraznili „svůj společný ekonomický populismus a zejména odpor vůči volnému trhu". Proč tento pakt mezi Fulaniovou, radikálně levicovou zastánkyní marxisticko-leninské politiky, a Buchananem, reaganovským stoupencem studené války a vůdčím představitelem pravicového populismu? Liberální moudrost měla rychlou odpověď: extrémy – pravicový a levicový „totalitarismus" - se setkaly ve svém odmítnutí demokracie a, právě dnes, ve společné neschopnosti přizpůsobit se novým trendům globální ekonomiky. Není jim navíc společný antisemitismus? Antisemitské předsudky radikálních Afroameričanů jsou dobře známé a kdo by zapomněl na Buchananovo provokativní označení amerického Kongresu za „Izraelem okupované teritorium"? Místo podobných liberálních frází bychom se měli zaměřit na to, co Fulaniovou a Buchanana opravdu spojuje: oba hovoří (předstírají, že hovoří) jménem příslovečné „mizející dělnické třídy".

Postmoderní „radikální" politika *akceptuje* tuto tezi o „mizení dělnické třídy" s jejím důsledkem, snižováním významu třídního antagonismu; jak to rádi vyjadřují její zastánci, třídní nepřátelství bychom neměli „substancializovat" v nejzazší hermeneutický záchytný bod, na jehož „projevy" lze redukovat všechny ostatní antagonismy. V současnosti jsme svědky toho, jak se daří mnohým novým politickým subjektivitám (třídní, etnické, homosexuální,

feministické, náboženské…), přičemž spojenectví mezi nimi je výsledek otevřeného, veskrze nahodilého hegemonického boje. Tak rozdílní filosofové, jako je Alain Badiou a Fredric Jameson, však ohledně dnešního multikulturálního oslavování rozmanitosti životních stylů zdůraznili, jak se tento rozkvět diferencí opírá o základní jedno: o radikální vymazání diference, antagonistické trhliny. (143) Totéž platí pro standardní postmoderní kritiku konceptu sexuální rozdílnosti jako „binární opozice", kterou je třeba dekonstruovat: „nejsou jen dvě pohlaví, nýbrž množství pohlaví, sexuálních identit…" - pravdou této mnohosti pohlaví je *unisex*, vymazání diference v nudné a neustále se opakující perverzní stejnosti, která slouží jako kontejner této mnohosti. Ve všech těchto případech platí, že ve chvíli, kdy zavedeme „vzkvétající mnohost", ve skutečnosti zavádíme její pravý opak, základní a všudypřítomnou stejnost - je vymazán pojem radikální antagonistické trhliny, která ovlivňuje celé společenské těleso: neantagonistická společnost je zde samotný globální kontejner, ve kterém je dost místa pro veškerou rozmanitost kulturních komunit, životních stylů, náboženství, sexuálních orientací… (144)

Existuje velmi přesný *filosofický* důvod, proč antagonismus musí být mezi dvojicí - proč se zmnožení rozdílů rovná znovuprosazení základního jednoho. Jak zdůraznil Hegel, každý rod má vposledku pouze dva druhy - tzn. že specifický rozdíl je vposledku rozdílem mezi rodem jako takovým a jeho druhem „jako takovým". V našem univerzu například pohlavní rozdílnost není prostě rozdílem mezi dvěma druhy lidského rodu, nýbrž rozdílem mezi jedním termínem (člověkem), který zastupuje rod jako takový, a druhým termínem (ženou), který zastupuje rozdíl

v rodu jako takový, jeho specifikující, partikulární ohled. Takže, v dialektické analýze, i když tu je zdánlivě množství druhů, pokaždé musíme hledat výjimečný druh, který přímo ztělesňuje rod jako takový: pravý rozdíl je „nemožný" rozdíl mezi tímto druhem a všemi ostatními.

Paradoxně je v tomto bodě Ernesto Laclau blízko Hegelovi: vnitřní součástí jeho konceptu hegemonie je představa, že mezi jednotlivými prvky (označujícími) existuje jeden, který přímo „ztělesňuje" prázdného označujícího nemožné univerzality samé, takže v rámci této hegemonické konstelace se antagonismus vůči tomuto partikulárnímu označujícímu rovná antagonismu vůči „společnosti" jako takové. (145) Jestliže antagonistický pár nahradí proslulá „vzkvétající mnohost", pak je v důsledku toho zatřena nejenom propast mezi různými obsahy *v rámci* společnosti, nýbrž antagonistická propast mezi sociálnem a ne-sociálnem, trhlina, která postihuje samotný univerzální pojem sociálna. Abychom se vyhnuli nedorozumění: ovšemže existuje pluralita subjektivních sexuálních postojů a praktik, kterou nelze redukovat na variace nebo deviace od nějaké fundamentální symbolické normy (například „řadové" heterosexuality). Klíčová otázka však zní: vyvstává tato pluralita jako řada neúspěšných pokusů symbolizovat reálno antagonismu/nemožnosti, nebo je to prostě mnohost vzkvétající na pozadí všeobjímajícího jedna, jejího média?

V tomto univerzu stejnosti je hlavní formou vzniklého zdání politické rozdílnosti systém dvou stran, toto *zdání volby tam, kde v zásadě žádná není*. Oba póly se v ekonomické politice sbíhají, jako se v nedávných volbách Clinton a Blair shodli na „tvrdé fiskální politice" jako klí-

čovém principu moderní levice: tvrdá fiskální politika podporuje ekonomický růst a růst nám umožňuje aktivnější sociální politiku v boji za lepší sociální stabilitu, vzdělání a zdraví. Rozdíly se vposledku redukují na protikladná kulturní postoje: multikulturalismus, sexuální apod. „otevřenost" proti tradičním „rodinným hodnotám". A příznačně je to pravice, která se obrací k tomu, co v našich západních společnostech zbývá z mainstreamové „dělnické třídy", a snaží se ji zmobilizovat, zatímco multikulturalistická „tolerance" se stává mottem nových privilegovaných „symbolických tříd" (žurnalistů, akademiků, manažerů…). Tato politická volba - sociální, nebo křesťanští demokraté v Německu; demokraté, nebo republikáni v USA - nám nemůže nepřipomenout naše dilema, když si v americké kavárně chceme dát umělé sladidlo: všudypřítomná alternativa Nutra-Sweet Equal nebo *High&Low*, modrého nebo červeného pytlíčku, kde téměř každý dává přednost jednomu a zavrhuje druhé (nepoužívejte červené, obsahuji rakovinotvorné látky, a naopak); a toto směšné lpění na vlastním rozhodnutí jenom podtrhuje jeho naprostou bezvýznamnost.

A neplatí totéž pro noční televizní talk show, kdy „svoboda volby" spočívá ve výběru mezi Jay Lenoem a Davidem Lettermanem? Anebo, u nealkoholických nápojů, mezi Coca a Pepsi Colou? Je všeobecně známo, že tlačítko „zavíraní dveří" je ve většině výtahů naprosto nefunkčním placebem, které má v lidech pouze vzbuzovat dojem, že se nějak podílejí na chodu, na rychlosti výtahu – když toto tlačítko zmáčknete, dveře se zavíraní přesně stejnou dobu, jako když pouze zmáčknete tlačítko s číslem podlaží. Tento extrémní příklad falešné

účasti je vhodnou metaforou účasti jednotlivců na našem „postmoderním" politickém procesu…
Postmoderní odpověď na toto vše by samozřejmě zněla, že se radikální antagonismus objevuje pouze natolik, nakolik se společnost dosud vnímá jako totalita - nebyl to Adorno, kdo řekl, že kontradikce je rozdíl z pohledu identity? (146) Představa je tudíž taková, že s postmoderní érou je ústup identity *zároveň* ústupem antagonismu, který prochází společenským tělesem - místo toho dostáváme jedno indiference jako neutrální médium, ve kterém koexistuje mnohost (životních stylů atd.). Odpověď materialistické teorie je předvedení, jak samotné toto jedno, toto společné pole, v jehož rámci vzkvétají mnohé identity, již spočívá na jistých vyloučeních, jak je nese neviditelné antagonistické rozštěpení.
A to nás přivádí zpátky k nové populistické pravici, která hraje klíčovou strukturální roli při legitimizaci nové liberálně-demokratické tolerantní multikulturální hegemonie. Je negativním společným jmenovatelem celého středolevicového liberálního spektra: tito pravičáci představuje vyloučené, kteří samotným svým vyloučením (svou nepřijatelností jako součást vlády) skýtají negativní legitimizaci liberální hegemonie, důkaz jejího „demokratického" postoje. Jejich existence tak přesouvá pravé ohnisko politického boje (jímž je samozřejmě potlačení jakékoli radikální levicové alternativy) na „solidaritu" celého „demokratického" bloku proti pravičácké hrozbě.
To je nejzazší důkaz liberálně-demokratické hegemonie na dnešní ideologicko-politické scéně, hegemonie, jíž bylo dosaženo se vznikem sociální demokracie „třetí cesty": „třetí cesta", právě jakožto sociální demokracie za hegemonie liberálně-demokra-

tického kapitalismu (tzn. zbavena i toho nejmenšího subverzivního ostnu), tak úspěšně vylučuje poslední zbytky poukazů k antikapitalismu a třídnímu boji. Navíc je naprosto klíčové, že noví pravicoví populisté jsou jedinou „seriózní" politickou silou dneška, která se obrací k lidem s antikapitalistickou rétorikou, byť v nacionalistickém/rasistickém/náboženském hávu (nadnárodní korporace, které „zrazují" obyčejné slušné občany naší vlasti).

