

PSZICHOANALÍZIS ÉS HÁBORÚ*

Renata Salecl

Az Európa-szerte újra fellángoló „posztmodern” rasszizmus (a török vendégmunkások neonáci szkinhedek általi összeverése Németországban vagy a pakisztániaké Angliában) kapcsán nagyon óvatosnak kell lennünk, hogy ezeket az új jelenségeket ne keverjük össze a rasszizmus tradicionálisabb formáival. A régi típusú rasszizmus közvetlen és brutális volt — a „másikak” (zsidók, feketék, arabok, kelet-európaiak) lusták, erőszakosak, összeesküvést szőnek ellenünk, szétmállasztják nemzeti identitásunkat. Az új rasszizmus „körültekintő”, és ezért tud saját ellentétéként, az antirasszizmus formájában megjelenni. Etienne Balibar¹ nevezte el ezt az új attitűdöt „metarasszizmusnak”, az antropológiai kulturalizmus *elméletével* való kapcsolata alapján. Ahogy Balibar megfogalmazta, „nincs rasszizmus elmélet nélkül”. Mivel minden rasszista komplexus „a társas kapcsolatok közvetlen ismeretére irányuló erőszakos vágyat” fejez ki, a tömegek számára könnyen érthető elméleteket kell kialakítani.² Míg a rasszizmus korábbi változata szerint a faji különbség biológiai alapokon nyugszik, a „metarasszizmus” nem tekinti a fajokat elkülöníthető egységeknek, és mindig kész elismerni, hogy azok előre nem látható történelmi körülmények termékei. Balibar szerint ez az új „differenciális” rasszizmus tulajdonképpen „rasszizmus rasszok nélkül”, ugyanis a fajok közötti feszültségeket csak az összeegyeztethetetlen kulturális különbségek, életmódok, tradíciók mentén fogalmazza meg. Azáltal azonban, hogy ezen rasszizmus szerint *maga a kultúra „természetes” meghatározó erőként funkcionál*, a priori módon zárja be az egyéneket és csoportokat kulturális genealógiájukba. A „metarasszizmus” a kultúrákat mozdulatlan entitásként szemléli, és elszántan próbálja fenntartani a „kulturális távolságokat”. Ez a rasszizmus „első ránézésre nem tart igényt arra, hogy bizonyos csoportokat vagy egyéneket másokhoz képest felsőbbrendű-

* E tanulmányt a szerző kéziratban bocsátotta rendelkezésünkre.

¹ Etienne Balibar 1991: „Is there a Neo-Racism?” In: Etienne Balibar–Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.

² Balibar, id. mű 19.

nek tekintsen, hanem „csak” a határok megszüntetésének veszélyességéről és az életstílusok és tradíciók összeférhetetlenségéről beszél”.³ Ezzel egyidejűleg a neorasszizmus különbséget tesz „univerzális és progresszív”, illetve „partikuláris és primitív” kultúrák között. Az első csoportba tartozó „progresszív” kultúrák általában európai eredetűek, míg a második, „primitív” típusba azok az egzotikus kultúrák tartoznak, melyeket csodálunk, vagy antropológiai érdeklődéssel fordulunk feléjük, azonban ezt mindig távolságtartó módon tesszük.

Hogy reagálna egy „metarasszista” például egy török nők elleni támadásra? Miután kinyilvánítaná ellenszenvét a neonáci erőszakkal kapcsolatban és őszintén elítélné azt, gyorsan hozzátenné, hogy bár sajnálatosak, de ezeket az eseményeket saját kontextusukban kell vizsgálni; azaz ezek természetellenes kifejeződései annak a reális problémának, hogy jelenkori Babilonunkban rohamosan teret veszít az egyén életének jelentést adó, pontosan körülhatárolt etnikai közösséghez való tartozás élménye. Az igazi bűnösök ezért szerintük a „multikulturalizmus” kozmopolitai hirdetői, akik a fajok keveredését támogatják, és ezáltal természetes védekezési mechanizmusokat hoznak elő. Röviden, a „metarasszizmus” az apartheidet mint az antirasszizmus végső formáját legitimálja a faji feszültségek és konfliktusok megelőzésére.⁴ Mivel a „metarasszista” már nem beszél tényleges fajokról, a más kulturális tradíciókhoz tartozókat „bevándorlóknak” nevezi, és a liberális bevándorlási törvények megváltoztatásával az apartheid új formáját próbálja megszilárdítani. Itt azon gondolat példaértékű esetével találkozunk, amelyre Lacan utal, leszögezve, hogy „nincs metanyelv”: a metarasszizmus és a rasszizmus közötti távolság nem más, mint üres tér. A metarasszizmus *egyszerű és tiszta rasszizmus*, és annál veszélyesebb, minél inkább az ellenkezőjét állítja valaki, hiszen így a rasszista intézkedéseket támogatja a rasszizmus elleni harc eszközeivel.

Más szinten, de ugyanezzel a paradoxonnal találkozunk a jelenlegi boszniai háborúról szóló nyugati médiahíradásokban. Szembeszökő az ellentmondás ezek és az 1991-es Öböl-háborúról szóló tudósítások között. Az Öböl-háborúban a riportokat irányadó ideológiai perszonalifikáció jellemezte: az iraki társadalmi, politikai és vallásos trendekkel és antagonizmusokkal kapcsolatos információadás helyett a média a konfliktust a Szaddám Huszeinnel való vitára redukálta. A Megtestesült Gonoszt jelenítette meg ő, a törvényen kívülit, aki kizárta magát a civilizált nemzetközi közösségből. Az Öböl-háború valódi célja sokkal inkább pszichológiai jellegűnek volt feltüntetve: Szaddám megalázásáról, „arctalanításáról” volt elsősorban szó, nem csupán Irak katonai erejének megsemmisítéséről.⁵ A boszniai háború esetében azonban, a Milosevics szerb elnököt démonizáló szórványos esetek mellett a kváziantropológiai megfi-

³ Balibar, id. mű 21.

⁴ Vagy egy, a *Newsweek*-ben (1992. október 26-án) megjelent levelet idézve: „Lehet, hogy alapvetően természetellenes a különböző fajok vagy etnikai csoportok együttélése... Bár senki nem bocsáthatja meg a külföldiek elleni németországi támadásokat, a németeknek minden joguk megvan ahhoz, hogy országuk etnikailag egységes maradjon.”

