

- LEAVIS, F. R.
1964 *D. H. Lawrence: The Novelist* (Harmondsworth: Penguin)
- O'BRIEN, Conor Cruise
1965 „Passion and Cunning: An Essay on the Politics of W. B. Yeats“, in A. Norman Jeffares, K. G. W. Cross (eds.): *In Excited Reverie: A Century Tribute to William Butler Yeats, 1865–1939* (London: Macmillan), s. 207–278
- PAGLIA, Camille
1992 [1990] *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson* (Harmondsworth: Penguin)
- ROLPH, C. H. (ed.)
1961 *The Trial of Lady Chatterley* (Harmondsworth: Penguin)
- SOUHAMI, Diana
1999 *The Trials of Radclyffe Hall* (London: Virago)
- THOMAS, Donald
1969 *A Long Time Burning: The History of Literary Censorship in England* (London: Routledge & Kegan Paul)
- TRAVIS, Alan
2000 *Bound and Gagged: A Secret History of Obscenity in Britain* (London: Profile Books)
- VALENTE, Joseph (ed.)
1998 *Quare Joyce* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press)
- VANDERHAM, Paul
1998 *James Joyce and Censorship: The Trials of Ulysses* (London: Macmillan)
- WILDE, Oscar
2012 [1899] *Jak je důležité mítí Filipa*, přel. Pavel Dominik (Praha: Pavel Dominik)
2011 [1890] *Obraz Doriana Graye*, přel. Kateřina Hilská (Praha: Odeon)
- WOOLF, Virginia
1982 *The Diary of Virginia Woolf*, sv. 3, 1925–30 (Harmondsworth: Penguin)
- YEATS, W. B.
1971 *Collected Poems* (London: Macmillan)

KE SLAVOJI ŽIŽEKOVÍ

TOMÁŠ CHUDÝ – TEREZA JIROUTOVÁ KYNČLOVÁ

Slavoj Žižek (nar. 1949) získal dva doktorské tituly, v roce 1981 z filosofie na Lublaňské univerzitě, kde je taktéž profesorem, a v roce 1985 z psychoanalýzy na Université Paris-VIII. Je rovněž hostujícím profesorem na mnoha amerických univerzitách, například na Columbia a Princeton University, The New School for Social Research, Michiganské či Tulaneově univerzitě, v současnosti zároveň působí jako profesor filosofie a psychoanalýzy na European Graduate School ve švýcarském Saas-Fee.

Výčet prestižních afiliací svědčí o kooptování autora zavedenými vzdělávacími institucemi. Ačkoli je nezřídka spojován s předními centry vzdělání, pohybuje se *de facto* mimo jejich etablované diskurzy a postupy a svou identitu odvozuje spíše ze skutečnosti, že stojí mimo tyto zavedené instituce. Za úvahu nicméně stojí, zda Žižekova subverzivita není takového druhu, že je snadno (jak by řekli noví historikové) absorbována dominantními (akademickými) institucemi. Literární teoretik Terry Eagleton označil Slavoj Žižeka za „nejbrilantnějšího představitele psychoanalýzy a kulturní teorie vůbec, jaký se v Evropě vynořil za několik posledních desetiletí“ (Eagleton 2005: 200). Žižek bývá nezřídka titulován „rocková hvězda filosofie“, neboť neotřelým způsobem kombinuje úvahy o zásadních filosofických konceptech s analýzou populární kultury či masové hollywoodské produkce a explicitně politickými postoji. Úspěšně ohledává samotné hranice vědních diskurzů a rozrušuje je tím, že do nich vnáší témata, jež doposud předmětem teoretické reflexe nebyla či z ní byla vylučována. Konceptuální žonglérství však pro něj není samoúčelné: Žižek je zároveň demaskujícím Andersenem konvencí, nepolapitelným subverzivistou, tricksterem ideologické kritiky.

Vynalézavé kombinování rejstříků – jejichž prostřednictvím Žižek mimo jiné zhodnocuje své znalosti světové kinematografie

načerpané z archivů Lublaňské univerzity, kam byly za Titovy vlády deponovány kopie veškerých filmů distribuovaných v bývalé Jugoslávii – a schopnost interdisciplinárního přístupu k filosofii činí ze Žižeka nebývale přitažlivého akademika a společensky angažovaného aktivistu, který současně svým pojetím akademie takové představě vzdoruje. Jinými slovy: Žižek pomocí filosofie říká to, co by se jejím prostřednictvím říkat nemělo (Myers 2008: 11). V prvních svobodných volbách roku 1990 kandidoval Žižek na slovinského prezidenta a je také jedním z mála žijících myslitelů, jimž je (od roku 2007) věnovaný zvláštní časopis: *International Journal of Žižek Studies*. Zároveň je sám editorem knižních řad *Analecta* (slovensky) a *Wo es war* (německy, též anglicky v nakladatelství Verso, kde také vycházejí jeho četné texty).

Postihnout celé dílo Slavoj Žižek je obtížné proto, že tempo autorovy produkce přesahuje tempo většiny průměrných čtenářů. O tom svědčí dlouhá a stále narůstající řada titulů, kterou by bylo možné shrnout, v linii myšlení autora samotného, jako sbírku symptomů postmoderní doby. Mezi autorovy nejvýraznější inspirační zdroje patří Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jacques Lacan a Karl Marx, jakož i množství současných, více či méně příznaných zdrojů. Z inspirace francouzským poststrukturalistickým okruhem lze vyzdvihnout návaznost na Jacquesa Derrida, ať už spektrálním motivem nebo především subverzivní strategií, hledající trhliny, slepé skvrny, zkrátka momenty *diferance*. V této souvislosti by bylo možné číst „spektrální analýzu“ také jako přibližný překlad „dekonstrukce“. Ve zde předkládaném textu je více než jinde patrný vliv Rolanda Barthesa, a zejména Louise Althussera. Jako Žižekovi hlavní intelektuální partneři se vystřídali – či jimi dosud jsou – také Jacques-Alain Miller, Ernesto Laclau, Judith Butler(ová), Alain Badiou a další.

Žižek je prototypem autora, u kterého na sebe na první pohled upozorňuje více styl než obsah psaní. Jeho energizující idiom bývá často okořeněný nonšalantními vsuvkami, hodnotícími pokusy k „hloupým“ či „standardním“ postojům, mísí se v něm styly od okázale aristokratického po pavlačový. To vše ovšem patří nejen k jeho naturelu, ale přímo k metodě. Je mu vlastní

ikonoklastický důraz, který snad vyplývá z jeho formace prostředím bývalé socialistické Jugoslávie (srov. Eagleton 2005: 200). Lacanovými termíny lze říci, že se Žižek distancuje od diskurzu pána i univerzity, zato se vyžívá v diskurzu analytika i pacienta: zachází se světem jako s textovou klinikou sociální patologie a vyžaduje od čtenáře, aby se zbavil uspokojení ze symbolického řádu a překročil svou fantazii (Kay 2003: 13–15). I proto k tématům přistupuje nikoli čelem, ale „šikmo“ – začátek argumentace často nemá vztah k hlavní pointě, nechává ji však vyvstat jiným způsobem, nepřímou (ibid.: 7). Je neustále hegelovsky „na číhané na protiklady, které se obrátí v identity a naopak, v sérii partyzánských výpadů na zdravý rozum“ (Eagleton 2005: 204). Přestože samotná témata jeho textů a strukturní podobnosti mezi nimi patří k tomu nejnáročnějšímu z filosofické literatury, lze autora podezírat, že svým uvolněným „démotickým“, ale přesto britkým stylem chce naopak způsobit potěšení nejen sobě, ale především čtenáři.

Odhlédneme-li od zdánlivé kaleidoskopičnosti (či spíše traumatokopičnosti?) a nepolapitelnosti, ba snad chaotičnosti (ve smyslu moderní teorie chaosu), osciluje Žižekův zájem kolem množství témat, mezi nimiž lze – podle klíče jednotlivých vědních oborů – izolovat přinejmenším následující krystalizační ohniska: těmi jsou křesťanská materialistická teologie, politicko-ekonomická kritika, ontologie *non-all*, dialektická logika a paralaxní pohled, psychoanalýza a lacanovský subjekt, analýza (pop)kulturních obrazů výše uvedeného. Přestože by bylo možné v jeho tvorbě vysledovat určitý vývoj od (inscenace) lacanovské psychoanalýzy ke spíše angažovaným politickým textům, všechna témata jsou a zůstávají navzájem propletena po způsobu netriviálního matematického uzlu, což by ostatně mohlo platit i pro obsah jednotlivých knih (autor topologické metafory nejen do svých textů vtěluje, ale také je v nich explicitně používá). Sám by však zřejmě spíše upozornil na to, jak se v *inkonzistencích* jeho díla projevuje cosi ze současné (intelektuální) situace. Jakkoli nesnadná tedy může být klasifikace, lze v poslední době u Žižeka co do převažujícího tématu vysledovat tři typy monografií:

1. série věnující se antagonismu současného kapitalismu a marxismu (Žižek 2001c; 2006a), posléze i komentující současnou politicko-ekonomickou situaci v kontextu světové finanční krize (Žižek 2011; 2012b), přičemž jeho hlas patří mezi ty kritiky, kteří navrhuji její řešení: je třeba číst „stopy budoucího“ poukazující k tomu, co nazývá komunismus absconditus (Žižek 2012b: 131, tedy solidaritou motivovaná emancipace utlačovaných vrstev);
2. knihy zaměřené spíše obecně na dialektické strukturní analogie, avšak stále s převážně psychoanalytickou metodologií (Žižek 2006b; 2012a); do této skupiny lze zařadit i téma mizejícího zprostředkovatele, ukázané kupříkladu na Schellingově roli při přechodu od idealismu k materialismu (Žižek 1996);
3. texty reinterpreující křesťanství hegelovsko-lacanoevským prizmatem, v něčem blízkým proudům nedávné marxistické teologie osvobození (zejm. Žižek 2001a; 2001b; 2003; 2009; 2012c).

Přitom však autor někdy svá témata nerozpletitelně propojuje (např. Žižek 2007 [1999]): ontologická neúplnost, inspirovaná zejména Alainem Badiouem, otevírá pole pro myšlení parallaxního pohledu, jež ponejvíce ilustruje na filmových příkladech (děj líčený ze dvou či více různých úhlů pohledu). A zde se opět zrcadlí antagonistická představa o reprezentaci reálna. Také chybějící střed politické ontologie koresponduje s prázdňem v subjektu, a tedy opět s logikou *non-all*, která zase vychází z deficientní povahy materiální reality. Lze dodat, že díky aplikaci této logiky na neúplnost náboženské symbolizace pak bývá Žižek označován za představitele katolického feminismu (Pound 2008: 119, přestože zde jsou jeho hlavními inspirátory Mistr Eckhart, Blaise Pascal a Hegel), a to zejména díky tomu, že křesťanský akt, který je dalším z kategorie „aktů“ osvobozujících z područí symbolického řádu, je podle něj povýtce (lacanoevsky) ženský.

Téma ideologie prostupuje všemi těmito okruhy, a vlastně by je bylo možné zařadit mezi ně. Stať „Přízrak ideologie“ z autorem editované knihy *Mapping Ideology* (Mapování ideologie, 1994) je rozvahou nad charakteristikou ideologie, jež je zasazena do rámce

hegelovsky inspirované triadické struktury. Žižek v návaznosti na konec studené války a rozpad světové socialistické soustavy nevěří, že lidská společnost dospěla do postideologického stadia či ke konci dějin jakožto sledu ideologických zápasů (srov. Fukuyama 2002); subjekty naopak podle něj cynicky přiznávají, že jejich chápání reality je ideologicky deformováno, tento fakt nijak nezavrhují, a přesto se ideologií nechávají ovlivnit (Žižek 2008b). Žižek má za to, že funkce ideologie je o to výmluvnější, že je založena bezprostředně ve struktuře subjektu a jeho vztahu k sociální realitě.

Jeho pojetí vychází z lacanoevské teorie subjektu; ideologie májí spíše libidinózní než konceptuální kořeny, z čehož plyne jejich všudypřítomnost a úspěšnost. Za prototypy ideologie považuje Žižek antisemitismus a kapitalismus, ale jako ideologickou kategorii chápe i toleranci, protože ani ona netoleruje svůj opak, a stává se tak maskujícím programem, zakrývajícím boj za emancipaci. Ideologická kritika v návaznosti na toto radikální pojetí vyžaduje dva kroky (Žižek 1989: 124–127), přičemž oba jsou strukturním důsledkem neúplnosti symbolického řádu, který určuje lidskou kognici i jednání. Jednak totiž ideologie odpovídá na zbytkovou nesymbolizova(tel)nou touhu, kdy subjekt retroaktivně zakrývá a za pomoci fantazijských představ pokrývá smyslem (v postmoderní době paradoxním příkazem: Enjoy!) traumatickou nedosažitelnost a nereprezentovatelnost původního potěšení (*jouissance*), tedy projevu lacanoevského reálna, mezi nímž a realitou vždy zeje nepřeklenutelná mezera. Ideologický je pak takový postoj, který přehlídí samotnou příčinu této distorze (Žižek 2012b: 3). V druhém stupni je ideologie signalizována posunem *uvnitř* symbolického řádu, tedy na diskurzivní úrovni, kdy jedno označující (*Master-Signifier, point de capiton*) totalizuje, hegemonizuje pole plovoucích označujících tak, že je „zastřeší“ (*quilt*), aretuje, ukotví jejich pohyb a vnutí jim svou interpretační optiku, (hegelovsky) stává se druhem, který se povýšil na rod (Žižek 1989: 87–89). Tímto zvláštním gestem *dále* zastírá ono *původní* distorzi deficientního způsobu symbolizace. Zatímco obvyklá ideologická kritika se zaměřuje na odhalování ideologií v druhém smyslu slova, Žižekovi jde o to, postihnout také ten první a zároveň spojitost obou.

Klíč k hegelovské ideologické triádě doktrína – státní aparát – sociální realita je třeba hledat zde. Teprve třetím prvkem se dobíráme původní (pre-)ideologie, již dovolují rozeznat vpády reálna, nepolapitelného, avšak přesto konstitutivně nezbytného pro symbolično, jež je rozpolceně neúplné.

Žižek proto podniká „přízračnou“ analýzu (*spectral analysis*), kterou je třeba chápat zároveň jako „spektrální“, rozkládající na jednotlivé složky původně spojitou představu. Suplementy této analýzy naznačuje jednak jeho první anglická monografie věnující se „sublimnímu objektu“ ideologie (Žižek 1989), jednak pozdější text (Žižek 1997), v němž autor rozvedl pojetí „subjektivního“ pólu ideologie v sociální realitě. Zde analyzuje primordiální sklon subjektu substituovat nejen předmět lacanovské *jouissance*, ale obecněji veškeré prožitky, jakož i úlevu z této substituce, jako interpasivitu, outsourcing *jouissance*. Čím více substituce, tím více ideologie, což v současné komodifikované kultuře znamená, že ideologie pokrývá téměř neprodyšně většinu sfér života, až na ne-smyslné revolty. Lze dokonce říci, že ideologický je každý symbolizující postoj, který je neproblematický, ať už reprezentuje realitu věrně či nikoli.

Současný cynický posun v podléhání ideologii proto spočívá v uvědomění si dříve nevědomých distorzí. Pokud lze nazvat současnost postideologickou, pak snad jen v tom smyslu, že protest proti světové ideologii kapitalismu se objevuje jako amorfní, nevznáší žádné požadavky, a právě proto není do jazyka ideologie přeložitelný (Žižek 2012b: 54). Pravým protikladem ideologie je tedy spíše to, co Žižek s Hegelem nazývá abstraktní negativita, výbuch násilí, které není možné podřadit pod kategorie předestřené systémem. V něm se zrcadlí univerzální antagonistická povaha reality. Smyslem její kritiky je proto připravit půdu pro vymanění se z ní a uvědomit si její příčinu – deficientní povahu symbolické reality jako takové – a zároveň překročit substituující fantasmata, která ji mají zacelit (Žižek 1989; 2001a: 121).