Na kongresu *Front National* před několika lety Le Pen přivedl na pódium Alžířana, Afričana a Žida, všechny je sevřel v náručí a prohlásil k shromážděnému publiku: „Jsou to stejně velcí Francouzi jako já - skutečným nepřítelem naší totožnosti jsou představitelé velkého nadnárodního kapitálu, kteří ignorují svou povinnost vůči Francii!" Jakkoli pokrytecká jsou taková tvrzení, přesto ukazují," že je populistická pravice na pochodu, aby zabrala území opuštěné levicí. Liberálně-demokratický nový střed tu hraje dvojí hru: sugeruje, že našim skutečným nepřítelem jsou pravicoví populisté, zatímco ve skutečnosti manipuluje se strachem z pravice, aby hegemonizovala „demokratické" pole - aby vymezila terén a získala si, ukáznila, svého *pravého* protivníka, radikální levicí.

Haider rád zdůrazňuje příbuznost mezi novými labouristy a jeho rakouskými Svobodnými demokraty, která údajně překonává starý protiklad mezi levicí a pravicí: obě strany rozbíjejí starý ideologický balast a kombinují flexibilní tržní ekonomiku (deregulaci atd.) se solidární sociální politikou (pomoc starým, dětem a sociálně potřebných) – tzn. snaží se uplatnit společnou solidaritu vně starého dogmatu sociálního státu. (148) Taková tvrzení jsou samozřejmě záměrně a promyšleně zavádějící,

mají zakrýt xenofobní populistické jádro Haiderovy politiky - patří do stejné skupiny jako někdejší pokus stoupenců jihoafrického apartheidu prezentovat svou politiku jako další verzi „politiky identity", která zaručuje přežití dědictví různých kultur. Ernesto Laclau (149) zavedl rozlišení mezi prvky ideologické stavby a artikulací těchto prvků, která jim uděluje jejich význam: fašismus necharakterizuje prostě jen řada význačných rysů (ekonomický korporativismus, populismus, xenofobní rasismus, militarismus atd.) - tyto rysy nejsou o sobě „fašistické", lze je zahrnout do odlišných ideologických artikulací - „fašistickými" se stávají svou specifickou artikulací v globální fašistický ideologický projekt (například rozsáhlé veřejné práce nehrály stejnou roli v nacistickém Německu jako v New Deal v Americe). Ve stejné linii by bylo snadné ukázat, v čem spočívá Haiderova manipulace: i když Haider a Blair *skutečně* navrhují stejný soubor opatření, tato opatření jsou vepsána do odlišného globálního projektu.

Ale to není celý příběh: Haider vskutku je podivný Blairův dvojník s obscénním úšklebkem jako stínem velkého úsměvu nových labouristů. Abychom to vyjádřili starými dobrými stalinskými pojmy: ačkoli Haider lže, pokud se ztotožňuje s Blairem, jeho tvrzení jsou „objektivně pravdivá": populismus nové pravice je „návrat potlačeného", nezbytný doplněk globální kapitalistické multikulturální tolerance. „Pravda" Haiderova tvrzení nespočívá v přímé identitě mezi novými labouristy a populismem nové pravice, nýbrž v tom, že tento populismus vytvářejí samotné rozpory projektu třetí cesty, v Haiderově zaklinčování Blaira (a pojem "klinče" tu používáme v přesném slova smyslu, kte-

rý má v boxu), stejně jako v podivné koalici mezi Buchananem a Fulaniovou, se třetí cestě vrací její vlastní poselství v převrácené - pravé – formě. Podíl radikální pravice na vládě není trestem za levicové „sektářství" a za to, že se „nevyrovnala s novými postmoderními podmínkami", je to naopak cena, kterou levice platí za to, že se vzdala jakéhokoli radikálního politického projektu, že přijala tržní kapitalismus jako jedinou „hru".

Z této perspektivy se dokonce i neokonzervativní obrana tradičních hodnot jeví v novém světle: jako reakce proti zmizení etické a legální *normativity*, kterou postupně nahrazují pragmatické regulace, jež koordinují partikulární zájmy různých skupin. Tato teze může působit paradoxně: což nežijeme v době všeobecných lidských práv, která se prosazují dokonce i navzdory státní suverenitě? Nebylo bombardování Jugoslávie silami NATO prvním případem vojenské intervence uskutečněné (nebo přinejmenším takto prezentované) z čistě normativního důvodu bez ohledu na jakýkoli „patologický" politicko-ekonomický zájem? Tato nově vyvstávající normativita „lidských prav" je nicméně *jevovou formou svého pravého opaku*. Nejde pouze o starou marxistickou tezi o propasti mezi ideologickým zdáním univerzální zákonné formy a partikulárními zájmy, které jej ve skutečnosti nesou; na této úrovni zcela platí protiargument (který použili mezi jinými Lefort a Rancière) (150), že forma právě nikdy není „pouhá" forma, nýbrž že má svou vlastní dynamiku, která zanechává své stopy v matérii společenského života (buržoazní „formální svoboda" uvedla do pohybu proces zcela „hmotných" politických požadavků a praktik, od odborových organizací po feminismus).

Rancière klade zásadní důraz na radikální dvojznačnost marxistického pojmu „propasti" mezi formální demokracií (lidská práva, politická svoboda atd.) a ekonomickou realitou vykořisťování a nadvlády. Tuto propast mezi „zdáním" rovnosti-svobody a společenskou realitou ekonomických, kulturních apod. rozdílů lze číst buďto standardním „symptomatickým" způsobem (forma všeobecných práv, rovnosti, svobody a demokracie je zkrátka nezbytnou, ale iluzorní formou výrazu svého konkrétního společenského obsahu, univerza vykořisťování a třídní nadvlády), nebo v mnohem subverzivnějším smyslu napětí, v němž „zdání" *égaliberté* právě není „pouhé zdání", nýbrž osvědčuje svou vlastní účinnost, která mu umožňuje uvést do pohybu proces reartikulace skutečných socioekonomických vztahů jejich progresivní „politizací". (Proč by neměly volit i ženy? Proč by podmínky na pracovišti neměly být i věcí politického zájmu? Atd.) Skoro bychom tu použili starý Lévi-Straussův pojem „symbolické účinnosti": zdání *égaliberté* je symbolická fikce, která jako taková má svou vlastní reálnou účinnost - měli bychom odolat naprosto cynickému pokušení redukovat ji na pouhou iluzi, která zakrývá odlišnou realitu.

Dnes tu naopak máme postmoderní cynismus: se skutečností, že vedle univerzální formy (zákonné normy) existuje nějaký partikulární zájem či kompromis mezi mnoha takovými zájmy, se *přímo* (dokonce *formálně*) počítá - zákonná norma, která ukládá sebe sama, se „formálně" vnímá/klade jako regulační kompromis mezi množstvím „patologických" (etnických, sexuálních, ekologických, ekonomických…) zájmů. Argument klasické marxistické kritiky ideologie je tudíž - zvráceně - přímo začleněn a instrumentali-

zován a ideologie udržuje své sevření touto falešnou vlastní transparentností. To, co se v dnešním postpolitickém ideologickém univerzu vytrácí, tudíž není „realita" zavalená ideologickými fantasmagoriemi, nýbrž zdání samo, zdání nějaké závazné normy, její „performativní" síla: realismus - brát věci tak, „jak jsou" - je nejhorší ideologie. (151)

Hlavní politický problém dneška zní: jak rozbít tento cynický konsensus? Z formální demokracie bychom tu neměli dělat fetiš - její limity dokonale ilustruje situace ve Venezuele po zvolení generála Chaveze prezidentem v roce 1998. Chavez *je* „autoritář" - charismatický, antiliberální populista - ale člověk musí podstoupit toto riziko, nakolik tradiční liberální demokracie není s to artikulovat určitý druh radikálního požadavku lidu. Liberální demokracie inklinuje k „racionálním" rozhodnutím v mezích možného (toho, co je vnímáno jako možné); pro radikálnější gesta jsou účinnější proto-„totalitární" charismatické struktury s plebiscitní logikou, kde si člověk „svobodně volí předepsané řešení". Paradox, který je třeba přijmout, je ten, že jednotlivci *mají* tendenci ulpět na rovině „udržovacích statků" - občas je potřeba vůdce, aby bylo možné „udělat nemožné". Autentický vůdce je doslova ten, kdo mi umožňuje skutečně *sám si* vybrat - podřídit se mu je nejvyšší skutek svobody.