⁵ Az amerikai média Öböl-háborúval kapcsolatos tudósításairól ld. Samuel Webernek az *Alphabet City* magazinban „A média és a háború” címmel 1991 nyarán megjelent írását.

gyelő attitűdje tükröződik domináns módon a híradásokban. Egymással versengve tartanak előadásokat a konfliktus etnikai és vallási hátteréről; arról, hogy évszázados sérelmek jönnek felszínre és játszódnak le újra; mintha a probléma gyökerének megértéséhez nemcsak Jugoszlávia történetével kellene tisztában lennünk, hanem az egész Balkánéval, a középkorig visszamenőleg. Vagy ahogy az egyik újságíró mondja: „A balkáni déli szlávok történelme a tömeges erőszak és barbár mészárlások összekuszálódott tragédiája, olyan etnikai gyűlölet terméke, amit csak egymáshoz közel álló emberek tudnak ilyen hosszú ideig fenntartani.”⁶ A boszniai konfliktusban így nem lehet egyszerűen állást foglalni, megnevezni a gonoszt, kijelölni a bűnöst, hiszen „összébékíthetetlenül hadban álló törzsekkel”⁷ állunk szemben. Csak annyit tehetünk, hogy türelmesen próbáljuk felfogni ennek a véres előadásnak a mi civilizált értékrendszerünkől oly távol lévő hátterét...

Ez a megközelítés még ravaszabb ideológiai misztifikációt tartalmaz, mint Szaddám Huszein démonizálása: a távoli megfigyelő kényelmes szerepét magára öltve és a balkáni vallási és etnikai küzdelmek bonyolultnak mondott kontextusát felidézve a Nyugat számára lehetővé válik, hogy saját felelősségét a Balkánra hárítsa, azaz elkerülje a keserű igazságot, hogy a boszniai háború nem egyszerűen csak egy furcsa konfliktus, hanem egyenes következménye annak, hogy a Nyugat képtelen volt felfogni Jugoszlávia dezintegrációjának politikai dinamikáját. Ennek logikája végső soron ugyanaz, mint a metarasszizmusé: amivel itt találkozunk, az a tolerancia, ami azonban valójában nem más, mint az „etnikai tisztogatás” támogatása ellentétes színben, a pártatlan szemlélő álcájában feltüntetve.

A háború és a szülőföld fantáziastruktúrája

Miként lehetséges az, hogy a háborúban minden emberi kapcsolat eltorzul, és csak a nemzeti azonosságtudat marad fenn? Miben áll valójában a háború logikája? Amint arra Elaine Scarry⁸ rámutatott, a háborút kiváltó legfőbb motívumok (a szabadság, a nemzeti szuverenitás, a területek birtoklásának szükséglete stb.) nem kapcsolódnak magának a háborúnak a logikájához, belső struktúrájához. Bizonyos szempontból ezek a motívumok kívül maradnak a háború körein: másfajta előzmények játszanak szerepet a háború kitörésekor (mintegy annak indokaként, „kifogásként”) és befejezésekor (mi az, ami „létrejött” a háború által), azonban a háború alatt ezek a motívumok másodlagos szerepet játszanak. A háború kezdetekor az ideológiai indokot a megölendő katona teste vagy elpusztítandó épület „testesíti meg”. Elaine Scarry kiemeli, hogy a háború belső logikája

⁶ Craig R. Whitney, *New York Times* (1993. április 11.)

⁷ Ez a kifejezés Leslie H. Gelbnek a *New York Times* 1993. április 8-i számában megjelent kommentárjából való, amely a bosnyákok számára kedvező színben próbált feltűnni, azonban a konfliktusba való erőteljesebb nyugati beavatkozás korlátait esetelte.

⁸ Elaine Scarry 1985: *The Body in Pain: The Making and the Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press. 63.

arról a versengésről szól, hogy ki tud gyorsabban sebet ejteni a másikon. Bár a halál és a sebesülés a háború melléktermékeként jelennek meg, valójában egyedüli céljának tekinthetők. Az ellenség megsebesítésének célja azonban nem elsősorban az anyagi veszteség létrehozása, a területszerzés vagy a politikai rendszer tönkretétele. Az igazi cél az ellenség önészlelésének, identitásformálásának a szétzúzása.

Nem tudok teljes mértékben egyetérteni Elaine Scarry másik tézisével, mely szerint a háború akkor kezdődik, amikor „egy ország fikcióvá válik a lakosság számára”.⁹ Arról van szó, hogy egy ország mindig valamiféle fikciónak tekinthető, ugyanis az nem csak „egy darab föld”, hanem az azzal kapcsolatos narráció is. A pszichoanalízis nyelvében az ország (vagy anyaföld, haza, szülőföld) fantáziaként definiálható. Mit jelent ez?

A lacani pszichoanalízisben a fantázia az élvezet (*jouissance*) strukturálásának módjához tartozik, ahhoz a módhoz, ahogy az emberek egy szimbolizálhatatlan traumatikus elem köré strukturálják a vágyukat. A fantázia biztosítja a konzisztenciáját annak a valaminek, amit „realitásnak” nevezünk. A társas realitás mindig valami alapvető lehetetlenség, valami „antagonizmus” által akadályozott, ami lehetetlenné teszi, hogy a valóság teljes mértékben szimbolizálható legyen. A fantázia az, mely megkísérléni szimbolizálni vagy valamely más úton kitölteni a társas realitás üres terét. A fantázia tehát a társadalom végső inkonzisztenciáját álcázó forgatókönyvként funkcionál.

A szülőföld fantáziastruktúrájában a nemzet (a nemzeti identifikáció értelmében) a szimbolizálhatatlan összetevő. A nemzet az a bennünk lévő elem, ami „több, mint mi magunk”, valami olyasmi, ami meghatároz bennünket, azonban egyszersmind definiálhatatlan: nem tudjuk meghatározni a jelentését, azonban kitörölni sem tudjuk. Azt mondhatjuk, hogy a nemzet a Valós helyéhez kapcsolódik a szimbolikus hálózatban.¹⁰ A lacani pszichoanalízisben a Valós mindig hiányzik, egyszersmind mindig elő is tűnik. Olyan megfoghatatlan dimenzió, amit a társadalom állandóan próbál a szimbolikus rendbe illeszteni és így semlegesíteni, azonban mindig „kicsúszik a kezei közül”. Bár a társas szimbolikus rend mindig homeosztatisz egyensúlyra törekszik, ezt az állapotot soha nem tudja elérni lényegének idegen, traumatikus dimenziója miatt. Pontosan a *szülőföld az, ami kitölti a nemzet üres helyét* a társadalom szimbolikus struktúrájában. A szülőföld az a fantáziastruktúra, az a forgatókönyv, amely által a társadalom homógen entitásként észleli magát.

