

## **AZ INHERENS TÖVÉNYSZEGÉS AVAGY A HATALOM OBSZCENITÁSA\***

*Slavoj Žižek*

### I.

Jacques Lacan szerint a Másik létezésének bizonyítéka a *jouissance*\*\* (ellentétben például a kereszténységgel, ahol ezt a szeretet jelenti). Képzeljünk magunk elé egy interszjektív találkozást: mikor tapasztalom meg a Másikat „túl a nyelv falain”, létezésének valóságában? Nem akkor, amikor képes vagyok őt jellemezni, még csak nem is akkor, amikor ismerem értékeit, álmait, hanem csak akkor, amikor a Másikkal az általa átélt *jouissance* pillanatában találkozom: amikor felfedezek nála egy apró részletet — egy kényszerű mozdulatot, eltorzult arckifejezést, tic-et —, mely a *jouissance* valódi intenzitását jelzi. Ez a Valóssal való találkozás mindig traumatikus, legalább minimálisan van benne valami obszcén, így nem tudom egyszerűen részévé tenni saját univerzumomnak: mindig marad egy szakadék, ami elválasztja tőlem. Ez az, ami az „interszjektivitás” lényegét jelenti, nem pedig a Habermas-féle „ideális beszédhelyzet”, ahol kerekasztalnál pipázó akadémikusok vitatnak meg egy problémát, a torzításmentes kommunikáció eszközeivel: itt hiányzik a *jouissance* valódisága, a Másik végső soron fikció marad, a „racionális választás elméletében”<sup>1</sup> példaként hozott stratégiai okfejtés tisztán szimbolikus szubjektuma. Ezért még arra is késztetést érezhetünk, hogy a „multikulturalizmus” fogalmát a „multirasszizmus”-ra cseréljük: a multikulturalizmus megszünteti a Másik traumatikus lényegét, steril folklorista entitássá csökkentve azt. Walter Benn Michaels is hasonló fogalmaz meg: „a kulturális tevékenységhez kapcsolódó kulturális identitásról szóló összeggések faji komponenszt feltételeznek. Az összeggés erőltlenül leíróvá válik, ha azt fogalmazza meg, hogy kultú-

---

\* Ez a szöveg eredetileg előadásként hangzott el Budapesten, a Central European University nyári egyetemén, 1996 júliusában. A kéziratot a szerző bocsátotta rendelkezésünkre.

\*\* A *jouissance* (élvezés, gyönyör) lacani fogalma a beszélő lény („*parlêtre*”) ama vágyakozásra utal, hogy a nyelvi jelölők láncain túli kapcsolatot létesítsen a Másikkal, s ezzel áthidalja a férfi és a nő kapcsolatának alapvető hiányát, szakadékát (a szerk.).

<sup>1</sup> A *jouissance* mint politikai tényező részletes leírását ld. Slavoj Žižek 1993: *Tarrying With the Negative*. Durham: Duke UP. 6. fejezetét.

ránk nem áll másból, mint amit teszünk és gondolunk. Ez csak akkor van így, ha azt gondoljuk, hogy a kultúránk nem azt jelenti, hogy milyen aktuális nézetekkel és szokásokkal rendelkezünk, hanem sokkal inkább azt, hogy ezek a nézetek és szokások annyira jellemzik viselőjüket, hogy a kultúrához való tartozás a kulturális cselekvés kiindulópontjává válhat. Ennek feltételezése azonban valami olyan jelenségre utal, ami nem származhat a kultúrából, éppen azért, mert a kultúrához való tartozásunk pontos felismerése innen ered. Ezt tekintjük a faj funkciójának... Kultúra-tudatunknak jellemző módon fel kellene váltani a faj fogalmát, de... kiderült, hogy a kultúra sokkal inkább a faji gondolat folytatójává, mintsem ellenlábásává vált. Csak a fajhoz való kapcsolódás teszi a kultúrát olyan érzelmi tárgygyá, ami létrehozza az olyan — párosszal teli — fogalmakat, mint a kultúránk elvesztése, megőrzése, más kultúrájának eltulajdonítása, a kultúra visszaadása az embereknek stb. ...A faj alakítja azokat az embereket, akik megtanulják, amit mi teszünk kultúránk elrablóival, és azokat is, akik megtanítanak bennünket arra, amit ők tesznek a rombolókkal; a faj az, ami az asszimilációt árulássá, az azzal szembeni ellenállást pedig hősiességgé teszi.”<sup>2</sup>

Az etnikai identitás historicista/kulturalista összefoglalásának, — amennyiben az az érintett csoport számára hatékony összetartó erőként funkcionál, nem csupán távolságtartó etnológiai jellemzőként — „valami más”, a „Valós” bizonyos transzkulturális „lényegét” kell tartalmaznia. (A posztmodern multikulturalista egyszerűen áthelyezi ezt a pátoszt az állítólagosan „autentikusabb” Másikra: az érzelmileg nem indítja meg, ha az amerikai himnuszt hallja, azonban fokozott az érdeklődése, ha amerikai bennszülöttek vagy afro-amerikaiak rituáléjával találkozik... — és ez pontosan a rasszizmus inverz formája.) A „Valós” az a felderíthetetlen X, amely kockán forog kulturális küzdelmeink során. Ezért van az, ha valaki túl sokat tud a mi kultúránkról, akkor azt „ellopja” tőlünk. Ha valaki kimutatja egy másik kultúrával kapcsolatos elkötelezettségét, az pedig „elárul” bennünket. Ezek a tapasztalatok azt bizonyítják, hogy lennie kell a kulturális értékekben, attitűdökben, rituálékban „kifejeződő” valamiféle X-nek... ami megtestesíti az életmódunkat. Amit elloptak, elárultak... az mindig csak *objet petit a* marad, a Valós kis darabja.

Jacques Ranciere<sup>3</sup> megrendítő leírását adta a napjaink „politikavégi” posztmodern ideológusaira váró „kellemetlen meglepetésnek”: mintha Freud *Rossz közérzet a kultúrában* című művében megfogalmazott tézisének lennénk tanúi, amely szerint az Eros minden egyes megnyilvánulását a Thanatos újbóli, dühödtt erővel való jelentkezése követi. Abban a pillanatban, amikor — a hivatalos ideológiát követve — végül magunk mögött hagyjuk „éretlen” politikai szenvedélyeinket (a „politikai” felségterületét: az osztályharcot és más, „divatjamúlt” megosztó antagonizmusokat), cserébe a racionális igazgatás és a tárgyaláson alapuló konszenzus posztideológiai, „érett”, pragmatikus univerzumáért, mely mentes az utópikus impulzusoktól, ahol a szociális ügyek elfogultság nélküli igazgatása kéz a kézben jár az esztétizált hedonizmussal (ez az „életmódok” pluralizmusa), — ebben a pillanatban győzedelmes visszatérését ünnepli az

---

<sup>2</sup> Walter Benn Michaels 1992: „Race and Culture”. *Critical Inquiry*. Summer. 682–685.