LITERATURA

EAGLETON, Terry

2005 *Figures of Dissent: Reviewing Fish, Spivak, Žižek and Others* (London – New York: Verso)

FUKUYAMA, Francis

2002 [1992] *Konec dějin a poslední člověk*, přel. Michal Prokop (Praha: Rybka Publishers)

KAY, Sarah

2003 *Žižek: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press)

MYERS, Tony

2008 [2003] *Slavoj Žižek*, přel. Otakar Vochoč (Praha: Svoboda servis)

POUND, Marcus

2008 *Žižek: A (Very) Critical Introduction* (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans Publishing)

ŽIŽEK, Slavoj

1989 *The Sublime Object of Ideology* (London – New York: Verso)

1994 „The Spectre of Ideology“, in idem (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 1–33

1996 *The Indivisible Remainder* (London: Verso)

1997 „The Supposed Subjects of Ideology“, *Critical Quarterly* 39, č. 2, s. 39–59

2001a *On Belief* (London: Routledge)

2001b *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London – New York: Verso)

2001c *Did Somebody Say Totalitarianism?* (London: Verso)

2003 *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge, MA: MIT Press)

2006a *The Universal Exception* (London – New York: Continuum)

2006b *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT Press)

2007 [1999] *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*, přel. Michael Hauser (Chomutov: L. Marek)

2008a „Tolerance as an Ideological Category“, *Critical Inquiry* 34, č. 4, s. 660–682

2008b [1991] *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (London: Verso)

- 2009 *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge, MA: MIT Press)
- 2011 [2009] *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*, přel. Radovan Baroš (Praha: Rybka Publishers)
- 2012a *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso)
- 2012b *The Year of Dreaming Dangerously* (London: Verso)
- 2013 [2009] *Násilí*, přel. Tomáš Pivoda (Praha: Rybka Publishers)
- ŽIŽEK, Slavoj – GUNJEVIĆ, Boris
- 2012c *God in Pain: Inversions of Apocalypse* (New York: Seven Stories Press)
- ŽIŽEK, Slavoj – HAUSER, Michael (ed.)
- 2008 *Humanismus nestačí* (Praha: Filosofia)

PŘÍZRAK IDEOLOGIE

SLAVOJ ŽIŽEK

I. CO S KRITIKOU IDEOLOGIE DNES?

Už jen pouhé zamyšlení nad tím, jak proměnlivý je horizont historické imaginace, nás situuje *in medias res* a nutí nás uznat trvalou důležitost pojmu ideologie. Ještě před deseti nebo dvaceti lety se systém výroba–příroda (výrobně vykořisťující vztah člověka k přírodě a jejím zdrojům) chápal jako konstanta a všichni se zabývali tím, že si představovali odlišné formy společenské organizace výroby a obchodu (fašismus či komunismus jakožto alternativy k liberálnímu kapitalismu); dnes, jak výstižně poznamenal Fredric Jameson, už o možných alternativách kapitalismu nikdo vážně nepřemýšlí a lidovou představivost pronásledují vize blížícího se „kolapsu přírody“ a konce veškerého života na Zemi. Zdá se, že „konec světa“ si dokážeme představit mnohem snáze než daleko skromnější změnu ve způsobu výroby, jako by liberální kapitalismus byl to jediné „reálné“, které nějakým způsobem přežije i v podmínkách globální ekologické katastrofy. Existenci ideologie tudíž můžeme prohlásit za produktivní základ, jenž řídí vztah mezi viditelným a neviditelným, mezi myslitelným a nemyslitelným a usměrňuje změny v rámci tohoto vztahu.

Tento základ lze snadno rozpoznat v dialektice „starého“ a „nového“, když je událost ohlašující zcela novou dimenzi či epochu (mylně) pochopena jako pokračování minulosti či jako návrat k ní, nebo – v opačném případě – když je událost, jež je plně vepsána do logiky stávajícího řádu, (mylně) vnímána jako radikální průlom. Nejlepší příklad druhé možnosti nám ovšem poskytuje kritika marxismu, která na naši pozdně kapitalistickou společnost (mylně) nazírá jako na nové sociální skupení, jež už není ovládáno dynamikou kapitalismu, jak ji popsal Marx. Abychom se však vyhnuli tomuto otřepanému příkladu, zaměřme se na oblast sexuality. Jedním z dnešních klíšé je, že takzvaný „virtuální“ sex

či „kybersex“ představuje radikální rozchod s minulostí, neboť v jeho důsledku skutečný sexuální kontakt s „reálným druhým“ ztrácí svou relevanci oproti masturbačnímu požitku, jehož jediným pilířem je virtuální druhý – od sexu po telefonu přes pornografii až po počítačově generovaný „virtuální sex“. Lacanovská odpověď na toto vysvětlení zní, že nejprve musíme rozkrýt mýtus „reálného sexu“, jenž byl údajně možný „před“ nástupem sexu virtuálního. Lacanova teze, že „žádný sexuální vztah neexistuje“, znamená přesně to, že struktura „skutečného“ sexuálního aktu (aktu s partnerem či partnerkou z masa a kostí) je již z vlastní podstaty fantazmatická (*phantasmic*) – „opravdové“ tělo druhé/ho slouží pouze jako opora pro naše fantazmatické projekce. Jinými slovy: „virtuální sex“, v jehož rámci rukavice produkuje stimuly toho, co vidíme na obrazovce, a tak dále, není monstrózním pokřivením reálného sexu, ale jen činí jeho skrytou fantazmatickou strukturu zřejmou.

Ukázkový případ opačného nepochopení se nabízí v reakci západních liberálních intelektuálů na vznik nových států v průběhu rozpadu reálného socialismu ve východní Evropě. Tito intelektuálové (mylně) vnímali zmíněný vývoj jako návrat k tradici národních států devatenáctého století, zatímco ve skutečnosti máme co do činění s opačným jevem, a sice s „odumíráním“ tradičního národního státu, založeného na představě abstraktního občana ztotožňujícího se s ústavním právním řádem. Étienne Balibar si ve snaze charakterizovat tento nový stav věcí nedávno vypomohl starou marxistickou frází *Es gibt keinen Staat in Europa* – v Evropě už neexistuje žádný pořádný stát.¹ Starý přízrak Leviathana parazitujícího na *Lebensweltu*, žitém světě společnosti, a shora jej totalizujícího, z obou stran stále více a více eroduje. Na jedné straně tu jsou nově vznikající etnické komunity – ačkoli některé jsou formálně zřizovány jako suverénní státy, v moderním evropském smyslu jimi již nejsou, neboť nikdy nepřestřihly pupeční šňůru mezi státem a etnickou komunitou. (Paradigmatickým případem je Rusko, kde již místní mafie fungují jako jistý druh

¹ [Pozn. překl.: Žižek zde odkazuje k Balibarovu textu „Es gibt keinen Staat in Europa: Racism and Politics in Europe Today“, *New Left Review* 1/186, 1991, s. 5–19.]

paralelní mocenské struktury.) Na straně druhé zde máme mnohočetná transnacionální spojení od nadnárodního kapitálu k mafiánským kartelům a federativním (*inter-state*) politickým uskupením (Evropská unie).

K omezení státní suverenity vedou dva důvody, oba dostatečně pádné na to, aby jej ospravedlnily: nadnárodní charakter ekologické krize a nukleární hrozba. Eroze autority státu, postupující z obou stran, se odráží ve skutečnosti, že základní politický antagonismus dnes panuje mezi univerzalistickou „kosmopolitní“ liberální demokracií (symbolizující sílu, jež rozleptává stát shora) a novým „organickým“ populismo-komunitarismem (symbolizujícím sílu rozkládající stát zdola). A jak znovu upozorňuje Balibar (1994: 198–199), tento antagonismus nelze považovat za jakousi vnější opozici ani za komplementární vztah obou zmíněných pólů, kdy jeden pól vyvažuje výstřelky svého protějšku (v tom smyslu, že máme-li příliš mnoho univerzalizmu, trocha etnických kořenů dává lidem pocit příslušnosti, čímž se situace stabilizuje), nýbrž je třeba jej chápat v čistě hegelovském smyslu, kdy je každý z pólů inherentně obsažen ve svém protějšku, takže na něj narazíme právě v okamžiku, když se snažíme uchopit opačný pól sám o sobě, když jej postulujeme „jako takový“.

Právě kvůli této inherentní povaze obou pólů bychom se měli vyvarovat liberálnědemokratické pasti, spočívající v tom, že se zaměříme výhradně na děsivé skutečnosti a ještě děsivější potenciál dřímající v současném Rusku a v některých dalších postkomunistických zemích, jako jsou nová hegemonská ideologie eurasianismu, prohlašující organické sepětí komunity a státu za obranný nástroj proti zhoubnému vlivu „židovského“ principu tržního a společenského atomismu, ortodoxní národnostní imperialismus coby prostředek proti západnímu individualismu atd. K účinnému potírání těchto nových forem organicistního populismu je třeba, abych tak řekl, obrátit kritický pohled zpět k sobě samému a kritickému zkoumání podrobit vlastní liberálnědemokratický univerzalizmus – tím, co tomuto organicistnímu populismu otevírá prostor, je totiž právě slabé místo, „nepravdivost“ (*falsity*) tohoto univerzalizmu.

Oba uvedené příklady, shodně svědčící o aktuálnosti pojmu ideologie, však zároveň ozřejmují důvody, proč je dnes tento pojem tak rychle zavrhován: cožpak kritika ideologie neimplikuje jistou privilegovanou pozici, jaksi osvobozenou od zmatků společenského života, která určitým aktérům dovoluje nahlédnout samotný skrytý mechanismus, jenž reguluje společenskou viditelnost a neviditelnost? Není snad tvrzení, že takovou pozici dokážeme zaujmout, nejočividnějším projevem ideologie? A není tudíž, s odkazem na současný stav epistemologické reflexe, pojem ideologie odsouzen k nezdaru? Proč bychom tedy měli lpět na pojmu s tak evidentně přežitými epistemologickými implikacemi (vztah „reprezentace“ mezi myšlením a realitou atd.)? Není jeho nejednoznačný a nepostižitelný charakter dostatečným důvodem, abychom se jej zřekli? „Ideologie“ může označovat cokoli, od kontemplativního postoje, který nedokáže rozpoznat svou závislost na sociální realitě, až po systém přesvědčení zaměřený na akci, od nepostradatelného média, jehož prostřednictvím jedinci prožívají své vztahy k sociální struktuře, až po falešné představy, které legitimizují vládnoucí politickou moc. Zdá se, že ideologie se vynoří právě tehdy, když se jí snažíme vyhnout, a zároveň se nikdy neukáže tam, kde bychom čekali, že na ni nepochybně narazíme.

Je-li nějaký postup pranýřován za to, že je „ideologický *par excellence*“, můžeme si být jisti, že neméně ideologický bude i jeho opak. Mezi postupy, které jsou obecně považovány za „ideologické“, patří například zvěčnění (*eternalization*) určité historicky omezené okolnosti či akt rozpoznání jakési vyšší nutnosti v nahodilé události (od zdůvodňování mužské nadvlády „přirozeným řádem věcí“ po výklad nemoci AIDS coby trestu moderního člověka za jeho hříšný život nebo – převedeme-li otázku do intimnější roviny – setkání s „opravdovou láskou“, kdy nám připadá, jako bychom právě na ni celý život čekali, jako by celý náš předešlý život jakýmsi záhadným způsobem směřoval právě k tomuto setkání...). Tato absurdní nahodilost reálna (*senseless contingency of the real*) je pak „internalizována“, stává se symbolem a získává Smysl. Není však ideologie také opačný proces, kdy se nám onu nutnost nepodaří rozpoznat a mylně ji nahlédneme jako

bezvýznamnou událost? (Od psychoanalytické terapie, při níž jeden ze základních způsobů rezistence ze strany analyzovaného spočívá v jeho přesvědčení, že symptomatické přeřeknutí je jen obyčejný, významu prostý omyl, až k oblasti ekonomie, jejíž ideologickou metodou *par excellence* je redukce výše zmíněné krize na vnější, nanejvýš nejisté a nepředvídatelné události, čímž dochází k přehlížení vnitřní logiky systému, který tuto krizi plodí.) Přesně v tomto smyslu je ideologie pravým opakem internalizace vnější nahodilosti: tkví v externalizaci důsledků vnitřní nutnosti a kritika ideologie má za úkol právě rozpoznat skrytou nutnost v tom, co se jeví jako pouhá nahodilost.

Nejnovější příklad podobné záměny nám poskytl způsob, jakým západní média informovala o válce v Bosně. Na první pohled je patrný rozdíl oproti zprávám, jež média přinášela o válce v Zálivu v roce 1991, kde se jednalo o obvyklou ideologickou personifikaci:

Místo aby média informovala o společenském, politickém a náboženském vývoji a antagonismech v Iráku, redukovala konflikt výlučně na roztržku se Saddámem Husajnem coby Zosobněným zlem, člověkem stojícím mimo zákon, který sám sebe vyřadil z civilizovaného mezinárodního společenství. Skutečný cíl byl prezentován mnohem více jako cíl psychologický, pokořit Saddáma, který se měl „blamovat“, než jako snaha zničit irácké armádní síly. Avšak v případě bosenské války, bez ohledu na ojedinělé případy demonizace srbského prezidenta Miloševiče, se převládající přístup médií podobá postoji kvaziantropologického pozorovatele. Média se předhánějí v tom, kdo přinese lepší výklad etnického a náboženského pozadí konfliktu; opakovaně se přehrávají stovky let stará traumata, a abychom byli schopni pochopit kořeny konfliktu, musíme se seznámit nejen s dějinami Jugoslávie, nýbrž s celou historií Balkánu od středověku po dnešek. [...] V bosenském konfliktu proto není možné se jednoduše přidat na jednu nebo na druhou stranu a člověk se může jen trpělivě snažit pochopit původ brutálního spektaklu, tolik cizího našemu civilizovanému hodnotovému systému. [...] Avšak tento opačný přístup s sebou nese mnohem vychytralejší mystifikaci, než jakou je demonizace Saddáma Husajna. (Salecl 1994: 13)

V čem přesně tato ideologická mystifikace spočívá? Zhruba řečeno, evokování „složitých okolností“ slouží k tomu, aby nás zbavilo odpovědnosti jednat. Pohodlný postoj vzdáleného pozorovatele a připomínání údajného spletitého kontextu náboženských a etnických bojů v balkánských zemích je tu od toho, aby se Západ mohl vůči Balkánu zbavit zodpovědnosti a vyhnout se tak hořké pravdě, že válka v Bosně je nejen velmi vzdálená výstřednímu etnickému konfliktu, ale především že je přímým důsledkem neschopnosti Západu porozumět politickému významu rozpadu Jugoslávie, že je důsledkem toho, že Západ „etnické čistky“ tiše podporoval.

V oblasti teorie se setkáváme s obdobnou inverzí, která se týká „dekonstruktivistické“ problematizace viny a osobní zodpovědnosti subjektu. Představa, že subjekt za své činy morálně i trestně „odpovídá“, zjevně slouží ideologické nutnosti skrývat složitou, vždy již předem ustavenou strukturu historicko-diskurzivních předpokladů, které nejenže čin subjektu zasazují do kontextu, ale předurčují také souřadnice jeho významu. Systém může fungovat jen tehdy, pokud příčiny jeho selhání lze spatřovat ve „vině“ odpovědného subjektu. Jedno z klíšé levicové kritiky práva spočívá v tom, že přisouzení osobní odpovědnosti a viny nás zbavuje úkolu zkoumat konkrétní okolnosti daného činu. Postačí, když si zde připomeneme praxi morální většiny, jež vyšší míru kriminality u afroamerického obyvatelstva připisuje jeho morálním předpokladům („zločinecké sklony“, „mravní necitlivost“ atd.). Takové přičítání viny předem znemožňuje jakoukoli analýzu konkrétních ideologických, politických a ekonomických podmínek, jež život Afroameričanů ovlivňují.