Všechny tyto hrozby však podle všeho vyblédají ve srovnání s Orwellovým již zpola zapomenutým pojmem velkého bratra (Big Brother), který opět ožil kvůli hrozbě digitalizace našich životů - nehrozí nic menšího než „konec soukromí", vymizení posledních útočišť před všudypřítomným pohledem velkého bratra. Ale situace je daleko zamotanější, než se může

zdát. Mému slovinskému příteli se nedávno přihodila legrační věc. Když se vracel pozdě večer do své kanceláře, aby dokončil nějakou práci, všiml si, že v kanceláři v protějším dvoře starší (ženatý) manažer vášnivě souloží se svou sekretářkou na velkém stole - pro samou vášeň si neuvědomili, že na druhé straně dvora je budova, ze které jsou vidět, poněvadž kancelář byla plně osvětlena a na oknech nebyly závěsy. Můj kamarád zavolal do této kanceláře, a když manažer, který na okamžik přestal souložit, zdvihl telefon, hrozivě zašeptal do sluchátka: „Bůh se na tebe dívá!" Chudák manažer se zhroutil a téměř dostal infarkt…

Zásah takového traumatizujícího hlasu, který v realitě nelze přímo lokalizovat, se snad nejvíce blíží zkušenosti vznešenosti - proč? Nejde totiž o to, že by byl chudák manažer prostě nemile překvapen; právě naopak, bylo pro něj překvapením, že se jeho nejskrytější fantazie o tom, že je pozorován, uskutečnila tak přímo. To nás přivádí k jádru psychoanalytického pojmu fantazie. Pravá fantazie není sama představa, která nás fascinuje, nýbrž neexistující pohled, který si představujeme, že ji pozoruje - jako nemožný pohled shora, kvůli kterému Aztékové vytvářeli na zemi gigantické figury ptáků a zvířat, nebo nemožný pohled, jemuž byly určeny detaily skulptur na starých římských akvaduktech, které ze země nebyly vidět. Stručně řečeno, elementární fantazmatická představa není představa fascinujícího výjevu, na který koukáme, nýbrž představa, „že je tu někdo, kdo na nás zvenčí kouká"; není to sen, nýbrž představa, že „jsme předmětem v něčím snu".

Milan Kundera v románu *La lenteur* (Pomalost) prezentuje jako krajní symbol dnešního falešného, ste-

rilního, pseudosmyslného sexu pár, který předstírá análním sex poblíž hotelového bazénu, na očích všem hostům v hotelových pokojích, přičemž předstírá výkřiky slasti, aniž by vůbec došlo k pohlavnímu styku - proti tomu staví pomalé a intimní, *galantní* erotické hry Francie osmnáctého století.

Neděje se něco podobného v Kambodži rudých Khmérů, kde režim, který se snaží zvýšit počet obyvatelstva, poněvadž příliš mnoho lidí zemřelo kvůli čistkám a hladomoru, ustanovil každý první, desátý a dvacátý den v měsíci jako den určený k souloži? Sezdané páry (které jinak spaly v oddělených barácích) mohly v tyto dny spát společně a měly se milovat. Jejich soukromým prostorem byla malá kóje obehnaná zpola průhledným závěsem z bambusu; před řadou kójí hlídkovali ozbrojení dozorci z rudých Khmérů dohlížející na to, aby páry skutečně souložily. Poněvadž manželé věděli, že nesouložit je považováno za sabotáž, která se tvrdě trestá, a poněvadž na druhou stranu po čtrnáctihodinovém pracovním dni byli obvykle příliš unaveni, než aby se skutečně milovali, předstírali, že se milují, aby oklamali strážce: *předstírali* kopulační pohyby a milostné vzdechy.

Není to pravý opak zkušenosti z liberálního mládí některých z nás, kdy jsme se museli se svým partnerem vplížit do ložnice a milovat se tak tiše, jak jen to bylo možné, aby nás naši rodiče, pokud byli ještě vzhůru, nepodezírali, že provozujeme sex? Co když je tedy takový spektákl pro pohled druhého součástí sexuálního aktu? Co když – poněvadž, jak říká Lacan, „neexistuje žádný sexuální vztah" - jej lze předvádět pouze pro pohled druhého?

Internet nedávno zahltily stránky s webovými kamerami, které naplňují logiku filmu *The Truman Show*

režiséra Petera Weira. Na těchto webových stránkách můžeme kontinuálně sledovat určitou událost či místo: život určitého člověka v jeho bytě, co se děje na ulici atd. Není tento trend svědectvím naléhavé potřeby fantazmatického pohledu druhého, který slouží jako záruka existence subjektu: „existuji pouze potud, pokud se na mě někdo neustále dívá"? (Podobným fenoménem je neustále zapnutá televize, i v době, kdy se na ni nikdo nedívá - slouží jako minimální záruka existence společenské vazby.) Máme tu co do činění s tragikomickým převrácením benthamovského-orwellovského pojmu panoptikální společnosti, v níž jsme (potenciálně) „neustále sledováni", a nemůžeme se skrýt před všudypřítomným pohledem moci: úzkost dnes podle všeho vzbuzuje představa, že nebudeme neustále vystaveni pohledu druhého, takže subjekt potřebuje pohled kamery jako svého druhu ontologickou záruku své existence.

Tato tendence dosahuje svého vrcholu v strašlivě populárních televizních show ironicky nazvaných „Big Brother", které poprvé vysílal v Holandsku v roce 1999 Endemol. Tato představení již mají vlastní název: „reality show" - označení se používá v Německu a ve Velké Británii a plánuje se v USA. V „reality show", jakémsi televizním seriálovém protějšku amatérského porna, je skupina zhruba patnácti lidí izolována ve velké vile, v níž je každý pokoj čtyřiadvacet hodin denně pod dohledem kamery sledující všechno, co (dobrovolní) „herci" dělají, včetně sexu. Jednou týdně je aktérům umožněn styk s vnějškem, probírají své problémy s psychology nebo s vedením televize a dostávají vzkazy o tom, jakým směrem by se jejich mezilidské vztahy měly ubírat. (Obvykle tu platí

pravidlo, že se každý týden člověk, kterého diváci zvolí jako nejméně oblíbeného, vrací do „reálného" světa, takže celá show končí ve chvíli, kdy zůstane poslední člověk.)

Celý podnik je tak podivný proto, že jistým způsobem zachází ještě dále než *The Truman Show:* Trumanova naivita spočívá v tom, že ještě musí být klamán, aby skutečně věřil, že žije v reálném společenství, poněvadž celá dramaturgie filmu spočívá na tom, že ho začnou trýznit rostoucí pochybnosti o tom, co se kolem něj ve skutečnosti děje. Ačkoli na rozdíl od *The Truman Show* postavy/aktéři v „Big Brother" hrají své role v uměle odděleném prostoru, jistým způsobem je hrají „jako skutečné", takže fikce se stává doslova neodlišitelnou od reality: lidé se dostávají do „reálných" emocionálních střetů, a když se radí s lidmi z „reálného" vnějšku, není to ani tak gesto návratu do „skutečného života", nýbrž spíše způsob magického vystoupení z něho, kdy se „skutečný život" pojímá jako virtuální hra, od které člověk může získat dočasnou distanci a zeptat se na radu, co by měl udělat. (Existují i případy, kdy herci přímo probírají s publikem, co mají ve svých rolích udělat, takže hra je doslova interaktivní, diváci mohou spoluurčovat, co se bude dít.) Tím je „dekonstruováno" rozlišení mezi skutečným a hraným životem: obojí svým způsobem splývá, poněvadž lidé *hrají samotné své „reálné životy*", tzn. Doslova *hrají sami sebe* ve svých televizních rolích (zde je konečně naplněn benthamovský paradox sebe-ikony: herci „se podobají sobě samým").

