

BLÍŽNY – VEC*

SLAVOJ ŽIŽEK, European Graduate School for Media & Communications, Ringacker, Switzerland;
Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Slovenija

ŽIŽEK, S.: Neighbor – Thing
FILOZOFIA 67, 2012, No 8, p. 670

The fragment from the author's book offers one possible approach to the phenomenon of violence from the perspective of the difference between the Neighbor and Thing. The fear is nowadays the essential component of subjectivity. By postulating the immeasurable Other as the Neighbor Lévinas tries to approach the problem of the radical alien of the Other. The radical ambiguity of the alien reveals itself in a traumatized subject in whom the gap is permanently present as an inner split: the personal experience on one side and the horrifying deeds on the other. The offered "side-view" is based on the thesis that the inner content of every ethical stand is constituted in a violent gesture of exclusion, which also means scarifying the desire. The more universal the ethics, the more brutal this exclusion, which is a manifestation of non-consistency and powerlessness. Paradoxically, this condition is a positive one, making the ethical attitude as such possible.

Keywords: Neighbor – Thing – The Other – Desire – Sublimation – The gesture of exclusion – Ethical attitude – Fear – The universal – The particular – E. Lévinas – J. Lacan

Iný subjekt (koniec koncov, subjekt ako taký) nie je pre Lacana ničím bezprostredne daným, ale je predpokladom, *niečím, čo je záležitosťou domnienky, objektom viery*: Ako si vôbec môžeme byť istí, že to, čo vidíme pred sebou, je iný subjekt, a nie čisto biologický stroj bez akejkoľvek hĺbky?

Tento domnelý subjekt nie je iná osoba s celým bohatstvom jej vnútorného života, príbehmi, ktoré o sebe rozpráva, aby mohla dospieť k zmysluplnej skúsenosti vlastnej existencie, a ktorá preto nemôže byť ani nepriateľom: „Nepriateľ je niekto, koho príbeh si si nevypočul.“¹ Nemožno vymyslieť lepší literárny príklad, než aký ponúka *Frankenstein* od Mary Shelley. Autorka tu urobí niečo, čo by konzervatívce nikdy neurobil: v hlavnej časti knihy sa posunie o krok ďalej a dá slovo samotnému monštru, ktoré tu rozpovie príbeh zo svojej perspektívy. Tento krok poukazuje na liberálny prístup k slobode slova v tej najradikálnejšej podobe. Potrebné je vypočuť si postoj každého. Netvor vo *Frankensteinovi* nie je Vecou, t. j. strašidelným objektom, ku ktorému sa nikto netrúfa priblížiť, ale

* Podkapitola z monografie *Nasilje (Násilie)*. Ljubljana: Analecta 2007.

¹ Epigraf »Living Room Dialogues on the Middle East«, citované podľa: Brown, Wendy: *Regulating Aversion*. Princeton: Princeton University Press 2006.

je celkom *subjektivizovaný*. Mary Shelley vstúpi do netvorovej hlavy a položí si otázku: Aké je to byť stigmatizovaný, definovaný, diskriminovaný, exkomunikovaný, dokonca fyzicky deformovaný zo strany spoločnosti? Ultimativnému zločincovi je tak dovolené, aby sa predstavil ako ultimatívna obeť. Monštruózny vrah sa ukáže ako hlboko ranený a zúfalý jednotlivec, ktorý túži po spoločnosti a láske.



Takýto postup má však jasné limity: Sme ochotní uznať, že „Hitler bol nepriateľ, lebo jeho príbeh nebol vypočutý“? Po návšteve Moskvy v roku 1988 David Remnick v *Lenin's Tomb* informuje o svojom úsilí stretnúť sa s deväťdesiatročným Lazarom Kaganovičom, posledným žijúcim príslušníkom Stalinovho užšieho okruhu ľudí, ktorý v rokoch 1929 – 1933 riadil program kolektivizácie, bol zodpovedný za nevyčísliteľné škody a utrpenie a ktorý teraz žil osamelo vo svojom byte. Remnicka fascinovala predstava, že uvidí vskutku zlú osobu: „Verí ešte stále Kaganovič? Želal som si dozvedieť sa to. Pociťuje vinu, zahanbenie? A čo si myslí o Gorbačovovi, terajšom generálnom tajomníkovi? V skutočnosti však nešlo o to. Predovšetkým som si želal spolu s Kaganovičom sedieť v jednej izbe, aby som videl, ako vyzerá zlý človek, a dozvedel sa, čo robí a aké knihy má poruke.“² Keby mu jeho plán