Není však důsledně vzato logika, jež „svaluje vinu na okolnosti“, předem odsouzena k nezdaru, když nevyhnutelně směřuje k nezapomenutelnému – a o nic méně ideologickému – cynismu slavných veršů z Brechtovy *Žebrácké opery*: „Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!“ („Nebýt poměrů, byli bychom dobří a ne tak zlí!“)² Jinak řečeno, nejsme

² [Pozn. překl.: Český překlad citovaného německého verše, který zaznívá v Prvním šestákovém finále z Peachumových úst v překladu Ludvíka Kundery a Rudolfa

my, vypovídající subjekty, vždy již předem zaměstnání líčením vnějších okolností, které našemu počínání vymezují prostor?

Názornější příklad téže neřešitelné mnohoznačnosti nám nabízí typická „progresivní“ kritika psychoanalýzy. Hlavní výtky zde míří vůči skutečnosti, že psychoanalýza vysvětluje důvody strádání a psychického utrpení pomocí nevědomých libidinózních komplexů, či dokonce pomocí přímého odkazu na „pud smrti“, což v důsledku zastírá faktické příčiny destruktivního chování. Tato kritika psychoanalýzy našla své zásadní teoretické vyjádření v rehabilitaci myšlenky, že hlavní příčina psychického traumatu spočívá ve skutečném sexuální zneužívání jedince v dětství. Když Freud přišel s myšlenkou fantazmatického původu traumatu, zpronevěřil se údajně faktům vyplývajícím z jeho vlastního objevu (Masson 1984). Namísto konkrétního zkoumání skutečných vnějších sociálních podmínek, jako je patriarchální rodina a její role v totalitě reprodukování kapitalistického systému aj., je nám předkládán příběh o nevyřešených patových situacích způsobených našim libidem. Namísto zkoumání sociálních podmínek, jež vedou k válčení, se nám dostává „pudu smrti“. Místo aby se usilovalo o změnu sociálních vztahů, hledá se řešení ve vnitřní psychické proměně jedince a v „dospívání“, díky němuž budeme schopni přijmout sociální realitu takovou, jaká je. V této perspektivě je pak samotná snaha o společenskou změnu odsuzována jako výraz nevyřešeného oidipovského komplexu. Není pak představa onoho rebela, jehož „iracionální“ vzdor vůči společenským autoritám je zhmotněním nevyřešených psychických rozporů, nejryzejší ideologií? Jak ale ukázala Jacqueline Rose(ová) (1989: 25–39), tato externalizace příčin a jejich přisouzení „sociálním podmínkám“ nejsou o nic méně falešné, protože subjektu umožňují vyhnout se konfrontaci s reálnem své touhy. Externalizace příčiny způsobuje, že subjekt se už do toho, co se mu děje, dále *nezapojuje*.

Vápeníka, zní: „[S]vět bédný je a člověk zlý. / Být dobrý – Ó té nádherý! / Však co nám brání v tom? No, poměry“ (Brecht 2012 [1928]: 44). Žížek německý verš do angličtiny ve svém textu překládá volně, nepřihlížeje k anglickému překladu libreta, proto tak výše činíme i my.]

K traumatu zaujme jednoduchý vnějškový vztah: jelikož je nyní traumatická událost daleka toho, aby probouzela nepřiznané jádro touhy subjektu, narušuje jeho rovnováhu jen zvnějšku.³

Paradox ve všech uvedených případech spočívá v tom, že *vykročení mimo (to, co zakoušíme jako) ideologii je právě určitou formou ideologického ztročení*. Opačným příkladem ne-ideologie, jež vykazuje všechny typické rysy ideologie, je role, jakou sehrálo Nové fórum v bývalém východním Německu. S jeho osudem se pojí vnitřně *tragický* etický rozměr, neboť představuje bod, kdy „ideologie bere sebe sama doslovně“ a přestává fungovat jako „objektivně cynická“ (Marx) legitimizace stávajících mocenských vztahů. Nové fórum sestávalo ze skupinek vášnivých intelektuálů, kteří „brali socialismus vážně“ a byli připraveni dát v sázku všechno, jen aby zničili kompromitovaný systém a nahradili jej utopickou „třetí cestou“, vedoucí mimo kapitalismus a „reálně existující“ socialismus. Jak se nakonec ukázalo, jejich upřímné přesvědčení a obhajoba názoru, že nenapínají síly k opětovnému nastolení západního kapitalismu, byly samozřejmě pouhou křehkou iluzí. Mohli bychom nicméně říci, že Nové fórum právě proto (že bylo čistou iluzí bez jakékoli substance) bylo *stricto sensu* neideologické: nereflektovalo v převrácené ideologické formě žádné skutečné mocenské vztahy.

Teoretické ponaučení, které bychom si z uvedeného mohli odnést, zní, že koncept ideologie je nutné uvolnit ze sevření problematiky „reprezentace“: *ideologie nemá nic do činění s „iluzí“*, nemá nic do činění s chybnou a zkreslenou reprezentací svého sociálního obsahu. Řečeno v kostce, politický postoj může být zcela přesný („pravdivý“), co se objektivního obsahu týče, a přesto může být veskrze ideologický. A naopak představa, že politický postoj vypovídá mnohé o svém sociálním obsahu, se může ukázat

³ Už název článku Jacqueline Rose(ové) – „Where Does the Misery Come From?“ [Kde se to utrpení bere?] – mnohé naznačuje. Jednou z funkcí ideologie je vysvětlovat „původ Zla“, objektivizovat, respektive externalizovat jeho příčiny, a tím nás v důsledku zbavovat naší zodpovědnosti za něj.

jako naprosto mylná, třebaže na ní nebude absolutně nic ideologického. S ohledem na „faktickou pravdu“ byla pozice Nového fóra, jež chápalo rozpad komunistického režimu jako otevřenou cestu k vytvoření jakési nové formy sociálního prostoru, jenž by sahal za hranice kapitalismu, nepochybně iluzorní. Proti Novému fóru stály síly, které vsadily vše na co nejrychlejší připojení k západnímu Německu, tedy začlenění země do světového kapitalistického systému. Lidé kolem Nového fóra pro ně byli jen partou hrdinských snů. Tento postoj se ukázal být správným, *ale přesto byl veskrze ideologický*. Proč? Konformní přijetí západoněmeckého modelu s sebou neslo ideologickou víru v neproblematické, neantagonistické fungování pozdně kapitalistického „sociálního státu“, zatímco onen první přístup – třebaže co do věcného obsahu své „výpovědi“ (*its „enunciated“*) byl iluzorní – prostřednictvím své „skandální“ a výstřední pozice vypovídání (*enunciation*) potvrzoval povědomí o tom, že antagonismus tvoří nedílnou součást pozdního kapitalismu. To je jeden ze způsobů, jak uchopit lacanovskou tezi, podle níž má pravda strukturu fikce. V oněch zmatečných měsících přechodu od „reálně existujícího socialismu“ (*really existing socialism*) ke kapitalismu *byla fikce „třetí cesty“ jediným bodem, jenž existenci sociálních antagonismů nezakrýval*. Zde se pak před „postmoderní“ kritikou ideologie rýsuje jeden z významných úkolů, a sice označit ve stávajícím společenském řádu prvky, které pod rouškou „fikce“, tedy „utopických“ narativů pojednávajících o možných, avšak neúspěšných alternativních dějinách, poukazují na antagonistický charakter takového systému a tím nás „odcizují“ jasným důkazům svědčícím o povaze jeho identity.

II. PŘÍZRAK IDEOLOGIE. SPEKTRÁLNÍ ANALÝZA⁴ KONCEPTU

Na všechny tyto analýzy provedené *ad hoc* jsme již *uplatnili* kritiku ideologie, ovšem naše úvodní otázka se týkala *konceptu* ideologie,

⁴ [Pozn. ed.: Spojení *spectral analysis* aktivuje v originále dva významy anglického

kteřý praxe takové kritiky předpokládá. Až doposud jsme se nechali vést jakýmsi „spontánním“ předporozuměním, které – ačkoli vedlo ke vzájemně si odporujícím výsledkům – bychom neměli podceňovat, nýbrž vysvětlit. Uvedme příklad. Zdá se, že jaksi implicitně tušíme, co už ideologie není: dokud frankfurtská škola považovala kritiku politické ekonomie za svůj základ, setrvala v souřadnicích kritiky ideologie, zatímco pojem „instrumentálního rozumu“ se již k horizontům kritiky ideologie nevztahuje. „Instrumentální rozum“ označuje postoj, jenž není jednoduše účelný s ohledem na společenskou nadvládu, ale je spíše vlastním základem vztahu nadvlády.⁵ Ideologie tak nemusí být nutně „falešná“ (*false*) – co do svého pozitivního obsahu může být „pravdivá“ a docela přesná, neboť to, na čem záleží, není její prosazovaný obsah jako takový, nýbrž *způsob, jakým se tento obsah vztahuje k subjektivní pozici implikované jeho vlastním procesem vypovídání (enunciation)*. V pravém ideologickém prostoru se nacházíme v okamžiku, kdy je tento obsah – ať už „pravdivý“ či „falešný“ (a pokud je „pravdivý“, tím lépe pro účinky ideologie) –, účelný s ohledem na určitý typ vztahu společenské nadvlády („moc“, „vykořisťování“), a to inherentně netransparentním způsobem. *Samotná logika legitimizace vztahu nadvlády, má-li být účinná, musí totiž zůstat skryta*. Jinak řečeno, výchozím bodem kritiky ideologie musí být plně přiznání skutečnosti, že je možné snadno *lhát a maskovat se pravdou*. Intervenuje-li například některá západní mocnost ve třetím světě kvůli porušování lidských práv, může samozřejmě být „pravda“, že v dané zemi nejsou základní lidská práva respektována a že taková západní intervence místní situaci v lidskoprávní oblasti skutečně zlepšší. Pokud však legitimizace opomine zmínit opravdové

adjektiva: „spektrální“ (pojem tedy označuje rozklad jevu na jednotlivé, dílčí složky) i „přízračný“, „duchu se podobající“ (tj. lomenost, zdvojenost každé ideologické analýzy). Slovo „přízrak“ odkazuje na slavný Marxův a Engelsův motiv z úvodu ke *Komunistickému manifestu* (1848; „Evropou obchází strašidlo – strašidlo komunismu“), který rok před vydáním Žižekovy studie evokuje rovněž Jacques Derrida ve své knize *Spectres de Marx* (Marxova strašidla, 1993, slovensky 2011).]

⁵ Z tohoto důvodu nelze „dobové horizonty předporozumění“ (což je velké téma hermeneutiky) označit za ideologii.

motivy takové intervence (ekonomické zájmy atd.), zůstává „ideologickou“. Pozoruhodným stylem tohoto „lhaní, které se maskuje pravdou“ je dnes cynismus. S odzbrojující upřímností se „doznáváme ke všemu“, a přesto toto plně přiznání našich mocenských zájmů nijak nebrání tomu, abychom je nadále sledovali. Vzorcem cynismu již není klasické Marxovo „nejsou si toho [co činí] vědomi, ale dělají to“ (Marx 1954 [1867]: 92), nýbrž „jsou si velmi dobře vědomi toho, co činí, a přesto to dělají“.

Jak potom ale máme vysvětlit naše implicitní předporozumění? Jak se lze dostat od *doxa* (mínění) k pravdě? První přístup, který se nabízí, je samozřejmě hegelovské historicko-dialektické převedení problému do jeho vlastního řešení. Místo abychom se snažili hodnotit adekvátnost či „pravdivost“ různých pojetí ideologie, *měli bychom toto množství rozličných určení ideologie chápat jako indikátor různých konkrétních historických situací*. To znamená, že bychom měli uvažovat nad tím, co Althusser ve své sebekritické fázi pojmenoval jako „časovost myšlení“ (*topicality of the thought*), tedy nad způsobem, jímž se myšlení vpisuje do svého vlastního předmětu. Anebo, jak by řekl Derrida, nad tím, jak je rámec sám součástí rámovaného obsahu.

Kupříkladu když si leninismus a stalinismus na konci 20. let minulého století najednou osvojil pojem „proletářská ideologie“, aby jím označil nikoli „deformaci“ proletářského vědomí pod tlakem buržoazní ideologie, nýbrž samotnou „subjektivní“ hnací sílu proletářské revoluční činnosti, souvisel tento posun v pojetí ideologie výhradně s reinterpretací samotného marxismu jakožto nestranné, „objektivní“ vědy, která v sobě sama proletářskou subjektivní pozici nezahrnuje. Marxismus totiž nejprve z neutrální pozice metajazyka odhaluje, že historie objektivně míří ke komunismu, a potom rozvíjí „proletářskou ideologii“, aby třídu pracujících přiměl k naplnění jejího historického poslání. Další ilustrací takového posunu je již zmíněný přechod západního marxismu od kritiky politické ekonomie ke kritice instrumentálního rozumu, tedy od Lukácsových *Dějin a třídního vědomí* (1923) a rané frankfurtské školy, kde se ideologická deformace odvozuje od „zbožní formy“, k pojmu instrumentálního rozumu, který již není

zakotven v konkrétní sociální realitě, ale je spíše chápán jako jistý druh antropologické, či dokonce kvazitranscendentální prapůvodní konstanty, jež nám umožňuje vysvětlovat sociální realitu nadvlády a vykořisťování. Tento přechod má kořeny ve změně, kterou prošel svět od konce první světové války – kdy ještě žila naděje, že se krize kapitalismu vyřeší revolucí – do konce 30. a začátku 40. let, jež se nesly ve znamení dvojího traumatu: „regrese“ a propadu kapitalistických společností do ideologie fašismu a „totalitního“ obratu v komunistickém hnutí.⁶

Avšak takový přístup, třebaže je ve své vlastní rovině adekvátní, nás může snadno zavést do pastí historicistního relativismu, který vylučuje inherentní kognitivní hodnotu pojmu „ideologie“ a přetváří jej v pouhý výraz sociálních poměrů. Z tohoto důvodu je vhodnější započít debatu pomocí jiného, synchronního přístupu. V oblasti náboženství (které bylo pro Marxe ideologií *par excellence*) rozlišoval Hegel tři momenty: *doktrínu, víru a rituál*. Jsme tak v pokušení rozmístit všechny představy spojované s pojmem „ideologie“ kolem těchto tří os. Zaprvé, ideologie jako soubor myšlenek (teorie, názory, přesvědčení, argumentační postupy), zadruhé ideologie a její externalita, tedy materialita ideologie a ideologické státní aparáty, a konečně zatřetí nejhůře postižitelná doména – „spontánní“ ideologie fungující v samém jádru sociální „reality“ (je nanejvýš sporné, zda se pro označení této domény pojem „ideologie“ hodí; není například náhoda, že co se týče zbožního fetišismu, Marx nikdy termín „ideologie“ nepoužil).⁷ Vzpomeňme

⁶ Shrnutí teoretických důsledků tohoto dvojího traumatu podává Theodor W. Adorno (1994). K Adornově kritice identitárního myšlení (*identitarian thought*), jež ohlašuje poststrukturalistický „dekonstruktivismus“, viz Dews 1994 [1986].

⁷ Étienne Balibar se ve svém díle *La philosophie de Marx* [Marxova filosofie] (Balibar 1993) věnuje záhadnému vymizení pojmu ideologie v Marxových textech psaných po roce 1850. V *Německé ideologii* je (všudypřítomný) koncept ideologie pojímán jako chiméra, která suplementuje sociální produkci a reprodukci – konceptuální opozice, jež slouží jako základ této chiméry, je opozicí mezi „skutečným životem-procesem“ a jeho zkrácenou reflexí v myslích ideologů. Vše se však komplikuje v momentě, kdy se Marx zaměřil na „kritiku politické ekonomie“. To, na co zde totiž naráží v podobě „komoditního fetišismu“, již není „iluze“, která „odrážá“

si na případ liberalismu: liberalismus je doktrína (rozvíjená od Locka po Hayeka), jež se materializuje v rituálech a aparátech (svobodný tisk, svobodné volby, volný trh atd.) a působí na „spontánní“ (sebe)prožívání subjektů jakožto „svobodných jedinců“. Texty v knize *Mapování ideologie* jsou řazeny tak, že jejich pořadí zhruba odpovídá hegelovské triádě „o sobě“, „pro sebe“ a „o sobě a pro sebe“.⁸ Tato logicko-narativní rekonstrukce pojmu ideologie se soustředí na opakované případy výskytu výše zmíněného zvratu (*reversal*) ne-ideologie v ideologii, tedy na okamžiky, kdy si náhle uvědomíme, jak nás vlastní gesto vedoucí k vystoupení z ideologie stahuje zpátky do jejího područí.

