

Svědění z nás všech činí subjekty¹

Subjektivace a podmanění u Althussera

Judith Butler —

University of California, Berkeley

Althusserovo pojetí interpelace i nadále strukturuje současnou debatu o utváření subjektu, neboť nabízí způsob jak vysvětlit subjekt, který vzniká jako důsledek jazyka, přičemž ovšem vždy zůstává v jeho rámci. Teorie interpelace, jak se zdá, ukazuje určitou společenskou scénu, na níž je subjekt osloven, načež se dotyčný subjekt otočí a přijme podmínky, v nichž je osloven. Jedná se bezpochyby o scénu trestu a současně o scénu zredukovanou na základní rysy, protože ono zavolání přichází od policisty ztělesňujícího „Zákon“, a tento policista je zpodoběn jako jednotlivec, který mluví. Samozřejmě bychom mohli namítnout, že toto „zavolání“ přichází opakovaně a je implicitní a nevyřčené, že tato scéna nikdy není tak dyadická, jak Althusser tvrdí, avšak tyto námítky již byly vzneseny a „interpelace“ jakožto teorie stále přežívá svou kritiku. Připustíme-li, že tato scéna je exemplární a alegorická, potom můžeme předpokládat její účinnost, aniž k ní kdy musí skutečně dojít. Pokud je alegorická v benjaminovském smyslu, potom je proces, který tato alegorie vykresluje, právě tím, co se vzpírá naraci, co přesahuje narativizovatelnost událostí.² Interpelace v tomto ohledu není událost, nýbrž určitý způsob *inscenace oslovení*, díky němuž oslovení jakožto inscenované začne být deliteralizováno v průběhu svého zviditelnění či *Darstellung*. Volání samo je rovněž zpodobeno jako požadavek, aby se člověk podřídil zákonu, jako otočení (abychom stáli zákonu tváří v tvář, abychom našli určitou tvář pro tento zákon?) a jako vstup do jazyka sebe-vykazování – „Zde jsem“ – skrze přijetí viny.

1 Přeloženo z anglického originálu: Butler, J., *Conscience Doth make Subjects of Us All: Althusser's Subjection*. In: táž, *The Psychic Life of Power*. Stanford, Stanford University Press 1197, s. 106-131. © Judith Butler. Translation © Josef Fulka. Pozn. red.

2 Viz Benjamin, W., *Původ německé truchlohry*. In: týž, *Dílo a jeho zdroj*. Přel. V. Saudková. Praha, Odeon 1979.

Proč utváření subjektu probíhá, jak se zdá, pouze na základě přijetí viny, tak, že žádné „já“, které by si mohlo stanovit nějaké místo a které by mohlo být vyjádřeno v řeči, neexistuje bez toho, že si nejprve samo připiše vinu a že se podrobí zákonu na základě přijetí jeho požadavku přizpůsobení? Ten, kdo odpovídá na zavolání tím, že se obrací, neodpovídá na požadavek, aby se otočil. Obrácení se je akt, který je jakoby podmíněn jednak „hlasem“ zákona a jednak reakční schopností (*responsiveness*) toho, kdo je zákonem osloven. „Obrácení“ je jakýmsi zvláštním druhem meziprostoru (a možná se odehrává ve zvláštním druhu „médií“ v gramatickém smyslu),³ který je určován jak zákonem, tak adresátem, ale ani jedním z nich není určován jednosměrně či bezvýhradně. K žádnému obrácení by sice nedošlo, aniž byl člověk nejprve osloven, ale nedošlo by k němu ani tehdy, kdyby člověk nebyl do jisté míry připraven se otočit. Ale kde a kdy zavolání jménem způsobí, že se člověk otočí, kde a kdy způsobí anticipační pohyb k identitě? Jak a proč se subjekt obrátí, čímž anticipuje udělení identity skrze připsání viny sobě samému? Jaký druh vztahu k sobě tyto dvě věci již pojí, takže se subjekt dovede obrátit a zároveň ví, že z takového obrácení se může něco získat? Jak bychom mohli uvažovat o tomto „obrácení“ jako o něčem, co předchází utváření subjektu, jako o předchůdné komplikitě se zákonem, bez níž se žádný subjekt nevynoří? Obrácení se k zákonu je tedy obrácením se proti sobě, odvrácením se od sebe sama, které vytváří pohyb svědomí. Jakým způsobem ale reflex svědomí paralyzuje kritické zkoumání zákona ve stejný moment, ve kterém představuje nekritický vztah subjektu k zákonu jakožto podmínku subjektivace? Ten, kdo je osloven, je nucen se otočit k zákonu před jakoukoli možností položit kritické otázky: Kdo mluví? Proč bych se měl obracet? Proč bych měl přijmout způsob, jímž jsem osloven?

To znamená, že jakékoli možnosti kritického chápání zákona předchází otevřenost či zranitelnost ve vztahu k zákonu, jejímž příkladem je obrácení se k zákonu, anticipace získání identity díky ztotožnění se s někým, kdo zákon porušil. Zákon je ve skutečnosti porušen před jakoukoli možností mít k němu přístup, takže „vina“ předchází znalosti zákona, a v tomto smyslu je vždy zvláštním způsobem nevinná. Možnost kritického pohledu na zákon je takto omezena tím, co by bylo možno chápat jako předchůdnou touhu po zákonu, afektivní spjatost se zákonem, bez níž žádný subjekt nemůže existovat. Neboť aby „já“ mohlo započít svou kritiku, musí nejprve pochopit, že je samo závislé na své touze po zákonu, která je s ním spojuje a umožňuje jeho existenci. Kritické zhodnocení zákona proto nezruší sílu svědomí, pokud ten či ta, kdo tuto kritiku vznáší, není ochoten či ochotna nechat se v jistém smyslu zničit právě tou kritikou, kterou provádí.

3 Za tuto poznámku děkuji Haydenu Whiteovi.

Je důležité mít na paměti, že obrácení se k zákonu není vynuceno oslovením; je podmanivé, a to ne zcela v logickém smyslu, protože slibuje identitu. Jestliže zákon mluví ve jménu sebe-identického subjektu (Althusser cituje výrok starozákonního Boha: „Jsem, který jsem“), jak je možné, že svědomí by mohlo dovést či navrátit nějaké já (*self*) k jednotě se sebou samým, k postulování sebe-identity, která se stává předběžnou podmínkou jazykového sjednocení typu „Zde jsem“?

Jak bychom však mohli situovat zranitelnost subjektivace právě do tohoto obrácení (obrácení k zákonu, proti sobě), které předchází a anticipuje přijetí viny, do obrácení, které uniká subjektivaci, třebaže ji zároveň podmiňuje? Jak toto „obrácení“ ustavuje svědomí, jež by bylo možné učinit méně svědomitým, než jakým jej učinil Althusser? A jak Althusserovo zbožštění scény interpelace zapřičiňuje, že možnost stát se „špatným“ subjektem je vzdálenější a neškodnější, než jaká by být mohla?

Zdá se, že teorie interpelace předpokládá jakousi předchůdnou a nevypracovanou teorii svědomí, jakési obrácení se zpět k sobě samému v tom smyslu, v jakém je popsal Nietzsche v *Genealogii morálky*.⁴ Tato ochota přijmout vinu, aby tím byla získána identita, je spojena s výrazně náboženským scénářem spočívajícím v oslovení jménem, jež přichází od Boha a konstituuje subjekt tím, že apeluje na potřebu zákona, na prvotní vinu, kterou zákon slibuje utišit tak, že dotyčné osobě udělí identitu. Jakým způsobem toto náboženské znázornění interpelace předem omezuje jakoukoli možnost kritického zásahu do působení zákona a jakékoli zrušení subjektu, bez něhož zákon nemůže fungovat?