<sup>3</sup> Ld. Jacques Ranciere 1995: *On the Shores of Politics*. London: Verso. 22.

addig kizárt „politikai”, a Másik megdolgozatlan, rasszista, archaikus gyűlöletének formájában, mely a racionális, toleráns attitűdöt végképp elgyengíti. Ebben az értelemben válik a „posztmodern” rasszizmus a multikulturalista késői kapitalizmus *tünetévé*, napvilágra hozva a liberális-demokratikus ideológiai projektum elidegeníthetetlen ellentmondásait. A liberális „tolerancia” kárpótolja a lényegétől megfosztott folklorista Másikat (pl. napjainkban a megapoliszokban található „etnikai konyhák” sokaságával), azonban bármely „valódi” Másikat alapvetően elítél „fundamentalizmusa” miatt, mivel a Máság lényege a *jouissance* szabályozásában rejlik, azaz a „valós Másik” definíció szerint „patriarchális”, „erőszakos”, és soha nem az éteri bölcsesség és kedves szokások jellemzik. Ide kívánczik a régi Marcuse-féle fogalom, a „represszív tolerancia” felelevenítése, újrafogalmazva, hogy ez a Másik iránti tolerancia steril, jóindulatú formája, mely kizárja a Valós dimenzióját a Másik által megélt *jouissance*-ből.

## 2.

Hol bukkanhatunk a *jouissance* nyomára a társas mezőben? Kezdjük a Bounty szerencsétlenül járt Bligh kapitányával. Itt valódi rejtéllyel van dolgunk: miért vált ez a kivételes, tengerészei biztonsága és egészsége iránt elkötelezett tiszt populáris kultúránkban a Gonosz archetipikus figurájává? A Bligh-ről alkotott kép egymást követő változásai tökéletesen leképezik a hegemon ideológia alakulását — minden kornak megvolt a maga Bligh kapitánya. Elegendő megemlíteni három alapvető filmbeli megjelenítését: a dekadensen arisztokratikus Charles Laughtont a 30-as, a hidegen bürokratikus Trevor Howardot a 60-as, és a lelkileg meggyötört Anthony Hopkinst a 80-as években...

Ezen hányattatásoknál talán még érdekesebb azonban az eredeti rejtély: mi történt „valójában” a Bountyn? Mi volt a lázadás „igaz története”?<sup>4</sup> Minden leírás egyetért abban, hogy Bligh valamiképp „merev” volt, hiányzott nála az a szenzitivitás, mely egy jó vezetőt segít a szabályok alkalmazásában és abban, hogy miként vegye figyelembe a beosztottak közötti „organikus” spontán kapcsolatot. Bligh hibája nem egyszerűen a tengerészek közti „organikus” kapcsolatok iránti érzéketlenség volt, hanem sokkal inkább az, hogy teljesen vak volt a tengerészek közötti ritualizált hatalmi relációk strukturális funkciójára (az idősebb tengerészek megalázzák a fiatalabbakat és tapasztaltalanabbakat, hogy szexuálisan kihasználják, megpróbáltatásoknak tegyék ki őket stb.). Ezek a rituálék kétértelmű kiegészítői voltak a nyilvános-törvényes hatalmi viszonyoknak: azok homályos másaként szerepeltek, a felszínen megsértve és aláaknázva őket, a valóságban azonban végső támaszakként funkcionáltak. Elég itt megemlíteni a „vonal átlépését”, azt a különösen kegyetlen és megalázó próbatételt, mely szerint az Egyenlítőn első alkalommal áthaladó tengerészeket egy kötélben az óceánba dobták és órákon keresztül vontatták, kiteve annak, hogy tengervízet nyeljenek stb.

---

<sup>4</sup> Itt Greg Dening 1994: *Mr. Bligh's Bad Language. Passion, Power and Theatre on the Bounty*. (Cambridge: CUP.) című művére, különösen az 55–87. oldalon írottakra hivatkozom.

Fel kell hívni a figyelmet ennek a rituálénak kettős természetére: a törvényes intézmények szatírái ezek, a nyilvános Hatalom inverzei, az ellene eszközölt támadások, egy-szersmind azonban annak konszolidációját jelentő aktusok. A rituálék „stabilizáló” szerepével kapcsolatos vaksága miatt Bligh betiltotta, vagy legalábbis elvette az élüket azáltal, hogy ártalmatlan folklorisztikus játékokká változtatta őket. A felvilágosodás csapdájába esvén, Bligh a rituálénak csak a brutális-embertelen oldalát látta („az összes szokás közül ez a legbrutálisabb és legembertelenebb”, írta), nem pedig az általa létrejövő kielégülést. Henningsen<sup>5</sup> szerint a „vonaltól lépés” szertartást a megfigyelők a következő jelzőkkel illették: nevetséges, gyerekes, bolond, ostoba, buta, komikus, bizarr, groteszk, örült, visszataszító, burleszt, profán, babonás, szégyentelen, szörnyű, felháborító, fárasztó, veszélyes, barbár, brutális, kegyetlen, közönséges, telhetetlen, bosszúálló, lázadó, féktelen, háborodott — nem a *jouissance* szinonimájaként értelmezhetők ezek a szavak? A lázadás — az erőszak — akkor tört ki, amikor Bligh beavatkozott a Hatalom képzeletbeli háttérül szolgáló obszcén rituálék homályos világába.

Nem találkozunk-e ugyanezekkel az íratlan szabályokkal a modern angol történelem másik szegletében, az angol kollégiumok számos emlékezésben, többek között Michael Anderson *Ha* című filmjében bemutatott világában? A kollégiumok mindennapi életének civilizált, nyitott, liberális felszíne alatt, az unalmas, de kedves atmoszféra mellett ott található az idősebb és fiatalabb fiúk közti hatalmi viszonyoknak egy másik világa — íratlan szabályok sora írja elő, hogy miként zsákmányolhatják ki és alázhadják meg az idősebb diákok fiatalabb társaikat, és mindezt áthatja a „tiltott” szexualitás. A lázadás rejtett formái — a nyilvános hatalom kigúnyolása stb. — által aláaknázott törvénynek és rendnek nincsenek publikus „elnyomó” szabályai, hanem inkább az ellentétéről van szó: a nyilvános hatalom civilizált, finom színben tűnik fel, míg a háttérben ott található egy homályos tartomány, amelyben maga a hatalomgyakorlás is szexualizált. És a kritikus pont természetesen az, hogy ez az obszcén sötét tartomány, túl azon, hogy aláássa a publikus hatalom civilizált formáját, inherens támogatójaként is szerepel. A diák csak ezen íratlan szabályokba való beavatás révén részesedhet az iskolai élet előnyeiből, és az íratlan törvények megsértéséért sokkal keményebb büntetés jár, mint ha a nyíltan megfogalmazott szabályoknak nem tesz eleget.<sup>6</sup>

A nyilvános-írott törvény és obszcén felettesén-toldaléka közti távolság szintén lehetőséget ad annak pontos bemutatására, hogy miként bukik meg a cinizmus és a cinikus távolságtartás, mint a későkapitalista szubjektum legjellemzőbb ideológiai attitűdformája: a cinikus ember a kimondott Törvényt annak obszcén visszajáról támadja, így aztán következképpen sértetlenül hagyja. Amennyiben az obszcén háttérrel átjáró élvezet fantáziákba strukturálódik, azt mondhatjuk, hogy amit a cinikus egyén érintetlenül hagy, az a fantázia, a publikus-írott ideológiai szöveg fantáziáháttere. A cini-

---

<sup>5</sup> Ld. Henning Henningsen 1961: *Crossing the Equator: Sailor's Baptisms and Other Initiation Rites*. Munksgaarde. op. cit. 77.