1. Nejprve tedy máme ideologii „o sobě“. Je to imanentní představa ideologie jako doktríny, tj. kombinace myšlenek, přesvědčení, konceptů atd., jež je určena k tomu, aby nás přesvědčila o své „pravdě“, přestože ve skutečnosti slouží jiným, otevřeně nepřiznaným specifickým mocenským zájmům. Typ kritiky ideologie, jež s tímto pojetím koresponduje, představuje *symptomální čtení* (*symptomal reading*).⁹ Cílem této kritiky je rozpoznat nepřiznanou předpojatost

realitu, nýbrž prapodivná chiméra působící v samém jádru skutečného procesu sociální produkce.

Totožného záhadného upozadění [pojmu ideologie] si lze všimnout u nejednoho postmarxistického autora či autorky. Například Ernesto Laclau, který s konceptem ideologie pracuje takřka inflačním způsobem v díle *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* [Politika a ideologie v marxistické teorii: kapitalismus, fašismus, populismus] (Laclau 1977), tento koncept zcela zahrhuje v knize *Hegemony and Socialist Strategy* [Hegemonie a socialistické strategie] (Laclau – Mouffe 1985).

⁸ Abychom se vyvarovali zásadního nedorozumění, je nutné zdůraznit, že toto pořadí nesmí být chápáno jako hierarchický proces „zrušení“ [v originále *sublation*; tímto slovem bývá do angličtiny překládáno Hegelovo německé *Aufhebung*; pozn. překl.] nebo „potlačení“ předcházejícího modu. Pokud například přistupujeme k ideologii v podobě ideologických státních aparátů, v žádném případě to nepředsuzuje zastaralost či irrelevantnost této úrovně argumentace. Dnes, kdy je oficiální ideologie stále lhostejnější ke své vlastní rozporuplnosti, je analýza jejich vnitřních a ustavujících rozporů klíčová, chceme-li proniknout do skutečného způsobu jejího fungování.

⁹ [Pozn. překl.: Jedná se o koncept Louise Althussera.]

oficiálního textu skrze jeho trhliny, prázdná místa a prořeknutí: rozpoznat v „rovnosti a svobodě“ onu rovnost a svobodu partnerů při tržní směně, která pochopitelně zvýhodňuje vlastníka výrobních prostředků atd. Habermas, patrně poslední velký představitel této myšlenkové tradice, posuzuje zkreslení a/nebo nepravdu ideologické stavby pomocí standardu nenátlakové racionální argumentace, což je jistý druh „regulativního ideálu“ (*regulative ideal*), který je podle něj nedělitelnou součástí symbolického řádu jako takového. Ideologie je systematicky zkreslovaná komunikace. Je textem, v němž se vlivem nepřiznaných sociálních zájmů (jako je nadvláda apod.) nachází mezera, jež odděluje „oficiální“, veřejný význam od jeho skutečného záměru. Máme tedy co do činění s nerefektovaným napětím mezi explicitním vysloveným (*enunciated*) obsahem a jeho pragmatickými presupozicemi.¹⁰

Avšak pravděpodobně nejuznávanější směr v kritice ideologie, jenž vyrostl z diskurzivní analýzy, dnes tento vztah převrací. To, co osvícenská tradice odmítá jako pouhé narušení „normální“ komunikace, se nyní ukazuje jako její pozitivní stránka. Konkrétní intersubjektivní prostor symbolické komunikace je vždy strukturován rozličnými (nevědomými) textovými prostředky (*textual devices*), které nelze redukovat na podružnou rétoriku. To, co se nám tu předestírá, není komplementární přechod k tradičnímu osvícenskému nebo habermasovskému přístupu, nýbrž jeho inherentní převrácení. To, co Habermas vnímá jako vykročení z ideologie, se zde odsuzuje jako ideologie *par excellence*. V osvícenské tradici symbolizuje ideologie zastřenou („falešnou“) představu reality, kterou způsobují různé „patologické“ zájmy (strach ze smrti a přírodních živlů, mocenské zájmy atd.); naopak pro diskurzivní analýzu je ideologická už samotná představa, že lze k realitě přistupovat bezpředsudečně, tedy aniž bychom byli ovlivněni jakýmikoli diskurzivními prostředky či mocenskými spojeními. Myšlenka, že ideologie může mít „nulovou úroveň“, tkví v nesprávném pohledu na diskurzivní formace jakožto mimodiskurzivní skutečnost.

¹⁰ Typickým představením habermasovské pozice je článek Seyly Benhabib(ové) (1994).

Už v 50. letech minulého století přišel Roland Barthes ve svých *Mytologiích* s pojetím ideologie jakožto „naturalizace“ symbolického řádu, tedy typu vnímání, jež reifikuje výsledky diskurzivních postupů ve vlastnosti „věci samé“. De Manovo pojetí „rezistence vůči (dekonstruktivistické) teorii“ sleduje tutéž linii: „dekonstrukce“ se setkala s takovým odporem právě proto, že „denaturalizuje“ vyslovený (*enunciated*) obsah tím, že odhaluje diskurzivní postupy, jež navozují jistotu Smyslu. Nejpropracovanější verzí tohoto přístupu je nepochybně teorie argumentace Oswalda Ducrota (1986); třebaže s pojmem „ideologie“ nepracuje, její ideologickokritický potenciál je ohromný. Ducrotova základní myšlenka zní, že nelze vést jasnou dělicí čáru mezi deskriptivní a argumentační rovinou jazyka, jelikož neexistuje žádný neutrální deskriptivní obsah. Každý popis (*designace*) je již součástí určitého argumentačního schématu. Deskriptivní predikáty jsou samy o sobě v podstatě reifikovanými a naturalizovanými argumentačními gesty. Tento argumentační pohyb je závislý na *topoi*, běžných frázích, jež fungují jako naturalizované (*naturalized*) jen tehdy, když je používáme automaticky a „nevědomě“. Úspěšná argumentace předpokládá, že mechanismy, které řídí její efektivitu, jsou neviditelné.

Zmínit bychom tu měli též Michela Pêcheuxa, který formuloval Althusserovu teorii interpelace přísně v rámci obratu k jazyku. Jeho dílo je zaměřeno na diskurzivní mechanismy, jež generují „svědectví“ Smyslu (*evidence of Sense*). Jednou z hlavních lší ideologie totiž je, že ideologie vždy odkazuje k nějakému typu zřejmých důkazů (*self-evidence*) – „Podívej, vždyť vidíš sám, jak se věci mají!“ Fráze „Nechť fakta hovoří sama za sebe“ je patrně ústředním výrokem ideologie, a to právě proto, že fakta nikdy „sama za sebe nehovoří“, ale jsou naopak vždy *přinucena hovořit* působením široké sítě diskurzivních prostředků. Stačí připomenout notoricky známý protipotratový dokumentární film *The Silent Scream* [Němý výkřik]: „vidíme“ v něm, jak lidský plod „brání sám sebe“, jak „pláče“ a tak podobně, avšak tím, co v tomto aktu vidění „nevidíme“, je, že toto vše „vidíme“ na pozadí předem diskurzivně konstruovaného prostoru. Diskurzivní analýza je asi

nejpřesvědčivější tehdy, když zodpovídá právě tuto otázku: Když anglický rasista řekne „Po našich ulicích chodí moc Pákistánců!“, jak a z jakého místa toto „vidí“? Jinými slovy: jak je strukturován jeho symbolický prostor, že fakt, že po londýnské ulici jde Pákistánec, nahlíží jako znepokojivý přebytek (*surplus*)? Je totiž třeba mít na paměti Lacanovo motto, že v *reálném nic nechybí*: každé vnímání nedostatku (*lack*) nebo přebytku („tohoto není dost“, „tohoto je příliš“) se vždy týká *symbolického* univerza.¹¹

V neposlední řadě bychom měli zmínit ještě Ernesta Laclaua a jeho průkopnický přístup k fašismu a populismu (Laclau 1977), jehož hlavním teoretickým závěrem je, že význam nepatří mezi prvky ideologie jako takové, nýbrž že tyto prvky fungují spíše jako „plovoucí označující“ (*free-floating signifiers*), jejichž význam je dán režimem jejich hegemonické artikulace. Ekologie například nikdy není „ekologií jako takovou“, je vždy *sputána* specifickými řetězci ekvivalencí: může být konzervativní (a obhajovat návrat k harmonickým venkovským komunitám a tradičnímu stylu života), etatistická (jenom silná státní regulace nás může zachránit před blížící se katastrofou), socialistická (základní příčinou ekologických problémů je kapitalistické, na zisk zaměřené vykořisťování přírodních zdrojů), liberálně kapitalistická (do konečné ceny výrobků by se měla promítat výše škod na životním prostředí a trh by tak sám reguloval ekologickou rovnováhu), feministická (exploatace přírody vyplývá z mužského pojetí nadvlády), anarchisticky samosprávná (lidstvo přežije pouze za předpokladu, že se přeorganizuje v soběstačné komunity, jež budou žít v souladu s přírodou) atd. Podstatné samozřejmě je, že žádný z těchto argumentů či ekvivalencí není „pravdivý“ sám o sobě, vepsaný do samotné povahy ekologické problematiky. Který diskurz zvítězí a „přivlastní si“ ekologii, záleží na tom, jak dopadne boj

¹¹ Viz Pécheux 1994 [1975]. Je nutné mít na paměti, že klíčovým zdrojem kritiky ideologických důkazů v diskurzivní analýze je Lacanův text „Stadium zrcadla jako to, co formuje funkci Já“, v němž autor zavádí koncept rozpoznání (*reconnaissance*) jakožto nesprávného rozpoznání, tedy nerozpoznání (*méconnaissance*) (Lacan 2000 [1949]).

o diskurzivní hegemonii, jehož výsledek není garantován žádnou skrytou nutností nebo „přirozeným spojenectvím“. Dalším nevyhnutelným důsledkem takového pojetí hegemonické artikulace je, že etatistická, konzervativní, socialistická či jiná nálepka ekologie neoznačuje sekundární konotaci, která rozšiřuje její primární „explicitní“ význam. Jak by řekl Derrida, tento suplement zpětně (re)definuje samotnou povahu „explicitní“ identity; tak například konzervativní argument vrhá na celou ekologickou problematiku specifické světlo („člověk se kvůli své falešné domýšlivosti vzdal kořenů v přírodním řádu“ atd.).

2. Následuje krok od pojmu „o sobě“ k pojmu „pro sebe“, tedy k ideologii ve své jinakosti-externalizaci, jež je momentem, který symbolizuje althusserovské pojetí ideologických státních aparátů; ty označují materiální přítomnost ideologie v ideologických praktikách, rituálech a institucích (viz Althusser 1994 [1970]). Náboženská víra například není pouze či v první řadě vnitřní přesvědčení, nýbrž církev jakožto instituce se svými rituály (modlitba, křest, biřmování, zpověď aj.), které zdaleka nepředstavují jen sekundární externalizaci vnitřní osobní víry, ale ztělesňují právě ty *mechanismy, jež toto přesvědčení generují*. Když Althusser po Pascalovi opakuje: „Chovej se tak, jako bys věřil, modli se, poklekní a uvěříš, víra přijde sama“,¹² vykresluje vlastně složitý reflexivní mechanismus retroaktivního „autopoetického“ základu, který dalece přesahuje redukcionistické tvrzení, že vnitřní víra závisí na vnějškovém chování. Implicitní logika tohoto argumentu je totiž následující: *poklekní a uvěříš, že jsi poklekl kvůli své víře*; tedy fakt, že ses řídil rituálem, je výrazem/účinkem tvé vnitřní víry. Stručně řečeno, „vnějškový“ rituál performativně generuje svůj vlastní ideologický základ.¹³

¹² [Pozn. ed.: Althusser 1994 [1970]: 127; zde se nejedná o přesný citát, nýbrž o parafrázi, a sice v obou případech, neboť Althusser parafrázuje Pascala a Žižek pak Althussera.]

¹³ V tomto spočívá provázanost rituálu spojeného s ideologickými státními aparáty s aktem interpelace. Uvěřím-li, že jsem poklekl kvůli své víře, současně „uznávám“, že jsem povoláván Druhým-Bohem, jenž mi nařizuje, abych poklekl. Toto té-

Opět se tu setkáváme s „regresí“ do ideologie přesně v tom bodě, kdy jsme z ní podle všeho vykročili ven. V tomto ohledu se jako mimořádně zajímavý jeví vztah mezi Althusserovým a Foucaultovým myšlením. Foucaultovými analogiemi k ideologickým státním aparátům jsou disciplinizační procesy, jež působí na „mikromocenské“ úrovni a označují moment, kdy se *moc vpišuje do těla přímo, čímž ideologii obchází*. Z tohoto důvodu Foucault v souvislosti s mikromocenskými mechanismy nikdy nepracuje s pojmem „ideologie“. Toto odhlédnutí od problematiky ideologie je fatální slabinou Foucaultovy teorie. Foucault neúnavně opakuje, jak se moc konstituuje „zdola“, jak nikdy nevychází z jediného vrcholku. Vlastní podstata jakéhosi vrcholku (monarchy či jiného ztělesnění suverenity) se pak vynořuje jako druhotný účinek plurality mikropraktik, tedy složité sítě jejich vzájemných vztahů. Když je však Foucault nucen ukázat konkrétní mechanismy, jak k tomuto vynořování dochází, hledá útočiště v rétorické složitosti, jež navozuje představu spletité sítě různých vedlejších spojení, vinoucích se vpravo, vlevo, nahoru i dolů, což je jasný případ látání argumentačních mezer, neboť k moci se tímto způsobem dostat nelze. Propast zející mezi mikroprocesy a příznakem Moci zůstává nepřemostitelná. Althusser má oproti Foucaultovi evidentně výhodu, neboť postupuje přesně v opačném směru. Hned od začátku uchopuje zmíněné mikroprocesy jako nedílné součásti ideologických státních aparátů, tedy jako mechanismy, které, mají-li fungovat a „zmocnit se“ jedince, vždy již předem předpokládají výraznou přítomnost státu, a tedy vztah přenosu jedince vůči státní moci, nebo – Althusserovými slovy – k ideologickému velkému Druhému, v němž interpelace vzniká.