Zmínce o svědomí v Althusserově textu „Ideologie a státní ideologické aparáty“⁵ se dostalo jen málo kritické pozornosti, přestože tento výraz, společně s příkladem náboženské autority, který má ilustrovat sílu ideologie, naznačuje, že v pozadí teorie ideologie stojí složitá soustava teologických metafor. Přestože Althusser explicitně uvádí „církev“ jen jako *příklad* ideologické interpelace, zdá se, že o ideologii v jeho pojetí nelze uvažovat jinak než

4 Nietzsche v *Genealogii morálky* rozlišuje mezi vědomím a špatným svědomím, přičemž první spojuje se schopností slibovat a druhé s problémem zvnitřňování a dluhu. Toto rozlišení, jak se zdá, není drženo soustavně, neboť začne být zjevné, že bytost, která slibuje, může dostat své budoucnosti jen tím, že nabude pravidelnosti, tedy že si zvnitřní zákon nebo přesněji řečeno „spálí jej ve vůli“. Zvnitřnění, poprvé zmíněné ve druhém pojednání, odd. 16, s sebou nese obrácení vůle (či instinktů) proti sobě. V patnáctém oddílu Nietzsche uvádí svobodu jako to, co se obrací proti sobě v procesu vzniku špatného svědomí: „Tento násilně do skrytosti zatlačený instinkt svobody (...), tento potlačený, ustoupivší, v nitro uvězněný a nakonec jen v sobě samém ještě se vybijící a řádící instinkt svobody: toto, pouze toto je ve svých počátcích špatné svědomí.“ Nietzsche, F., *Genealogie morálky*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2002, s. 67.

5 Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. In: týž, *Positions*. Paris, Ed. Sociales 1976, s. 79-137.

prostřednictvím metaforiky náboženské autority. Poslední oddíl „Ideologie“ nese titul „Příklad: Křesťanská náboženská ideologie“ a exemplární status, jaký měly náboženské instituce v předchozím oddíle jeho textu, se v něm stává explicitním. Tyto příklady zahrnují údajnou „věčnost“ ideologie, explicitní analogii mezi „zjevností ideologie“ a pojmem „Logu“ u sv. Pavla, v němž, jak je nám řečeno, „žijeme, pohybujeme se, jsme“ (Skutky apoštolské 17: 28); modlitbu u Pascala jako příklad rituálu, při němž skutečnost, že poklekne-me, časem podnítl víru; víru samu jakožto institucionálně reprodukovanou podmínku ideologie; a konečně zbožšťující počáteční velké písmeno u slov „Rodina“, „Církev“, „Škola“ a „Stát“.

Přestože poslední oddíl textu se snaží vysvětlit a vyložit příklad náboženské autority, toto osvětlení nemá schopnost zneškodnit sílu ideologie. Althusserovo vlastní psaní, jak připouští, bez výjimky napodobuje to, co tematizuje,⁶ a neslibuje tedy díky takovému výslovnému výkladu žádný osvícený únik z ideologie. Aby doložil schopnost ideologie konstituovat subjekty, uchyluje se Althusser k příkladu Božího hlasu, který pojmenovává a tímto pojmenováváním dává subjektům bytí. Když Althusser tvrdí, že společenská ideologie působí obdobně, bezděčně tím připodobňuje sociální interpelaci k božskému performativu. Tento příklad ideologie tedy nabývá statusu paradigmatu umožňujícího uvažovat o ideologii jako takové, paradigmatu, v jehož rámci jsou nutné struktury ideologie v textu popisovány prostřednictvím náboženských metafor: autorita „hlasu“ ideologie, „hlasu“ interpelace je vykreslena jako hlas, který takřka nelze odmítnout. Síla interpelace je u Althussera odvozena z příkladů, jimiž je ostentativně dokládána, zejména z příkladu Božího hlasu, když jménem volá Petra (a Mojžíše), a jeho sekularizace v postulovaném hlasu představitele státní autority: v hlasu policisty, který oslovuje kolemdoucího slovy: „Hej, vy tam!“

Jinými slovy, božská schopnost pojmenovávat strukturuje teorii interpelace, jež vysvětluje ideologickou konstituci subjektu. Křtění je příkladem jazykových prostředků, jimiž je subjekt vtažen do sociální existence. Bůh udílí jméno „Petr“ a toto oslovení ustavuje Boha jakožto příčinu Petra;⁷ toto jméno je s Petrem natrvalo spojeno díky skryté a stále přítomnosti ve jménu toho, kdo ho pojmenovává. V rámci althusserovských příkladů toto pojmenování nicméně nemůže být skutečněno bez jisté připravenosti či anticipační touhy na straně osloveného. V té míře, v jaké je pojmenování určitým oslovením,

6 Althusser začleňuje své vlastní psaní do oné verze ideologické interpelace, již vysvětluje: „Je třeba mít na paměti, že jak ten, kdo píše tyto řádky, tak čtenář, který je čte, jsou rovněž subjekty, a tedy subjekty ideologické (tento výrok je tautologický), tj. autor i čtenář těchto řádek žijí ‚spontánně‘ či ‚přirozeně‘ v ideologii.“ – Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, c.d., s. 123.

7 Tamtéž, s. 129.

oslovený existuje před tímto oslovením; ale vzhledem k tomu, že oslovení je jméno, které vytváří to, co pojmenovává, se zdá, že bez jména „Petr“ žádný „Petr“ neexistuje.

„Petr“ skutečně neexistuje bez jména, které skýtá jazykovou záruku existence. V tomto smyslu zde jakožto předběžná a podstatná podmínka utváření subjektu musí být jistá ochota nechat se podmanit autoritativní interpelací, připravenost, jež naznačuje, že člověk jako by byl ještě před svou odpovědí již v nějakém vztahu s hlasem, jako by byl již vtažen do termínů oživujícího zneuznávání (*misrecognition*) ze strany autority, které se následně podrobí. Anebo se možná člověk již podrobil ještě předtím, než se otočí, a toto otočení je pouze známkou nevyhnutelného podřízení, díky němuž se člověk ustavuje jakožto subjekt situovaný v jazyce coby možný adresát. Scéna s policistou je v tomto smyslu scénou opožděnou a zdvojenou, která činí explicitním určité zakládající podrobení, pro něž by se žádná taková scéna neukázala jako adekvátní. Jestliže toto podrobení dává subjektu existenci, potom narativ, který se snaží vyprávět jeho příběh, může postupovat jen tak, že pro své fikční účinky využívá gramatiku. Narativ, který se snaží vysvětlit, jak vzniká subjekt, předpokládá gramatický „subjekt“ předcházející vysvětlení jeho geneze. Ono zakládající podrobení, které dosud nevyústilo do podoby subjektu, by však bylo právě ne-narativizovatelnou prehistorií subjektu – paradox, jímž je samotný narativ vykreslující utváření subjektu zpochybně. Pokud žádný subjekt neexistuje jinak než jako důsledek tohoto podmanění (*subjection*), potom narativ, který by tuto skutečnost vysvětlil, vyžaduje, aby dotyčná temporalita nebyla pravdivá, neboť gramatika tohoto narativu předpokládá, že žádná subjektivace neexistuje bez subjektu, jenž jí prochází.