<sup>6</sup> A nyilvános-írott törvény és obszcén felettesén-toldaléka közti különbségről ld. még Slavoj Žižek 1994: *Metastases of Enjoyment*. London: Verso. 3. fejezet.

kus távolságtartás és a fantáziára való támaszkodás így szorosan együtt járnak: manapság az a szubjektum nevezhető tipikusnak, aki mialatt cinikus bizalmatlansággal fordul bármilyen nyilvános ideológia felé, korlátlan mértékben merül az összeesküvésekkel, támadásokkal és a Másik élvezetének torz formáival kapcsolatos paranoid fantáziákba.

### 3.

Itt azonban el kell kerülnünk egy végzetes félreértést: a Bligh által fel nem ismert íratlan obszcén szabályrendszernek semmi köze nincs tevékenységünk úgynevezett implicit, átjárhatatlan háttéréhez, azaz ahhoz a tényhez, melyet a Heidegger hívei úgy fogalmaznának meg, hogy mi, halandó emberi lények mindig olyan helyzetbe „kerülünk” és oly módon kell magunkat észlelni, amit soha nem lehet explicit szabályok segítségével formalizálni. Idézzünk fel egy másik filmet, Stanley Kubrick *Full Metal Jacket* jét, ahol a hatalom obszcén rituáléjának szakaszaival találkozunk. Az első részben a katonai kiképzés látható, a közvetlen testi fegyelem, átítatva a hatalom megalázó megnyilvánulásainak egyedi ízével, szexualizáltsággal és obszcén blaszfémiával (karácsonykor a katonáknak parancsra a „Happy birthday”-t kell énekelni: „Boldog születnapot, kedves Jézus...”) — röviden ez a Hatalom felettesén-gépezetének legtisztább megnyilvánulási formája. Ha ennek az obszcén gépezetnek mindennapi életünkkel való kapcsolatát vizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy világos a film üzenete: az íratlan szabályok obszcén alvilágának funkciója nem az, hogy lehetővé tegye a hivatalos „publikus” ideológia számára, hogy „megragadja az alkalmat” és társadalmi életünk tényleges összetevőjeként funkcionáljon, azaz ez az obszcén alvilág nem „követít” a szimbolikus törvény absztrakt struktúrája és az aktuális élettér konkrét tapasztalatai között. Sokkal inkább a fordítottjáról van szó: szükségünk van „emberi arcra”, egyféle távolságtartásra, hogy alkalmazkodni tudjunk a felettesén-gépezet örült igényeihez. A film első része egy katonáról szóló történettel végződik, aki a katonai ideológiai gépezettel való túlzott azonosulása miatt ámokfutóként először lelövi a kiképzőtisztet, majd saját magával is végez — a felettesén-gépezettel való áthidalás nélküli identifikáció szükségszerűen vezet gyilkos *passage a l'acte*-hoz. A film második, fő része ezzel végződik, hogy egy katona (Matthew Modine), aki a filmben mindvégig ironikus „emberi távolságtartással” viseltetett a militáris gépezet iránt (sisakján az „ölésre született” felirat mellett békejelvényt viselt), kéjjel öli meg a sebesült vietnami orvlövész partizánlányt — ő az, akinél a militáns nagy Másik közbelépése teljes sikerrel járt, ő a tökéletesen felépített katonai szubjektum.

Ily módon kritikus jelentősége van a nyilvános ideológiai diskurzus és annak fantáziabeli homályos mása közti minimális távolság megtartásának. Ugyanez igaz individuális szinten is, ahogy azt a nemi erőszak példája igazolja. Ha szóba kerül, hogy a nők gyakran fantáziálnak arról, hogy brutálisan bánjanak velük és megerőszakolják őket, a szokásos válasz az, hogy ez egy nőikkel kapcsolatos férfifantázia, vagy pedig, hogy a nők azért teszik ezt, mert „internalizálták” a patriarchális libidinális ökonómi-

át és benne saját áldozattá válásukat. A háttérben az a gondolat húzódik meg, hogy abban a pillanatban, amint felismerjük az erőszakról szóló nappali álmodozást, teret engedünk azoknak a férfisoviniszta közhelyeknek, hogy az erőszak során a nők csak azt kapják, amire titokban áhítoztak — a hozzá társuló sokk és félelem csak azt jelzi, hogy nem voltak elég őszinték ezt elismerni... Erre a klisére azt válaszolhatjuk, hogy bár meglehet, hogy (bizonyos) nők álmodoznak az áldozattá válásról, azonban ez a tény nem csupán nem igazolja az aktuális erőszakot, hanem még erőszakosabbá teszi. Vegyünk példaként két nőt: az első felszabadult, magabiztos és aktív, a másik pedig titokban arról ábrándozik, hogy partnere brutálisan bánik vele, akár meg is erőszakolja. A kritikus különbség akkor világlik ki, ha mindketten erőszak áldozatává válnak, ugyanis a második nő számára sokkal nagyobb traumát fog jelenteni az erőszak, *abból a tényből adódóan, hogy a „külső” szociális realitás igazolja „álomanyagát”*, de miért? (Talán jobban megvilágítja a kérdést, ha Sztálin „halhatatlan” sorainak parafrázisát adjuk: lehetetlen megmondani, hogy melyik a rosszabb a két erőszak közül — mindkettő *rosszabb*, azaz az attitűdök elleni erőszak természetesen bizonyos értelemben rosszabb, mert alapbeállítottságunkat sérti meg, azonban a másik oldalon az a tény, hogy az erőszak saját titkos beállítottságunkkal összhangban történt, még rosszabbá teszi...). Van egy szakadék, ami örökre elválasztja egymástól a szubjektum létezésének fantáziabeli lényegét szimbolikus és/vagy imaginárius identifikációinak „felszínesebb” módjaitól. Az ugyanis soha nem lehetséges számomra, hogy (a szimbolikus integráció értelmében) teljesen felvállaljam létezésem fantáziabeli lényegét. Ha túlságosan megközelítem, a szubjektum *aphanisis*-e következik be: elveszti szimbolikus konzisztenciáját, dezintegrálódik. És talán ami az erőszak legmegalázóbb formája, az létezésem fantáziabeli magvának erőszakos aktualizálása a szociális realitásban, olyan erőszakot, amely identitásom („énképem”) alapjait rendíti meg. (Ugyanez igaz a férfiak esetében is: egy erőszakos közöszlészről fantáziáló homoszexuális férfi valószínűleg jobban sérül, ha valóban erőszak áldozatává válik, mint az ilyen tendenciáktól mentes társa.)