A háború célja az ellenséges ország fantáziastruktúrájának lerombolása. Az agresszor nem más tesz tönkre, mint az ellenség önészlelését, azt, ahogy nemzeti mítoszokat alkot bizonyos területről, ahogy ezt a területet (vagy politikai rendszert) szentnek, létezése szimbólumának tekinti. Ezért van az, hogy az agresszor nem csupán saját nézeteit kívánja az ellenségre kényszeríteni. Elsődleges célja az ellenség nézeteinek tönkretétele és identitásának szétrombolása. Így amikor a szerbek elfoglalták Horvátország egy részét, elsődleges céljuk nem a horvát terület megszerzése volt, hanem a területhez kapcsolódó horvát fantáziák szétzúzása. A szerbek *nemzeti identitásuk újradefiniálására* kényszerí-

⁹ Id. mű 131.

¹⁰ A Valós fogalmával kapcsolatban ld. Jacques Lacan 1981: *Les psychoses*. Paris: Seuil.

tették a horvátokat, új nemzeti mítoszok megalkotására, és arra, hogy másképp tekintsenek magukra, anélkül, hogy identitásukat a korábbi területekhez kapcsolnák.

A háborúban a fantázia tönkretétele az ellenség megsebesítése által jön létre. Úgy is megfogalmazhatjuk ezt, hogy *a Valós bevésődik a katona által szerzett sebesülésbe*. Amikor az agresszor véghezviszi a támadást, megpróbálja megsebesíteni vagy megölni az ellenséges katonát, akiben valamiféle többlet található, olyan elem, ami ellenséggé, egy más nemzet tagjává teszi. A háborúban megsebesült katona élete későbbi részében rá fog döbbenni, hogy létezése e sebesülés köré szerveződik: ha felgyógyul, a seb emléke lojális polgárrá teszi; hősiessége összekapcsolódik a sebesüléssel, ami az állam részéről elismeréssel jár. Ha a katona maradandóan rokkanttá válik, a sebesülésnek még erősebb szimbolikus jelentése lesz, mert mindig ott lesz, a hazáért vállalt áldozat látható jeleként. És ha elesik a háborúban, a katona hősi halott lesz, halála ezáltal értelmet nyer.

Milyen következtetésekre juthatunk, ha a Bosznia-Hercegovinában dúló háborút vizsgáljuk meg a fenti elméleti apparátus segítségével? Először is fontos megjegyezni, hogy ebben az esetben nem a nemzettel kapcsolatosan szokásos fantáziastruktúrával találkozunk. A háború elején a muzulmánok Jugoszlávia eszméje köré szervezték a szülőfölddel kapcsolatos fantázia-forgatókönyvüket: ők voltak az egyedüliek, akik szó szerint vették a jugoszláv föderáció nemzetek felettségét és hittek a „testvériség és egység” eszméjében. Egyféle értelemben Bosznia és Hercegovina egész létezésével azon szocialista cél megtestesülése volt, hogy a nemzet elemét kitöröljék a társadalmi szerveződésből. A muzulmánok azáltal, hogy nem akarták nemzeti összefüggésben szemlélni, nevén nevezni a támadót, még akkor is fenntartották ezt a transznacionalista attitűdöt, amikor a városaikat lebombázták. Így a háború elején az agresszorokat „bűnözőkként”, „huligánokként” emlegették, és csak sokkal később kapták a csetnik vagy a szerb nacionalista nevet.

A muzulmánok embertelen üldöztetése a szerbek által többek között arra is rávilágít, hogy milyen zavaró lehet az agresszor számára, ha nem találja a haza fantáziastruktúráját az ellenségénél, esetünkben például a muzulmánoknál. Úgy tűnik, mintha a szerbek nem tudnák elviselni, hogy a muzulmánok nem nemzeti alapon strukturálják a szülőfölddel kapcsolatos fantáziáikat. Ezért van az, hogy a szerbek kétségbeesetten próbálják az ellenséget extrém nacionalista és vallási színben feltüntetni, „Dzsihádharcosoknak”, „zöldsapkásoknak”, „iszlám fundamentalistáknak” titulálva a muzulmánokat. A muzulmánok kínzásával a szerbek tulajdonképpen azok fundamentalizmusát próbálják provokálni. A mecsetek lerombolásával és a fiatal muzulmán nők megerőszakolásával pedig vallási identitásukat akarják gyengíteni.¹¹

¹¹ A *Newsweek* 1993. január 11-i számában jelenti, hogy a szerbiai fogolytáborokban megerőszakolt muzulmán nők száma 30 000 és 50 000 közöttire tehető. Olyan esetekről is beszámoltak, amikor hat-hét éves kislányokat erőszakoltak meg. Az erőszak során teherbe esett nőknek később megtöltötték az abortuszt, addig kellett a fogolytáborban maradniuk, amikor már a terhesség megszakítása nem volt többé lehetséges. A nem kívánt szerb gyerekek világra hozásának kényszere egy másik módja annak, ahogy az agresszor lerombolhatja az ellenség identitását, „beszennyezheti a bosnyák vért”.

Míg a háború célja a teljes népesség fantáziastruktúrájának lerombolása, az erőszak és mindenféle más kínzás az egyén fantáziastruktúrájának összezúzását célozza. A muzulmán nők számára az erőszak különösen szörnyű bűnnek számít, hiszen vallásuk szigorúan tiltja a házasság előtti szexuális kapcsolatot, így egy fiatal muzulmán nő szemében az erőszak a szimbolikus halállal egyenlő. Az, ahogy a muzulmán nőket megerőszakolták, és ahogy ez az agresszor katonái számára egyfajta, a fogságba esett asszonyokon végrehajtandó „kötelesség” volt, rámutat arra, hogy miként próbálta az agresszor az egyes nők fantáziastruktúrájának éppen a vallási és nemi identitást érintő aspektusát elpusztítani. A támadás annak a keretnek a szétzúzására irányul, amely által a muzulmán nő a külvilágot és benne saját magát konzisztens létezőként észleli, és annak módját kívánja szétrombolni, ahogy az illető saját és az őt körülvevő világ identitását felépíti. Az erőszak mint a büntetés egy formája mindig az áldozat megalázását és világának lerombolását célozza, azaz Rorty formuláját alkalmazva, *az illető soha többé nem lesz az, aki volt*, és soha nem fogja magát úgy észlelni, mint annak előtte. Ennek érdekében az agresszorok a kínzás legrettenetesebb módzatait találják ki, a nőket szüleik előtt erőszakolják meg, vérfertőzésre kényszerítik őket stb.