Je toto zakládající podrobení jakýmsi podřízením, které předchází jakoukoli otázku psychologické motivace? Jak máme chápat psychickou dispozici působící v onom okamžiku, kdy chodec odpovídá zákonu? Co tuto odpověď podmiňuje a utváří? Proč by člověk na ulici odpovídal na zavolání „Hej, vy tam!“ tím, že se otočí? Jaký je význam skutečnosti, že se otočíme, abychom stáli tváří v tvář hlasu volajícímu zezadu? Toto obrácení se k hlasu zákona je známkou jisté touhy být spatřen tváří autority, a možná také tuto tvář sám spatřit, je to vizuální ztvárnění jisté zvukové scény – jakéhosi stadia zrcadla nebo, řečeno možná přiléhavěji, „akustického zrcadla“⁸ – jež umožňuje

8 Viz Silverman, K., *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington, Indiana University Press 1988. Silvermanová zdůrazňuje „teologickou“ dimenzi filmového „voice-overu“, který vždy uniká divákově pohledu (s. 49). A rovněž objasňuje, že hlas, který ve filmovém ztvárnění hlasu rozpoznáváme, není jen hlas mateřský, ale také vytěsněný rozměr hlasu samotného mužského subjektu (s. 80-81). Tato analýza vrhá světlo na „hlas“ ideologie v té míře, v jaké subjekt, který se obrací, již zná onen hlas, na který odpovídá, čímž je naznačena neredukovatelná nejednoznačnost mezi „hlasem“ svědomí a „hlasem“ zákona.

zneuznávání, bez něž by nebylo možno dospět k socializaci subjektu. Tato subjektivace je podle Althussera zneuznáváním, falešnou a provizorní totalizací. Co pohání tuto touhu po zákonu, tuto léčku zneuznávání vyvstávající v onom napomenutí (*reprimand*), v němž se ustavuje podřízenost jakožto cena za subjektivaci? Toto vysvětlení podle všeho implikuje, že sociální existenci, existenci subjektu lze vyzískat jen díky provinilému přitakání zákonu, kde vina garantuje zásah zákona, a tím pádem i udržování existence subjektu. Pokud subjekt může zajistit svou existenci pouze prostřednictvím zákona a zákon vyžaduje podmanění, aby byla možná subjektivace, potom se člověk může jakýmsi perverzním způsobem (vždy již) podrobovat zákonu, aby si i nadále zajišťoval vlastní existenci. Podrobení se zákonu lze potom chápat jako vynucený důsledek narcistického pouta ke své vlastní přetrvávající existenci.

Althusser se vinou explicitně zaobírá ve svém líčení – at už jakkoli spolehlivém či nespolehlivém – vraždy Héléne, své manželky, kdy v jakémsi výmluvném převrácení scény s policistou v „Ideologii“ vyběhl na ulici a přivolával policii, aby se sám vydal zákonu.⁹ Toto volání policie je zvláštní inverzí oslovení, která se v „Ideologii“ předpokládá, ovšem není výslovně tematizována. Aniz bych dále využívala biografický materiál, chci zdůraznit teoretický význam tohoto převrácení scény s policistou, kdy člověk na ulici volá policii, spíše než že by odpovídal na policistovo volání. V „Ideologii“ vina a svědomí fungují při objasňování utváření subjektu implicitně ve vztahu k ideologickému požadavku, k oživujícímu napomenutí. V našem textu se pokusíme tento esej znovu přečíst, abychom pochopili, jak je interpelace podstatným způsobem znázorněna prostřednictvím příkladu náboženství. Exemplární status náboženské autority stojí v pozadí paradoxu spočívajícího v tom, že sama možnost utváření subjektu závisí na afektivním usilování o uznání, které je v rámci příkladu náboženství neoddělitelné od jistého zatracení.

Jiná možnost, jak tuto otázku položit, by byla následující: jakým způsobem je Althusserův text sám zapleten do onoho pojmu „svědomí“, který se snaží vysvětlit? Do jaké míry je trvalá přítomnost teologického modelu symptomem, který vyzývá k symptomálnímu čtení? Althusser ve svém úvodu ke knize *Čistá Kapitál* navrhuje, aby každý text byl čten tak, že se v něm bude hledat „neviditelné“, jež se objevuje v rámci světa, který teorie činí viditelným.¹⁰ Jean-Marie Vincent v nedávné úvaze o Althusserově pojmu „symptomálního čtení“ poznamenává, že „text není zajímavý jen proto, že je logicky uspořádán, kvůli zdánlivě důslednému způsobu, jakým rozvíjí své argumen-

9 Althusser, L., *Budoucnost je dlouhá/Fakta*. Přel. J. Fulka. Praha, Karolinum 2001, 1. kapitola.

10 Althusser, L. et al., *Lire le Capital*. Paris, PUF 1996, s. 22-23.

ty, ale také kvůli tomu, co rozrušuje jeho řád, kvůli všemu, co jej oslabuje.“¹¹ Althusser ani Vincent neberou v potaz možnost, že exemplární status jistých metafor může zavdat podnět k symptomálnímu čtení, jež „oslabuje“ důslednou argumentaci. Avšak přezkoumání ústřední náboženské tropiky hlasu zákona a svědomí v Althusserově vlastním textu nám umožňuje zpochybnit to, z čeho se v novější literární vědě vyvinulo zbytečné napětí mezi čtením metafory a čtením ideologie. V té míře, v jaké se Althusserovy náboženské analogie chápou jako pouze ilustrativní, jsou odsouvány mimo důslednou argumentaci textu samotného, shrnutého v pedagogické parafrázi. Avšak performativní síla hlasu náboženské autority se pro teorii interpelace stává exemplární, takže údajná síla božského pojmenování se přes dotyčný příklad rozšiřuje i na sociální autority, jimiž je subjekt oslovován a stává se tak společenskou bytostí. Tím nechci naznačit, že „pravdu“ Althusserova textu lze objevit ve způsobu, jakým obrazné figury narušují „důslednou“ konceptualizaci. Takový přístup romantizuje obrazný smysl jako něco v zásadě narušujícího, zatímco obrazné obraty mohou velmi dobře scelovat a posilovat konceptuální nároky. Jde mi zde o specifitější textový záměr, totiž o ukázání toho, jak tyto obrazné figury – příklady a analogie – utvářejí a rozšiřují konceptualizaci, čímž text vtahují do jakéhosi ideologického zbožštění náboženské autority, které lze vynést na světlo jen tak, že text tuto autoritu napodobí.

Účinnost ideologie podle Althussera částečně spočívá v utvoření *svědomí*, přičemž pojem „svědomí“ je chápán tak, že stanovuje různá omezení toho, o čem lze mluvit nebo co lze v obecnějším smyslu reprezentovat. Svědomí nelze pojmově uchopit jako sebeomezení, pokud je tento vztah budován jako předem daná reflexivita, jako obrat zpět k sobě samému, uskutečněný nějakým již utvořeným subjektem. Namísto toho tento pojem označuje jakýsi obrat – reflexivitu –, který vytváří samu podmínku možnosti utváření subjektu. Reflexivita je konstituována skrze tento moment svědomí, skrze toto obrácení se k sobě samému, jež probíhá současně s obrácením se k zákonu. Toto sebeomezení není zvnitřněním vnějšího zákona: model zvnitřnění považuje za samozřejmé, že „vnitřek“ a „vnějšek“ byly již vytvořeny. Toto sebeomezení namísto toho subjektu předchází. Představuje počáteční reflexivní obrat subjektu, uskutečněný v anticipaci zákona, protože je něčím, co je zákonem určováno a co má předběžnou znalost zákona. Svědomí je klíčové pro produkci a regulaci občana-subjektu, protože obrací jedince a činí jej přístupným pro subjektivující napomenutí. Zákon nicméně tento příkaz zdvo-

11 Vincent, J.-M., La lecture symptomale chez Althusser. In: Antérieur, F. (ed.), *Sur Althusser: Passages*. Paris, Harmattan 1993, s. 97.

juje: obrácení se zpět je obrácením se k něčemu. Jak máme o těchto obrazech uvažovat společně, aniž bychom je na sebe navzájem redukovali?