David Lynch *Wild at Heart* című filmjének egyik legfájdalmasabb és legfelkavaróbb jelenete csak a realitás és annak fantáziabeli háttere közti feszültség mentén érthető. Egy magányos motelszobában Willem Defoe durva kényszerrel gyakorol Laura Dernre: fogdossa, ölelgeti, megsérti intim terének határait, és fenyegető hangon ismételteti: „Mondd, hogy kefélj meg!”, azaz ki akarja kényszeríteni a szexuális aktuussal kapcsolatos beleegyezését. Az undorító, kellemetlen jelenet vonatottan folyik így tovább, majd mikor végül a kimerült Laura Dern alig hallhatóan kimondja: „Kefélj meg!”, Dafoe hirtelen hátralép, barátságos mosolyt ölt magára és vidáman válaszol: „Köszönöm, ma nincs időm, de bármely más alkalommal örömmel megtenném...”. Elérte, amit valójában akart: nem maga az aktus, csak a nő beleegyezése, szimbolikus megalázása volt a célja. Aminek itt tanúi vagyunk, az a fantáziabeli erőszak, melynek megvalósulása elutasítódik a realitásban, és ezáltal még inkább megalázza áldozatát — a fantázia kierőszakolódik, felkorbácsolódik, majd ottmarad, és az áldozatnak kell azt elviselnie. Világosan látszik, hogy Laura Dern nem csupán undorodik intim szférájának Dafoe (Bobby Perou) általi durva megsértésétől, ugyanis a „Kefélj meg!” kimon-

dása előtt a kamera ráfókuszál a jobb kezére, mely lassan kitárul, jelezve beleegyezését, annak bizonyítékát, hogy a férfi felkavarta a fantáziáját.

További megjegyzésre érdemes jelenség ezeknek az íratlan szabályoknak, ennek a homályos törvényen kívüli területnek az eredendően vokális státusza, amely sokat elárul nekünk a hangról. Igaz, hogy a saját beszédünk hallgatása, a *s'entendre parler*, megalapozza a beszélő szubjektum áttetsző jelenvalóságának illúzióját, azonban nem a hang-e az, ami aláaknázza, méghozzá a legradikálisabb módon a szubjektum jelenlétét és transzpareniciáját? Hallom magamat beszélni, de akit hallok, az soha nem teljesen azonos önmagammal, hanem egy parazita, egy idegen test a saját szívemben. Ez a bennem lévő idegen különböző megnyilvánulási formákban nyer alakot, kezdve a lelkiismeret hangjától az üldözöhöz szóló hipnotizőr hangjáig a paranoid beteg fantázia-világában. A hang az, amely, a jelölőnél, ellenáll a jelentésnek, a jelentés által nem helyreállítható átlátszatlan mozdulatlanságot képviselve. Csak az írás dimenziójával magyarázható a jelentés stabilitása, vagy hogy Samuel Goldwyn halhatatlan szavait idézzük: „Egy szóbeli megállapodás leírásához nem érdemes papírt pazarolni.” Mint ilyen, a hang se nem élő, se nem halott: alapvető fenomenológiai státusa inkább az élő-halotté, egy kísérletszerű jelenségé, amely valahogy túléli saját halálát, azaz a jelentés elhalványulását. Más szavakkal, igaz, hogy a hang élő jellege szembeállítható a beszéd halott betűivel, azonban ez egy el nem pusztult szörny rejtélyes élete, nem pedig a Jelentés „egészséges” élő jelenléte...

Hogy ezt a titokzatos hangot manifesztté tegyük, elég futó pillantást vetni a zenetörténetre, amely a nyugati metafizika szokásos történetének ellentétéként olvasható: a hang uralmáról szól az írás felett. Amivel újra és újra találkozunk, az egy olyan hang, amely fenyegetőleg hat a megszilárdult Rendre, ennél fogva kontrollálni kell, alárendelni a beszélt és írott világ racionális artikulációinak, írásban rögzíteni. Az itt leselkedő veszély meghatározásához Lacan létrehozta a *jouis-sense*,<sup>7</sup> az élvezet-a-jelentésben neologizmát, annak a pillanatnak a leírására, amikor a csengő hang elválik jól megalapozott jelentésétől és elemészítő élvezetbe torkollik. A probléma így mindig ugyanaz: hogyan akadályozhatjuk meg, hogy a hang belecsússzon az önemészítő élvezetbe, ami „elnoíesíti” a megbízható maskulin Szót? A hang itt a derridai értelemben vett „toldalék”-ként (*supplement*) szerepel: megkíséreljük visszaszorítani, szabályozni, alárendelni az artikulált Szónak, azonban teljes mértékig nem tudjuk nélkülözni, mivel megfelelő adagja szükséges a hatalomgyakorláshoz (elég itt a totalitáriánus közösségek építésének patrióta-militáns dalaira gondolnunk). Rövid leírásunk azonban azt a téves benyomást keltheti, hogy az „elfojtó” artikulált Szó és a „törvényszegő” emészítő hang közötti egyszerű ellentmondással foglalkozunk: egyik oldalon áll az artikulált Szó, amely az ellentmondást nem tűrő társadalmi fegyelem és autoritás eszközeként alakítja és szabályozza a hangot, a másik oldalon pedig az ön-élvező Hang, mely a fel szabadulás közvetítőjeként széttepi a törvény és a rend korlátozó láncait... De miről szólnak az amerikai tengerészalakulat delejes menet-indulóí — bénító ritmusukkal és

<sup>7</sup> Ld. Jacques Lacan 1975: *Le séminaire, livre XX: Encore*. Paris: Editions du Seuil.

szadiszztikusan szexualizált érzéketlen tartalmukkal nem példaértékű esetei-e a Hatalom szolgálatában álló felemészítő ön-élvezetnek? A hang mértéktelensége ily módon alapvetően meghatározhatatlan.

#### 4.

Mondanivalónkat röviden úgy foglalhatjuk össze, hogy az erőszak az *acting out* azon formája, mely akkor lép fel, amikor a közösség életét szavatoló fantázia veszélybe kerül. És ugyanezt a választ kapjuk, ha a problémát a másik oldalról közelítjük meg, vagyis hogy mi az erőszakkitörések célja? Mit akarunk elérni, mit szándékozunk megsemmisíteni, amikor kiirtjuk a zsidókat vagy összeverjük az idegeneket a nagyvárosokban? Az elsőként kínálkozó válasz ismét a szimbolikus fikciót implikálja: a boszniai háborúban például nem a muzulmán közösség koherenciáját garantáló fikció (szimbolikus narratívum) aláaknázása volt-e — a közvetlen fizikai fájdalom és személyes megaláztatáson túl — az erőszak végső célja? Nem az extrém erőszak következménye-e az is, hogy (egy Richard Rorty-parafrazissal élve)<sup>8</sup> „a történetnek, melyet a közösség magáról mesélt saját magának, többé nincs értelme”? Az ellenség szimbolikus univerzumának elpusztítása, ez a „kulturocídium” azonban önmagában nem elégséges az etnikai erőszak kitörésének magyarázatához — végső okát (motiváló erejét) valamivel mélyebb szinten kell keresni. Miből táplálkozik az idegenekkel kapcsolatos „intoleranciánk”? Mi az, ami velük kapcsolatban irritál bennünket és megzavarja pszichés egyensúlyunkat? A kiváltó ok kritikus jellemzőjét még a legegyszerűbb fenomenológiai leírás szintjén sem lehet egy világosan körülírható, megfigyelhető tulajdonság mentén megragadni: bár általában számos jellegzetességet fel tudunk sorolni, ami zavar „bennük” (túl hangosan nevetnek, rossz szagú az ételük stb.), ezek a tulajdonságok csak a még alapvetőbb idegenség mutatójaként szerepelnek. Lehet, hogy az idegenek úgy néznek ki és úgy is viselkednek, mint mi, azonban van valami megmagyarázhatatlan *je ne sais quoi*, valami, ami „több bennük, mint ők maguk”, amitől „nem egészen emberiek”, („aliens” — idegenek — pontosan ahogy ez a kifejezés az 50-es évek science-fiction filmjeibe beépült). Hadd idézzem fel itt egy, a saját anyámmal kapcsolatos személyes élményemet. Az ő — állítólag — legjobb barátja egy idős zsidó hölgy. Valamilyen üzleti ügyük után az anyám azt mondta nekem: „Nagyon kedves asszony, de észrevetted, milyen furcsán számolta a pénzt?”. Anyám szemében ez a jelenség, ahogy a zsidó asszony a pénzt kezelte, ugyanazt a funkciót töltötte be, mint a science-fiction novellákban és filmekben az a valami, ami segít nekünk azonosítani az idegeneket, akiket különben nem lehet magunktól megkülönböztetni (egy vékony átlátszó hártya a gyűrűsujj és a kisujj között, különös fény a tekintetben...). — A Másikban található „zavaró”, megmagyarázhatatlan traumatikus elemhez való viszonyunk fantáziákba strukturálódik (a Másik politikai és/vagy szexuális onnipotenciájáról, az