Althusserovský přesun důrazu z ideologie „o sobě“ na materiální existenci ideologie v rámci ideologických státních aparátů prokázal svou přínosnost v novém přístupu k fašismu. Způsob, jakým Wolfgang Fritz Haug v této souvislosti kritizuje Adorna, je

ma rozpracovala Isolde Charim(ová) v příspěvku „Dressur und Verneinung“ [Výcvik a popření] na kolokviu Der Althusser-Effekt, které se konalo ve Vídni 17.–20. března 1994.

příkladný. Adorno odmítá považovat fašismus za ideologii v pravém smyslu tohoto pojmu, tedy za „racionální legitimizaci stávajícího řádu“. Takzvaná „fašistická ideologie“ už nedisponuje konzistentností racionálního konstruktů, jenž se domáhá koncepční analýzy a ideologicko-kritického vyvrácení. Jinak řečeno, již nefunguje jako „lež nutně zakoušená jako pravda“ (což je znak uznání pravé ideologie). „Fašistickou ideologii“ neberou vážně ani ti, kteří ji sami prosazují, její status je čistě instrumentální a ve své podstatě se spoléhá na systém donucování (Adorno 1990 [1954]). Haugova odpověď Adornovi však triumfálně ukazuje, že tato kapitulace před primátem doktríny nikterak neznamena „konec ideologie“, nýbrž naopak stvrzuje zakládající gesto ideologična, a sice volání po bezvýhradném podřízení se a „iracionální“ oběti (Haug 1980). To, co liberální kritika nespřávně považuje za slabou stránku fašismu, je ve skutečnosti zdrojem jeho síly. Ve fašistickém uvažování je samotný požadavek racionální argumentace, jenž by měl být základem pro přijetí autority, předem odsuzován jakožto znak liberální degenerace pravého ducha etické oběti. Jak říká Haug: při listování Mussoliniho texty se nelze vyhnout zvláštnímu pocitu, že Mussolini četl Althussera! Přimočaré odsouzení fašistického pojetí národní pospolitosti (*Volksgemeinschaft*) coby klamavé vábničky, jež zastírá realitu nadvlády a vykořisťování, opomíjí jeden významný fakt, a sice že se tento *Volksgemeinschaft* zhmotňoval prostřednictvím řady rituálů a zvyklostí (jako byly nejen masová shromáždění a přehlídky, ale také velkolepé kampaně na pomoc hladovějícím, organizované sportovní a kulturní akce pro dělníky apod.), jež účinky *Volksgemeinschaftu* performativně vyvolávaly.¹⁴

3. V dalším kroku naší rekonstrukce je tato externalizace jaksí „reflektována sama na sebe“. Dochází k rozkladu, sebeomezení

¹⁴ Diskurzivní analýza a althusserovská rekonceptualizace ideologie rovněž přispěly ke vzniku nových přístupů ve feministických studiích. Reprezentativním příkladem je postmarxistická diskurzivní analýza Michèle Barrett(ové), viz Barrett 1994 [1991], či pragmatistický dekonstruktivismus Richarda Rortyho, viz Rorty 1994 [1993].

a seberozptýlení samotného pojmu ideologie. Ta již nadále není chápána jako homogenní mechanismus, jenž garantuje společenskou reprodukci, jako „pojivo“ společnosti, ale proměňuje se ve wittgensteinovskou „rodinu“ nejasně propojených a heterogenních procesů, jejichž dosah je přísně omezen. V podobném duchu se kritiky namířené proti tezi o existenci dominantní ideologie (*Dominant Ideology Thesis*) pokoušejí ukázat, že ideologie buď uplatňuje svůj vliv, který je sice zásadní, ale omezuje se jen na určitou úzkou společenskou vrstvu, anebo je tento vliv s ohledem na společenskou reprodukci zcela marginální. V počátcích kapitalismu se například role protestantské etiky tvrdé práce jakožto cíle sama o sobě omezovala pouze na vrstvu nově se ustavujících kapitalistů, zatímco dělníci, zemědělci i příslušníci vyšších tříd se nadále řídili jinými, tradičnějšími etickými postoji; protestantské etice tudíž v žádném případě nelze připsat roli „pojiva“, jež by drželo pohromadě celou společenskou strukturu. Dnes, v pozdním kapitalismu, kdy rozmach nových masových médií umožňuje, aby ideologie, alespoň teoreticky, účinně pronikala do každého póru společnosti (*social body*), je role ideologie jako takové umenšena, jelikož jedinci nejednají primárně s ohledem na svá přesvědčení či ideologické názory. Jinými slovy: tento systém povětšinou obchází ideologii a nereprodukuje ji, nýbrž se spoléhá na ekonomický nátlak, právní předpisy, nařízení státu atd.¹⁵

Zde se však celá věc opět začíná rozostřovat, protože v okamžiku, kdy se pozorněji podíváme na tyto údajně mimoideologické mechanismy, jež řídí sociální reprodukci, zjistíme, že jsme hluboce pohrouženi ve zmíněné nejasné doméně, v níž realitu a ideologii není možné odlišit. To, s čím se zde setkáváme, je proto třetí zvrát (*reversal*) ne-ideologie v ideologii: zničehonic si uvědomíme, že ono „pro sebe“ každé ideologie působí v samotném „o sobě“ mimoideologické skutečnosti. Zaprvé: mechanismy

¹⁵ Viz Abercrombie – Hill – Turner 1994 [1983] a též kritickou reakci Cōrana Therborna (1994 [1984]). Obecný historický přehled vývoje konceptu ideologie, který vedl k jeho sebe-rozptýlení (*self-dispersal*), podává text Terryho Eagletona (1994 [1991]).

ekonomického nátlaku a právní předpisy se vždy „materializují“ ve výrocích či přesvědčeních, jež jsou ze své podstaty ideologické (trestní právo například zahrnuje víru v osobní zodpovědnost jedince či přesvědčení, že zločin je důsledkem sociálních podmínek). Zadržé: forma vědomí, jež odpovídá pozdně kapitalistické, „postideologické“ společnosti, tedy cynický, „střízlivý“ postoj, jenž obhajuje liberální „otevřenost“ v „názorových“ věcech (každý může věřit, čemu chce, protože je to soukromá věc), ignoruje patetické ideologické fráze a sleduje výlučně utilitární a/nebo hédonistické motivace, *stricto sensu* zůstává i nadále ideologickým postojem, neboť v sobě obsahuje řadu ideologických předpokladů (například ohledně vztahu mezi „hodnotami“ a „reálným životem“, pokud jde o osobní svobodu atd.), jež jsou nezbytné pro reprodukci stávajících sociálních vztahů.

Před námi se tak vynořuje třetí kontinent ideologických jevů: ani ideologie jakožto explicitní doktrína, artikuluující přesvědčení o povaze člověka, společnosti a univerza, ani ideologie ve své materiální existenci (instituce, rituály a praktiky, které jí poskytují materiální „tělo“), nýbrž těžko postižitelná síť implicitních, zdánlivě „spontánních“ předpokladů a postojů, jež tvoří neredukovatelný moment reprodukce „neideologických“ (ekonomických, právních, politických, sexuálních atd.) procesů.¹⁶ Příkladem může být marxistický pojem „zbožního fetišismu“. Neoznačuje totiž (buržoazní) teorii politické ekonomie, ale řadu předpokladů, které determinují strukturu samotných „reálných“ ekonomických procesů tržní směny. Teoreticky se kapitalista drží utilitárního nominalismu, ale ve své vlastní praxi (při směně atd.) se řídí „teologickými vrtochy“ a jedná jako spekulativní idealista.¹⁷ Z tohoto důvodu je přímý odkaz na mimoideologický tlak (např. trhu) ideologickým gestem *par excellence*, neboť trh a (masová) média jsou dialekticky propojeny (viz Jameson 1994 [1991]). Žijeme ve „společnosti spektaklu“ (Guy Debord), ve které média již pře-

¹⁶ Pojednáním o této „implicitní“ ideologii je dialog Pierra Bourdieua a Terryho Eagletona (1994 [1991]).

¹⁷ Více o ideologii, jež strukturuje (sociální) realitu, uvádím v Žizek 1994b [1989].

dem strukturují naše vnímání reality a způsobují, že realitu není možné odlišit od jejího „estetizovaného“ obrazu.

III. PŘÍZRAK A REALNO ANTAGONISMU

Docházíme zde tedy k závěru, že inherentně nelze vyčlenit realitu, jejíž soudržnost nebude zajišťována ideologickými mechanismy? Realitu, která se nerozpadne v okamžiku, kdy z ní odečteme její ideologickou komponentu? V tom tkví jeden z hlavních důvodů, proč je vhodné od pojmu ideologie postupně upustit. Tento pojem je nyní „příliš silný“ a začíná do sebe vtahovat všechno včetně samotného neutrálního, mimoideologického základu, jenž měl představovat standard, na jehož pozadí by bylo možné poměřovat ideologické zkreslení. Jinými slovy: není nejzazším důsledkem diskurzivní analýzy to, že řád diskurzu jako takový je sám inherentně ideologický?

Řekněme, že na nějakém politickém mítinku nebo akademické konferenci máme přednést hlubokomyslný projev o smutném údělu lidí bez domova ve velkých městech, přestože o jejich skutečných problémech naprosto nic netušíme. Jedním ze způsobů, jak si zachovat tvář, je vyvolat dojem „vážnosti“ či „hloubky“ pomocí čistě formální inverze, a to následujícím způsobem: „Stále dnes slyšíme a čteme o tíživé situaci osob bez domova v našich městech. Dozvídáme se o jejich utrpení a strádání. Možná však je toto strádání, ať sebežalostnější, jen konečným důsledkem mnohem větší nouze, a sice toho, že moderní člověk už nemá žádný skutečný domov a je ve svém vlastním světě stále více cizincem. I kdybychom postavili dostatek nových budov, ve kterých by všichni lidé bez domova našli příbytek, skutečné utrpení by se tím patrně jen znásobilo. Podstatou bezdomovectví je bezdomovectví samotné podstaty. Spočívá ve skutečnosti, že v našem světě vymknutém z kloubů bezhlavým uspokojováním prázdných tužeb žádný domov, žádný opravdový příbytek pro esenciální dimenzi člověka neexistuje.“

Témat, na něž lze tento formální vzorec uplatnit, je nekonečně mnoho. Například vzdálenost a blízkost: „V dnešní době nám

média dokážou ve zlomku sekundy přinést zprávy z nejbližších koutů Země, ba dokonce z blízkých planet. Nezpůsobuje však tato všudypřítomná blízkost, že se vzdalujeme autentickému měřítku lidského bytí? Není nám dnes samotná podstata člověka vzdálenější než kdykoli předtím?“ Anebo tu máme stále se opakující motiv nebezpečí: „V současnosti stále čteme o tom, že přežití lidstva je ohroženo možností ekologické katastrofy (mizející ozónová vrstva, skleníkový efekt atd.). Avšak skutečné nebezpečí dřímá jinde. To, co je opravdu ohroženo, je samotná podstata člověka. Tím, jak se snažíme pomocí nových a nových technologických řešení, jako jsou ekologicky nezávadné spreje či bezolovnatý benzin, zabránit hrozícímu ekologickému kolapsu, jen přiléváme olej do ohně a ještě více ohrožujeme duchovní podstatu člověka, kterého nelze redukovat na technologického živočicha.“

Tento čistě formální postup, který ve všech výše uvedených případech navozuje efekt vážnosti a hloubky, je možná nejryzejší ideologií, jejím „elementárním jádrem“, přičemž není těžké rozpoznat jeho spojení s lacanovským konceptem prvotního označujícího (*Master-Signifier*): řetězec „obyčejných“ označujících zaznamenává určité pozitivní povědomí o bezdomovectví, zatímco prvotní označující zastupuje „onu skutečnou, esenciální dimenzi“, o níž nemusíme uvést žádné pozitivní tvrzení (z tohoto důvodu Lacan hovoří o prvotním označujícím jako o „označujícím bez označovaného“). Tento formální krok příkladným způsobem svědčí o tom, že formální diskurzivní analýza ideologie v sobě obsahuje moc, jež tuto analýzu předem odsuzuje k nezdaru: její slabina netkví v ničem jiném než v její síle, neboť je v konečném důsledku přinucena lokalizovat ideologii do mezery mezi „obyčejným“ označujícím řetězcem a excesivním prvotním označujícím (*excessive Master-Signifier*), která je součástí symbolického řádu jako takového.

Na tomto místě se však musíme opatrně vyhnout poslední pas-ti, kvůli které snadno sklouzneme do ideologie navzdory zdání, že jsme jí právě unikli. V okamžiku, kdy pro ideologičnost odsoudíme jakýkoli pokus narýsovat jasnou dělicí čáru mezi ideologií a realitou, dojdeme nevyhnutelně k závěru, že jedinou neideologickou pozicí představuje zřeknutí se samotné představy

mimoideologické reality a přijetí toho, že všichni máme co do činění se symbolickými fikcemi či pluralitami diskurzivních světů, nikdy ale ne s „realitou“. *Takové rychlé a uhlazené „postmoderní“ řešení je však ideologií par excellence.* Vše závisí na tom, zda setrváme na následující nemožné pozici: ačkoli mezi ideologií a realitou není žádná jasně vymezená dělicí čára, třebaže ideologie již předem působí na vše, co zakoušíme jako „realitu“, musíme i tak zachovávat napětí, jež udržuje *kritiku* ideologie při životě. Možná bychom v návaznosti na Kanta mohli tuto slepou uličku označit jako „antinomii kriticko-ideologického rozumu“: ideologie není vše a je možné zaujmout místo, které nám dovolí udržet si od ní odstup, *ale toto místo, odkud lze kritizovat ideologii, musí zůstat prázdné, nesmí jej obsadit žádná pozitivně determinovaná realita.* Jakmile tomuto pokušení podlehneme, ocitneme se zpět v ideologii.

Jakým způsobem lze toto prázdné místo specifikovat? Možná by nám jako výchozí bod mohl posloužit leitmotiv, jenž prochází celou naší logicko-narativní rekonstrukcí pojetí ideologie. Jako by se v každém stadiu opakovala stejná opozice, stále stejná a nerozřešitelná dualita mezi vnitřkem a vnějškem, avšak pokaždé jinak exponovaná. Zaprvé tu máme nesoulad ve vlastní ideologii „o sobě“. Ideologie na jedné straně symbolizuje zkreslení racionální argumentace a porozumění, způsobené tíhou „patologických“ externích mocenských zájmů, vykořisťování a podobně; na straně druhé je uhnížděna v samotné představě, že existuje myšlenka, jíž žádná netransparentní mocenská strategie neprostupuje, že existuje argument, který se nespolehá na žádné netransparentní rétorické prostředky... Tato externalita se dále štěpí na „vnitřní externalitu“ (symbolický řád, tedy decentrované diskurzivní mechanismy, jež produkují Význam) a „vnější externalitu“ (ideologické státní aparáty a společenské rituály a praktiky, jejichž prostřednictvím se ideologie materializuje). *Externalita, kterou ideologie nerozpozná, je externalitou vlastního „textu“ a stejně tak externalitou „mimotextové“ sociální reality.* A konečně i sama tato „mimotextová“ sociální realita se štěpí na institucionální vnějšek, jenž ovládá a řídí život jednotlivců „shora“ (ideologické

státní aparáty), a na ideologii, kterou ideologické státní aparáty na nikoho neuvalují, nýbrž která „spontánně“ vzlíná „zespoda“, tedy z mimoinstitucionálních aktivit jedinců (zbožní fetišismus). Přeloženo do jmen jde o rozdíl mezi Althusserem a Lukácsem. Tento protiklad ideologických státních aparátů a zbožního fetišismu, respektive protiklad *materiality, která je vždy již součástí ideologie jako takové* (skutečné a účinné aparáty, jež jsou orgány ideologie), a *ideologie, která je vždy již součástí materiality jako takové* (společenská realita výroby), je vpsledku opozicí státu a trhu, externího nadřazeného úřadu, jenž organizuje společnost „shora“, a „spontánní“ společenské sebeorganizace.

Tento protiklad, jehož prvním ztělesněním na poli filosofie byli Platón a Aristotelés, je nejzazším způsobem vyjádřen ve dvou již zmíněných modech cynické ideologie, a sice ve „spotřebitelském“, postprotestantském, pozdně kapitalistickém cynismu a v cynismu, jenž byl spojen s pozdním „reálným socialismem“. Přestože v obou případech systém funguje jen za podmínky, že si subjekty udržují cynický odstup a „neberou vážně“ „oficiální“ hodnoty, rozdíl mezi nimi stojí za povšimnutí. Zcela totiž převrací převládající mínění (*doxa*), podle něhož se pozdní kapitalismus jakožto (formálně) „svobodná“ společnost spoléhá na argumentační přesvědčování a svobodný souhlas, ať už jakkoli „zmanipulovaný“ a uměle vykonstruovaný, zatímco socialismus se uchýlil k hrubé síle „totalitního“ nátlaku. Vypadá to pak, jako by v pozdním kapitalismu „slova nehrála roli“ a nebyla závazná, jako by postupně přicházela o svou performativní sílu: cokoli je vyřčeno, utone ve všeobecné lhostejnosti. Císař je nahý a média tuto skutečnost vytrubují do světa, a přesto se nezdá, že by to někomu vadilo. Jinak řečeno, lidé dál jednají, jako by nahý nebyl...