Dříve než na althusserovskou scénu vstoupí policejní či církevní autority, vyskytne se zde zmínka o zákazu, který je – po lacanovském způsobu – spojen se samotnou možností řeči. Althusser spojuje vznik vědomí – a svědomí („conscience civique et professionnelle“) – s problémem správného mluvení (*bien parler*).¹² „Správné mluvení“ se zdá být instancí ideologického procesu nabývání znalosti, procesu, jenž je pro utváření subjektu ústřední. Tyto „různé znalosti“ pracovní síly musí být reprodukovány a k této reprodukci ve stále větší míře dochází nikoli „na místě“, nýbrž *ve škole*, tj. mimo produkci, ve vzdělávacích institucích. Znalosti, které je třeba se naučit, jsou především *znalosti řeči*. První zmínka o „svědomí“, jež se pro úspěšnost či účinnost interpelace později ukáže jako ústřední, je spojena s nabýváním virtuozity, s učením se „správnému mluvení“. K reprodukci subjektu dochází skrze reprodukci jazykových schopností, tvořících něco jako pravidla a postoje dodržované „každým činitelem dělby práce“. V tomto smyslu jsou pravidla správného mluvení rovněž pravidly, podle nichž se někomu vyslovuje nebo upírá *respekt*. Dělníci se učí správně *mluvit* a manažeři se učí dělníkům „správně nařizovat“ (*bien commander*).

O jazykových dovednostech se říká, že se ovládají a že jsou ovládnutelné, nicméně Althusser toto zvládnutí (*mastery*) zcela jasně popisuje jako jakési podrobení: „Reprodukce pracovní síly vyžaduje nejen reprodukci její kvalifikace, ale současně také reprodukci její podřízenosti pravidlům zavedeného řádu, tj. reprodukci její podřízenosti vládnoucí ideologii.“¹³ Tato podřízenost pravidlům vládnoucí ideologie vede v dalším odstavci k problematice podmanění (*subjection*), jež nese dvojí smysl podrobení se těmto pravidlům a stávání se subjektem, konstituovaným v rámci společnosti právě díky tomuto podrobení.

Althusser píše, že „ve škole (...) se učí různé schopnosti (*des „savoir-faire“*) (...) v takových podobách, které zajišťují podrobení se vládnoucí ideologii (*l'assujettissement à l'idéologie dominante*) nebo (*ou*) ovládnutí její ‚praxe‘“.¹⁴ Uvažme logický účinek disjunktivního „nebo“ uprostřed této formulace: „podrobení se vládnoucí ideologii nebo“ – řečeno jinými, byť ekvivalentními slovy – „ovládnutí její ‚praxe““. Čím více je praxe zvládnána, tím úplněji je dosaženo podmanění. K podrobení a k ovládnutí dochází souběžně a tato paradoxní souběžnost vytváří ambivalenci podmanění. Přestože bychom mohli očekávat, že podrobení bude spočívat v podřízení se nějakému zvnějš-

12 Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, c.d., s. 86.

13 Tamtéž.

14 Tamtéž.

ku nucenému vládnoucímu řádu a že se bude vyznačovat ztrátou kontroly a ovládnání, vyznačuje se naopak paradoxně právě ovládnáním. Althusser opouští binární rámec ovládnutí/podrobení, neboť paradoxně reformuluje podrobení právě jako jistý druh ovládnutí. Ani podrobení, ani ovládnutí není z tohoto hlediska *uskutečňováno* (performed) *subjektem*; prožívaná souběžnost podrobení jakožto ovládnání a ovládnání jakožto podrobení je podmínkou možnosti vyvstání subjektu.

Pojmový problém je zde ještě zvýrazněn problémem gramatickým, v jehož rámci nemůže existovat žádný subjekt před jistým podrobením, ale přesto zde vzniká gramaticky navozená „potřeba vědět“, *kdo* prochází tímto podrobováním, aby se mohl stát subjektem. Althusser zavádí pojem „jednotlivce“ jakožto někoho, kdo toto místo zaujme a tuto gramatickou potřebu dočasně uspokojí, avšak to, co by tomuto gramatickému požadavku mohlo vposledu dostat, nebude statický gramatický subjekt. Gramatika subjektu se vynořuje jen jako důsledek procesu, který se snažíme popsat. Protože jsme jakoby polapeni v gramatickém čase subjektu (např. „snažíme se popsat“, „jsme polapeni“), je takřka nemožné položit otázku po genealogii jeho konstrukce, aniž tuto konstrukci při kladení otázky již předpokládáme.

Co tedy ještě před subjektem vysvětluje jeho utváření? Althusser otevírá „Ideologii a státní ideologické aparáty“ poukazem k reprodukci společenských vztahů, již specifikuje jako reprodukci společenských schopností. Poté rozlišuje mezi schopnostmi reprodukovánými v zaměstnání a schopnostmi reprodukovánými ve škole. Subjekt se utváří se zřetelem k těm druhým. Tato reprodukce vztahů v jistém smyslu předchází subjekt, který je v jejím průběhu utvářen. O obojím ovšem přísně vzato nelze uvažovat odděleně.

Reprodukce společenských vztahů a reprodukce schopností je reprodukci podmanění. Reprodukce práce zde však není to hlavní – ústřední reprodukci je reprodukce vlastního subjektu, jež se odehrává ve vztahu k jazyku a k utváření svědomí. Plnit úkoly „svědomitě“ pro Althussera svým způsobem znamená plnit je znovu a znovu, reprodukovat tyto schopnosti a nabýt v jejich reprodukování virtuozity. Althusser dává slovo „svědomitě“ do uvozovek („pour s'acquitter ‚consciencieusement‘ de leur tâche“¹⁵), čímž zdůrazňuje způsob, jakým je práce moralizována. Morální význam slovesa *s'acquitter* (tedy „očistit se“, „zbavit se viny“, pozn. překl.) se ztratí, přeložíme-li je jako „plnit“: jestliže se má ovládnutí souboru schopností budovat jako *zproštění se viny* (*acquitting of oneself*), potom toto ovládnutí *savoir-faire* představuje obranu proti nějakému obvinění; zcela doslovně vzato je to ze strany obviněného prohlášení, že je nevinen. Zprostit se „svědomitě“ viny potom znamená přeměnit práci na vyhlášení nevin, na doložení či prokázání ne-

15 Tamtéž, s. 87.

provinění tváří v tvář požadavku doznání, jenž je v setrvalém obviňování zahrnut.

„Podrobení se“ pravidlům vládnoucí ideologie by se potom dalo chápat jako podrobení se nutnosti prokázat nevinu tváří v tvář obvinění, jako podrobení se žádosti o důkaz, jako předložení tohoto důkazu a získání statusu subjektu v přizpůsobení se podmínkám tázajícího se zákona. Stát se „subjektem“ tedy znamená, že se předpokládalo, že člověk je vinen, že tento člověk byl souzen a prohlášen za nevinného. Protože toto prohlášení není jedinečný akt, nýbrž neustále *reprodukováný* status, stávat se „subjektem“ znamená neustále procházet procesem zprošťování se viny tváří v tvář obvinění. Znamená to, že se člověk stal symbolem řádného dodržování zákona, občanem dobré pověsti, ale zároveň někým, pro něhož je tento status nejistý, někým, kdo zažil – nějak, někde –, co to znamená *nemít* tuto pověst, a tedy být odvržen jakožto provinilý. Protože však tato vina subjekt podmiňuje, tvoří prehistorii podrobení se zákonu, díky němuž subjekt vzniká. Zde by se s užitekem dalo uvažovat o tom, že důvod, proč se Althusser tak málokdy zmiňuje o „špatných subjektech“, tkví v tom, že tento výraz má blízko k oxymóru. Být „špatný“ znamená nebýt dosud subjektem, ještě se neočistit od připisování viny.¹⁶

Toto uskutečňování (*performance*) není prostě v souladu s oněmi schopnostmi, protože před jejich uskutečňováním žádný subjekt neexistuje; uskutečňováním schopností se subjekt klopotně propracovává ke svému statusu jakožto společenské bytosti. Nejprve je zde vina, a poté repetitivní praxe, jíž jsou schopnosti osvojovány, a teprve poté – a pouze poté – zaujetí gramatického místa ve společnosti jakožto subjektu.