A nedává nám americká televizní show „Jak si vzít milionáře" (únor 2000) stejné ponaučení? Na tomto pořadu byla tak šokující představa, že si anonymní

milionář za ochranným sklem vybere na radu diváků ze sedmi soutěžících, jež jsou mu během samotné show představeny, ženu, kterou si pak skutečně vezme - jeho neintimnější soukromý život byl naprosto externizován a linie oddělující „show" a „realitu" byla opět zastřena. A zase, neděje se něco naprosto analogického v obci Celebration, v tomto (ne)známém disneyovském městečku na Floridě, reálné replice idylického amerického městečka s „lidskými" dimenzemi, ve které obyvatelé také svým způsobem „hrají sebe sami", resp. „vedou své reálné životy na scéně"? Kruh se tak svým způsobem uzavírá: televize měla nabízet, jako únikovou zábavu, fiktivní svět velmi vzdálený naší skutečné společenské realitě - ale v „reality show" jako by byla sama realita znovu-vytvářena a nabízela se jako úniková fikce…

Proč jsou tedy „reality show" tak znepokojivé? Hrůza, kterou citlivé duše zakoušejí tváří v tvář „Big Brotheru", je stejná jako hrůza, kterou mnozí z nás zažívají z virtuálního sexu v kyberprostoru. Tvrdá lekce „virtuálního sexu" nespočívá v tom, že již nemáme „skutečný sex", intenzivní kontakt s tělem druhého, pouze stimulaci zplozenou nehmotnými obrázky, které nás bombardují z obrazovky. Je to spíše mnohem nepříjemnější objev, že nikdy neexistoval „skutečný sex": sex byl vždy již hrou nesenou masturbačním fantasmatickým scénářem. Masturbace se obvykle chápe jako „pohlavní styk s představovaným partnerem": dělám si to sám, a představuji si, že to dělám s druhým nebo druhému. Lacanovo diktum „neexistuje sexuální vztah" lze číst jako převrácení této obvyklé představy: co když „skutečný sex" není než masturbace se skutečným partnerem? Co když, i když to dělám

se skutečným partnerem, to, na čem spočívá můj požitek, není partner jako takový, nýbrž tajné fantazie, které do něj vkládám? A totéž platí pro naprostou vystavenost pohledu „velkého bratra“: co když byl velký bratr vždy již zde jako (představovaný) pohled, pro který jsem jednal, na který jsem se snažil zapůsobit, který jsem chtěl svést, i když jsem byl o samotě? Co když „Big Brother“ pouze vyjevuje tuto univerzální strukturu? Jinak řečeno, co když ve svých skutečných životech vždy již hrajeme určitou roli - nejsme tím, kým jsme, hrajeme *sami sebe*? „Big Brother“ nám připomíná tento nepříjemný fakt.

Pokud jde o „totalitární hrozbu“, kterou údajně přináší tato aktualizace pohledu druhého, náležitě materialistickou odpověď na ni nedávno podala společenská realita sama (abychom použili otřepanou marxistickou frázi). V posledních dnech roku 1999 byli lidé po celém (západním) světě bombardováni různými verzemi jednoho a téhož sdělění, které dokonale vyjadřovalo fetišistické rozpolcení „dobře to vím, ale…“. Nájemci bytů ve velkých městech dostávali dopisy od pronajímatelů, ve kterých stálo, že není třeba se ničeho obávat, všechno bude v pořádku, ale přesto by měli naplnit své vany vodou a připravit si zásobu jídla a svíček; banky sdělovaly svým zákazníkům, že jejich vklady jsou v bezpečí, ale přesto by se měli, *jenom pro případ*, vybavit jistou hotovostí a výpisem z účtu; až po samotného starostu New Yorku Rudolpha Giulianiho, který sice opakovaně ujistil své občany, že město je dobře připraveno, ale přesto strávil silvestrovskou noc v betonovém bunkru pod Světovým obchodním centrem, chráněný proti biologickým a chemickým zbraním.

Příčina všech těchto obav? Úplná nicotnost známá jako „millenium bug". Uvědomujeme si, jak podivná byla naše obsese touto věcí? A kolik tato obsese vypovídá o naší společnosti? Nejenže byla vytvořena člověkem, lze ji dokonce velmi přesně lokalizovat: kvůli omezené představivosti prvních programátorů jejich hloupé digitální přístroje nevěděly, jak přečíst číslici „00" o půlnoci na 1. ledna 2000 (1900 nebo 2000). Tato prostá omezenost přístroje byla *příčinou*, ale propast mezi příčinou a jejími potenciální *účinky* byla nezměrná. Představy o tom, co způsobí, se lišily, od pošetilých po děsuplné, poněvadž ani odborníci s jistotou nevěděli, co se může stát: možná naprostý kolaps sociálních služeb, možná vůbec nic (tak tomu ve skutečnosti bylo).

Máme tu opravdu co do činění s hrozbou prostého mechanického selhání? Ovšemže má digitální síť hmotnou podobu elektronických čipů a soustavy obvodů; avšak měli bychom si být neustále vědomi, že u těchto obvodů se svým způsobem „předpokládá, že vědí"; předpokládá se, že ztělesňují určité *vědění*, *a* je to toto vědění - či spíše jeho chybění, co způsobilo všechna trápení (neschopnost počítačů přečíst „00"). „Millenium bug" před nás postavil skutečnost, že náš „skutečný" život je nesen virtuálním řádem objektivizovaného vědění, jehož selhání může mít katastrofální důsledky. Lacan nazýval toto objektivizované vědění - symbolickou substanci našeho bytí, virtuální řád, který reguluje intersubjektivní prostor - „velký druhý". Populárnější, paranoičtější verze téhož pojmu je *matrix* z filmu téhož jména od bratrů Wachowskich.

To, co nás ve skutečnosti ohrožovalo pod názvem „millenium bug", byla suspenze matrixu. Vidíme

zde, v jakém smyslu má *Matrix* pravdu: realita, v níž žijeme, je regulována neviditelnou a všemocnou digitální sítí takovou měrou, že její kolaps může způsobit „skutečnou" globální dezintegraci. Z tohoto důvodu je nebezpečnou iluzí tvrdit, že „millenium bug" mohl přinést osvobození: zbaveni umělé digitální sítě, která zprostředkovává a nese náš přístup k realitě, bychom neobjevili přirozený život v jeho bezprostřední pravdě, nýbrž nesnesitelnou pustinu - „Vítej v poušti reálna!", tak zní ironický pozdrav na přivítanou, jehož se dostává Neovi, hrdinovi *Matrixu*, když vidí realitu takovou, jaká je, bez matrixu.

Co tedy byl „millenium bug"? Možná mezní příklad toho, co Lacan nazýval *objet petit a*, „malý druhý", objekt-příčina touhy, maličká částečka prachu, která ztělesňuje nedostatek, chybění velkého druhého, symbolického řádu. A to je místo, kde nastupuje ideologie: tento „bug", tato programová chyba, je sublimní objekt ideologie. Samotné toto slovo - „bug" - mnohé odkrývá vzhledem k jeho pěti významům: závada/chyba, virová nákaza, jako je virus chřipky, otravný hmyz, fanatik, štěnice (pro odposlech). (152) V posunu mezi významy dochází k té nejelementárnější ideologické operaci: prostý nedostatek či závada se neviditelně přetváří v chorobu, které je posléze přidělena pozitivní příčina, rušivý „hmyz" s určitým psychickým postojem (fanatismem), jenž nás tajně sleduje. Čistě negativní selhání tak získává pozitivní existenci v podobě odposlouchávajícího fanatika, kterého bychom měli vyhubit jako otravný hmyz. Jsme tu až po kolena v paranoii… Ke konci prosince 1999 zněl titulek hlavních slovinských pravicových novin „Opravdové nebezpečí - nebo jen

zástěrka?“, čímž se naznačovalo, že nějaké tajemné finanční kruhy sehrály paniku „Y2K“ a využijí ji pro svůj gigantický švindl. Není snad „bug“ nejlepší zvířecí metaforou antisemitského obrazu Žida: fanatický hmyz, který způsobuje rozklad a chaos v našem sociálním životě, skutečná skrytá příčina sociálního antagonismu?

Způsobem, který symetricky zrcadlí pravicovou paranoiu, i Fidel Castro - jakmile se ukázalo, že není žádný „bug“, že věci poběží i nadále víceméně bez problémů - pranýřoval strašidlo „millenium bugu“ jako komplot vymyšlený velkými počítačovými společnostmi, který měl svést lidi, aby nakupovali nové počítače. A skutečně, jakmile obavy vyprchaly a jakmile se ukázalo, že šlo o falešný poplach, vršila se ze všech stran obvinění, že musí existovat důvod, proč bylo tolik povyku pro nic, nějaký skrytý (finanční) zájem, který především vzbudil paniku - není možné, že by všichni programátoři prostě udělali takovou chybu! Téma diskuse se tak změnilo v typicky postparanoidní dilema: opravdu tu byl „bug“, jehož katastrofální důsledky odvrátila pečlivá preventivní opatření, nebo nebylo vůbec nic, takže by věci nadále bez problémů fungovaly, aniž bylo nutné vynaložit miliardy dolarů na zmíněná opatření? Opět jde o *objet petit a*, o prázdno, které „je“ objektem-příčinou touhy, v jeho nejčistší podobě: určité „vůbec nic“, entita, u které není jasné ani to, zda „skutečně existuje“, a která přesto podobně jako střed bouře způsobuje všude kolem gigantický zmatek. Jinak řečeno, nebyl „millenium bug“ MacGuffin, na který by byl hrdý sám Hitchcock?