A nők elleni erőszakhoz hasonlóan a háború maga is úgy tekinthető, mint az ellenség hazájának — anyaföldjének — a „megerőszakolása”. Erőteljesen patriarchális kultúrákban, mint például Szerbia és Bosznia esetében, az anya képe speciális jelentéssel bír. A szerbek számára az egyik legnagyobb személyes támadást az jelenti, ha valaki az anyjukat szidja. Az anya képe jelen van abban is, ahogy a szerbek a hazájukhoz viszonyulnak. A szerb nemzeti mítoszok és versek állandóan jelenlévő fordulata a „Szerbia-Anya”. Bár a bosnyákoknál nincs jelen hasonló mitológia, a muzulmán közösség szerveződése erősen meghatározott a patriarchális ideológia által. A muzulmán családban erőteljes nemi elkülönülés jellemző: a férfiak irányítják a nőket, akiknek engedelmességre kell, ellátni az összes házi munkát, és néha még nem is ülhetnek egy asztalhoz a férfikkal. Mivel a patriarchális muzulmán ideológia szerint a nő alapvetően a férfi tulajdona, a muzulmán nők megerőszakolása egyszersmind a muzulmán férfi megrablását is jelenti. A hagyomány szerint, ha az ellenség felgyűjtja a muzulmán férfi házat, a férfi visszatér és új házat épít, de ha a feleségét megerőszakolják, soha nem tér vissza az asszonyhoz. A szerbek számára a muzulmán nők elleni erőszak tehát az ellenség elpusztítását célzó másik „fegyvernek”, a konfliktusban érintett mindkét kultúrát átható patriarchális rend által speciális jelentéssel felruházott eszköznek tekinthető.

Ha a horvátországi háború esetében az agresszor célja az ellenség nemzeti identitásával kapcsolatos fantáziastruktúrájának szétrombolása volt, Bosznia-Hercegovinában paradoxabb helyzetről van szó, ugyanis a nemzeti identitás hiánya miatt az agresszor a muzulmánok vallási és nemi identitását akarja szétrombolni, eközben azonban erőszakos úton éppen arra kényszeríti őket, hogy megalkossák a nemzeti identifikáció fantáziastruktúráját. Tulajdonképpen a háború hozza létre Bosznia-Hercegovinát mint hazát, és azt a fantáziastruktúrát, ami belső szükségességé teszi a muzulmán katonák számára, hogy meghaljanak a saját országukért.

Fantázia és politikai diskurzus

Az ex-Jugoszláviában kitört háború okait elemezve figyelembe kell vennünk a fantázia egy másik dimenzióját is, ami Milosevics szerb elnök diskurzusában lépett működésbe. A kérdés az, hogy hogyan támogathatta a szerb nép a háborút, miközben a hivatalos diskurzus explicit módon elhatárolta magát attól? Miért azonosultak az emberek Milosevics politikájával?

A Milosevics-féle diskurzus sikerének kulcsát a kimondott és kimondatlanul hagyott szavak közti kényes egyensúly adja. Milosevics tudja, hogy egy ideológiai diskurzus kinyilvánításának hatását mindig fantáziakeretbe kell helyezni valamiféle, az élvezet ökonómiáját szervező kimondatlan fantázia által. A fantázia helyének meghatározásakor Oswald Ducrot¹² francia nyelvész elméletéhez kell fordulnunk, az előfeltevés (*presupposition*) és a feltételezés (*surmise*) közötti különbséghez. Az előfeltevés a beszédaktus integráns része, felelősségét a beszélő viseli. A feltételezés viszont a megszólított helyét jelöli ki a közlésben, ő viseli érte a felelősséget, neki kell kinyernie a közlés jelentését. A feltételezés arra a kérdésre való válaszként jelenik meg, melyet a közlés címzettje szükségszerűen feltesz magának: „Miért beszél így a másik? Miért mondja ezt?” A feltételezés arra vonatkozik, ahogy a megszólítottnak meg kell fejtenie a közlés lényegét, és így szükségszerűen érinti a fantáziát: a vágy lacani ábrájában a fantázia a híres „*Che vuoi?*”, a „Mit akart ezzel mondani?” kérdésre adott válaszként jelenik meg.

Hogyan funkcionál a feltételezés fogalma az ex-jugoszláv háború esetében? Vegyük elsőként szemügyre Milosevicsnek a horvátországi háborút kirobbantó kijelentését: „A szerb nép legitim joga és érdeke, hogy egyetlen országban éljen — ez a kezdet és a vég.” Ez a látszólag semleges kijelentés világos politikai üzenetet hordozott: a szerbeknek mindenáron védelmezni kell ezt a jogot, el kell indítaniuk a háborút. Hasonló jelentést tartalmazott Milosevicsnek a bosznia-hercegovinai háborúval kapcsolatos kijelentése: „Nincs jogunk ahhoz, hogy ne gondoskodjunk szerb testvéreinkről Bosznia-Hercegovinában, és leállítsuk a humanitárius segélyeket. Ez nemzeti kötelességünk. Ha a nemzetet leromboljuk, nem lesz szabadság és prosperitás az egyén számára sem.” A határokon kívüli szerbek rossz sorsa miatti aggodást kifejező szentimentális állítás magában foglalja azt is, hogy minden szerbnek el kell mennie a háborúba. Ezt a feltételezést könnyedén felismeri minden címzett, annak ellenére, hogy nem jelenik meg direkt módon a kijelentésben (azaz a kijelentés nem tartalmazza ezt az előfeltevést, nem tartozik annak frazeológiai erejéhez).