---

<sup>8</sup> Itt Renata Salecl 1994: *The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism* című művére (London: Routledge) támaszkodom.



„ő” különös szexuális szokásaikról, titkos hipnotikus erejükéről stb.). Jacques Lacan ezt a a ténylegesen észleltet, a tapasztalati tárgyat helyettesítő paradox szorongáskeltő tárgyat, mely szükségszerűen elkerüli a pillantásomat, és így az iránta való vágyódásom késztetőerejévé válik; *objet petit a*-nak nevezte, a vágyat előídező tárgynak; más néven ez a *plus-de-jouir*, a „többletélvezet”, ami kijelöli, hogy hol lépjük túl a tárgy tényleges, empirikus tulajdonságai által kiváltott élvezet határát. Ezen a legalapvetőbb szinten az erőszak pontosan arra irányuló kísérlet, hogy csapást mérjünk a Másik által képviselt elviselhetetlen „többletélvezet”-re.

## 5.

A törvény én-ideálra (publikus-írott törvényre) és felettes-énre (obszcén-fratlan-titikos törvényre) való hasadása szorosan kapcsolódik a „szükségszerű akarásához (szabad választásához)”, feltételezve (fenntartva a látszatot), hogy van szabad választás, ami azonban ténylegesen nem létezik. Mivel az én-ideál szintjén a szubjektumnak szüksége van a szabad választás látszatára, a felettes-én parancsának a „sorok között” kell érvényre jutnia. A felettes-én artikulálja azt a parancsot, hogy mit kell a szubjektumnak, a címzettnek szabadon választania, és mint ilyenek, ennek a parancsnak a Hatalom működőképességének megőrzése érdekében láthatatlannak kell maradnia a nyilvánosság előtt. Röviden, amit a szubjektum ténylegesen akar, az egy, a szabadság, a szabad választás képében megjelenő parancs: engedelmessé válni akar, azonban egyidejűleg a szabadság látszatát is fenn akarja tartani, hogy saját arcát megőrizze. Ha direkt módon, a szabadság látszatát elkerülve kapja a parancsot, a nyilvános megaláztatás sérti a szubjektumot és lázadásra készítheti; ha azonban a parancs észrevétlen marad a Mester diskurzusában, ez a hiány fojtogatóvá válik, és teret enged egy új, világos útmutatásra képes Mester iránti igénynek.

Láthatjuk, hogy az elkerülhetetlen szabad választása szorosan kapcsolódik az üres szimbolikus gesztus fogalmához, mely nem más, mint az elutasítandó ajánlat. Az egyik ellentéte a másiknak, ugyanis amit az üres gesztus ajánl, az a lehetetlen választásának lehetősége, ami nyilvánvalóan nem fog beteljesülni. Az üres gesztus esetére példát találhatunk John Irving *A Prayer for Owen Meany* című művében. Miután a kislány Owen véletlenül megöli Johnnak, legjobb barátjának, a narrátornak az édesanyját, természetesen rettenetesen szomorú, és hogy ezt kifejezésre juttassa, tapintatosan odaadja Johnnak legértékesebb tulajdonát, a baseballsztrák színes képeiből álló gyűjteményét. Dan, John finom lelkű nevelőapja azonban azt mondja, az a helyes, ha a fiú visszaadja az ajándékot. Amivel itt találkozunk, az a szimbolikus csere legtisztább formája: egy gesztus visszautasítódott. A lényeg, a szimbolikus csere „varázslata” abban áll, hogy bár a végén ugyanott vagyunk, mint az elején, a végeredmény nem nulla, hanem határozott nyereség mindkét fél számára, a szolidaritás egyezménye. És nem valami hasonlóval találkozunk mindennapi szokásaink között? Ha én győzők a legjobb barátommal egy állásért folytatott kemény küzdelemben, az az elvárt viselkedés, hogy visszalépjek, neki viszont el kell utasítania az én ajánlatomat — ily módon talán meg-

menthető a barátság... Globálisabb szinten elegendő megemlíteni a nyugati nagyhatalmak és Oroszország mai kapcsolatát, figyelembe véve azt a hallgatólagos megállapodást, hogy a Nyugat kijelenti, hogy Oroszországot nagyhatalomként kezeli, azzal a feltétellel, hogy Oroszország (a valóságban) nem fog akként viselkedni. Láthatjuk, hogy az ajánlat elutasításának logikája (Oroszországnak azzal a feltétellel ajánlják fel, hogy nagyhatalomként viselkedjen, hogy az ajánlatot udvariasan visszautasítja) összekapcsolódik azzal, aminek pusztá lehetőségként kell megmaradnia: elvileg van arra lehetőség, hogy Oroszország ténylegesen nagyhatalomként viselkedjék, ha azonban fenn akarja tartani a nagyhatalom szimbolikus státuszát, ez a lehetőség nem járhat előnyvel.

Természetesen a kérdés az, hogy mi történik, ha a másik, akinek az ajánlatot vissza kellene utasítania, elfogadja azt? Mi történik, ha miután veszítettem a versenyben, elfogadom a barátom felajánlását, hogy legyen inkább enyém az állás? Mi történne, ha Oroszország ténylegesen nagyhatalomként viselkedne? Egy ilyen helyzet a tökéletes katasztrófát jelenti: a társadalmi rend részét képező látszat (a szabadság látszata) dezintegrációját jelentené — mivel azonban ezen a szinten a dolgok azok, aminek látszának, a látszat dezintegrációja magának a társas szubsztanciának a dezintegrációját jelenti, a társas kapcsolódás megsemmisülését. Az exkommunista társadalmak szélsőséges példáját adták ennek az erőltetett szabad választásnak: a szubjektumokat szüntelenül azzal bombázták, hogy szabadon nyilvánítsák ki a Hatalommal kapcsolatos attitűdjüket, annak ellenére, hogy mindenki meglehetősen tisztában volt azzal, hogy ez a szabadság szigorúan magára a kommunista rezsimre vonatkozó „igen” mondatára korlátozódott. Ezen oknál fogva a kommunista társadalmak extrém módon ügyeltek a látszatra: ennek a felszínnek (a rezsim széleskörű népi támogatásának) zavartalan fenntartása az uralkodó Párt mindenekfeletti érdeke volt.