vyšiel, pravdepodobne by sa stretol s dobroprajným starcom s podlomeným zdravím, ktorý uviazol vo svojich snoch. Keď Svetlana Stalinová roku 1960 emigrovala cez Indiu do Spojených štátov a písala svoje memoáre, predstavila Stalina „zvnútra“, ako otca s vrúcnyim srdcom, ako citlivého vodcu, ktorému väčšinu masových masakrov atď. vnútili jeho zlí spolupracovníci, najmä Berija; Berijov syn neskôr napísal spomienky, v ktorých svojho otca predstavil ako srdečného, rodinne založeného človeka, ktorý iba vyplňal Stalinove rozkazy a pritom sa potajme usiloval zamedziť ešte väčším škodám. Svoju stránku príbehu rozpovedal aj syn Malenkova, ktorý otca predstavil ako pracovníka pošty, ktorý žil po celý čas v strachu o život... Hannah Arendt mala pravdu: Tieto postavy neboli zosobnením sublimovane barokového „démonického Zla“, priepasť medzi ich „intímnou“ skúsenosťou a hrôzou ich skutkov bola obrovská. „Vnútoraná“ skúsenosť týkajúca sa našich životov, príbeh, ktorý si rozprávame o nás samých, aby sme tak zdôvodnili naše skutky, je od základu klamstvom – pravda je vonku, v našom konaní.³

² Remnick, David: *Lenin's Tomb*. New York, Random House 1993, p. 11.

³ Každý, koho tematika zla zaujíma, by si mal pozrieť knihu Claudie Koonzovej *The Nazi Conscience* (Cambridge: The Belknap Press 2003), túto podrobnú správu o nacistickom etickom diskurze,

Jednou z otázok, ktoré opakovane dokážu prekvapiť naivné etické vedomie, je otázka, ako môžu tí istí ľudia, ktorí páchajú strašidelné násilnosti na nepriateľoch, preukazovať citlivú humánnosť a nežnú starostlivosť o príslušníkov vlastnej skupiny. „Nie je azda neobyčajné, že nemecký vojak, ktorý kántril nevinných civilistov, je ochotný za svojich vojenských druhov položiť vlastný život? Že veliteľ, ktorý rozkázal pozabíjať rukojemníkov, v ten istý večer s úprimnou láskou napíše list svojej rodine?“ Toto obmedzenie nášho etického záujmu na úzky okruh ľudí je zrejme v rozpore so spontánnym názorom, podľa ktorého sme všetci ľudia, v podstate s rovnakými nádejami, obavami a bolesťami, a teda aj s rovnako odôvodnenou požiadavkou či právom na úctu a dôstojnosť. Tí, čo spektrum svojho etického záujmu redukovujú, sú v konečnom dôsledku doslova nekonzistentní, ba dokonca „pokryteckí“ – povedané spolu s Habermasom; porušujú etické normy, ktoré súčasne ochraňujú ich vlastné rečové spoločenstvo, stávajú sa súčasťou pragmatického protirečenia. Upieranie základných etických práv tým, ktorí nepatria do nášho spoločenstva, nie je pre ľudskú bytosť ničím „prírodným“; ide o porušovanie nášho spontánneho sklonu k etike, o brutálnu represiu, sebaopretie...

Keď Stephanovi Hermlinovi, východonemeckému „mäkkému“ disidentovi a spisovateľovi, vyčítali po páde komunizmu jeho texty a básne z päťdesiatych rokov, v ktorých oslavoval Stalina, jedovato nedôstojne odpovedal, že meno „Stalin“ v tých rokoch v Európe jednoducho predstavovalo iniciatívu v mene slobody a spravodlivosti a vôbec nesúviselo so strašnými vecami, ktoré sa bez akéhokoľvek vedomia či znalosti ľudí diali v Sovietskom Zväze. Táto výhovorka je prirodzene príliš zjednodušujúca i šikovná: Na to, aby v nás skrslo podozrenie, že so stalinizmom nebolo niečo v neporiadku, ešte nemusíme poznať pravdu o stalinistickom terore; čítanie verejne dostupných textov (oficiálnych správ z inscenovaných procesov, správ o útokoch na nepriateľov, oficiálnych ód na Stalina a ďalších vodcov atď.) postačovalo viac než dost – z týchto správ sa dozvieme všetko, čo (bolo) treba vedieť. Ochota západných komunistických pozorovateľov vidieť v stalinistických obvineniach skutočné psychologické fakty o obvinených je preto naozaj prekvapujúcim pokrytectvom. Adorno v liste Benjaminovi z roku 1938 píše o rozhovore, ktorý viedol s Hannsom Eislerom v New Yorku: „Dost’ trpezlivo som si vypočul jeho jalovú obranu moskovských procesov a dost’ zhnusene počúval aj jeho vtíp o Bucharinovej smrti. Vraj sa s ním spoznal v Moskve a pritom tvrdil, že Bucharin mal také zlé svedomie, až sa jemu, Eislerovi, nemohol ani len otvorene pozrieť do očí.“⁴