Ugyanezt mondhatjuk el minden más sikeres populista neokonzervatív ideológiáról, a thatcherizmustól kezdve a Reaganizmusig: sikerük valódi oka az ideológiai jelentés (visszatérés a régi családi erkölcsi értékekhez, az önerőből létrehozott teljesítmény dicsőítése) és a fantázia (rasszista, szexuális stb.) szintje közötti távolság volt, ami bár kimondatlanul, de feltételezésként szerepelt és meghatározta azt, ahogy a címzett meg-

¹² Oswald Ducrot 1984: *Le dire et le dit*. Paris: Seuil.

fejtette az ideológiai állítások jelentését. Talán ez az a távolság, ami kijelöli a demokratikus térhez még mindig hozzátapadó neokonzervatív populista ideológiák és az úgynevezett totalitarizmus közötti különbséget: a „totalitarizmus” — legalábbis annak radikális formája — egyenesen és nyíltan kimondhatja, amit más ideológiák csak feltételezésként fogalmaznak meg. Hitler például nyíltan folyamodott rasszista, szexuális és antiszemita fantáziákhoz. A fasiszta diskurzus egyik általános önmeghatározásának éppen az tekinthető, hogy a fasiszta nyíltan kimondja azt, amit mások (kevésbé szélsőséges jobboldali társai) csak sejtetnek a sorok között. Így Hitler nyíltan kimondta, hogy szükségszerű az ellenség (például a zsidók) eliminálása. A fasiszta diskurzusban szereplő feltételezést az ellenség elpusztításának módozatait „leíró” fantázia-forratókönyv képezte.

Visszatérve a Milosevics-féle diskurzushoz, annak egyik különleges jellemzője, hogy Milosevics nem ad neki teljesen totalitáriánus jelleget, hanem ehelyett szövetségeseiket talál a szerb szélsőjobboldaliak között, akik nyíltan megfogalmazzák a fasiszta nézeteket. Milosevicsnek így nem kell bepiszkolnia a kezét: sikerült fenntartania a „semlegesség” pozícióját, amivel a közvéleménynek sokkal könnyebb azonosulni. A látszólagos semlegesség talajára helyezkedve, Milosevics mindvégig csendesen támogatja a szélsőjobbokat az „ellenségeket” provokáló nyílt agresszióját és folyamatosan biztosítja az agresszió kiélésének eszközeit. Ily módon Milosevics pozíciója hasonló a nyugat-európai „metarasszistához”, hiszen mindketten pártatlan szemlélőnek tüntetik fel magukat, a nemzeti küzdelmek kontextusának elemzését szorgalmazzák, és a homogén nemzeti államban látják a nemzeti feszültségek és konfliktusok megoldásának egyedüli útját. Milosevics olyan pozíciót vállal fel, mellyel csendesen támogatja az etnikai tisztogatást, míg a „metarasszisták” hasonló üzenetet közvetítenek, csak udvariasabb formában, amikor némán szemlélik a faji konfliktusokat, vagy amikor elszántan próbálják megreformálni a liberális bevándorlási törvényeket.

Hogyan azonosuljunk a szenvedő másikkal?

A nyugati médiák boszniai háborúról szóló tudósításaiban a bosnyák nő tipikusan tradicionális muzulmán öltözetben, elfátyolozva jelent meg. Ami ebben meglepő, az az, hogy Boszniában nagyon ritkán látunk népviseletbe öltözött nőket. A bosnyák nőket ábrázoló Nyugatra érkező képek többsége a fotó kedvéért felöltözött asszonyokat ábrázol. Szomorú tény, hogy az újságírók nem törődnek azzal, hogy a boszniai nők reális helyzetét mutassák be, nem törekszenek arra, hogy azoknak a nőknek a siralmas helyzetéről tudósítsanak, akik megpróbálnak „normálisan” viselkedni a háborúban, a nőkről, akik törődnek a külsejükkel, csinosan öltöznek még egy olyan helyzetben is, amikor azt sem tudják, hogy megérik-e a másnapot, akik még ilyenkor is mindig kisminkelik magukat. A népviseletbe öltözött bosnyák nők fotói segítségével a nyugati média a boszniai vallási fundamentalizmus képét próbálja megalkotni. És ezáltal a média is részt vesz a „közöttünk” és „köztük”, a „civilizált megfigyelők” és „öldöklő vadak” között húzódó rasszista kulturális határok felállításában. A megfigyelő ezen attitűdjé-

ben a kulturális különbségek mesterséges létrehozására irányuló kétségbeesett próbálkozást érhetjük tetten, hiszen számára talán az a legrémisztőbb tapasztalat, ha felismeri, hogy a „másik” (például a muzulmán) túlságosan is olyan, mint ő. Így az azonosság és nem a különbözőség az, ami létrehozza a másiktól való távolság szükségletét. A más kultúrákkal kapcsolatos nyugati megközelítésben tehát paradox módon nem a különbözőség fojtódik el, hanem az azonosság.

Ebből a szempontból a fő kérdés az, hogy hogyan lehetséges részvétet érezni a másik iránt, és miként alakul ki a szolidaritás? Rorty álláspontja szerint a szolidaritás akkor jelenhet meg, amikor egyre inkább látjuk, hogy (nemi, vallási, faji, nemzeti, szókásbéli stb.) különbözőségeink lényegtelenek a mindannyiunk számára lehetséges fájdalom- és megaláztatásbeli hasonlóságainkhoz képest. Hogyan realizálódik a szolidaritásnak ez a folyamata a háborúban? Lehetséges-e egyáltalán autentikus módon azonosulni a háború áldozatával? Mi zajlik le egy ilyen identifikáció esetében?

Hadd hozzak ismét példákat a boszniai háborúból. 1992-ben, a háború kitörésekor menekültek tízezrei érkeztek Szlovéniába, ahol katonai barakkokban, régi iskolákban vagy elhagyott szállodákban helyezték el őket. A házigazdák, a szlovének részéről tanúsított szolidaritás különböző formákat öltött: kezdetben a lelkesedés volt jellemző, mivel a szlovének úgy érezték, hogy hasonló háború Szlovéniában is kitörhetett volna, és ők is ilyen erőszak áldozatai lehettek volna. Érezvén, hogy nekik szerencséjük volt, a szlovének először különösebb zokszó nélkül segítették a menekülteket. Később, amikor világossá vált, hogy a háború belátható időn belül nem ér véget, és a menekültek talán soha nem térnek vissza hazájukba, gyengülni kezdett a szlovén szolidaritás. A befogadók részéről megnyilvánuló ilyen reakció nem meglepő. Ha Rorty szolidaritással kapcsolatos elméletét vesszük alapul, azt mondhatjuk, hogy a szlovének nem akarták eléggé az őket és a menekülteket elválasztó kulturális, vallási és nemzeti különbségek megszüntetését. Miután elfelejtették, hogy a háború Szlovéniát is elérhette volna (és hogy majdnem el is érte), felfüggesztették a menekültek fájdalmával és megaláztatásával való szolidaritást.