Snad tedy můžeme uzavřít skromnou marxistickou pointou: poněvadž digitální síť ovlivňuje nás všech-

ny - poněvadž již *je* sítí, která řídí náš každodenní život až po ty nejběžnější věci, jako je dodávka vody - měla by být tou či onou formou socializována. Digitalizace našich životů v důsledku umožňuje kontrolu velkého bratra, ve srovnání s níž stará komunistická tajná policie nutně působí jako primitivní dětská hra. Měli bychom tu proto více než kdy jindy trvat na tom, že náležitou reakcí na tuto hrozbu není únik na ostrov soukromí, nýbrž ještě silnější socializace kyberprostoru. Měli bychom vyvolat vizionářskou sílu, abychom rozeznali emancipační potenciál kyberprostoru v tom, co dnes (nesprávně) vnímáme jako „totalitární" hrozbu. (153)

---

**Poznámky:**

---

(1) Termín „totální stát" jako první použil Mussolini ve dvacátých letech 20. století, aby jím označil fašistickou Itálii; *pojem* „totalitarismus" ovšem vypracovala liberální kritika.

(2)Viz Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*, London: Faber & Faber 1996, str. 72.

(3) Samozřejmě tu mám na mysli známou knihu *Hamlet's Mill, An Essay Investigating the Origins of Human Knowledge and Its Transmission Through Myth*, Boston, MA: David R. Godine 1977, kterou napsali Giorgio de Santillana a Hertha von Dechend.

(4) Viz kapitoly XIX-XXII in Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VII: Le transfert*, Paris: Éditions du Seuil 1985.

(5) Viz J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth 1979, str.116-119.

(6) V podobné linii Antigona vyniká vytříbenou krásou, zatímco v *Oidipovi na Kolónu* shledáváme krajní odhodlání vymazat sebe sama: Oidipus proklíná celý svět, včetně sebe, a mizí v podsvětí.

(7) Nejsme mimochodem svědky podobné situace - oslnivě krásná dcera potomkem ošklivého hrbáče - ve Verdiho *Rigolettu*?

(8) Jean se tím podobá postavě otce v *Pobřeží moskytů* od Paula Therouxe.

(9) Viz Phil Powrie, *French Cinema in the 1980s*, Oxford: Clarendon 1977, str. 50-61.

(10) Totéž neočekávané „diagonální" spojení lze postřehnout v Hegelových raných teologicko-politických spisech založených na dvojím protikladu: subjektivní versus objektivní (institucionální)

---

náboženství; soukromé versus lidové náboženství (*Volksreligion*). Nedostáváme očekávaný pár soukromé-subjektivní versus lidové-objektivní: spojení je „diagonální", tzn. moderní náboženství je soukromé *a* objektivní (utkvívá v protikladu mezi soukromím a zvnějšku vnucenou institucí) na rozdíl od starověkého řeckého náboženství, jež bylo zároveň lidové (pronikalo veřejným společensko-politickým životem) a „subjektivní", tzn. Bylo zakoušeno jako duchovní substance, která je subjektu vlastní (nikoli cizí).

Stejně diagonálně běží spojnice mezi dvěma páry vzorců v Lacanových „vzorcích sexuace": nikoli-vše bez výjimky versus všeobecnost s výjimkou. A spojení je dokonce imanentní: mužské všeobecné je „objektivní" a soukromé má jako svou výjimku, kdežto ženská doména je nikoli-vše, tzn. Subjektivní, a zároveň je bez výjimky, tzn. Obecně rozšířená.

(11) Jiný příklad: ve třicátých letech 20. století byly noviny v Sovětském svazu plné reklam na nové výrobky spojované s novým blahobytem, od parfémů po zmrzlinu (viz S. Fitzpatrick, *Everyday Stalinism*, Oxford: Oxford University Press 1999). S prodejem těchto výrobků problém nebyl: zpravidla byly k dostání jen chvíli v několika málo obchodech ve městech, jako je Moskva. Proč tedy tato reklamní bouře? Cílem reklamy nebyla podpora prodeje samotných výrobků, nýbrž jakási meta- či reflexivní reklama veřejně vyhlašující, že takové výrobky *jsou* nyní na prodej (ačkoli bylo velmi obtížné je koupit). Tato reflexivní diemenze není specifikem stalinismu, působí v *každé* reklamě: reklama je současně přiznaná reklama reklamy, životního stylu, v jehož rámci se objevuje.

---

(12) Ideologický obsah *Zpustlé země* je zajímavý samotnou svou inkonsistencí - báseň odkazuje ke *třem* vzájemně neslučitelným mýtům: k pohanskému mýtu typu svatého grálu o vyprahlé zemi a její obnově; ke křesťanskému mýtu o vzkříšení; k buddhistickému mýtu o nirváně. Eliot touží po křesťanské obrodě z duchovní nuzoty moderního života, ale má sklon vepisovat tuto touhu do pohanského mýtu o obnovené plodnosti „zpustlé země", a zároveň jej přitahuje protobuddhistická touha po naprosté anihilaci namísto regenerace.

(13) R. Coover, „You Must Remember This", in: *A Night at the Movies*, New York: Dalkey 1987.

(14) Heinrich von Kleist, *Markýza z O-*, in: týž, Markýza z 0-, přel. E. Formanová, V. Slezák, J. Votrubová-Koutecká, Praha: Odeon 1985, str. 83.

(15) Tamt., str. 84.

(16) Viz W. Benjamin, *Ke kritice násilí*, in: týž, *Agesilaus Santander*, přel. J. Brynda, Praha: Herrman a synové 1997, str. 57n.

(17) E. Bloch, *Über Rechtsleidenschaft innerhalb des positiven Gesetzen*, Frankfurt: Suhrkamp 1972, str. 96. Čerpám tu z vynikající *Lizentiatsarbeit* Davida Ratmoko *Agency, Fiction and Act: Paranoia's Invisible Legacy*, Zurich 1999.

(18) Viz Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*, London: Verso 1978, str. 84.

(19) Viz Michael Atkinson, *The Secret Marriage of Sherlock Holmes and Other Eccentric Readings*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1996.

(20) T. S. Eliot, *‚Ulysses', Order and Myth*, in: *Selected Prose of T. S. Eliot*, New York: Farrar, Straus Q Giroux 1975, str. 177.

(21) Tamt., str. 178.

---

(22) Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom*, Athens: University of Ohio Press 1985, str. 146.
(23) William Shakespeare, *Výbor z dramat*, přel. E. A. Saudek, Praha: Naše vojsko 1957, str. 251.
(24) Jacques Lacan, *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*, in: *Literature and Psychoanalysis*, ed. S. Felman, Baltimore, MD – London: John Hopkins University Press 1982, str. 40. Na Marxovu obranu bychom mohli doplnit, že toto „zanedbání" není ani tak chybou Marxe, nýbrž samotné kapitalistické reality - oněch „adaptací, které moderní společnost vytvořila mezi užitnými a směnnými hodnotami".
(25) Celá tato podkapitola intenzivně těží z rozhovorů s Mladem Dolarem, který tyto pojmy rozvinul mnohem dále a obsáhl i vznik antisemitské figury Žida z popsaných paradoxů „lakomce".
(26) *Hegel's Science of Logic*, London: George Allen & Unwin 1969, str. 431.
(27) K. Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin 1972, str. 99.
(28) Jacques Lacan, *Desire and the Interpretatiom of Desire in Hamlet*, str. 15.
(29) Tuto árii je třeba číst spolu s dvěma dalšími velkými sebe-prezentacemi „Largo il factotum" a „La calumnia" tak, že vytvářejí trojici.
(30) Popisuji tu jiný aspekt kapitalistického superega, jehož logiku jsem podrobněji rozvinul ve 3. kapitole své knihy *The Fragile Absolute*, New York: Verso 2000.
(31) Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, str. 253.
(32) Dnešní zájem o drogovou závislost jakož-

to krajní nebezpečí, které ohrožuje společenskou strukturu, lze náležitě pochopit jedině na pozadí vládnoucí subjektivní ekonomie spotřeby coby jevové formy spořivosti: v dřívějších dobách byla konzumace drog prostě jen jednou částečně utajovanou sociální praktikou skutečných (de Quincey, Baudelaire) i fiktivních (Sherlock Holmes) postav.

(33) Materialistické čtení tohoto pojmu viz v kapitolách 11-15 in S. Žižek, *The Fragile Absolute.*

(34) Gerald O'Collins, *Christology*, Oxford: Oxford University Press 1995, str. 286n.