Eislerova psychologická nechápavosť je šokujúca: Bucharinovo terorizovanie, jeho strach pred cudzincami, vedomie, že je ustavične špehovaný a že jeho uväznenie sa blíži, mylne pochopil ako vnútorný pocit viny. Ako máme potom rozumieť faktu, že na kultúrne produkty pokročilého stalinizmu mnohí západniari pozerali ako na najautentickejší výraz morálky, vrúcneho humanizmu a dôvery v človeka? (Spomeňme si len na recepciu

ktorý bol rozumovou oporou zločinov nacizmu.

⁴ Adorno, Theodor W. – Benjamin, Walter: *The Complete Correspondence 1928 – 1940*; Cambridge (Ma.): Harvard University Press 1999, p. 252.

trilógie o Gorkom v réžii Marka Donského na Západe.) Pokiaľ ide o hrôzy v stalinistickom Sovietskom Zväze, zrejme by sme mali prejsť od vyčítania naivity západným cestovateľom k výraznejšie deleuzovskému chápaniu kontingentných sérií, ktoré sa pretínajú (križujú) a ktoré generujú celkom disparátne významy – podobne, ako je to vo vedecko-fantastickom príbehu, v ktorom vedci odhalia, že explózia, ktorá vo Svätom Písme signalizuje správu od Boha, je v skutočnosti vizuálna stopa po strašnej katastrofe, ktorá zničila úspešnú cudziu civilizáciu. Iba ťažko sa možno vyrovnáť s faktom, že hrôzy, z ktorých trilógia o Gorkom čerpá, nijako nepodryvajú autentickosť jej pôsobenia na západných (alebo, veď prečo nie, ruských) pozorovateľov.

Keď uniesli lietadlo United 93 a ešte tri ďalšie lietadlá, najčastejšia správa v telefonických volaniach cestujúcich (ktorí vedeli, že zahynú) ich najbližším znela: „Lúbim ťa.“ Martin Amis⁵ zdôraznil túto pavlovovskú pointu: Nakoniec platí iba láska. „Láska je abstraktné podstatné meno, čosi hmlisté. A napriek tomu sa ukáže, že láska je jedinou čiastkou nás samých, ktorá zostáva pevná, aj keby sa svet postavil na hlavu a obrazovka zhasla.“ No pochybnosť zostáva: Vari nie je aj toto zúfale vyznanie lásky neseriózne – rovnako neseriózne ako náhle obrátenie sa k Bohu či k modlitbe u niekoho, kto je konfrontovaný s blízkosťou smrti? Nie je to pokrytecké oportunistické gesto vyvolané strachom, a nie skutočným presvedčením? Prečo by mali skutky, ktoré vykonáme v podobných okamihoch zúfalstva, obsahovať viac *pravdy*? Nejde skôr o to, že nás náš sebaobránný inštinkt v takýchto okamihoch núti *oklamať našu túžbu*? Obrátenie sa k Bohu alebo vyznanie lásky v tomto kontexte predstavujú obetovanie túžby. Usudzujúc z početných memoárov, mnohí z tých, ktorí boli v stalinistických inscenovaných procesoch odsúdení na smrť, sa v okamihu, keď ich postavili pred čatu strelcov, vyznávali zo svojej nevinny a z lásky k Stalinovi; išlo o patetické gesto, ktorým chceli napraviť dojem v očiach veľkého Druhého. Podobne si nemôžeme pomôcť a musíme sa začudovať nad tým, že Ethel a Julius Rosenbergovci vo svojej osobnej korešpondencii popierali, že boli sovietskymi vyzvedákmi; ďalej sa hrali na nevinné obeť sprisahania FBI, hoci nové dokumenty, ktoré dostávali do rozpakov aj ich advokátov, dokazovali, že prinajmenej Julius bol vyzvedákom (pravdou je, že nie až takým dôležitým, ako tvrdila obžaloba). Je zvláštne, že keď čítame ich intímnu korešpondenciu, ešte stále sa nemôžeme zbaviť dojmu absolútnej úprimnosti, nehľadiac na to, čo dnes vieme o ich vyzvedačstve; ako keby Julius presvedčil o svojej nevinnosti aj sám seba. Táto skutočnosť pôsobí ešte zvláštnejšie, ak si položíme otázku, prečo pre Sovietsky Zväz nevyzvedal a nebol na to hrdý, ak skutočne veril v jeho zriadenie? (To nás privádza ku skutočne etickému konaniu: Predstavme si ženu, ktorá v posledných sekundách svojho života telefonuje manželovi a hovorí mu: „Len aby si vedel: naše manželstvo bola lož, neznášam už len pohľad na teba...“)