Arra még csak képesek vagyunk, hogy a szlovén (és a világ más részein tapasztalt) szolidaritás csökkenését racionalizáljuk, azonban sokkal nehezebben tudjuk megérteni ugyanezt a jelenséget maguknak a menekülteknek a körében. Az történt ugyanis, hogy miután eltöltötték egy évet a menekülttáborban, a menekültek szinte minden egymással kapcsolatos szolidaritásérzésüket elveszítették. A menekültközpontokban dolgozó szociális munkások a részvét és a kooperáció szinte teljes megszűnésének lehettek tanúi. Egyikük ezt a patriarchális családstruktúra összeomlásával magyarázta:

Lassanként a család és a hagyományok teljes összeomlásával találkozunk. Boszniában világos volt, hogy az apa a család feje, ő az elsődleges tekintély, hiszen ő biztosítja a család létezésének feltételeit. Itt már senki sem figyel rá, még a gyerekek sem, hiszen mindent elveszített. A tekintélyvesztés riadalmat okoz a menekültek körében. Először azt gondolják, hogy vagy megoldják maguk a problémákat, vagy azokkal a családokkal együtt, akik körülöttük vannak. Később rájönnek, hogy semmi sem változik. Problémák vannak a serdülőkkel és a pszichikusokkal is. És hirtelen nincs ember, aki összetartaná őket, többé nem ismerik a szolidaritást. Például a mi közpon-

tunkban van öt elhagyott gyerek, kettőnek az anyja pszichiátriai klinikán, háromnak a szülei meghaltak. Rengeteg problémánk adódott azzal, hogy meggyőzzük a többi menekültet, hogy törődjenek ezekkel a gyerekekkel. Nincs már szociális háló, nincs segítség, mindenki csak magával törődik. Sok kollégával beszélünk már a helyzet okairól. Minden tekintetben ennyire különbözének, ahogyan egymástól is?¹³

Ez a riport ellentmond Richard Rorty véleményének,¹⁴ mely szerint a szolidaritás akkor lép fel, ha a faji, nemzeti, nemi külső különbségeket kevésbé fontosnak érezzük a fájdalomban és szenvedésben való hasonlóságunkhoz képest. A menekültek mind ugyanannak az elnyomásnak az áldozatai, mind hasonló fájdalomtól szenvednek, és nincs köztük szignifikáns nemzeti, faji vagy vallási különbség. A szociális munkással készült riport utolsó mondata azonban valamiféle magyarázatot ad a menekültek körében tapasztalható szolidaritáshiánnyal kapcsolatban. Az ok azonban nem a menekültek közötti különbségekben keresendő. A szolidaritás eltűnésének elsődleges oka az a kapcsolatos, hogy minden szubjektum saját magától, korábbi önazonosságától vált különbözővé: saját identitásuk omlott össze a háborúban átélt fájdalom és szenvedés hatására.

Hogy megértsük, miként működik a mások szenvedésével kapcsolatos részvét, a pszichoanalízis identifikációval kapcsolatos elméletét kell segítségül hívnunk, Freud azon tételét, hogy az azonosulás csak a részvét által lehetséges. Hogyan működik a háború áldozatával való identifikáció logikája? Sztálin azon hírhedt kijelentését, hogy egy áldozat tragédia, több ezer pedig statisztika, kellőképpen alátámasztja a háborús tudósítások közömbössége. Miután nap mint nap halljuk a híreket, hogy emberek halnak meg a háborúban, egy pont után a tudósítások által keltett rettenet leállítja annak megtapasztalhatóságát. Ha azonban egy súlyosan sebesült gyereket látunk a televízióban, másképp reagálunk, részvétet érzünk, szomorúságot és segíteni akarást. A boszniai háborúról tudósító egyik horvát újság általában a háború tényeire koncentrált, stratégiai és politikai elemzéseket adva. Az egyik számban azonban megjelent egy tíz év körüli kislány képe, aki csecsemő öccsét karjában tartva ült egyedül a vasútállomáson. A kép azt sugallta, hogy a kislány csak összekapkodott néhány holmit egy reklámszatyorba, fogta a kisöccsét, és így menekült a szülővárosát elárasztó rettenetből. Az a benyomásunk keletkezhetett, hogy a szüleiket valószínűleg megölték, és a két gyerek teljesen magára maradt a világban. Az egész kép tele volt szomorúsággal: a kislány tragikus tekintete, a csecsemő szinte teljes ruhátlansága, a menekültekkel teli állomás. A kép rendkívüli választ váltott ki az olvasókból: az újság hosszú keresésbe fogott a kislány után, emberek tucatjai akarták örökbe fogadni a két gyereket. Néhány hét után meglehetősen döbbenetet okozott, amikor rájöttek, hogy a lány egy menekülttábor lakója, várandós anyjával és öt testvérével együtt. Amikor az anyának elmondták, hogy az

¹³ Ld. a *7 dni* című szlovén újság 1993. augusztus 25-i számát.

¹⁴ Ld. Richard Rorty 1994: *Esetlegesség, szolidaritás és irónia*. Pécs: Jelenkor. Rorty elmélete szerint annak képessége, „hogy a tőlünk nagyon különböző emberekre is úgy gondoljunk, mint »közülünk« valókra” (212. old.).

emberek segíteni szeretnének a lányának, azt válaszolta, hogy a családjának pillanatnyilag egy kávéfőző edényre és néhány csomag cigarettára lenne a legnagyobb szüksége. Ebben a pillanatban szertefoszlott a kép magasztos üzenete, és a közvélemény természetesen elvesztette minden érdeklődését és a szerencsétlen családdal kapcsolatos segítőkézségét.