Říci, že subjekt pracuje v souladu se souborem schopností, znamená v podstatě vzít gramatiku za slovo: je zde nějaký subjekt, který se setká se souborem schopností, jež je třeba se naučit, naučí se je nebo se je nenaučí, a pouze a jedině poté o něm lze říci, že tyto schopnosti buď ovládl, nebo neovládl. Ovládnout soubor schopností neznamená pouze tyto schopnosti přijmout, nýbrž reprodukovat je ve své vlastní aktivitě a jakožto vlastní aktivitu. Neznamená to prostě jednat v souladu se souborem pravidel, nýbrž přivtělit si tato pravidla v průběhu jednání a reprodukovat je ve vtělených rituálech jednání.¹⁷

16 Bylo by užitečné srovnat v tomto ohledu Althussera s Weberovou *Protestantskou etikou*. Práce je u obou autorů fakticky garantována skrze křesťanskou etiku, přestože u Althussera se náboženský podtón jeví spíše jako katolický než protestantský.

17 Pierre Bourdieu v knize *Le sens pratique* (Paris, Minuit 1980) rozvíjí pojem *habitu*, když analyzuje každodenní vtělené rituály, jimiž daná kultura vytváří a udržuje víru ve svou „samozřejmost“. Bourdieu zdůrazňuje místo těla, jeho gest, jeho stylistiky a nevědomého „povědomí“ jakožto prostoru pro rekonstrukci praktického smyslu, bez něhož by se sociální realita nemohla utvořit.

Co k této reprodukci vede? Zjevně to není jen nějaké mechanické osvojení norem, ale zároveň ani jejich osvojení na základě vůle. Nejde ani o prostý behaviorismus, ani o záměrný cíl. V té míře, v jaké předchází utváření subjektu, nespadá dosud do řádu vědomí, a přesto toto mimovolní nutkání není mechanicky navozený efekt. Pojem rituálu naznačuje, že tato reprodukce je vykonávána (*performed*) a že v opakování performance se rodí určitá víra, jež je potom začleněna do performance v jejím následném působení. Nedílnou součástí jakékoli performance je však nutkání „očistit se“, takže jakékoli performanci předchází úzkost a jistá prohnatost, jež se stane výslovnou a ži-ovou pouze při příležitosti napomenutí.

Lze psychický rozměr tohoto rituálního opakování oddělit od „aktů“, jimiž je oživováno a znovuoživováno? Sám pojem rituálu má učinit víru a praxi neoddělitelnými. Slovinský kritik Mladen Dolar nicméně tvrdí, že Althusserovi se nedaří vysvětlit psýché jakožto oddělenou dimenzi. Dolar doporučuje návrat k Lacanovi, stejně jako Slavoj Žižek naznačuje nutnou komplementaritu mezi Althusserem a Lacanem.¹⁸ Trvat na oddělitelnosti psýché od společenské praxe znamená posilovat Althusserovu náboženskou metaforiku, tj. vykreslovat psýché jako čistou idealitu, nikoli nepodobnou idealitě duše. Nyní se budu věnovat Dolarově četbě Althussera, abych mohla zkoumat napětí mezi domnělou idealitou subjektivity a tvrzením, že ideologie, včetně psychické reality, je součástí rozšířené oblasti materiality v althusserovském smyslu.

Mladen Dolar v textu „Za hranicemi interpelace“¹⁹ tvrdí, že ačkoli Althusser příležitostně využívá Lacanovy teorie imaginárna, nedaří se mu docenit rozkladný potenciál psychoanalýzy a zejména pojmu Reálna jakožto označení pro to, co pro subjektivaci nikdy nebude dosažitelné. Dolar píše: „Řečeno nejjednodušším způsobem, existuje část individua, která se nemůže úspěš-

Bourdieuho pojem habitu by bylo snadno možné interpretovat jako reformulaci althusserovského pojmu ideologie. Jestliže Althusser píše, že ideologie vytváří „evidentnost“ subjektu, avšak tato evidentnost je přitom účinkem určitého *dispozitivu*, stejný termín se znovu objevuje u Bourdieuho, jenž jím popisuje způsob, jakým habitus vytváří jistá přesvědčení. Dispozice jsou podle Bourdieuho generativní a přenosné. V Althusserově „Ideologii“ si můžeme povšimnout podnětu k tomuto pozdějšímu novému přisvojení: „Jedinec věří v Boha, v Povinnost, ve Spravedlnost atd. Tato víra vychází (pro všechny, tj. pro všechny ty, kdo žijí v jisté ideologické reprezentaci ideologie, jež redukuje ideologii na ideje z definice obdařené duchovní existencí) z idejí řečeného jedince, tedy z něj jakožto subjektu nadaného určitým vědomím, v němž jsou ideje jeho víry obsaženy. A prostřednictvím toho, tedy prostřednictvím veskrze ideologického „pojmového“ dispozitivu, jenž je takto ustaven (subjekt obdařený vědomím, v němž si svobodně vytváří nebo v němž svobodně uznává ideje, ve které věří), přirozeně vzniká (materiální) chování onoho subjektu.“ Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État, c.d.*, s. 119.

18 Viz Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*. London, Verso 1989, s. 1-2.

19 Dolar, M., *Beyond Interpellation. Qui parle*, 6, 1993, Nr. 2, s. 73-96. Anglická verze je revizí originálu: *Jenseits der Anrufung*. In: Žižek, S. (ed.), *Gestalten der Autorität*. Wien, Hora Verlag 1991.

ně přeměnit na subjekt, prvek ‚před-ideologické‘ a ‚před-subjektivní‘ *materia prima*, jež bude subjektivitu pronásledovat, jakmile bude subjektivita jako taková konstituována.²⁰ Užití výrazu „*materia prima*“ je zde důležité, neboť Dolar tímto souslovím výslovně zpochybňuje sociální vysvětlení materiality, které podává Althusser. Tato „*materia prima*“ se totiž nikdy *nematerializuje* v althusserovském smyslu, nikdy se nevynoří jako praxe, rituál či společenský vztah; z hlediska sociálna je *materia prima* radikálně nemateriální. Dolar tedy kritizuje Althussera za to, že vynechává dimenzi subjektivity, jež zůstává radikálně nemateriální, vyškrtnutá z jevení v rámci materiality. Interpelace může podle Dolara vysvětlit utváření subjektu pouze částečně: „Zatímco subjekt je podle Althussera tím, co umožňuje ideologii fungovat, pro psychoanalýzu se subjekt naopak vynořuje tam, kde ideologie selhává (...). To, co je produkováno subjektivací jako její zbytek, je rovněž neviditelné z hlediska interpelace.“ „Interpelace,“ dodává Dolar, „je způsob, jak se tomuto zbytku vyhnout.“²¹ Pro Dolara se jedná o potřebu posílit rozlišení mezi oblastí symbolična, chápaného jako sdělitelná řeč a společenská pouta, a oblastí psychična, jež je ontologicky odlišeno od sociálna a je definováno jako zbytek, kterému pojem sociálna nemůže být práv.

Dolar rozlišuje mezi materialitou a interioritou, načež toto rozlišení volně spojí s althusserovským rozdělením mezi materialitou státního aparátu a údajnou idealitou subjektivity. V jedné formulaci se silnými karteziánskými ozvuky Dolar definuje subjektivitu skrze pojem interiority a oblast exteriority (tj. to, co je vnější subjektu) určuje jako materiální. Předpokládá, že subjektivita spočívá jak v interioritě, tak v idealitě, zatímco materialita náleží k jejímu protikladu, k vnějšímu světu, jenž tvoří její protiváhu.