Klíčovým rysem symbolické ekonomiky pozdního „reálného socialismu“ byla naopak takřka paranoidní *víra v moc Slova* – stát i vládnoucí strana vždy s krajní nervozitou a panikou reagovaly na sebemenší veřejnou kritiku, jako by zastřené kritické narážky v nesrozumitelné básni zveřejněné v nízkonákladovém literárním časopise anebo článku v akademickém periodiku disponovaly takovou výbušnou silou, že by dokázala rozmetat celý

socialistický systém. Jen na okraj zde poznamenám, že tento rys způsobuje, že našemu nostalgickému pohledu na minulost se „reálný socialismus“ jeví jako téměř sympatické uspořádání, protože svědčí o přeživším odkazu osvícenství, jímž je víra v účinnost racionální argumentace. To je nejspíš důvod, proč bylo možné podkopat základy „reálného socialismu“ působením pokojných občanských společenských hnutí, která fungovala právě na rovině Slova – víra v moc Slova se stala pověstnou Achillovou patou celého systému.¹⁸

Podkladem všech těchto opakování je patrně protiklad ideologie jakožto univerza „spontánní“ zkušenosti (*vécu*), z jejíhož sevíření se lze vymanit jen snahou o vědeckou reflexi, a ideologie jakožto mašinérie postrádající jakoukoli spontaneitu, která zvnějšku zkresluje autenticitu naší životní zkušenosti. Měli bychom tudíž vždy mít na paměti, že prvotní mytologické vědomí předtřídní společnosti, z něhož vyrostly pozdější ideologie, *není ještě* pro Marxe (který zůstal věrný dědictví německého klasicismu, když vzor tohoto prvotního společenského vědomí spatřoval v řecké mytologii) *pravou ideologií*, ačkoli, či spíše právě protože, je bezprostředním *vécu* a očividně se „mýlí“ a je „iluzorní“ (nese s sebou zbožštění přírody apod.). Pravá ideologie přichází teprve s dělbou práce a třídním rozdělením společnosti, tedy v momentu, kdy „nesprávné“ myšlenky ztratí svůj „bezprostřední“ charakter a jsou rozpracovány intelektuály, aby sloužily stávajícím vztahům nadvlády (nebo aby je legitimizovaly). Pravá ideologie se zkrátka

¹⁸ Cynismus jakožto postmoderní postoj je vynikajícím způsobem ilustrován jedním z klíčových rysů filmu Roberta Altmana *Nashville*, a sice rozporuplnou úlohou písní, jež ve filmu zaznívají. Altman se samozřejmě od country hudby kriticky distancuje, protože ztělesňuje *bětise* všední americké ideologie. Pokud však divák tyto písně vnímá jako posměšně imitace „opravdové“ country hudby, vůbec nepochopil pointu celé věci. Tyto písně je třeba brát „vážně“; jsou tu prostě od toho, abychom z nich měli požitky. Možná největší záhadou postmodernismu je koexistence dvou vzájemně si odporujících postojů, kterou kritika mladých levicových intelektuálů obvykle nepostřehne – ačkoli si jsou dobře vědomi kapitalistické mašinérie *Kulturindustrie*, zcela neproblematicky se baví u tvorby produkované průmyslem rockové hudby.

objevuje tehdy, kdy se dělení na pána a raba spojí i s vlastním rozdělením práce na intelektuální a fyzickou. Přesně z tohoto důvodu odmítl Marx chápat zbožní fetišismus jako ideologii. Pro něj byla ideologie vždy ideologií státní, a jak řekl Engels, samotný stát je prvotní ideologickou silou. Althusser pak přesně naopak uvažuje o ideologii jako o bezprostředně zakoušeném vztahu k univerzu. Jako taková je tato ideologie věčná. Když pak Althusser ve svém sebekritickém období zavádí koncept ideologických státních aparátů, vrací se jistým způsobem k Marxovi: ideologie nevyrostá ze „života samotného“, ale vzniká jen tehdy, je-li společnost řízena státem. (Řečeno přesněji, hlavní paradox i Althusserův teoretický zájem spočívají ve spojení těchto dvou linií, tedy že v povaze bezprostředně zakoušeného vztahu k univerzu je, že ideologii vždy již reguluje Stát a jeho ideologické aparáty.)

Toto napětí mezi „spontánností“ a organizovaným zaváděním ideologie vnáší do samotné podstaty ideologie určitý typ reflexivního odstupů. Ideologie je již z definice vždy „ideologií ideologie“. Stačí si vzpomenout na rozpad reálného socialismu. Socialismus byl chápán jako vláda „ideologického“ útisku a indoktrinace, zatímco přechod k demokracii a kapitalismu se prožíval jako vysvobození z restrikcí ideologie. Nebyl však právě tento prožitek „osvobozování“, v jehož průběhu byly politické strany a tržní ekonomika vnímány jako „neideologické“ či jako „přirozený stav věcí“, ideologickým prožitkem *par excellence*?¹⁹ Chceme tím říci, že tento rys je *univerzální*. Neexistuje ideologie, jež by sebe sama nepotvrzovala tím, že se vymezí vůči jiné „pouhé ideologii“. Jednotlivci podléhající ideologii si nikdy nemůže říci „Uvažuji ideologicky“, neboť vždy potřebuje *nějaký jiný* soubor mínění, aby od něj svou vlastní „pravdivou“ pozici odlišil.

¹⁹ Všimněme si zde případu režiséra Krzysztofa Kieślowského. Jeho filmy mají sychravou, tísňovou atmosféru pozdního socialismu (např. série *Dekalog*) a představují téměř neslýchanou kritiku („oficiální“ i „disidentské“) ideologie. Jakmile však Kieślowski odešel z Polska za „svobodu“ do Francie, jsme svědky toho, jak ideologie prostupuje jeho dílo (viz např. obskurantismus New Age ve *Dvojím životě Veraniky*).

První příklad nám poskytuje Platón se svým protikladem filosofické *epistēmē* a zmateného mínění davu. A co Marx? Ačkoli se může zdát, že se do této pasti nechal lapit (cožpak není celá *Německá ideologie* založena na opozici mezi ideologickou chimérou a studiem „skutečného života“?), v jeho zralé kritice politické ekonomie se vše výrazně komplikuje. Proč Marx k označení „teologických vrtochů“ (*theological whimsy*) světa zboží volí zrovna pojem *fetišismus*? Musíme si připomenout, že „fetišismus“ je náboženský pojem pro dřívější „falešné“ uctívání model na rozdíl od (současné) pravé víry. Pro židy je fetišem zlaté tele, pro stoupence ryzí spirituality značí fetiš „primitivní“ pověrečnou představu, strach z duchů a jiných přízračných zjevení atd. A Marx tvrdí, že svět zboží poskytuje „oficiální“ spiritualitě nezbytný fetišistický doplněk. Je sice pravda, že „oficiální“ ideologií naší společnosti je křesťanská duchovnost, ale jejím skutečným základem je uctívání zlatého telete, tedy peněz.

Marxova teze ve zkratce zní, že neexistuje duchovno bez duchů-přízraků, není „ryzí“ spirituality bez obscénního přízraku „zduchovnělé hmoty“.²⁰ Prvním, kdo pod rouškou kritiky ryzího duchovního idealismu a jeho neživého „negativního“ nihilismu

²⁰ V oblasti zákona tato opozice *Geist* vůči nemravnému *Geisterwelt* nabývá podoby protikladu mezi dvěma stranami téže mince, a sice explicitního, veřejného psaného Zákona a jeho opačné strany – superega, tedy souboru nepsaných a nepříznaných pravidel, která zaručují soudržnost společnosti. Tomuto typu opozice se podrobněji věnuji ve své knize *The Metastases of Enjoyment* [Metastáze slasti] (Žižek 1994c). Na tomto místě stačí zmínit podivně nemravnou instituci bratrstev a dívčích univerzitních spolků (*fraternities, sororities*) v amerických kampusech. V těchto částečně utajovaných spolcích a jejich tajných iniciačních pravidlech jdou sexuální rozkoš, pití alkoholu a další zvyky ruku v ruce s duchem autority. Nebo si vezmeme zpodobnění anglické veřejné školy ve filmu *If (Kdyby...)* (1968) Lindsaye Andersona, kde starší žáci šikaují své mladší spolužáky, kteří musí přestat používat rituály i sexuální zneužívání. Vyučující si v takové konstelaci mohou dovolit hrát roli dobrosrdečných liberálů, kteří své žáky rozveselují různými žerty nebo tím, že do třídy vjedou na kole, protože skutečnou oporou moci je někdo jiný, a sice starší žáci, jejichž činy svědčí o nerozlišitelném mísení Řádu a Transgrese, sexuálních požitků a „represivního“ působení moci. Jinými slovy, setkáváme se zde s transgresí, jež slouží jako zásadní opora Řádu, nebo také s holdováním zapovídané sexualitě, která přímo ukotvuje „represí“.

učinil tento krok „od ducha k duchům“, byl F. W. J. Schelling, význačný a neprávem opomíjený filosof německého idealismu. Ve svém dialogu *Clara* (1810) [*Klára aneb O spojení přírody a duchovního světa*] výrazně zproblematizoval prostý komplementární, zrcadlový vztah mezi vnitřkem a vnějškem, mezi duchem a tělem, mezi ideálním a reálným prvkem, jež dohromady tvoří žijící totalitu organismu, a to tím, že upozornil na onen dvojitý přebytek (*double surplus*), který „vyčnívá“. Na jedné straně zde máme *duchovní element tělesnosti* (*corporeality*), jímž je přítomnost nehmotného, ale fyzikálního prvku v hmotě samotné, přítomnost sotva patrného těla, relativně nezávislého na čase a místě, jež skýtá materiální základnu naší svobodné vůli (zvířecí magnetismus atd.). Na straně druhé pak *tělesný prvek duchovnosti*, a sice zhmotnění ducha do jakéhosi druhu pseudohmoty v podobně nehmotných zjevení (duchové, oživí mrtví). Jak tyto dva přebytky vykresluje logiku zbožního fetišismu i ideologických státních aparátů, je zřejmé: zbožní fetišismus s sebou nese tajemnou „zduchovnělost“ (*spiritualization*) zboží jako těla (*commodity-body*), zatímco ideologické státní aparáty zhmotňují duchovní, nehmotné velké Druhé ideologie.

Ve své před nedávnem vydané knize o Marxovi zapojil Jacques Derrida do svých úvah i pojem „přízrak“ (*spectre*), aby mohl poukázat na tuto těžko postižitelnou pseudomaterialitu, jež subvertuje klasické ontologické opozice reality a iluze apod. (Derrida 1993). A možná právě zde bychom měli hledat poslední útočiště ideologie, ono předideologické jádro, formální vzorec, na nějž jsou naroubovány různé ideologické formace; tedy ve faktu, že neexistuje realita bez přízraku, že kruh reality lze uzavřít pouze s pomocí tajemného, přízračného suplementu. Proč není reality bez přízraku? Lacan má na tuto otázku konkrétní odpověď: (to, co zažíváme a je to pro nás) realita, není „věc sama“, nýbrž je to vždy již symbolizováno, ustaveno a strukturováno symbolickými mechanismy, a problém tudíž spočívá ve skutečnosti, že symbolizace v konečném důsledku selhává, že se jí nikdy nepodaří úspěšně „pokrýt“ reálno a že s sebou vždy nese nějaký neurovaný, nesplacený symbolický dluh. *Toto reálno (tedy ta část reality, jež*

zůstává nesymbolizována) se vrací v přestrojení za přízračná zjevení. „Přízrak“ tudíž nesmí být zaměňován za „symbolickou fikci“, tedy za skutečnost, že realita sama má strukturu fikce v tom smyslu, že je symbolicky (či jak by řekli sociologové – „sociálně“) konstruovaná. Pojmy přízraku a (symbolické) fikce jsou spoluzávislé ve své nekompatibilitě (jsou „komplementární“ v kvantově-mechanickém smyslu). Zjednodušeně řečeno, realita nikdy není přímo „sama sebou“, ale prezentuje se jen prostřednictvím své nekompletní a neúspěšné symbolizace a přízračná zjevení se vynořují právě v této mezeře, jež navždy odděluje realitu od reálna a kvůli níž má realita charakter (symbolické) fikce. Přízrak poskytuje tělo tomu, co uniká (symbolicky strukturované) realitě.²¹

Předideologické „jádro“ ideologie tudíž sestává z *přízračných zjevení, která vyplňují mezeru reálna*. To je aspekt, který žádný z pokusů o vytyčení jasné hranice oddělující „pravou“ realitu od iluze (či o ukotvení iluze v realitě) nedokáže vzít v potaz. Jestliže totiž má (to, co zažíváme a co je pro nás) „realita“ nějakým způsobem vyjít najevo, objevit se, musí z ní být něco vykázano ven. „Realita“ tedy podobně jako pravda není už z definice nikdy „celistvá“. *To, co přízrak ukrývá, není realita, nýbrž její „prvotní potlačené“, její nereprezentovatelné X, na jehož „potlačení“ je realita sama založena*. Může se zdát, že jsme se právě ztratili v kalných vodách spekulace, jež nemají zhora nic do činění s konkrétními sociálními zápasy – není však vrcholným příkladem takové „reality“ marxistický koncept *třídního boje*? Následné promyšlení tohoto konceptu nás pak nutí připustit, že „v realitě“ žádný třídní boj neexistuje, neboť „třídní boj“ označuje právě ten typ

²¹ Tato mezeře, která dělí reálno od reality, otevírá prostor pro *performativ* v jeho opozici ke konstativu. Jinak řečeno, bez přebytku (*surplus*) reálna vůči realitě, jenž se objevuje v podobě přízraku, by symbolizace byla pouze označováním, ukazováním na určitý pozitivní obsah v realitě. Ve své nejradikálnější podobě je performativ pokusem o vyčarování reálna, o vykouzlení přízraku, jenž je tím Druhým. „Přízrak“ jako takový je původně Druhým, je jen dalším subjektem v propasti vlastní svobody. Lacanův klasický příklad v tomto kontextu je následující: Řeknu-li „Jsi má manželka!“, zavazují-omezují Druhou a snažím se ji lapit do propasti symbolického závazku.

antagonismu, jenž objektivní (sociální) realitě brání v tom, aby se sama ustavila jako v sobě uzavřený celek.²²

Pravda, podle marxistické tradice je třídní boj „totalizujícím“ principem společnosti. To však neznamená, že představuje určitý druh konečné záruky, jež nám umožňuje, abychom společnost uchopovali jako racionální totalitu („konečný význam každého společenského jevu určuje pozice tohoto jevu v rámci třídního boje“). Hlavním paradoxem představy o „třídním boji“ je fakt, že společnost „drží pohromadě“ právě díky tomuto antagonismu či štěpení, které navždy znemožňuje její uzavření do harmonického, transparentního, racionálního celku, že společnost „drží pohromadě“ právě díky této překážce, která podřívá každou racionální totalizaci. Přestože „třídní boj“ není nikde přímo dán jako pozitivní entita, funguje *právě ve své absenci* jako referenční bod, který nám umožňuje lokalizovat každý společenský jev, a to nikoli prostřednictvím jeho vztahení k třídnímu boji jakožto konečnému významu („transcendentální označované“), nýbrž tím, že jej představíme jako další pokus o skrytí či „zalátání“ trhliny vzniklé třídním antagonismem či jako pokus o zahlazení jeho stop. Máme tu tedy strukturně-dialektický paradox *účinku, jenž existuje jen za tím účelem, aby vymazal příčiny své existence*, účinku, který svým způsobem vzdoruje své vlastní příčině.

Jinými slovy: třídní boj je „reálný“ v přísně lacanovském smyslu. Je to „háček“, překážka, která dává vznikat stále novým symbolizacím, jejichž prostřednictvím se jej snažíme pochopit a ochotit (příkladem zde budiž korporativistické přeložení-přemístění [*translation-displacement*] třídního boje do organického vyjadřování „členů“ určité „sociální skupiny“), která však současně tyto snahy nakonec odsuzuje ke krachu. Třídní boj není ničím jiným než pojmenováním pro ono nevysvětlitelné omezení, jež nelze objektivizovat či lokalizovat v sociální totalitě, protože je to právě samo toto omezení, co nám brání myslet společnost jako uzavřenou totalitu. Anebo – abychom to vysvětlili ještě jinak – „třídní boj“ označuje moment, na nějž se „nevztahuje žádný metajazyk“.

²² S tímto pojetím antagonismu přicházejí samozřejmě Laclau a Mouffe (1985).