Ez a történet segíthet abban, hogy megértsük, mivel is azonosulunk, amikor a média elének tár egy ilyen tragikus képet és történetet. Az első válasz általában úgy fogalmazható meg, hogy „ez olyasmi, ami velem is megtörténhetett volna”. Ez az a fajta imaginárius identifikáció, amikor az áldozat szenvedését tükörképként észleljük — önmagunk lehetséges képeként. Azonban nem ez az az identifikáció, ami általában hatással van ránk. Amikor a háborús képeket nézzük, nem a szenvedővel azonosulunk, hanem az énídeállal: egy olyan nézőponttal, amelyből szerethetőnek tűnünk saját magunk számára. Amikor a menekült tragikus képét látjuk, azt egy szimbolikus térben észleljük, melynek szereplői vagyunk — én vagyok az, aki gondoskodik, aki együtt érez, aki aggódik. Az ilyen képek bemutatása által a média olyan teret hoz létre, melyben olyannak észleljük magunkat, amilyenek szeretnénk. *A lét elviselhetetlen könnyűsége* című művében Milan Kundera a giccs példáján keresztül rávilágít az identifikáció két típusa közti különbségre. A fűvön futkározó gyerekekben gyönyörködő szereplő ábrázolásakor Kundera a következőt írja: „A giccs a meghatódás két könnyecseppjét csalogatja elő, melyek szorosan követik egymást. Az első könnyecsepp azt mondja: milyen csodálatos, amikor gyerekek futnak a gyepen! Milyen csodálatos az egész emberiséggel együtt meghatódni azon, hogy a gyepen gyerekek futnak! — mondja a második. A giccsből csak ettől a második könnyecseptől lesz giccs.”¹⁵ A boszniai helyzetre alkalmazva a könnyek egymásutánisága így olvasható: „Az első könny azt mondja: milyen rettenetes dolog akasztott gyerekeket látni Sarajevó utcáin. A második pedig: milyen szép is az egész emberiséggel együtt meghatódni a sarajevói utcán felakasztott gyerekek borzalmas látványán.”

A lacani elméletben a kétféle identifikáció az énídeál és az ideális én különbözőségén alapul. Az énídeál a szimbolikus oldalán helyezkedik el, és a szimbolikus háló identifikációs pontjaként emelkedik ki. Az énídeál és az ideális én különbsége összefüggésben áll a szimbolikus és az imaginárius identifikáció elkülönülésével is. A szimbolikus identifikáció az elsődleges: akkor jelenik meg, amikor a szubjektum a nyelvvel találkozik. Az énídeál az a pont, ahol az identifikáció beíródik a szimbolikusba, ahonnan a szubjektum látszani szeretne, ahol elnyeri szimbolikus identitását. Az ideális én ezzel szemben az a kép, amelyben a szubjektum szerethetőnek tűnik saját maga számára.¹⁶

¹⁵ Milan Kundera 1992: *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Budapest: Európa Könyvkiadó. 323.

¹⁶ A szimbolikus identifikáció fontosságának tulajdonítható, hogy a gyerekek ilyen speciális szerepet kapnak a háborúval kapcsolatos tudósításokban. Amikor a Nyugat bűntudatot kezd érezni a a békére irányuló törekvések kudarcáért, elkezd megmenteni a sebesült gyerekeket. (Ezeknek a gyerekeknek „épp annyira” kell sebesülteknek lenni, hogy ne nézzenek ki túl visszataszítónak, és ne haljanak meg a szállítás során.) Az olyan előadásokat, mint a kis Irma egy brit orvos általi 1993 nyarán Sarajevóból való kiszabadításának nagy publicitást kapott története, a tévé is műsorára tűzi. Míg a közönség könnyek között nézi

Szót kell azonban ejtenünk egy másik problémáról is az identifikációval kapcsolatban. Ez pedig a csoportlélektani folyamatokban megnyilvánuló identifikáció kérdése. A csoport tagjaiként szereplő individuumok közti kapocs természetének leírásakor Freud rámutat arra, hogy ez az identifikáció valami, a csoport minden tagja számára alapvető pontot érint, és feltevése szerint ez nem más, mint a tagoknak a vezetőhöz fűződő kapcsolata. A vezető helyettesíti a csoporttagok énídeálját. Ebben a helyzetben azonban létrejön a csoporttagok közötti kölcsönös identifikáció is. A kölcsönös azonosulás feltétele az, hogy az egyének ugyanazt a tárgyat (a vezetőt) teszik az énídeál helyére. Az egyének közötti identifikáció így mindig a vezetővel való azonosulás függvénye, azaz a köztük létrejövő horizontális kapcsolatok vertikális relációk függvényei: „A fővezér olyan apa, aki egyformán szereti az összes katonát, akik ennek következtében bajtársakká válnak.”¹⁷ Freud a továbbiakban így folytatja: „a csoporttagok közötti kölcsönös kapcsolatok eltűnnek...”¹⁸ Azonban „a csoportban megjelenő egyenlőség iránti igény csak a csoporttagokra vonatkozik, és nem a vezetőre...”¹⁹ A Szlovéniába menekült bosnyákok közti szolidaritáshiány fentiekben bemutatott példáját a csoportidentifikáció folyamatának ezen elemzésével világíthatjuk meg. A bosnyák menekültek esetében az apa eltűnése volt a felelős az egyéni szolidaritás megszűnéséért. Amint az egyéni identifikáció tárgyaként észlelt autoritásszemély eltűnik, megszűnik az egyének közötti identifikáció is. Lacan szerint a mester ezen domináns szerepe alapvető az egyének interszjektív kapcsolatai szempontjából, mivel „az elnyomás teszi lehetővé a szubjektumok egyidejű létezését”.²⁰ Ebből azt a szomorú tanulságot vonhatjuk le, hogy mindig jelen van valamiféle mester, bármennyire is próbáljuk tagadni a létezését. Ez megerősíti azt a tételt, hogy nincs egység kivételezettség nélkül. A történelem során a király eltávolítását célzó társadalmi mozgalmak általában azzal végződtek, hogy az uralkodó helyébe egy még inkább elnyomó mester lépett. Vegyük csak