Tento způsob odlišování vnitřku od vnějšku se coby charakterizace či extrapolace Althusserova stanoviska může zdát vskutku zvláštní. Althusserův význačný příspěvek spočívá koneckonců v rozvrácení ontologického dualismu předpokládaného konvenčním marxistickým rozlišením mezi materiální základnou a ideální či ideologickou nadstavbou. Činí tak tím, že postuluje materialitu ideologična *samého*: „Ideologie existuje vždy v nějakém aparátu a v jeho praxi či praxích. Tato existence je materiální.“²²

Konstituce subjektu je *materiální* potud, že k ní dochází skrze *rituály*, a tyto rituály materializují „ideje subjektu“.²³ To, co nazýváme „subjektivitou“, chápanou jako prožívaná a imaginární zkušenost subjektu, je samo odvozeno z materiálních rituálů, jimiž jsou subjekty konstituovány. Pascalův

20 Tamtéž, s. 75.

21 Tamtéž, s. 76.

22 Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, c.d., s. 118.

23 Tamtéž, s. 120.

věřící pokleká více než jednou, čímž nevyhnutelně opakuje gesto, kterým se vyčaruje víra. Pochopení „rituálů ideologického uznání“²⁴ v širším slova smyslu, rituálů, jimiž je subjekt konstituován, je pro sám pojem ideologie zcela ústřední. Jestliže však víra pramení z postoje zaujatého při modlitbě, jestliže tento postoj podmiňuje a reiteruje víru, jak potom máme oddělovat ideální sféru od rituálních praktik, jimiž je neustále znovu nastolována?

Přestože otázka subjektu není totéž co otázka subjektivity, v Dolarově textu nicméně zůstává nejasné, jak by se o těchto dvou pojmech mělo uvažovat společně. Pojem „subjektivity“ se u Althussera ke slovu příliš nedostane, leda snad v kritice subjektivismu, a není zřejmé, jak lze tento termín převést na ony termíny, jichž užívá. To může být Dolarovo ústřední kritické tvrzení, totiž že pro subjektivitu v Althusserově textu není dost místa. Dolarovým primárním kritickým záměrem je, že Althusser nemůže vzít plně v potaz „zbytek“ produkovaný subjektivací, ne-fenomenální „jádro interiority“.²⁵ Dolar bude totiž tvrdit, že rozlišení mezi vnitřkem a vnějškem vzniká skrze „introjekci objektu“. Jistý primární objekt je introjikován a tato introjekce se pro subjekt stává podmínkou možnosti. Nenalezitelnost tohoto objektu tedy není jen podpůrnou podmínkou subjektu, ale také setrvalou hrozbou pro jeho soudržnost. Lacanovský pojem Reálna je předložen jako první akt introjekce, stejně jako radikální limita subjektu.

Idealita tohoto jádra interiority u Dolara ustavuje hranici jak pro materializaci, tak pro subjektivaci; tvoří konstitutivní chybění či ne-symbolizovatelné Reálno. Primární objekt jakožto odvržený či introjikovaný je zároveň ztracen a idealizován; idealita, již tento objekt nabyl díky introjekci, tvoří zakládající idealitu subjektivity. Právě tento postřeh, jak se zdá, Althusserovi unikl, a přece mu Dolar podle všeho připisuje samotné rozlišení mezi materialitou a idealitou, které je v Althusserově teorii provedeno nedostatečně: „Existuje jeden krok ve vyvstávání subjektu i Druhého, který Althusser vynechává a který lze snad nejlépe ilustrovat Althusserovým vlastním příkladem. Aby objasnil přechod mezi vnější materialitou státních aparátů (institucí, praktik, rituálů atd.) a interioritou ideologické subjektivity, vypůjčuje si Althusser známý Pascalův návrh, totiž jeho skandální radu, že nejlepší způsob, jak se stát věřícím, je řídit se náboženskými rituály.“²⁶

Dolar o něm mluví jako o „nesmyslném rituálu“ a poté převrací althusserovský výklad, aby prokázal, že krédo a rituál jsou důsledky „určitého předpokladu“, že rituál následuje víru, ale není podmínkou jejího vzniku. Dolar zdůrazňuje neschopnost Althusserovy teorie rituálních praktik vysvětlit

24 Tamtéž, s. 124.

25 Dolar, M., *Beyond Interpellation*, c.d., s. 76.

26 Tamtéž, s. 88.

motivaci modlitby: „Co způsobilo, že se řídil rituálem? Proč svolil či svolila k tomu, že bude opakovat řadu nesmyslných gest?“²⁷

Dolarovy otázky nelze v althusserovských intencích uspokojivě zodpovědět, ale proti samotným předpokladům Dolarových otázek lze postavit althusserovské vysvětlení. To, že Dolar předpokládá přitakávající subjekt před prováděním rituálu, naznačuje, že předpokládá volní subjekt, který již musí být na místě, aby vysvětlil motivaci. Jak ale takovýto přitakávající subjekt vznikne? Tento předpokládající a přitakávající subjekt, zdá se, předchází a podmiňuje „vstup“ do symbolična, a tedy i stávání se subjektem. Tento kruhový vztah je zřejmý, ale jak jej máme chápat? Selhává snad Althusser v tom, že nepočítá se subjektem před utvářením subjektu, anebo jeho „selhání“ značí jen tolik, že gramatické požadavky narativu pracují proti onomu vysvětlení formování subjektu, které se narativ snaží podat? Chápat gramatický požadavek „subjektu“ doslovně nebo mu připisovat ontologický status znamená předpokládat mimetický vztah mezi gramatikou a ontologií, jenž se míjí jak s althusserovským, tak s lacanovským tvrzením, že anticipace gramatiky jsou ustavovány vždy a jedině zpětně. Gramatika, jež vládne naráci o utváření subjektu, předpokládá, že gramatické místo pro subjekt bylo již zajištěno. Gramatika, kterou narativ vyžaduje, je pak v jistém nezanedbatelném smyslu výsledkem narativu samotného. Vysvětlení utváření subjektu je potom dvojitou fikcí, působící nevědomky proti sobě samé a opakovaně symptomaticky ukazující to, co se naráci vzpírá.

Wittgenstein poznamenává: „Mluvíme, vyslovujeme slova, a teprve později zachytíme smysl jejich života.“ Anticipace takovéhoho smyslu vládne onomu „prázdnému“ rituálu, jakým je řeč, a zajišťuje její opakovatelnost. V tomto ohledu pak nemusíme věřit předtím, než poklekne, ani nemusíme znát smysl slov, než mluvíme. Právě naopak, oboje je uskutečňováno „na základě“ víry, že smysl přijde v artikulaci samé a skrze ni – jde o anticipaci, která tedy není řízena zárukou noematického naplnění. Jestliže předpokládání a přitakávání nejsou myslitelné mimo jazyk předpokládání a přitakávání, přičemž tento jazyk sám je sedimentací rituálních forem – rituálů kartezianismu – potom akt, jímž bychom mohli „svolit“ k tomu, že poklekne, není o nic více a o nic méně rituální než pokleknutí samo.