A törvényszegés inherenciájával kapcsolatos gondolatnak nem az a lényege, hogy minden ellenállás, minden felforgatási kísérlet automatikusan „kooptált” lenne. Ellenkezőleg, éppen a beszervezéstől való félelem indít bennünket egyre „radikálisabb”, „tisztább” attitűdök keresésére, ez a kívülállás vagy marginalizáció alapvető stratégiája. A lényeg inkább az, hogy az igazi ellenállás nem mindig ott van, ahol látszik. Néha a kis távolság sokkal robbanásveszélyesebb a rendszer számára, mint a hatástalan radikális ellenállás. A vallásban a kismértékű eretnekség sokkal fenyegetőbb lehet, mint a nyílt ateizmus vagy egy másik vallásra való áttérés. A keményvonalas sztalinista számára egy trockista végső soron sokkal fenyegetőbb, mint egy polgári liberális vagy szociáldemokrata. Amint Le Carré leszögezte, egy igazi revizionista sokkal többet ér a Központi Bizottságban, mint kívül ezer disszidens. Könnyű volt Gorbacsovot azért meneszteni, mert csak javítani, hatékonyabbá tenni akarta a rendszert — valójában a dezintegrálódását segítette elő. Tehát szem előtt kell tartanunk az inherens törvényszegés ellenkezőjét is: Freudnak *Az ősválami és az Énben* megfogalmazott gondolatát parafrázálva mondhatjuk, hogy az ember nem csupán sokkal erkölcselenebb, mint hiszi, de sokkal erkölcsösebb is, mint amilyennek tudja magát — a Rendszer végső soron nem csak sokkal ellenállóbb és sérthetlenebb, mint amilyennek tűnhet, (magába tudja építeni azokat a látszólag felforgató stratégiákat, amelyek támaszául szolgálhatnak), hanem sokkal sérülékenyebb is (egy kis revízió komoly, előre nem lát-

ható katasztrófális következményekkel járhat...). Vagy egy más megfogalmazásban: az íratlan felettesén-törvény paradox szerepe az explicit, nyilvános Törvény szempontjából az, hogy egyidejűleg *megszegi* azt (a felettes-én kizárja, megsérti az explicit szociális szabályokat) ÉS *a Törvénynél is sokkal erősebb korlátokat állít* (a felettes-én olyan kiegészítő szabályokat is tartalmaz, melyek szűkítik a választás szabadságát, azáltal, hogy betiltja a nyilvános Törvény által megengedett, sőt szavatolt lehetőségeket). Személyes élettörténetemből felidézem a Szlovénia függetlenségéről szóló népszavazás pillanatát, mint az erőszakolt választás példaértékű esetét: a lényeg természetesen az volt, hogy valóban szabad választás legyen, mindezzel együtt azonban, a függetlenséget megelőző eufóriában minden, a Jugoszláviával való együtt maradás mellett szóló érv árulónak és lojalitást nélkülözőnek minősült. Ez a példa különösen helytálló, mert a szlovének egy szó szerint „törvénytörő” ügyben szavaztak (elszakadni Jugoszláviától és annak alkotmányos rendjétől), és a belgrádi vezetők ezért nevezték a szlovén népszavazást alkotmányellenesnek — az egyén számára tehát a Törvény megszegése volt parancsba adva...

Az íratlan szabályok szükségszerűsége ily módon *tanúsítja, megerősíti ezt a sérülékenységet*: a rendszer rákényszerül arra, hogy olyan választási lehetőségeket adjon, amelyek ténylegesen soha nem válhatnak valóra, mivel szétbomlasztanák a rendszert, és az íratlan szabályok funkciója éppen ezen, formálisan a rendszer által megengedett lehetőségek valóra válásának a megakadályozása. Láthatjuk, hogy miként kapcsolódnak és képezik az üres szimbolikus gesztus és/vagy a kényszerválasztás ellentétét ezek az íratlan szabályok: megakadályozzák, hogy a szubjektum ténylegesen elfogadja az üres gesztusban felajánlott, hogy szó szerint vegye a választást és a lehetetlent válassza, mely választással lerombolja a rendszert. Hogy a legszélsőségesebb példát említsem, a harmincas-negyvenes évek Szovjetuniójában nemcsak Sztálin bírálata volt tilos, hanem talán még inkább tiltva volt ezt nyíltan megfogalmazni — a rendszernek *szüksége volt annak a látszatnak a fenntartására*, hogy Sztálin bírálata engedélyezett, azaz a bírálat hiánya (és a tény, hogy nincs ellenzéki párt vagy mozgalom, és a Párt a szavazatok 99,99%-át kapta a választásokon) azt demonstrálta, hogy Sztálin ténylegesen a legjobb, és (majdnem) mindig igaza van. Hegellel szólva, ez a látszat *qua* látszat volt a lényeg.

## 6.

Milyen hatással van az erőltetett választás paradoxonja az Egyetemes státuszára? Amikor a XVIII. század végén kinyilvánították az egyetemes emberi jogokat, ez az egyetemlegesség természetesen magában foglalta azt a tényt, hogy a fehér, vagyonnal rendelkező emberek előnyben részesednek, és bár ez a korlátozás nem volt nyíltan megfogalmazva, olyan — látszatra tautologikus — kiegészítő feltételek leírásában volt tetten érhető, mint „minden ember rendelkezik jogokkal, *amennyiben értelmes és szabad*”, ami implicit módon kizárja az elmebetegeket, a „vadakat”, a bűnözőket, a gyerekeket, a nőket... Ily módon ebben a helyzetben, ha egy szegény fekete nő figyelmen

kívül hagyja az íratlan implicit megszorításokat, és magának is követeli az emberi jogokat, egyszerűen csak „jobban szó szerint veszi” a jogi diskurzus szavait, mint amit az valójában jelent (és ezért újradefiniálja az egyetemlegességet, beírva egy másfajta hegemon láncolatba). A „fantázia” pontosan ezt az íratlan keretet jelöli ki, ami megmondja, hogy miként értelmezzük a Törvény betűjét. A tanulság ebből az, legalábbis néha, hogy az igazán bomlasztó dolog nem a Törvény explicit betűjének az alapvető fantáziák szintjén való semmibevétele, hanem az ehhez az (egyetemes) betűhöz való ragaszkodás az azt fenntartó fantáziák ellenére.