(35) Čerpám z Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, Oxford: Blackwell 1997, str. 138-139.

(36) Tamt., str. 141.

(37) Tamt., str. 141n.

(38) Soukromý rozhovor, říjen 1999.

(39) Následující odstavec je míněn jako sebekritika se zřetelem k S. Žižek, *The Fragile Absolute.*

(40) Viz Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, Oxford: Basil Blackwell 1989.

(41) Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, London: Routledge 1999, str. 255.

(42) Viz *Interpretation between Determinism and Hermeneutics*, in: J. Laplanche, *Essays on Otherness.* Měli bychom také plně akceptovat Laplanchovu velkolepou rekonstrukci, kde Freud sešel na scestí ve své hypotéze „pudu smrti": existuje pouze jeden pud, sexuální pud jako neustálý, „nesmrtelný" tlak, trvale přítomný za principem slasti; freudovská hypotéza „pudu smrti" je (ne zcela) prostě výsledek Freudova regresu k evolucionisticko-deterministické problematice, která ho přinutila ztotožnit libido s jednotící životní funkcí, tak-

že byl posléze nucen vymyslet proti-pud pro destruktivní/destabilizující vliv sexuality, který formuloval naprosto konfúzním odkazem k schopenhauerovské filosofické tradici.

(43) Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, str.160.

(44) Jacques Lacan, *Seminar on „The Purloined Letter"*, in: *The Purloined Poe*, ed. J. P. Muller - W. J. Richardson, Baltimore, MD - London: John Hopkins University Press 1988, str. 29.

(45) Rozdíl mezi jménem-otcem a „jmény pro otce" spočívá v tom, že jméno-otec zastupuje otcovskou symbolickou autoritu, zatímco „jména pro otce" zastupují otce *jakožto* reálnou věc, k níž lze přistoupit pouze prostřednictvím množství jmen, stejně jako v mystice, kde se přísně odlišuje Boží jméno a „jména pro Boha": Boží jméno je jistým způsobem „věc sama", samo jádro symbolické Boží autority, zatímco množství Božích jmen označuje Boží bytost, která se vymyká symbolickému uchopení.

(46) Lacanův protiargument vůči Laplanchovi by mohl znít tak, že v jeho výkladu cosi *chybí: proč* se malé dítě chytlo na enigma druhého/v druhém? Nestačí připomenout předčasné narození a bezmocnost dítěte - aby se tato trhlina objevila, aby tu byla rodičovská gesta jako záhadné sdělení, jako sdělení, které je enigmatem i pro samotné rodiče, *musí tu již být symbolický řád.*

(47) Čerpám z knihy Rona Rosenbauma (která je z teoretického hlediska příliš naivní a žurnalistická, jinak však zajímavá) *Explaining Hitler*, New York: Harper 1999.

(48) *Foreword by Elie Wiesel*, in: A. Insdorf, *Indelible Shadows: Film and the Holocaust*, Cambridge, MA: Cambridge University Press 1989, str. XI.

---

(49) Je ovšem příznačné, že neexistují nejenom komedie o gulagu, nýbrž ani filmy, jejichž děj by se v gulagu odehrával - úctyhodnou výjimku představuje zfilmování Solženicynova *Jednoho dne Ivana Děnisoviče*, které na počátku sedmdesátých let natočil v anglické produkci v Norsku Tom Courtney; film záhy upadl v zapomnění.

(50) Podobné pokusy se objevily i na divadle: na konci osmdesátých let jeden sovětský kabaret uváděl představení se zpěvem a tancem, jehož součástí byla scéna v plynové komoře koncentračního tábora.

(51) Čerpám tu z druhé kapitoly knihy Giorgio Agambena, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris: Rivages 1999. Mimochodem, stopy protiarabského rasismu jsou v tomto slově více než zřejmé: označení „muslim" samozřejmě vzniklo proto, že chování „živého mrtvého" v očích dozorců odpovídalo standardní západní představě o „muslimovi", tzn. o člověku, který je naprosto vydán svému osudu, který pasivně strpí všechna neštěstí, poněvadž jsou z vůle Boží. V současnosti, vzhledem k izraelsko-arabskému konfliktu, toto označení opět nabývá na aktuálnosti: „muslim" je odumřelé jádro, úroveň nula samotného „Žida".

(52) „Několik málo přeživších je popisovalo tak, že se změnili v roboty, jejich šedožluté tváře pokryl led, krváceli ledové slzy. Jedli tiše, v hloučku stranou, aniž by se dívali kolem sebe." (C. Thubron, *In Siberia*, New York: HarperCollins 2000, str. 40).

(53) Tamt., str. 42n.

(54) K tomuto pojmu viz 1. kapitolu in Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London - New York: Verso 1999.

---

(55) K podrobnější analýze tohoto záběru viz Slavoj Žižek, *„In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large", in: S. Žižek (ed.), Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, London: Verso 1992.
(56) Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, New York: Routledge 1992, str. 313-314. Byl to Simon Critchley, kdo upozornil na tento komický aspekt das Ding u Lacana - viz Simon Critchley, *Comedy and Finitude: Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis, in: Ethics-Politics-Subjectivity*, London - New York: Verso 1999.
(57) Viz Jacques-Alain Miller, *The Desire of Lacan*, in: *lacanian ink*, 14, Spring 1999. Z jiné teoretické perspektivy postřehl tentýž posun Simon Critchley (viz týž, *Ethics-Politics-Subjectivity).*
(58) Viz V. Havel, *Moc bezmocných*, Praha: Lidové noviny 1990; *The Power of the Powerless*, London: Faber & Faber 1990.
(59) Pokud jde o historická data, opírám se o jinak standardní západně-liberální žurnalistickou reportáž Elizabeth Beckerové *When the War Was Over: Cambodia and the Khmer Rouge Revolution*, New York: PublicAffairs 1998.
(60) Citováno z E. Wilsonové, *Shostakovich: A Life Remembered*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1995, str. 134.
(61) Tuto logiku hezky vyjádřila Ayn Randová v souvislosti s antimonopolními zákony: všechno, co kapitalista dělá, se stává zločinem – pokud jsou jeho ceny vyšší než ostatních, zneužívá svého monopolního postavení; pokud jsou nižší, provádí nekalou soutěž; pokud jsou stejné, pak

je to tajná dohoda a konspirace, která narušuje skutečnou soutěž… A neplatí totéž pro okamžik, kdy se pacient dostavuje na psychoanalýzu? Pokud se opozdil, pak je to hysterická provokace; pokud přišel dříve, pak je to obsesivní nutkání; pokud přišel včas, jde o perverzní rituál.

(62) J. Arch Getty - Oleg V. Naumov, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-1939*, New Haven, CT - London: Yale University Press 1999, str. 370. Stejně zlověstný smích se objevuje i na dalších místech: „Bucharin: Nic z toho, co o mně svědci říkají, není pravda. (Smích, hluk v místnosti.) Proč se smějete? Není na tom nic směšného" (tamt., str. 394).

(63) F. Kafka, *Proces*, přel. J. Čermák, Praha 1997.

(64) J. A. Getty - O. V. Naumov, *The Road to Terror*, str. 315n.

(65) Tamt., str. 322.

(66) Tamt., str. 321.

(67) Tamt., str. 399.

(68) Tamt., str. 404n.

(69) Tamt., str. 556.

(70) Tamt., str. 558nn.

(71) Tamt., str. 558.

(72) Tamt., str. 387n.

(73) Tamt., str. 100.

(74) Podrobnější výklad tohoto klíčového rysu Kantovy etiky podává druhá kapitola in S. Žižek, *The Indivisible Remainder*, London - New York: Verso 1996.

(75) Viz Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London - New York: Verso 1999.

(76) Připomeňme i to, že v týdnech před Velkou

říjnovou revolucí, kdy mezi bolševiky probíhala bouřlivá diskuse, se Stalin postavil *proti* Leninovu návrhu na okamžité bolševické převzetí moci, přičemž argumentoval v menševické linii tím, že situace ještě „nedozrála" a že namísto takových nebezpečných „dobrodružství" by se měla podporovat široká koalice sil proti carovi.

(77) V. I. Lenin, *The Draft Rules of the RSDLP*, in: týž, *Collected Works*, Moscow: Progress Publishers 1960 až 1970, sv. 6, str. 476.

(78) V. I. Lenin, *Letter to Central Committee Members*, in: tamt., sv. 26, str. 234.

(79) Viz Alain Badiou, *L'etre et l'evénement*, Paris: Éditions du Seuil 1988.

(80) J. A. Getty - O. V. Naumov, *The Road to Terror*, str. 480.

(81) Tamt., str. 481.

(82) Viz Sigmund Freud, *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Cause of Paranoia*, in: týž, *The Pelican Freud Library*, Harmondsworth 1979: Penguin, str. 211.