Dolar činí tuto námitku explicitně teologickou, když naznačuje, že Althusserova reformulace pojmu materiality, do níž tak bude zahrnuta i oblast ideologie, je příliš inkluzivní, že neponechává žádný prostor pro ne-materializovatelnou idealitu, ztracený a introjиковaný objekt, jímž se započíná utváření subjektu. Nejasné nicméně zůstává právě to, jak Dolar interpretuje „materialitu“ u Althussera a zda rituál, a tedy časový rozměr materiality, není

27 Tamtéž, s. 89.

odsunut stranou ve prospěch redukce materiality na něco, co je empiricky či společensky dáno: „Právě proto také Althusserovo horlivé zdůrazňování materiality není postačující: Druhý, který se zde vynořuje, tedy Druhý jakožto symbolický řád, materiální není a Althusser tuto ne-materialitu překrývá tím, že hovoří o materialitě institucí a praktik. Pokud může subjektivita vyvstat z toho, že se materiálně řídíme jistými rituály, pak pouze potud, pokud tyto rituály fungují jako symbolický automatismus, tj. potud, pokud jsou ovládány „nemateriální“ logikou nesenou Druhým. Druhý nemůže být odhalen tím, že budeme prozkoumávat materialitu (...) Vposledu se nepočítá to, že jsou materiální, ale to, že jsou řízeny určitým kódem a určitým opakováním.“²⁸

V této poslední poznámce je zformulován protiklad mezi materialitou a opakováním, který se zdá být v přímém rozporu s Althusserovou vlastní argumentací. Jestliže je ideologie materiální v té míře, v jaké spočívá v jistém souboru praktik, přičemž tyto praktiky jsou řízeny rituály, potom není materialita definována rituálem a opakováním o nic méně než užšími empirickými pojetími. Co víc, ideologické rituály jsou materiální potud, že nabývají *produktivní* schopnosti, přičemž to, co v Althusserově textu rituály produkuje, jsou subjekty.

Dolar vysvětluje, že rituály neprodukují subjekty, nýbrž subjektivitu, a mohou tak činit jen proto, že jsou samy ovládány symbolickou a iterativní logikou, jež je nemateriální. Podle Dolara subjektivita údajně „vyvstává z toho, že se materiálně řídíme jistými rituály“: toto „vyvstávání“ samo materiální není, ale pojem „řízení se“ rituálem má materiální rozměr. Subjektivita nemateriálně povstává z materiálního provádění rituálu, ovšem k tomu může dojít jen pod podmínkou, že toto provádění rituálu je předcházeno a podepíráno určitou nemateriální logikou, jež kóduje a přehrává idealizující účinky introjekce. Jak ale máme rozlišovat opakování vlastní rituálu a opakování vlastní „symbolickému automatismu“?

Vzpomeňme si na neodlučnost těchto dvou druhů opakování v Althusserově popisu materiality idejí a ideálu v ideologii: „Ideje jako takové zmizely (zmizely jakožto obdařené ideální, spirituální existencí) přesně v té míře, v jaké se stalo zjevným, že jejich existence je vepsána do aktů určitých praktik, ovládaných rituály definovanými v poslední instanci ideologickým aparátem. Zdá se tedy, že subjekt jedná natolik, nakolik na něho působí následující systém (vyložený v pořadí odpovídajícím jeho reálným určením): ideologie existující v materiálním ideologickém aparátu a předpisující materiální praktiky řízené materiálním rituálem, kteréžto praktiky existují

28 Tamtéž.

v materiálních aktech subjektu jednajícího s plným vědomím podle svého přesvědčení.²⁹

Ideje existují „vepsány“ do aktů, jež jsou praktikami, které jsou regulovány rituály. Mohou se jevit jakýmkoli jiným způsobem a mohou mít nějakou „existenci“ mimo rituál? Jaký význam by mohlo mít nové promyšlení materiální nejen jako řízeného opakování, ale jako opakování, jež produkuje subjekt jednající s plným vědomím podle svého přesvědčení? Přesvědčení subjektu není nijak odlišné od Pascalovy víry; oboje je výsledkem repetitivní magie, kterou Althusser označuje jako „materialitu“.

Dolar tvrdí, že Althusserovi se nedaří vzít v potaz rozlišení mezi materialitou a symboličnem, avšak kam bychom v takovémto rozvržení daného rozštěpu umístili „interpelaci“? Je to hlas symbolična, je to ritualizovaný hlas státu, anebo oboje začalo být neodlučně spjata? Pokud symbolično, abychom užili Dolarův termín, nabývá své „existence“ pouze v rituálu, co potom ustavuje idealitu této oblasti symbolična nezávisle na různých způsobech jejího jevení a její iterability? Rituál probíhá skrze opakování a opakování implikuje diskontinuitu materiální, neredukovatelnost materiality na fenomenalitu. Interval, díky němuž k jakémukoli opakování dochází, se přísně vzato *nejeví*; jedná se jakoby o absenci, skrze niž se fenomenalita artikuluje. Ale toto ne-jevení či absence proto ještě není „idealitou“, neboť je svázáno s onou artikulací jakožto její konstitutivní a nepřítomná nutnost.

Příkladem teologického odporu vůči materialismu je Dolarova výslovná obrana Lacanova karteziánského dědictví,³⁰ jeho zdůrazňování čisté ideality duše, avšak teologický podnět strukturuje i práci Althusserovu, a to v podobě trestajícího zákona. Dolar naznačuje, že ačkoli zákon úspěšně reguluje své subjekty, nemůže dosáhnout na určitý vnitřní rejstřík lásky: „V mechanismu interpelace je jistý zbytek, něco, co zbylo po čistém řezu, a (...) tento zbytek lze zachytit ve zkušenosti lásky.“³¹ A o něco dál se ptá: „Dalo by se říci, že láska je to, co nacházíme za hranicemi interpelace?“

Láska je zde, řečeno Dolarovými slovy, „nucenou volbou“, což naznačuje, že to, co očekával od pojmu subjektu, který „svolí“ k tomu, že poklekne a začne se modlit, je popis nějakého „nuceného svolení“. Láska je za hranicemi interpelace právě proto, že je chápána tak, jako by byla poháněna nemateriálním zákonem – symboličnem – za a nad rituálními zákony, které řídí různé praktiky lásky: „Druhý, který se zde vynořuje, tedy Druhý jakožto symbolický řád, materiální není a Althusser tuto ne-materialitu překrývá tím, že

29 Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, c.d., s. 122.

30 Dolar, M., *Beyond Interpellation*, c.d., s. 78.

31 Tamtéž, s. 85.

hovoří o materialitě institucí a praktik.³² Druhý, který je ztracen, introjikován, o kterém se říká, že se z něj stává nemateriální podmínka subjektu, započíná opakování specifické pro symbolično, přerušované fantasma návratu, který nikdy není a nemůže být dovršen.

Přijměme prozatím toto psychoanalytické vysvětlení utváření subjektu, připustíme, že subjekt se nemůže vytvořit jinak než skrze zatarasený přístup k Druhému, ba dokonce považujeme tohoto přeškrtnutého Druhého za něco, co se znovu objevuje jako introjikovaná podmínka utváření subjektu, jež tento subjekt štěpí při samotném jeho vzniku. Ale i tak: existují jiné podoby „ztracení“ Druhého, jež nejsou introjekcí, a existují různé způsoby, jak tohoto Druhého introjikovat? Nejsou snad tyto termíny kulturně vypracovány, ba ritualizovány do takové míry, že žádné meta-schéma symbolické logiky neuniká hermeneutice sociálního popisu?

Význačné je, že ačkoli jsou sociální interpelace Dolarem popisovány jako cosi, čemu se nikdy „nedaří“ plně konstituovat subjekty, zdá se, že v nutkavé povaze lásky žádné takové „selhání“ nepůsobí. Protože primární introjekce je aktem lásky, nejedná se, odvážila bych se tvrdit, o akt uskutečněný pouze jednou, nýbrž o záležitost opakovanou, ba ritualizovanou. Co nám však zabraňuje ve vytvoření analogie, podle níž se buď zamilováváme velmi podobným způsobem, jakým poklekáme a modlíme se, anebo bychom docela dobře mohli dělat jedno, domnívajice se, že děláme to druhé?