Az Egyetemeshez van hozzáférésünk, az Egyetemes dimenziója felszínre kerül, mivel megváltoztathatatlanul beágyazódik partikuláris életterünk kontextusába. Más szóval, azt gondolhatjuk, hogy mivel saját partikuláris kultúránk foglyai vagyunk, soha nem tudunk specifikus Máságukban megérteni más kultúrákat, minden rendelkezésünkre álló univerzális fogalom a megértést megelőző állapot túlsúlyban lévő horizontjának implicit feltevései által színeződik (az „emberi jogok” a fehér, középosztálybeli férfi jogai...). A probléma ezzel a fogalommal abban az alapvető, látszatra nyilvánvaló feltevésben van, hogy ha egy másik kultúrával akarunk kommunikálni, hasonló képzetekkel („kulturális univerzálakkal”) kell rendelkeznünk, túl azokon, amelyek megsztanak bennünket. Abban a pillanatban, amikor ezt elismerjük, a dialektikus antagonizmus, mint a totalitást egyben tartó szempont tisztán hegeli fogalmától (például az osztálytársadalom „totalizáló” mozzanata nem az osztálykülönbségen túli azonosságokban, hanem magában az osztályharcban rejlik) „visszacúsunk” a pragmatikus-transzcendentális univerzálák habermasi fogalmához, azaz elveszítjük azt a tisztán dialektikus paradoxont, mely szerint az „ellentmondás” (a „küzdelem”) egységesít, míg a közös „semleges” univerzálák csak indifferens egymás mellett élést jelentenek. Más megvilágításban, a különböző kultúrák közötti „kommunikációt” az teszi lehetővé, hogy a Másikhoz való teljes hozzáférésünket megakadályozó korlát *ontológiai*, és nem csupán *episztemológiai*. Ennek a korlátnak az episztemológiai státusa vezet ahhoz az egyszerű történeti relativizmushoz, hogy a megértés elfogult látószöge miatt örökre elvesz számomra a Másik teljes környezete, ami lehetővé tenné a Másik kultúrájának specifikus megértését. Ha azonban ezt a korlátot ontologikusnak fogjuk fel, az azt jelenti, hogy a Másik (például egy másik kultúra, amit próbálok megérteni) már „magában” nem determinált a környezete által, hanem „nyitott”, „szabadon lebegő”. Hogy ez valamiképp világosabb legyen, képzeljük el azt az alapesetet, amikor egy idegen nyelven mondott szót vagy mondatot próbálunk megérteni: valójában csak akkor „értjük meg”, amikor azt észleljük, hogy a jelentés meghatározásával kapcsolatos erőfeszítéseink kudarcra jártak, de nem a megértés hiánya miatt, hanem mert a szó a jelentése már „magában” (a Másik nyelvben) tökéletlen. Minden nyelv, természetéből adódóan, tartalmaz egy, a rejtély, a megértést akadályozó tényező, a dimenzió, ahol „kudarcot vall a szó”, iránti nyitottságot lehetővé tevő vonást — a szavak és mondatok jelentésének ez a minimális nyitottsága teszi „élővé” a nyelvet... Akkor „értjük” ténylegesen az idegen kultúrát, ha képesek vagyunk azonosulni gyenge pontjával: amikor nemcsak a rejtett valódi jelentést vesszük észre, hanem inkább a vakfoltot, azt a zsákutcát, amit a burjánzó jelentés megpróbál eltakarni. Más szóval, amikor megkíséreljük

megérteni a Másikat (egy másik kultúrát), nem a speciális tulajdonságokra (szokásaik furcsaságaira stb.) kell koncentrálni, hanem meg kell próbálni megkeresni azt, ami kikerüli az ő figyelmüket, azt a pontot, ahol a Másik önmagában véve szétdarabolt, nincs hozzákapcsolva „specifikus környezetéhez”. Még mindig érvényes a „kenguru” szó eredetéről szóló közismert történet tanulsága: amikor a fehér felfedező rámutattak a kengurura, megkérdezték a bennszülötteket, hogy „Mi ez?”, és a bennszülöttek azt válaszolták, hogy „kenguru”, a felfedezők azt gondolták, hogy ez az állat neve. Azonban amikor megtanulták a nyelvet, rájöttek, hogy a „kenguru” szó egyszerűen azt jelenti, hogy „Mi az? Mit akarsz?” — a bennszülöttek maguk is zavarban voltak, nem egészen értették, hogy mire gondoltak a felfedezők...

A tulajdonképpeni hegeli paradoxon abban áll, hogy távolról sem a kultúrák közötti „kommunikáció” megakadályozásáról van szó, hanem arról, hogy a korlátnak ez a *megkettőződése* tulajdonképpen azt teszi lehetővé, hogy valóra váljon. „Az ókori egyiptomiak rejtélye maguk az egyiptomiak számára is rejtély volt”, ahogy Hegel mondta. Akkor értem meg a Másikat, ha megértem, hogy az engem zavaró probléma (a Másik titkának természetete), magát a Másikat is zavarja. Az Egyetemes dimenziója tehát akkor jelenik meg, ha két hiány — az enyém és a Másiké — egybeesik. Más szóval, az Egyetemes paradoxonja abban áll, hogy lehetetlenségének feltétele lehetségességének feltételében rejlik: az Egyetemes dimenziója csak akkor és csak abban esetben bukkan fel, ha a Másik nem közelíthető meg számunkra a maga specificitásában, vagy lacani fogalmakkal: nincs univerzalitás az *üres jelölő* nélkül. Amiben a megközelíthetetlen Másikkal osztozunk, az az X-et helyettesítő üres jelölő, amely mindkét pozíciót kikerüli. Az „emberi jogok” ürügyén például könnyű a történeti redukcionizmus játszmájába fogni, és bebizonyítani, hogy az „emberi jogok” egyetemlegessége soha nem lehet semleges, mivel specifikus tartalma mindig túldeterminált az adott történelmi konstelláció által. A probléma azonban az, hogy az „emberi jogok” is mindig „üres jelölőként” funkcionálnak: soha nem tudjuk teljes mértékben számba venni őket, azaz az „emberi jogok” fogalmának lényegéhez tartozik, hogy soha nem „teljesek”, hogy mindig új, (tényleges) jogok adódnak a listához, és ennek a „nyitottságnak” a tudása teszi lehetővé számunkra és a másik kultúrához tartozó individuumok számára, hogy egymással kommunikáljunk, és talán közös megegyezésre jussunk, elismerve saját pozícióink korlátait. Kierkegard-ral szólva, el kell különítenünk a megszilárdult Egyetemes a „kialakulóban lévő Egyetemes”-től: a megszilárdult „létezésben” az Egyetemes néma univerzalitás, bizonyos helyzetek vagy tárgyak összességének tényleges jellemzőit tartalmazza, míg a kialakulóban lévő Egyetemes szakításnak tekinthető, olyan „nyitásnak”, amely megakadályozza, hogy teljesen azonosuljak saját partikuláris helyzetemmel, azaz arra sarkall, hogy vegyem számításba, hogy mindig „körön kívüli” vagyok, hontalan saját világom partikuláris kontextusa vonatkozásában. (A mai *multikulturalista* ideológia a közvetlen univerzalista pozíció hamisságának példaértékű esete: a multikulturalizmus tisztán egy el nem ismert, fordított formája a rasszizmusnak, „távolságtartó rasszizmus”, mely „tiszteli” a Másik identitását, a Másikat egy önmagába zárt, „autentikus” közösségnek tekinti, mellyel szemben ő, a multikulturalista privilegizált univerzális pozíciója által lehetővé tett távolságot tart). Más szavakkal, a multikulturalizmus olyan rasszizmus,

amely kiüríti saját pozíciójának tényleges tartalmait: a multikulturalista nem direkt módon rasszista, nem helyezi szembe a Másikkal saját kultúrájának partikuláris értékeit, mindazonáltal az egyetemlegesség privilegizált üres pontjaként tartja fenn ezt a pozíciót, amelyből megfelelően lehet értékelni más partikuláris kultúrákat — a Másik specificitásával kapcsolatos multikulturalista tisztelet a saját felsőbbrendűség bizonyításának legalapvetőbb formája.