(83) J. A. Getty - O. V. Naumov, *The Road to Terror*, str. 14.

(84) Tamt.

(85) Viz Wilson, *Shostakovich: A Life Remembered*, str. 124n.

(86) Shodou okolností se Heidegger uchýlil k téže formulaci, když hájil své zapletení s nacisty: když v polovině třicátých let vedl seminář o logu u Hérakleita, bylo jasné „každému, kdo měl uši", že zasazuje zničující ránu nacistické ideologii.

(87) Podrobnější analýzu těchto dvou rovin viz in S. Žižek, *The Art of the Ridiculous Sublime*, Seattle: University of Washington Press 2000.

(88) J. A. Getty - O. V. Naumov, *The Road to Terror*, str. 586.
(89) Viz Alain Badiou, *Saint Paul ou la naissance de l'universalisme*, Paris: PUF 1997, str. 41.
(90) Viz Fredric Jameson, *Signatures of the Visible*, New York: Routledge 1992, str. 137.
(91) V následujícím se opírám o disertaci Charity Stribner, *Working Memory*, Columbia University, New York 2000.
(92) Viz G. Lukács, *Solzhenitsyn*, Cambridge, MA: MIT Press 1971.
(93) Fredricu Jamesonovi slouží ke cti, že to zdůrazňuje znovu a znovu.
(94) To je též slabina jinak velmi propracované kritiky „totalitarismu", jako je Claude Lefortova. Ve své nedávné knize *La Complication: Retour sur le Communisme* (Paris: Fayard 1999) Lefort vystoupil s přesvědčivým vyvrácením zjednodušení Françoise Fureta, když zdůraznil, kolik opatření, jež jsou dnes součástí liberálního konsensu, bylo přijato v důsledku komunistického boje, tzn. která se začlenila do tohoto konsensu po zuřivém liberálním odporu (progresivní zdanění, bezplatné vzdělání pro všechny). Co však zásadním způsobem limituje jeho perspektivu, je snaha rozvinout čistě *politickou* logiku „demokratické invence". Právě toto omezení mu zabraňuje náležitě vyložit fenomény „totalitarismu": vyvstávají právě tehdy, když politika přímo převezme moc - jako takové jsou indicií, že političtí činitelé ve skutečnosti *selhali* při restrukturalizaci výrobní sféry.
(95) Nejilustrativnějším příkladem takového „povýšení" historické reality skrze její symbolické uchopení je Hegelova idea, že Thukydidovy dějiny

peloponéské války byly vlastním duchovním cílem války samotné. Z duchovního hlediska byla samotná válka pretextem: proběhla proto, *aby o ní mohl vzniknout text uchopující její esenci.*

(96) Opírám se o Giorgio Agamben, *Stanzas*, Minneapolis 1993: University of Minnesota Press, kap. 3-5.

(97) G. Greene, *The End of Affair*, Harmondsworth 1975: Penguin, str. 169.

(98) Th. W. Adorno, *Musikalische Schriften VI*, Frankfurt: Suhrkamp 1984, str. 469. Konkrétním kontextem tohoto popisu je samozřejmě Furtwänglerův pokus zachránit klasickou tradici německé hudby před náporem nacistického barbarství.

(99) G. Agamben, Ce *qui reste d'Auschwitz*, str. 20.

(100) Citováno z Laurel E. Fay, *Shostakovich: A Life*, London: Oxford University Press 2000, str. 217.

(101) Viz S. Freud, *Mourning and Melancholy*, in: J. Strackey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, XIV, London: The Hogarth Press 1957, str. 245.

(102) Jde tu o logický protiklad mezi externí a interní negací (řekněme mezi tím, že se [pasivně] nechci na něčem podílet a že se na tom [aktivně] chci nepodílet), který rozpoznáme i v dialektice touhy a zákazu: aktivní popření touhy, kterou subjekt zakouší jako odpornou („je mi odporné, že toužím po této ženě…"), je často obranným mechanismem před mnohem děsivější vyhlídkou na pasivní indiferenci, na to, že *nebudu toužit vůbec.* Zákaz vyživuje touhu; to, co ji skutečně podkopává, je indiference. Trhlina, která odděluje *zřídání* se objektu, po kterém toužíme, od toho, že po něm *již netoužíme*, je ohromná: odříkání může velmi dobře vydržovat touhu. V nej-

radikálnější podobě úzkost není úzkostí z toho, že ztratíme objekt, po kterém toužíme, nýbrž že ztratíme samu touhu. S podobným fenoménem se setkáváme v případě, kdy přijímáme nějaký lékařský zákaz (např. nejíst to, co nám chutná nejvíce): největší strach máme z toho, že ztratíme samu chuť na jídlo, jehož se musíme zříci. Krátce řečeno: nejvíce se bojíme toho, že zákaz neovlivní pouze náš vztah k objektům, nýbrž samotné naše subjektivní symbolické univerzum. Tak například jsme-li jeden dva roky odloučeni od toho, koho milujeme, největší strach nemáme ze samotného utrpení odloučení, nýbrž z představy, že se staneme indiferentními, že si zvykneme na nepřítomnost milovaného.

(103) J. Derrida, *Spectres of Marx*, New York: Routledge 1994, str. 92.

(104) Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, str. 275.

(105) Tamt., str. 283.

(106) Lacan provádí s *Antigonou* dvě věci: na jedné straně se snaží odhalit kontury řecké tragické životní zkušenosti zastřené křesťanskou „komedií", na straně druhé potají pokřesťanšťuje Antigonu, jejíž sublimní postava se stává obrazem ukřižování, „obrazem, který vymazává všechny (ostatní) obrazy".

(107) Viz R. Bernet, *Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan*, in: H.-D. Gonden - P. Widmer (eds.), *Kant und Psychoanalyse*, Frankfurt: Suhrkamp 1994.

(108) J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée 1997, str. 87.

(109) Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, str. 277; kurzíva v originálu.

(110) J. Lacan, *Le Séminaire, livre III: Les psychoses*, Paris: Éditions du Seuil 1981, str. 48.
(111) Čerpám tu z rozhovoru s Alenkou Zupančič; viz též její vynikající knihu *Ethics of the Real*.
(112) François Truffaut, *Hitchcock*, New York: Simon & Schuster 1985, str. 257.
(113) Na tomto pozadí bychom měli číst román Martina Amise *Noční vlak*, který se točí kolem snahy „patologizovat" sebevraždu. Když mladá, zdánlivě šťastná dcera vysokého policejního důstojníka spáchá sebevraždu, hrdinka (policejní vyšetřovatelka), kterou otec požádá, aby vyšetřila záhadu této sebevraždy, záhy zjišťuje, že stopy, které za sebou zemřelá dívka zanechala (náhodný milenec, drogová závislost…), jsou falešné – že se nezabila ze žádného určitého důvodu. Poněvadž si ale uvědomuje, že tato čistě existenciální nevolnost by byla pro otce příliš traumatická, ve své konečné zprávě představuje falešný obrázek ženy, která propadla drogám a příležitostnému sexu - obrázek, ve kterém je čin redukován na jasné příčiny, lze snést mnohem snadněji než čistě propastný čin.
(114) Z téhož důvodu by pravý křesťan neměl spatřovat nic závadného na jaksepatří nemravném „výcucu" z Bible, který by k Bibli přistupoval jako k jednomu z literárních textů a doplnil by ji přehledem obsahu všech knih se stručným popisem hlavních „postav" ve stylu: „BŮH - stará, žárlivá, ale mocná a kreativní postava", „KRISTUS - mladý, mírumilovný syn židovského tesaře pověřený velkým posláním".
(115) Eeward P. Moser, *The Politically Correct Guide to the Bible*, New York: Three Rivers Press 1997.

(116) To je ovšem pouze jedna z řady variací, které vyjadřují rozmanitost dnešních eticko-politických postojů - stačí zmínit opačnou: „I kdybych šel údolím smrti, nebudu se bát zlého, *poněvadž já sám jsem ta největší svině v celém údolí!*"
(117) Viz Donald Spoto, *The Hidden Jesus*, New York: St. Martin's Press 1998, str. 153/154.
(118) E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, přel. M. Petříček a J. Sokol, Praha 1997, str. 178.
(119) Citováno z E. Lepore (vyd.), *Truth and Interpretation*, Oxford: Blackwell 1986, str. 331.
(120) Nejlepším příkladem této cirkularity je paradox Saussurovy definice označujícího: označující není *nic než* svazek diferencí od ostatních označujících, a pokud platí totéž i pro ostatní, co nese celou stavbu? Jaktože se nezhroutí a neimploduje? Strukturální odpověď je samozřejmě taková, že se zavede paradoxní excesivní označující, který neslouží jako poslední fundace, nýbrž ztělesňuje jeho nedostatek „jako takový", tzn. označující, který není jedním prvkem řady, nýbrž zastupuje samotnou přítomnost označujícího v protikladu k jeho absenci: zastupuje diferenci „jako takovou".
(121) Viz Michael Taussig, *Defacement*, Stanford: Stanford University Press 1999, str. 223-225.
(122) Viz G. Agamben, *Ce gui reste d'Auschwitz*, str. 143-145.
(123) Viz 14. kapitolu knihy *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technigue of Psychoanalysis*, New York: Norton 1991.
(124) Viz L. Appignanesi - J. Forrester, *Freud's Women*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.