Dokud tedy každá pozice v sociální totalitě bude v konečném důsledku předeterminována třídním bojem, žádné místo, z něhož by bylo možné lokalizovat třídní boj v rámci sociální totality, nebude z dynamiky třídního boje vyloučeno.

Toto paradoxní postavení třídního boje lze vyjádřit pomocí klíčového hegelovského rozlišení mezi substancí a subjektem. Na úrovni substance je třídní boj podmíněný „objektivním“ společenským procesem; funguje jako vedlejší projev nějakého závažnějšího nesouladu uvnitř tohoto procesu, tedy nesouladu řízeného pozitivními mechanismy nezávislého třídního boje („třídní boj propuká tehdy, když výrobní vztahy nejsou v souladu s vývojem výrobních sil“).²³ Na úroveň subjektu přecházíme v okamžiku, kdy přiznáme, že k třídnímu boji jakožto účinku objektivního procesu nakonec nedojde, ale že vždy již předem působí v samotném jádru vlastního objektivního procesu (kapitalisté vyvíjejí výrobní prostředky, aby snížili relativní i absolutní hodnotu pracovních sil; sama hodnota pracovních sil není objektivně dána, ale je výsledkem třídního boje atd.). Zkrátka, nelze izolovat jakýkoli „objektivní“ společenský proces nebo mechanismus, jehož nejnižší logika v sobě nezahrnuje „subjektivní“ dynamiku třídního boje. Anebo ještě jinak – samotný „smír“, tedy absence boje, je již určitou formou boje, totiž (dočasným) vítězstvím jedné z bojujících protistran. Je-li pak neviditelnost třídního boje („třídní smír“) již účinkem třídního boje, tedy účinkem hegemonie

²³ Tím, co se ztrácí v pojetí společenských tříd jakožto pozitivních entit, jež se do vzájemných bojů zaplétají jen zřídka, je dialektický paradox vztahu mezi obecným a konkrétním. Ačkoli celé dosavadní dějiny jsou dějinami třídního boje (jak tvrdí Marx v první části *Komunistického manifestu* [Marx – Engels 1989 (1848): 17–26]), existuje *stricto sensu* jen jedna třída, a to buržoazie, třída kapitalistů. Před příchodem kapitalismu nebyly ještě třídy třídami „samy pro sebe“, nebyly ještě „brány jako takové“, neboť ještě patřičně neexistovaly, nýbrž spočívaly v podstatě základního strukturujícího principu, který měl podobu států, kast či dalších momentů tvořících organickou sociální strukturu či společenskou „korporátní tělo“. Proletariát proti tomu *stricto sensu* není třídou jako takovou, nýbrž třídou, která se kryje se svým opakem – ne-třídou (*non-class*). Historické tendence k popírání existence třídního dělení jsou totiž vepsány do samotného postavení třídy.

jedné ze stran, nabízí se pokušení porovnat status třídního boje s hitchcockovským McGuffinem. „Co je to třídní boj? – Antagonistický proces, jenž ustavuje třídy a určuje jejich vzájemný vztah. – Ale v naší společnosti k žádnému boji mezi třídami nedochází! – Vidíte, jak to funguje!“²⁴

Tato představa třídního boje jakožto antagonismu nám umožňuje odlišit reálně antagonismu od komplementární polarizace opozit. Ostatně redukování antagonismu na polaritu je patrně jednou z elementárních ideologických operací. Stačí si vzpomenout, jak New Age předpokládá určitou přirozenou rovnováhu kosmických protějšků (rozum – emoce, aktivní – pasivní, intelekt – intuice, vědomí – nevědomí, jin – jang apod.) a poté o dnešní době uvažuje jako o věku, v němž se klade přílišný důraz jen na jeden z těchto pólů, a sice na „mužský princip“ aktivity a rozumu. Řešení potom samozřejmě spočívá v opětovném nastolení rovnováhy mezi oběma principy...

„Pokroková“ tradice rovněž nabízí nesčetné pokusy o pojímání (sexuálního či třídního) antagonismu coby koexistence dvou opačných kladných entit: od jistého druhu „dogmatického“ marxismu, který vedle sebe klade „jejich“ buržoazní vědu a „naši“ proletářskou vědu, až k určitým typům feminismu, jež staví maskulinní diskurz bok po boku femininnímu diskurzu či „psaní“. Tyto pokusy zdaleka nejsou „příliš extrémní“, právě naopak – nejsou extrémní dostatečně, protože svou pozici vypovídání předpokládají, že existuje třetí, neutrální prostor, v němž oba póly koexistují. Jinak řečeno, vyhýbají se důsledkům skutečnosti, že žádný

²⁴ Za inspiraci pro tuto hitchcockovskou analogii děkuji Isoldě Charim(ové) a Robertu Pfallerovi. [Pozn. překl.: McGuffin je pojem užívaný v oblasti filmové vědy, který zpopularizoval Alfred Hitchcock. Zpravidla jím bývá označován předmět či dějový prvek, který řídí motivace filmových postav a funguje jako hnací motor jejich činů. McGuffin je objektem, kolem něhož se točí zápletky filmového díla, v závěru však publikum shledává, že tento předmět není pro její rozuzlení nijak důležitý, a někdy se ani nedozvídá, co přesně oním sledovaným a na pozadí tušeným předmětem je. Jako příklad typických McGuffinů bývá uváděn tajemný kufřík v Tarantinově *Pulp Fiction*, králičí pačka v *Mission Impossible III* nebo poupě – poslední slovo umírajícího protagonisty Wellesova *Občana Kanea*.]

bod konvergence není, že neexistuje žádná neutrální půda, o níž by se ony dvě antagonistické sexuální nebo třídní pozice mohly dělit.²⁵ Co se vědy týče, ta samozřejmě není neutrální ve smyslu objektivní znalosti, která by nebyla zasažena třídním bojem a byla k dispozici všem třídám, ale právě z tohoto důvodu je jen *jedna*. Neexistují dvě vědy a třídní boj je právě bojem o tuto jednu vědu a o to, komu bude patřit. Stejně je tomu v případě „diskurzu.“ Neexistují dva diskurzy, jeden „maskulinní“ a jeden „femininní“. Je jen jeden diskurz, který je zevnitř rozštěpen antagonismem mezi pohlavími, a ten je takřka jíc „terénem“, na němž se odehrává bitva o hegemonii.

To, co je zde v sázce, bychom též mohli formulovat jako problém postavení spojky „a“ ve smyslu kategorie. U Althusserova „a“ je tato kategorie přesně teoreticky určena. Když se „a“ objeví v názvu některé jeho stati, dozajista signalizuje, že bude konfrontován nějaký obecný ideologický pojem (nebo přesněji: neutrální, nejednoznačný pojem, jenž osciluje mezi svou ideologickou skutečností a svou vědeckou pomocí) se svým přesným vymezením, jež nám napoví, jak máme tento pojem konkretizovat, aby začal fungovat jako neideologický, a tedy striktně teoretický koncept. „A“ tudíž *štěpí* nejednoznačnou počáteční jednotu a vnáší do ní rozdíl mezi ideologií a vědou.

Postačí nám dva příklady. Prvním je „Ideologie a ideologické státní aparáty“. Ideologické státní aparáty označují konkrétní síť materiálních podmínek existence ideologické stavby (*ideological edifice*), tedy to, co sama ideologie nemá při svém „normálním“ fungování rozpoznat. Druhou ilustrací budiž „Kontradikce a předeterminovanost“. Pokud koncept předeterminovanosti označuje nerozhodnutelnou komplexní totalitu *jakožto* modus existence kontradikce, dovoluje nám odložit idealisticko-teleologickou zátěž, jež na pojem kontradikce zpravidla doléhá (onu teleologickou nutnost, jež předem zaručuje „zrušení“ či „překonání“

²⁵ V případě sexuální diference je teologické označení této třetí, asexuální pozice „anděl“. Z tohoto důvodu je pro materialistickou analýzu problematika *pohlaví andělů* naprosto klíčová.

[*sublation*] kontradikce v nějaké vyšší jednotě).²⁶ Patrně prvním ukázkovým případem takového „a“ je Marxovo slavné spojení „svoboda, rovnost a Bentham“ v *Kapitálu* (Marx 1954 [1867]: 195).²⁷ Onen doplňkový „Bentham“ zde symbolizuje sociální podmínky typu směny zboží, smlouvání na trhu, utilitárního egoismu atd., které patetickým frázím o svobodě a rovnosti dodávají konkrétní obsah... A není snad stejné spojení přítomno i v Heideggerově díle *Bytí a čas*? „Bytí“ označuje základní téma filosofie v její abstraktní univerzálnosti, zatímco „čas“ představuje konkrétní horizont pro smysl bytí.

„A“ je tudíž v jistém smyslu „tautologické“, neboť spojuje identický obsah v jeho dvou modalitách: nejprve v modalitě ideologického důkazu a poté v mimoideologických podmínkách existence tohoto obsahu. Z toho důvodu zde není zapotřebí třetího pojmu k označování samotného média, v němž se ony dva pojmy spojené prostřednictvím „a“ setkávají. Tímto třetím pojmem je už samotný druhý pojem, jenž reprezentuje síť („medium“) konkrétní existence nějaké ideologické univerzálnosti. Na rozdíl od tohoto dialekticko-materialistického „a“ funguje idealisticko-ideologické „a“ právě jako takový třetí pojem, tedy jako běžné médium polarity nebo plurality prvků. V tom tkví ona mezera, která v otázce pojetí libida navždy odděluje Junga od Freuda. Jung chápe libido jako jistý druh neutrální energie s konkrétními projevy (sexuálním, tvůrčím či destruktivním libidem) jakožto jeho různými „metamorfózami“, kdežto Freud je přesvědčen, že libido je ve své konkrétní existenci neredukovatelně *sexuální*, a všechny ostatní formy libida jsou tudíž určitým druhem „ideologického“ nerozpoznání tohoto sexuálního obsahu. A neopakuje se totožný postup u spojení „muž a žena“ (*man and woman*)?²⁸ Ideologie nás nutí

²⁶ Toto téma podrobněji rozpracoval též Robert Pfaller ve svém příspěvku „Zum Althusserianischen Nominalismus“ (K althusseriánskému nominalismu) na kolokviu Der Althusser-Effekt.

²⁷ [Pozn. ed.: Kurziva autor. Citace zní doslova: „Zde vládne jedině svoboda, rovnost, vlastnictví a Bentham.“ (Marx 1954 [1867]: 195).]

²⁸ [Pozn. ed.: Anglické *man* má rovněž funkci univerzálního subjektu nebo význam „člověk“.]

přijmout „humanitu“ jako ono neutrální médium, v jehož rámci jsou „muž“ a „žena“ bráni jako dva komplementární póly. Proti tomuto ideologickému důkazu lze namítnout, že „žena“ reprezentuje aspekt konkrétní existence a „muž“ představuje prázdnou a nejednoznačnou univerzálnost. Paradoxem (vpravdě hegelovským) je, že „žena“ – tedy moment specifické difference – funguje jako všeobklopující základ, který dává vzniknout univerzálnosti muže-člověka.

Tato interpretace společenského antagonismu (třídního boje) coby reálna, a nikoli (součástí) objektivní sociální reality nám také umožňuje vyhnout se otřepané linii argumentace, podle níž se máme zcela vzdát pojmu ideologie, protože gesto, jehož pomocí jsme s to odlišit „pouhou ideologii“ od „reality“, implikuje epistemologicky neudržitelný „Boží pohled“, tedy přístup k objektivní realitě, jaká „opravdu je“. Otázka, zda se termín „třídní boj“ hodí k označování převládající současné formy antagonismu, je zde druhotná, neboť se týká konkrétní analýzy společnosti. Podstatné je, že samotné ustavování sociální reality v sobě obsahuje ono „prvotní potlačení“ antagonismu, takže konečnou oporou kritiky ideologie – tedy oním mimoideologickým referenčním bodem, který nás opravňuje kriticky označit obsah naší bezprostřední zkušenosti jako „ideologický“ – není „realita“, ale „potlačené“ reálno antagonismu.

Pro vysvětlení této tajemné logiky antagonismu jakožto reálna bude dobré si připomenout analogii mezi strukturálním přístupem Clauda Lévi-Strausse a Einsteinovou teorií relativity. Einsteinovi se obvykle připisuje relativizace prostoru s ohledem na hledisko pozorovatele, jinými slovy zrušení představy o absolutním prostoru a čase. Teorie relativity však přichází s vlastní absolutní konstantou – časoprostorový interval mezi dvěma událostmi je absolutní hodnotou, která se nikdy nemění. Časoprostorový interval se definuje jako přepona pravoúhlého trojúhelníka, jehož odvěsnami jsou časová a prostorová vzdálenost mezi dvěma událostmi. Jeden pozorovatel se může nacházet v takové fázi pohybu, že pro něho bude mezi oběma událostmi existovat určitý čas a vzdálenost. Jiný pozorovatel se může nacházet v takové fázi

pohybu, že jeho měřicí nástroje ukáží mezi těmito událostmi jinou vzdálenost a jiný čas. Časoprostorový interval mezi těmito dvěma událostmi se však nemění. Tato konstanta je lacanovské Reálno, které „zůstává stejné ve všech možných vesmírech (pozorování)“. Odpovídající konstantu pak nacházíme v Lévi-Straussově (2007 [1958]) příkladné analýze prostorového rozvržení staveb ve vesnici původních obyvatel Jižní Ameriky.

Obyvatelstvo vesnice je rozděleno do dvou podskupin. Požádáme-li někoho z jejich příslušníků či příslušnic, aby na papír nebo do písku nakreslil půdorys své vesnice (tedy prostorové rozmístění příbytků), získáme dvě naprosto odlišná řešení v závislosti na tom, do které podskupiny oslovený patří. Člen či členka první podskupiny (nazvěme tuto osobu „konzervativním korporativistou“) vnímá půdorys vesnice jako kružnici. Kolem hlavního chrámu jsou ve více či méně symetrickém kruhu soustředěny domy. Naopak osoba příslušející ke druhé podskupině („revolučně antagonistické“) vnímá svou vesnici jako dvě zřetelně odlišná seskupení domů, oddělená neviditelnou hranicí... Kde je tu shoda s Einsteinem? Hlavní Lévi-Straussův argument říká, že bychom se tímto příkladem neměli v žádném případě nechat zlákat ke kulturnímu relativismu, podle něhož je vnímání sociální reality závislé na skupinové příslušnosti pozorovatele. Samotné dělení na dva „relativní“ typy percepce totiž implikuje skrytý odkaz k nějaké konstantě, tedy nikoli k objektivnímu „skutečnému“ rozmístění budov, ale k traumatickému jádru, k základnímu antagonismu, který obyvatelé vesnice nedokážou symbolizovat, vysvětlit, „internalizovat“ či se s ním vyrovnat. Jakási nerovnováha ve společenských vztazích znemožňuje této komunitě stabilizovat se v harmonický celek. Tyto dva způsoby vnímání půdorysu vesnice jsou jednoduše dvěma vzájemně se vylučujícími pokusy o vypořádání se s tímto traumatickým antagonismem, jsou snahou o zacelení jím způsobených ran zavedením rovnovážné symbolické struktury. (A netřeba jistě dodávat, že v případě sexuální difference se mají věci naprosto stejně. „Maskulinita“ a „femininita“ jsou jako ona dvě uspořádání domů v Lévi-Straussově vesnici...)