## 7.

Ugyanennek a paradoxonnak egy másik vonatkozása az identifikációval kapcsolatos. Amikor egy (kollektív vagy individuális) szubjektum a szó szigorúan freudi értelmében „azonosul” egy tárggyal, ez semmiképp nem a tárggyal való megnyugtató „összebékülést”, a szubjektumnak a tárgyhoz való passzív „alkalmazkodását” jelenti, hanem épp ellenkezőleg, egy erőszakos aktust, ami belülről hasítja szét a tárgyat, megzavarja egyensúlyát, elszakítja kontextusától, és kisajátítja a tárgy azon aspektusát, amely az azonosulás révén a hiány/szubjektum helyfoglalójaként kezd funkcionálni (Lacan ezen aspektus megjelölésére a freudi *der einzige Zug, le trait unaire*, „egyedi vonás” kifejezést használja). Ha például egy hősfigurával azonosulok, annak bizonyos részjellegzetességét sajátítom ki (Lacan ironikusan a kis bajuszt idézi, mint Hitler *trait unaire*-jét). A politikai rend szintjén ez a „rend” (*order*) és a „besorolás” (*ordering*) közti kritikus különbségre utal. Elég itt megemlíteni a posztkommunista Oroszországban a közelmúltban előállt zavaros helyzetet, ahol a fő „spontán” társadalmi igény a törvény és a rend iránt nyilvánult meg: az a politikai párt fog nyerni, amelyik, *konkrét politikai programjától függetlenül*, megszilárdítja a törvényt és a rendet — mindazok pedig, akik szemben állnak a párt konkrét programjával, úgy értékelődnek, hogy magának a törvénynek és a rendnek a helyreállítását opponálják. Vagy egy másik, Nyugatról származó példát, a Louis Farrakhan vezetete antifeminista és fundamentalista Nation of Islam szervezete által 1995. október 16-án Washingtonban szervezett afro-amerikai „Millió Férfi Menetét” említve: Farrakhannak sikerült sarokba szorítania a liberálisabb gondolkodású afro-amerikaiakat is — részt kellett venniük, mert ebben a konkrét helyzetben a Farrakhannal kapcsolatos bármiféle szembehelyezkedés egyenlő volt az afro-amerikai méltóság és önbecsülés *mint olyan* opponálásával. Azok a kétségbeesett kísérletek, melyek a részvétel mellett a visszataszító „üzenethordozó” (Farrakhan) és az elfogadható „üzenet” közötti különbséget voltak hivatottak hangsúlyozni, nem értek többet a liberálisok vereségét eltakarni szándékozó fügefalevélnél. Ebben az elkerülhetetlen, bár mindig átmeneti és esetleges rövidzárlatban, mely az (univerzális) besoroló funkció — ebben az esetben az afro-amerikai méltóság és önbecsülés motívuma — és a (partikuláris) rend — a Nation of Islam fundamentalizmusa — között jön létre, rejlik az azonosulás „erőszakossága”. Ami kockán forog a különböző pozíciók (liberális, fundamentalista, szocialista...) között az identifikációért folyó küzdelemben, az az, hogy melyiknek sikerül megszerezni az ideológiai hegemoniát, betölteni a helyettesítő (helyfoglaló) pozíciót az univerzális dimenzióban, hogy az

ezzel a partikuláris pozícióval való identifikáció „automatikusan” jelölje az egyetemlegességgel való azonosulást. A pozíciók (liberális, fundamentalista, szocialista...) sokasága soha nem találkozik egy semleges helyen, azaz soha nem mondhatjuk egyszerűen azt, hogy az afro-amerikai liberálisok, vallási fundamentalisták, szocialisták stb. mind rendelkeznének az afro-amerikai méltóság saját verziójával (vagy hozzájárulnának ahhoz). Soha nem foglalhat el senki egy semleges helyet, és nem mérheti az egyes pozícióknak az afro-amerikai ügghöz való hozzájárulását. Pontosán ebben az értelemben foglalja magában mindig a politikai identifikáció az erőszakos hasítás aktusát, az egyensúly megbomlasztását egy partikuláris pozíció, mint az univerzális dimenzió közvetlen helyettesítőjének kisajátítása által.

Ahogy Ernesto Laclau és Chantal Mouffe<sup>9</sup> mondaná, az Egyetemes egyidejűleg *szükségyszerű* (elkerülhetetlen) és *lehetetlen*. Szükségyszerű, mivel (amint azt tudjuk, legalábbis Hegeltől) a szimbolikus közvetítő mint olyan univerzális és lehetetlen, mivel az Egyetemes tényleges tartalma soha nem tisztán neutrális, hanem mindig valamiféle, az Egyetemeset hegemonizáló partikuláris tartalomtól kisajátított/lan, kiemelt (az ökológia például soha nem csupán semleges alfaja a fajnak — „mély”, konzervatív, feminista, szocialista, állami... ökológia létezik, mivel mindegyik konkrét helyzetben az ökológia „mint olyan” *jelent* valamilyen partikuláris tartalmat — meg van fertőzve általa). És már ezen az általános szinten találkozunk a szubjektummal, az X-szel, amely a „varrat” szerepét tölti be, összevarrva-kapcsolva az Egyetemeset egy partikuláris tartalommal, ami erőszakosan „destabilizálja”, „kibillentli az egyensúlyából” a dolgok „objektív” rendjét. Ezt az egyidejűleg szükségyszerű és lehetetlen entitást nevezte természetesen Lacan Valósnak. A Valós ugyanezen paradoxona működik a pszichoanalitikus kezelés során a „szabad asszociációkban” (melyeket soha nem tudunk valójában létrehozni, mert soha nem vagyunk képesek teljesen felfüggeszteni a gátlásainkat, és „hagyni, hogy történjenek a dolgok”; ugyanakkor bármi, amit az analitikus díványon mond valaki, szabad asszociáció, még ha előre gondosan eltervezett vagy hosszadalmas logikai okfejtés is az), és ugyanez történik a *jouissance* során: a *jouissance* kikerül bennünket, nem tudjuk elérni, a vele való teljes konfrontáció halálos; egyidejűleg azonban nem tudunk megszabadulni tőle, nyoma mindenütt ott van, akármit csinálunk. Ugyanezen a vonalon, a kanti etikai törvény szintén rendelkezik a Valós státuszával: lehetetlen tökéletesen megvalósítani erkölcsi kötelességeinket, azonban ugyanígy lehetetlen elkerülni a kötelesség teljesítésére való felszólítást.

Csabay Márta fordítása

---

<sup>9</sup> Ld. Ernesto Laclau–Chantal Mouffe 1985: *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.