(125) Perry Anderson, *A Sense of the Left*, in: *New Left Review* 231 (September/October 1998), str. 76.
(126) Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown 1991, str. 410.
(127) Viz Jacques Derrida, *La mythologie blanche*, in: *Poétigue* 5 (1971), str. 1-52. [Český překlad Bílá mytologie in J. Derrida, *Texty k dekonstrukci*, přel. M. Petříček, Bratislava: Archa 1993, str. 196-276.]
(128) Viz J. Derrida, *Le supplément de la copule*, in: týž, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972.
(129) M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1977, str. 124.
(130) Viz Francisco Varela - Evan Thompson – Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, MA: MIT Press 1993.
(131) Viz Ray Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, MA: MIT Press 1993.
(132) Viz F. Varela - E. Thompson - E. Rosch, *The Embodied Mind*, str. 126.
(133) Citováno in John Brockman (ed.), *The Third Culture*, New York: Simon & Schuster 1996, str. 23.
(134) Tamt., str. 21.
(135) Viz Ernesto Laclau - Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso 1984.
(136) Viz J. Brockman, *Introduction*, in: týž (ed.), *The Third Culture.*
(137) Z tisíců pasáží, které bychom zde mohli citovat, viz následující: „Existuje, jak říká David Bohm, ve hmotě ‚implicitní řád', který přesahuje naše současné pochopení a předpokládá ‚celost'

všech věcí? Lze koncipovat „tao fyziky", jak je nazývá bestseller Fritjofa Capry, v němž jsou východní filosofie analogické, stěží pochopitelným paradoxům kvantového světa?" (Pat Kane, *There's Method in the Magic*, in: J. Franklin (ed.), *The Politics of Risk Society*, Oxford: Polity Press 1998, str. 78n.)

(138) Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, Cambridge, MA: MIT Press 1967, str. 129.

(139) Viz T. S. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, přel. T. Jeníček, Praha 1997.

(140) Viz Andrew Ross, *The Chicago Gangster Theory of Live*, London - New York: Verso 1995.

(141) Je pozoruhodné, jak se protiklad mezi „tvrdou" vědou, jejíž konceptuální struktura ztělesňuje postoj dominance, a „jemnou" vědou (soustředěnou na spolupráci apod.) nebezpečně blíží ideologii New Age o dvou duchovních univerzech: mužském a ženském, soutěživém a kooperativním, racionálně rozpitvávajícím a intuitivně objímajícím. Dostáváme se zkrátka nebezpečně blízko předmoderní sexualizaci veškerenstva pojímaného v napětí mezi dvěma principy: mužským a ženským.

(142) Viz A. Badiou, *La Sainte-Alliance et ses serviteurs* (duben 1999), dostupné na internetu.

(143) Alain Badiou ve své knize *Deleuze* (Paris: PUF 1998) naprosto oprávněně zdůraznil, že Deleuze, filosof vzkvétající rhizomatické mnohosti, je zároveň nejradikálnější monista moderní filosofie, filosof stejnosti, jednoho, které prostupuje všemi rozdíly - nejenom na úrovni obsahu jeho spisů, nýbrž i na rovině jeho formální procedury: nevyznačuje se Deleuzův styl obsesivním nutkáním uplatnit tentýž pojmový vzorec či matrici na

všechny fenomény, které analyzuje, od filosofických systémů po literaturu a film?

(144) Bezvýchodnost, do níž se dostáváme, pokud se pokusíme obejít sexuální rozdílnost, je názorně vidět v konceptu Judith Butlerové, podle kterého je pohlavní odlišnost konstruována melancholickým ztotožněním se ztraceným objektem: na (mytickém, „primordiálně potlačeném") počátku ženu (nebo muže) libidiálně přitahuje objekt stejného pohlaví; když se této náklonnosti musí kvůli tlaku sociosymbolického normativního řádu vzdát, subjekt se ztotožňuje s tímto odřeknutým libidálním objektem: „žena" je subjekt, který se sám stává ztraceným/odříkaným ženským libidiálním objektem, a totéž platí pro „muže"… (viz J. Butler, *The Psychic Life of Power*, Standfort, CA: Standord University Press 1998). Problém tohoto, jinak velmi elegantního řešení je ten, že vysvětluje pohlavní odlišnost tím, že ji předpokládá: jak si může žena, dříve než se stane ženou, zvolit jako svůj libidiální objekt jinou ženu (a *nikoli muže*), pokud tu ještě není pohlavní odlišnost mezi mužem a ženou? Pokud někdo opáčí, že kruhovost je pouze zdánlivá, poněvadž první ztotožnění se (stejným) pohlavím je prostý biologický fakt, a pouze druhé je ztotožněni s pohlavím jako se symbolickým vzorcem, pak se opírá o příliš jednoduchý protiklad mezi přírodou a kulturou, který sama Butlerová úspěšně „dekonstruovala" v *Gender Trouhle: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge 1990).

Tato kruhovost ve věci pohlavní odlišnosti vzniká na základě nevyjasněného statutu pohlavní rozdílnosti jakožto reálné. Základní argument Butlerové proti lacanovskému reálnu je ten, že samotný akt rozlišení mezi symbolickým (tím, co do něj lze za-

hrnout) a (ne-symbolizovatelným) reálným je symbolické gesto *par excellence.* Toto pojetí vychází ze standardního idealistického argumentu proti realitě vně reprezentace: poněvadž jsme omezeni na doménu reprezentací, jakýkoli pokus rozlišit mezi reprezentací a reprezentovaným vnějškem je již součástí domény reprezentace - nebo, jak by to vyjádřil Hegel, rozdíl mezi „o sobě" a „pro nás" je již „pro nás";.jinak řečeno, je to vědomí samo, co rozlišuje mezi tím, co je pouze pro ně, a tím, co existuje „venku", nezávisle na něm. Lacanovské reálno však *není* nedosažitelné „o sobě" mimo doménu (symbolických) reprezentací, nýbrž je to jejich *vnitřní* limitace, vnitřní překážka, na jejímž základě reprezentace *selhávají, ačkoli není nic „vně" jejich domény.*

(145) Viz Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London - New York: Verso 1996.

(146) Viz Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, New York: Continuum 1983, str. 43.

(147) Zmatenost levice tváří v tvář dynamice současného etno-náboženského „ fundamentalismu" - a neschopnost ho pochopit - prozrazuje symptomatické nadužívání termínu „neo-" či „protofašismus", slova, které místo toho, aby bylo pojmem, signalizuje právě *chybění* skutečného pojmu (jediný jeho pozitivní obsah je „něco, co sice zčásti připomíná fašismus, ale není to skutečný fašismus").

(148) Viz J. Haider, *Blair and me versus the forces of conservatism*, in *The Daily Telegraph*, 22. 2. 2000.

(149) Viz Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London: Verso 1975.

(150) Viz Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Life*, Cambridge, MA: MIT Press 1987; Jac-

ques Rancière, *Disagreement*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1998.
(151) Jiným ohledem této ideologické antinomie je to, jak právě lidé, kteří varují před „totalitárními" hrozbami státní *intervence*, vyžadují silnou státní *ochranu* svých specifických práv. Titíž lidé, kteří se soustředí na svobodné uskutečnění svého potenciálu bez státní kontroly a intervencí, volají po státní ochraně, jakmile někdo ohrožuje tuto svobodnou realizaci.
(152) Děkuji Gillianu Beaumontovi, že mě upozornil na těchto pět významů.
(153) Mnohé v této knize, zejména pasáže o truchlení a melancholii v kapitole 4, bylo podníceno pokračující diskusí s Charity Scribnerovou – viz její *Working Memories* (disertace, Columbia University 2000).

---

**slavoj žižek**
**mluvil tu někdo o totalitarismu?**

---

**edice navigace svazek 003**

---

vydal tranzit.cz
z anglického originálu:
did somebody say totalitarianism?, verso 2001
přeložil martin ritter
redakce miroslav petříček
jazyková korektura linda martinková
grafická úprava petr babák (laboratoř)
sazba jan matoušek (laboratoř)
obálka: július koller, univerzálný futurologický otazník (u.f.o), 1978.
tisk realtisk
vydání první, praha 2007
274 stran
isbn 80-903452-8-X
ean 978-80-903452-8-7