Selský rozum nám říká, že napravit předpojatost subjektivních percepcí a dopátrat se „skutečného stavu věci“ bude snadné. Najmeme si vrtulník a pořídíme fotografie Lévi-Strausovy vesnice z ptáčích perspektivy... Získáme tím nezkraslený pohled na realitu, avšak zcela pomineme reálno sociálního antagonismu, ono nesymbolizovatelné traumatické jádro, které se vyjadřuje v samotných pokřiveních reality, tedy ve fantazijním vytěsnění (*displacement*) „skutečného“ rozmístění domů. Právě to má na mysli Lacan, když tvrdí, že zkreslení (*distortion*) a/nebo disimulace jsou samy o sobě odhalující, neboť to, co se prostřednictvím zkreslení přesné reprezentace reality ukáže, je reálno čili trauma, kolem kterého se strukturuje sociální realita. Jinými slovy: kdyby všichni obyvatelé nakreslili stejný věrný půdorys vesnice, měli bychom před sebou neantagonistické, harmonické společenství. Máme-li se však dobrat základního paradoxu, který je implikován pojmem zbožního fetišismu, musíme jít ještě o krok dál a představit si kupříkladu dvě rozdílné „skutečné“ vesnice, z nichž každá ve způsobu rozmístění svých obydlí naplňuje jeden z oněch dvou fantazijních půdorysů popsanych Lévi-Straussem. V tomto případě se struktura sociální reality samé materializuje v pokusu vypořádat se s reálnem antagonismu. „Realita“ samotná, pokud je regulována symbolickou fikcí, reálno antagonismu zastírá. A je to právě toto reálno vykázané ze symbolické fikce, jež se vrací v podobě přízračných zjevení.

Takové chápání přízračnosti (*spectrality*) jako toho, co vyplňuje nereprezentovatelnou propast antagonismu, nesymbolizovaného reálna, nám také umožňuje zaujmout odstup od Derridy, pro kterého je přízračnost či spektrálnost, tedy zjevení Druhého, nejzazším horizontem etiky. Podle Derridy je metafyzická ontologizace přízračnosti zakořeněna ve faktu, že myšlení je zděšeno sebou samým a svým ustavujícím gestem, a drží se proto stranou od ducha vyvolaného tímto gestem. V tom v kostce spočívá Derridovo čtení Marxe a dějin marxismu. Původní Marxův impuls spočíval v mesiášském příslibu spravedlnosti jakožto přízračné jinakosti (*spectral Otherness*), příslibu, jenž je vyhlíženou, ale neočekávanou budoucností, která má teprve nadejít, a nikoli oby-

čejným příštím, které bude. „Totalitární“ obrat marxismu, který se završil ve stalinismu, má kořeny v ontologizaci přízraku, v tom, že přízračný či spektrální Příslib vyústil do pozitivního ontologického Projektu... Lacan však jde ještě o krok dál, když říká, že *přízrak jako takový je již svědkem ústupu či odstoupení* – od čeho?

Většinu lidí naplňuje setkání se svobodou hrůzou stejně jako setkání s kouzlem nebo s čímkoli nevysvětlitelným, především pochází-li to ze světa duchů. (Schelling 1861 [1810]: 39)

Tuto Schellingovu tezi lze v závislosti na tom, jak ono srovnání interpretujeme (v jakém smyslu je svoboda jako přízrak?), číst dvěma způsoby. Naše – lacanovská – premisa zní, že „svoboda“ označuje moment, kdy je „princip dostatečného důvodu“ suspendován, je to moment, v němž akt prolamuje „velký řetězec bytí“, řetězec symbolické reality, v níž jsme hluboko pohrouženi. Nestačí proto říci, že z přízraku máme strach – sám přízrak se již vynořuje ze strachu, z útěku před něčím ještě děsivějším – svobodou. Jsme-li konfrontováni se zázrakem svobody, nabízejí se dvě možnosti, jak reagovat:

- *buď* budeme svobodu „ontologizovat“ tím, že ji budeme chápat jako pozemské zjevení „vyšší“ vrstvy reality, jako zázračnou a nevysvětlitelnou intervenci jiného, suprasenzibilního univerza do univerza našeho, přičemž toto vyšší univerzum přetrvává ve svém *zásvětí*, a přesto je nám, obyčejným smrtelníkům, přístupné pouze v podobě mlhavého přeludu;
- *anebo* o tomto zásvětím univerzu, o tomto znásobení našeho pozemského vesmíru do dalšího *Geisterweltu* budeme uvažovat jako o snaze převést akt svobody do vyšší sféry, vyrovnat se s jejím traumatickým dopadem – a přízrak je pozitivizací propasti svobody, prázdným místem, které získává podobu kvazibytosti.

Zde je meze, která dělí Lacana a Derridu. Nemáme primární povinnost vůči přízraku, bez ohledu na to, jakou podobu na sebe

bere.²⁹ Akt svobody jakožto reálna nejenže překračuje hranice toho, co zažíváme jako „realitu“, ale také ruší náš prapůvodní dluh vůči tomuto přízračnému, spektrálnímu Druhému. Zde proto Lacan stojí na straně Marxe a proti Derridovi: v tomto aktu necháváme „mrtvé pohřbit jejich mrtvé“,³⁰ jak píše Marx v *Osmnáctém brumairu Ludvíka Bonaparta* (Marx 1949 [1852]: 14).

Problematika ideologie, její těžko postižitelný status, o kterém svědčí její „postmoderní“ proměnlivost, nás tak přivedla zpět k Marxovi a ke stěžejnímu tématu sociálního antagonismu („třídnímu boji“). Avšak jak jsme viděli, tento „návrat k Marxovi“ s sebou nese radikální vytěsnění (*displacement*) stavby marxistické teorie. V samotném jádru historického materialismu se objevuje mezera, čili problematika ideologie nás zavedla k inherentně neúplné a „ne-celé“ (*non-all*) povaze historického materialismu – něco musí vždy být vyloučeno, vykázáno ven, má-li se sociální realita konstituovat. Těm, kterým se tato naše odpověď zdá přitažená za vlasy, spekulativní a odcizená konkrétním sociálním zájmům marxistické teorie ideologie, nejlépe odpovídá nedávno publikované dílo Étiennea Balibara, který dospěl k naprosto totožnému závěru, a to pomocí podrobné analýzy proměn pojetí ideologie u Marxe a v průběhu historie marxismu:

[m]yšlenka teorie ideologie byla vždy jen ideálním způsobem dovršení historického materialismu, „zaplnění mezery“ v reprezentaci sociální

²⁹ Vysvětleme zde svůj odstup od Derridy ještě jinak: nepodléhá sám Derrida ve vztahu k přízraku logice zaklínadla (*conjuración*)? Podle Derridy zásadní „zdroj zla“ spočívá v ontologizaci přízraku a redukci jeho nerozhodnutelného statusu (s ohledem na dualitu realita/iluze) na pouhé „zjevení“, stojící v opozici k určité (ideální nebo reálné) plně existenci. Veškeré Derridovo úsilí směřuje k zajištění toho, aby přízrak zůstal přízrakem a zabránilo se jeho ontologizaci. Není tedy sama Derridova teorie zaklínadlem určeným k tomu, aby přízrak udržela v přechodovém prostoru oživlých mrtvých? Nevede to Derridu k opakování klasického metafyzického paradoxu kombinace nemožnosti a zákazu, který autor sám vyjádřil s ohledem na suplement (suplement *nemůže* ohrozit ryze Původu, proto proti němu musíme bojovat); přízrak *nelze* ontologizovat, proto k této ontologizaci nesmí dojít a mělo by se proti ní bojovat...

³⁰ [Pozn. překl.: Překlad upraven.]

totality, a tudíž i ideálním způsobem ustavení historického materialismu jako vysvětlujícího systému, jenž by byl svého druhu – alespoň „v principu“ – úplný. (Balibar 1994: 173)

Balibar pak navrhuje, aby místo, kde tato mezera zeje, bylo zaplněno teorií ideologie. Týká se totiž sociálního antagonismu („třídního boje“) jakožto inherentní hranice, jež protíná celou společnost a brání jí, aby se konstitovala jako pozitivní, úplná a uzavřená entita. Právě na tomto místě se musí do věci vložit psychoanalýza (Balibar zde poněkud enigmaticky připomíná koncept nevědomí)³¹ – samozřejmě nikoli starým freudovsko-marxistickým způsobem coby prvek předurčený k zaplnění mezery historického materialismu, a tudíž skýtající možnost jeho *dovršení*, nýbrž naopak jako teorie, která nám umožňuje konceptualizovat tuto mezeru historického materialismu jako neredukovatelnou, protože je konstitutivní.

Pro marxistickou teorii ideologie by pak byly symptomatické ustavičné rozpaky, které marxismus pocítuje nad vlastním kritickým uznáním třídního boje. [...]

[...] [K]oncept ideologie neodkazuje na žádný jiný objekt než na objekt netotalizovatelné (či v rámci daného jedinečného řádu nereprezentovatelné) komplexity historického procesu. [...] Historický materialismus je v principu nekompletní a nelze jej kompletním učinit, a to nejen v časové dimenzi (neboť postuluje relativní nepředvídatelnost účinků určitých příčin), ale také v jeho teoretické „topografii“, protože vyžaduje přičlenění třídního boje ke konceptům, jež se vyznačují odlišnou materialitou (například nevědomí). (ibid.: 173–174)

Dokáže psychoanalýza účinně sehrát tuto klíčovou roli chybějící podpory marxistické teorie ideologie (nebo, přesněji řečeno,

³¹ Má-li koncept nevědomí hrát tuto významnou roli, je třeba jej chápat striktně ve freudovském smyslu jako koncept „transindividuální“, tedy mimo ideologickou opozici mezi „individuálním“ a „kolektivním“ nevědomím. Nevědomí subjektu je vždy zakotveno ve vztahu přenosu k Druhému a je vždy vztahem „externím“ s ohledem na monadickou existenci subjektu.

objasnit samu nedostatečnost marxistické teorie, která se stává viditelnou s ohledem na slepé uličky teorie ideologie)? Standardní výtky vůči psychoanalýze zní, že zasahuje-li do sociální a/nebo politické sféry, nakonec vždy skončí u nějaké verze teorie o „dav“ s milovaným a obávaným Vůdcem v čele, který subjekt ovládá prostřednictvím „organického“ libidinózního spojení přenosu, či o komunitě konstituované prostřednictvím prvotního zločinu, kterou drží pohromadě sdílený pocit viny.³²

První odpověď na tuto výtku se zdá být jasná: Nebyl právě tento teoretický komplex – vztah mezi masami a jejich Vůdcem – slepou skvrnou v dějinách marxismu, tedy tím, co marxistické myšlení nebylo s to konceptualizovat, „symbolizovat“? Nebyl tím „vykázaným“, které se následně vrátilo v reálnu v podobě takzvaného stalinistického „kultu osobnosti“? Teoretické i praktické řešení problému autoritářského populismu a organicismu, který znovu a znovu maří pokrokové politické projekty, je dnes představitelné jen za pomoci psychoanalytické teorie. To však v žádném případě neznamená, že by psychoanalýza byla omezena na negativní gesto vytyčující libidinózní ekonomii „regresivních“ prototalitárních společenství. Z druhé strany psychoanalýza rovněž vymezuje symbolickou ekonomii toho, jak se – alespoň čas od času – můžeme z bludného kruhu plodícího „totalitární“ uzavřenost vyvázat. Když například Claude Lefort přišel s pojmem „demokratické invence“, učinil tak s odkazem na lacanovské kategorie symbolična a reálna. „Demokratická invence“ spočívá v prosazování čistě symbolického, prázdného místa moci, které žádný „reálný“ subjekt nemůže nikdy zaplnit (Lefort 1988 [1986]). Je třeba mít vždy na paměti, že subjektem psychoanalýzy není nějaký prvotní subjekt pudů, nýbrž – jak Lacan opakovaně upozorňoval – moderní karteziánský subjekt vědy. Mezi le Bonovým a Freudovým „davem“ je zásadní rozdíl. Pro Freuda není „dav“ prvotní, archaická entita, počáteční

³² V této souvislosti se zpravidla zmiňuje, že struktura komunity viny, již ovládá obávaná a současně milovaná otcovská postava Vůdce, je věrně reprodukována ve všech psychoanalytických organizacích od Mezinárodní psychoanalytické asociace až po Lacanovu *école freudienne*.

bod evoluce, ale „umělá“ patologická formace, jejíž geneze má být vyložena. „Archaická“ povaha slova „dav“ je přesně tou iluzí, kterou je třeba pomocí teoretické analýzy rozptýlit.

Možná zde pomůže srovnání s Freudovou teorií snů. Freud poukazuje na fakt, že ve snech se setkáváme s tvrdým jádrem reálna právě v podobě „snu ve snu“ čili tam, kde se vzdálenost od reality zdá být znásobena. Víceméně homologickým způsobem narážíme na inherentní hranice sociální reality – na to, co musí být vyloučeno, má-li se vyjevit konzistentní pole reality – právě v podobě problému ideologie, v „nadvěště“ či v něčem, co se jí jako pouhý průvodní jev, jako odraz v zrcadle „skutečného“ společenského života. Máme zde pak co do činění s paradoxní topologií, v jejímž rámci je povrch („pouhá ideologie“) přímo spojen s tím, co je „hlubší“ než hloubka sama – zaujímá jeho místo či jej symbolizuje –, s tím, co je reálnější než sama realita.

Přeložila Tereza Jiroutová Kynčlová

LITERATURA

ABERCROMBIE, Nicholas – HILL, Stephen – TURNER, Bryan

1994 [1983] „Determinacy and Indeterminacy in the Theory of Ideology“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 152–166

ADORNO, Theodor

1990 [1954] „Beitrag zur Ideologienlehre“, in idem: *Gesammelte Schriften*, sv. 8, *Soziologische Schriften I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), s. 457–477

1994 „Messages in a Bottle“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 34–45

ALTHUSSER, Louis

1994 [1970] „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 100–140

BALIBAR, Étienne

1993 *La philosophie de Marx* (Paris: La Découverte)

1994 *Masses, Classes, Ideas* (New York: Routledge)

BARRETT, Michèle

1994 [1991] „Ideology, Politics, Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 235–264

BENHABIB, Seyla

1994 „The Critique of Instrumental Reason“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 66–92

BOURDIEU, Pierre – EAGLETON, Terry

1994 [1991] „Doxa and Common Life: An Interview“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 265–277

BRECHT, Bertolt

2012 [1928] *Žebrácká opera*, přel. Ludvík Kundera, Rudolf Vápeník (Praha: Artur)

DERRIDA, Jacques

1993 *Spectres de Marx* (Paris: Galilée)

DEWS, Peter

1994 [1986] „Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 46–65

DUCROT, Oswald

1986 *Le dire et le dit* (Paris: Éditions de Minuit)

EAGLETON, Terry

1994 [1991] „Ideology and Its Vicissitudes in Western Marxism“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 179–226

HAUG, Wolfgang Fritz

1980 „Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen“, in Manfred Behrens et al. (eds.): *Faschismus und Ideologie I* (Berlin: Argument-Verlag), s. 44–80

JAMESON, Fredric

1994 [1991] „Postmodernism and the Market“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 278–295

LACAN, Jacques

2000 [1949] „Stadium zrcadla jako to, co formuje funkci Já, jak je nám odhalována v psychoanalytické zkušenosti“, přel. Marek Petřů, *Aluze 4*, č. 1, s. 158–163

LACLAU, Ernesto

1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* (London: NLB/Atlantic Highlands Humanities Press)

LACLAU, Ernesto – MOUFFE, Chantal

1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (New York – London: Verso)

LEFORT, Claude

1988 [1986] *Democracy and Political Theory* (Oxford: Polity Press)

LÉVI-STRAUSS, Claude

2007 [1958] *Strukturální antropologie – dvě*, přel. Jindřich Vacek (Praha: Argo)

MASSON, Jeffrey

1984 *The Assault of Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (New York: Farrar, Straus & Giroux)

MARX, Karel

1949 [1852] *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, přel. Ladislav Štoll (Praha: Svoboda)

1954 [1867] *Kapitál. Kritika politické ekonomie II. Proces oběhu kapitálu* [přel. Theodor Šmeral] (Praha: Státní nakladatelství politické literatury)

MARX, Karel – ENGELS, Bedřich

1989 [1848] *Manifest komunistické strany*, přel. Ladislav Štoll (Praha: Státní pedagogické nakladatelství)

PÉCHEUX, Michel

1994 [1975] „The Mechanism of Ideological (Mis)Recognition“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 141–151

ROSE, Jacqueline

1989 „Where Does the Misery Come From? Psychoanalysis, Feminism and the Event“, in Richard Feldstein, Judith Roof (eds.): *Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca, NY – London: Cornell University Press), s. 25–39

RORTY, Richard

1994 [1993] „Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View“, in Slavoj Žižek (ed.): *Mapping Ideology* (London – New York: Verso), s. 227–234