Dolarovo tvrzení, že láska by mohla být „za hranicemi“ interpelace, je nicméně důležité. Althusser by si zasloužil lepší pochopení toho, jak se zákon stává předmětem afektivního pouta (*passionate attachment*), zvláštní scénou lásky. Neboť svědomí, které nutí okoljdoucího chodce, aby se po zalesnutí policistova oslovení otočil, anebo které žene vraha do ulic, aby se zde dožadoval policie, je poháněno, jak se zdá, jakousi láskou k zákonu, kterou lze uspokojit pouze rituálním trestem. Když Althusser směřuje k této analýze, začíná vysvětlovat, nakolik je subjekt utvářen skrze afektivní usilování o uznání ze strany státu, jež má ovšem povahu napomenutí. To, že se subjekt otočí nebo že se žene vstříc zákonu, naznačuje, že subjekt žije v afektivním očekávání zákona. Takováto láska není mimo interpelaci; tvoří spíše afektivní kruh, v němž je subjekt zachycen do pastí svého vlastního stavu.

Selhání interpelace zjevně musí být připsána jistá hodnota, avšak vykreslíme-li toto selhání tak, že je tím rehabilitována struktura lásky mimo oblast sociální, nese to s sebou riziko, že partikulární společenské formy lásky budou zvěčněny coby věčná psychická fakta. Rovněž tím zůstane nevysvětlen afekt, jenž předchází svědomí a utváří je, jenž předchází a utváří možnost lásky, afekt, který objasňuje, proč není interpelace schopna plně konstitu-

32 Tamtéž, s. 89.

vat subjekt, jež pojmenovává. Interpelaci je „zamezeno“ v úspěšnosti nikoli nějakou strukturálně trvalou formou zákazu (či odvržení), nýbrž její neschopností vymezit konstitutivní pole lidského. Jestliže svědomí je jednou z forem, jakých afektivní pouto k existenci nabývá, potom lze selhání interpelace najít právě v onom afektivním poutu, které umožňuje svědomí fungovat. Podle logiky svědomí, již je Althusser plně poplatný, nemůže být existence subjektu jazykově zaručena bez afektivního pouta k zákonu. Tato spřízněnost současně podmiňuje i omezuje proveditelnost kritického zkoumání zákona. Člověk nemůže příliš důsledně kritizovat podmínky, jimiž je zajišťována jeho vlastní existence.

Pokud ale diskursivní možnosti existence přesahují napomenutí vyslovené zákonem, nesnižovalo by to potřebu potvrzovat svou vinu a pustit se cestou svědomitosti jakožto možnosti vyzískat pro sebe identitu? Za jakých podmínek samotný náš smysl pro jazykové přežití závisí na naší ochotě obrátit se zpět sami k sobě, tj. za jakých podmínek dosažení uznatelného bytí vyžaduje sebe-negaci, existenci sebe-negující bytosti, jež umožňuje získat a udržet status „bytosti“ vůbec?

Takováto otrokářská morálka na nietzscheovský způsob může být založena na strážlivé kalkulaci, že je lepší „být“ takto zotročen než „nebýt“ vůbec. Avšak podmínky, jež omezují volbu na bytí nebo nebytí, „volají po“ jiném druhu odpovědi. Za jakých okolností zákon monopolizuje podmínky existence takto důsledně? Anebo se jedná o teologické fantasma zákona? Existuje možnost být jinde či jinak, aniž popřeme naši spjatost se zákonem, proti kterému se stavíme? Taková možnost by vyžadovala jiný druh obrácení, takové, které – jsouc umožňováno zákonem – se od zákona odvrací, vzpírá se léčce identity, kterou zákon nabízí, jako jakási působnost (*agency*), jež se vymyká a staví na odpor podmínkám vlastního vyvstávání. Takový obrat vyžaduje určitou vůli *nebyť* – kritickou desubjektivaci –, aby tak ukázal zákon jako méně mocný, než se zdá. Jakých podob by mohlo jazykové přežívání nabýt v této desubjektivované oblasti? Jak by člověk mohl poznat svou existenci? Díky jakým podmínkám by tato existence mohla být uznaná a uznatelná? Tyto otázky zde nelze zodpovědět, ale naznačují směr myšlení, který má možná prioritu před otázkou svědomí, totiž otázku, již se zaobíral Spinoza, Nietzsche a v nedávné době Giorgio Agamben: Jak máme chápat touhu po bytí jakožto touhu konstitutivní? Když znovu zasadíme svědomí a interpelaci do takového uvažování, potom bychom k této otázce mohli přidat další: Jak je tato touha využívána nejen zákonem v singuláru, ale také nejrůznějšími zákony tak, že přivolíme k podřízenosti, abychom si udrželi vůbec nějaký smysl společenského „bytí“?

Na závěr dodejme, že Agamben nám nabízí jeden směr pro nové promyšlení etiky na základě touhy po bytí, tj. s určitým odstupem od jakéhokoli spe-

cifického utváření svědomí: „Kdyby lidské bytosti byly nebo musely být tou či onou substancí, tou či onou předurčeností, žádná etická zkušenost by nebyla možná... To nicméně neznamená, že lidské bytosti nejsou a nemusejí být něčím, že jsou jednoduše odkázány k nicotě, a tedy se mohou svobodně rozhodovat, jestli budou či nebudou, jestli si přisvojí nebo nepřisvojí to či ono určení (nihilismus a decizionismus se v tomto bodě překrývají). Ve skutečnosti existuje něco, čím lidské bytosti jsou a musí být, avšak nejedná se o esenci ani o nějakou věc ve vlastním slova smyslu: *jde o prostý fakt naší vlastní existence jakožto možnosti či potenciality*.“³³

Agambenův text lze číst jako tvrzení, že tato možnost musí sice do něčeho vyústit, ale skrze toto vyústění nemůže zrušit svůj vlastní status jakožto možnost. Anebo bychom spíše mohli reinterpretovat „bytí“ právě jako potencialitu, která zůstává nevyčerpaná jakoukoli specifickou interpelací. Takovéto selhání interpelace může rozvrátit schopnost subjektu „být“ v sebeidentickém významu, ale může také naznačit cestu k otevřenějšímu nebo dokonce etičtějšímu druhu bytí, k bytí budoucnosti či bytí pro budoucnost.

SUMMARY

Conscience doth make subjects of us all

A chapter in the book *The Psychic Life of Power* (1997) offers an original reading of the conception of ideology and ideological inquiry as it is presented by Louis Althusser, one of the most important Marxist thinkers of the twentieth century. Judith Butler's analysis focuses on the phenomenon of subjectivisation which, in the context of ideological inquiry, enters our consideration, and on the affective bond which is a constitutive condition of the functioning of inquiry. The second half of the text is devoted to a polemical discussion with Mladen Dolar, representative of the Lubliana psychoanalytical school which, in its reading of Althusser, brings with it the problematic of ideology and Lacanian psychoanalysis – these polemics concern above all the concept of the real which Dolar transposes from the psychoanalytical context to the Marxist one.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Gewissen macht uns zu Subjekten

Ein Kapitel aus dem Buch *The Psychic Life of Power* (1997) bietet Originallektüre zur Ideologie und ideologischen Interpellation, wie sie von Louis Althusser, einem der bedeutendsten marxistischen Denker des 20. Jahrhunderts, vorgelegt wird. Judith Butler analysiert insbesondere das Phänomen der Subjektivierung, das im Zusammen-

33 Agamben, G., *The Coming Community*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1993, s. 43.

hang mit der ideologischen Interpellation ins Spiel gebracht wird, sowie das affektive Band, das eine konstituierende Bedingung für das Funktionieren der Interpellation darstellt. Der zweite Teil des Textes ist der Polemik mit Mladen Dolar gewidmet, einem Vertreter der psychoanalytischen Schule von Lubljana, der in seiner Lektüre Althusser's die Problematik der Ideologie mit der Lacanschen Psychoanalyse verbindet – diese Polemik betrifft insbesondere den Begriff des Realen, den Dolar vom psychoanalytischen in den marxistischen Kontext bringt.