(16. folyt.) a kislány szenvedését, a politikusok büszkéik humanitárius akciójukra. És az egész előadásnak nem más a célja, mint hogy meggyőzzük magunkat, hogy tettünk „valamit”, így elaltathatjuk rossz lelkiismeretünket. A gyerekek „ártatlansága” természetesen nagy szerepet kap ebben az előadásban, ahol a résztvevők és a nyugati néző „bűnösségének” kérdése mint traumatikus kérdés szerepel. Az ártatlan gyerekek képének média általi felhasználása igen gyakori dolog. Ki nem emlékszük az inkubátorokban haldokló kuvaiti gyerekekre, akik amerikai politikusok segítségével kaptak nyilvános segítséget az Öböl-háborúban? És a texasi Wacóban a Dávid-szekta elleni támadáskor az FBI szintén a gyerekeket hozta fel az erőszak alkalmazásának indokál, azt, hogy a szekta vezetője gyerekeket zaklatott, majd a külső erőszakra válaszul a szekta tagjai tömeges öngyilkosságot követtek el. Egyik esetben sem számított, hogy a valóságban nem történt gyerekekkel szembeni erőszak. (Az Öböl-háború után még az is kiderült, hogy az inkubátorban lévő gyerekekről szóló történetet csak kitalálták: a kuvaiti kormány megbízott egy amerikai médiakutató intézetet, akik kiderítették, hogy az emberek leginkább a bajban lévő gyerekekkel azonosulnak. A kuvaitiak így egyszerűen kitalálták az inkubátorban lévő, irakiak által megölt gyerekekről szóló történetet.)

¹⁷ Sigmund Freud 1995: „Tömegpszichológia és én-analízis”. In: Sigmund Freud: *Társadalomlélektani írások*. Budapest: Cserépfalvi.

¹⁸ Freud, id. mű.

¹⁹ Freud, id. mű.

²⁰ Itt Gerard Millernek egy, a *Pszichoanalízis és kultúra* címmel szlovén nyelven megjelent tanulmánykötetben közölt írására utalok (Ljubljana: DZS, 1980.)

példaként Franciaországot vagy Oroszországot, ahol a király vagy a cár helyébe Napóleon vagy Sztálin zsarnoksága került. Úgy tűnik, egyetlen megoldásként olyan mester kínálkozik, aki csupán szimbolikus egyesítő pont, egy ostoba mester, valódi politikai hatalom nélkül. Olyan mester, aki csak elfoglalja a „hatalom üres terét”, de a valóságban nem kormányozza azt — nem férkőzik be a demokratikus politikai gépezetbe, hanem csupán üres jelölőként funkcionál, biztosítja a társas gépezet konzisztenciáját. Az az érv, hogy a mester léte szükségszerű, olyasvalami, amit demokratikus ösztönünk nehezen tud elfogadni. El kell azonban különítenünk a mester mint üres autoritásforma fogalmát a totalitáriánus vezetőétől, aki a tekintély teljes megtestesítője. A kettő közötti ellentét hasonló a Freud által leírt két apa: az ödipális, szimbolikus apa (ahogy Lacan nevezi, az Apa neve) és az ősapa közti különbséghez. Az első a halott apa, aki a törvényt képviseli: az apa, akiből kivonódik az élvezet, és aki ezáltal lehetővé teszi azt a szubjektum számára. (Lacan ezzel kapcsolatban azt mondja, hogy a szubjektum csak az Apa nevének réseiben élvezhet, egyszerűen csak azért, mert az apa nem lát mindent.) A második apa ezzel szemben a *père-jouissance*,²¹ az apa, aki élvez (aki minden nőt birtokol) és így megakadályozza, hogy a szubjektum élvezethez jusson. A mester reprezentálja a halott, szimbolikus apát, röviden, ő a törvény üres formája. A vezér azonban nem a halott apa, hanem az ősapa szerepben tűnik fel: az apáéban, aki túlságosan élő ahhoz, hogy megengedje a szubjektumnak saját élvezetéhez való hozzáférést. Ami itt alapvető, az az, hogy a totalitárius vezető nem azonos a mesterrel. Hitler és Sztálin például nem voltak mesterek, hanem ősapának tekinthető vezérek.

Míg a fantázia a szubjektum által átélt élvezet strukturálásának módjára vonatkozik, a totalitárius vezér mint *père jouissance* a szubjektum fantáziáinak aktiválójaként szerepel. A vezérral szemben a mester (az élvezetet nem ismerő apa) a szimbolikus törvény formáját helyettesíti, a társas tér azon üres keretét, amelyet nem jár át teljes mértékben a fantázia; és mint ilyen, lehetővé teszi a szubjektum számára, hogy attól minimális távolságot tartson. Paradoxnak tűnhet, hogy ez a fajta mester teret nyit a demokratikus politika számára: a demokratikus társadalom szubjektuma csak az üres szimbolikus törvényt garantáló mester segítségével tudja megtalálni „szabadságának” terét és a partikuláris fantáziáiban létező társaival való szolidaritás formáját.

A lacani pszichoanalízis egyik üzenete a demokratikus politika számára, hogy a fantáziát és a feltételezés helyén manipulált élvezetmódokat nélkülöző politika csupán illúzió: amíg „a társadalom nem létezik”; míg a társas mező inkonzisztens, hasított és az ideológiai szimbolizációban való újrafeloldódásnak ellenálló antagonizmusokkal átszelt; míg a társas tér valamiféle központi lehetetlenség köré strukturálódik, a társas struktúra ezen hiányai, ezen űrjei mindig fantáziák által lesznek kitöltve. A kérdés az, hogy a politikai diskurzus miképpen használja ki ezeket a fantáziákat? Miért próbálják bizonyos politikai diskurzusok agresszíven lerombolni mások fantáziáit? Végül soron a rasszista és nacionalista konfliktusok megelőzésének egyetlen útja az, hogy tá-

²¹ A *père jouissance* fogalmával kapcsolatban ld. Michel Silvestre 1987: *Demain la psychanalyse*. Paris: Navarin.

volságot tartunk a politikai diskurzus ideológiai jelentése és a benne lévő feltételezés között.

A demokratikus politika kérdése pedig nem az, hogy miként tudjuk felcserélni az egyik fantáziát egy másik, még demokratikusabbal, hanem az, hogy hogyan lehet megelőzni a rasszista fantáziák artikulálódását. A demokratikus politika célja egy olyan politikai tér létrehozása, ahol a rasszista fantáziáknak nem lenne valódi hatása. Csak a demokratikus intézményekben „hívó” társadalom képes elviselni ilyen fantáziák ki-fejlesztését anélkül, hogy attól félne, hogy ennek következtében összeomlik a demokratikus rend.

Csabai Márta fordítása