
Podkova nade dveřmi, aneb Jak jsme ideologicky zakotveni

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Poznámky

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

Utopie liberalismu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Robert Pippin ve svém pronikavém krátkém eseji o zdvořilém chování⁹ podrobně analyzoval záhadný přechodový charakter tohoto pojmu, který označuje veškeré akty, v nichž se projevuje základní subjektivní postoj úcty k druhým jako k svobodným a nezávislým subjektům, kteří jsou nám rovni, velkorysý postoj, který spočívá v kroku překonávajícím striktně utilitární nebo „racionální“ kalkulaci „má dáti — dal“ ve vztazích k druhým, postoj důvěry k druhým, snaha neponižovat je atd. Přestože z hlediska míry povinnosti je zdvořilost více než laskavost nebo velkorysost (člověk nemůže lidi nutit, aby byli velkorysí), je to výrazně méně než morální nebo právní povinnost. Toto je také chyba, která se projevuje v politicky korektních pokusech o moralistické odsuzování, nebo dokonce přímé trestání chování, jež se podstatně dotýká zdvořilosti (jako například zraňování druhých vulgárními obscénními výrazy apod.): toto chování potenciálně narušuje cenou „střední vrstvu“ zdvořilosti. Řečeno více hegelovsky, jestliže trestáme nezdvořilost, vytrácí se „etická substance“ jako taková: na rozdíl od zákonů a explicitních normativních předpisů, zdvořilost je z definice „bytostná“, je čímsi, co je prožíváno jako vždy-jíž dané, jako taková nikdy nemůže být vnucená nebo předepsaná. Pippin správně vidí souvislost mezi zásadní rolí zdvořilosti v moderních společnostech a vzestupem autonomního svobod-

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

Poznámky

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