Pripomeňme si ešte jednu tragickú figúru z obdobia studenej vojny: západných ľavičiarov, ktorí sa vo svojich krajinách celkom úprimne postavili proti antikomunistickej hystérii a ktorí boli za svoje komunistické presvedčenie a obhajovanie Sovietskeho Zväzu pripravení riskovať dokonca aj slobodu. Vari nie je ich subjektívny postoj tragický a sub-

⁵ Pozri Amis, Martin: All that survives is love. In: *Times*, 2006, 1st of June, p. 4 – 5.

limovaný práve vďaka iluzórnej povahe ich viery? Vnútorne krehká krása ich presvedčenia je vďaka mizernej realite stalinistického Sovietskeho Zväzu ešte sublimovanejšia. Z tohto napätia je teda potrebné vyvodit' radikálny, aj keď neočakávaný záver: Nestačí, ak povieme, že tu máme do činenia s tragicky pomýleným etickým presvedčením, so slepou dôverou, ktorá sa vyhýba konfrontácii s mizernou a strašidelnou realitou svojej etickej referencie. Čo ak je totiž takáto slepota, takéto násilné gesto vylúčenia, ktoré odmieta uvidieť veci v pravom svetle, takéto zatajovanie reality, takýto fetišistický postoj – v zmysle „Viem (že sú pomery v Sovietskom Zväze hrozné), ale aj tak verím v sovietsky model socializmu“ – naopak tým najvnútornejším komponentom *každého* etického postoja? Neuvedomoval si možno tento paradox už Kant (v *Spore fakúlt* z roku 1795), keď v kontexte francúzskej revolúcie siahol po pojme entuziazmus? Skutočný význam francúzskej revolúcie nie je v udalostiach, ktoré sa naozaj v tom čase odohrávali v Paríži – hrôza, výbuchy vražedných vášní –, lež v entuziastickom ohlase, ktorý parížske udalosti vyvolávali v očiach sympatizujúcich pozorovateľov zo všetkých kútov Európy: „Revolúcia duchovne bohatého národa, ktorej sme po tieto dni svedkami, môže byť úspešná, alebo zlyhať; môže byť taká plná bôľu a hrôzostrašných skutkov, že sympatizujúci človek by sa nikdy nerozhodol vykonať podobný experiment za takú cenu aj po druhý raz, aj keby mohol dúfať v jeho šťastné zavŕšenie – tvrdím však, že táto revolúcia sa nachádza v prirodzenosti všetkých divákov (pričom sami nie sú do tejto hry zapletení) ako túžba po *spoluúčasti* [*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*], ktorá takmer hraničí s entuziazmom, a pretože už len jej vyslovenie bolo spojené s nebezpečenstvom, nemohlo ju vyvolať nič iné, ako morálny základ ľudského rodu.“⁶

Povedané s Lacanom: Reálna Udalosť, dimenzia Reálneho v bezprostrednej realite násilných parížskych udalostí nefungovala, ale sa skôr uplatňovala v spôsobe, ktorým sa táto realita javila pozorovateľom, v nádeji, ktorú v nich vzbudila. Realita parížskych udalostí má časovú dimenziu empirických dejín; sublimovaná podoba, ktorá vyvolala entuziazmus, má povahu Večnosti... A teda, vari to isté neplatilo – *mutatis mutandis* – aj o západných obdivovateľoch Sovietskeho Zväzu? Sovietska skúsenosť „budovania socializmu v krajine“ celkom určite „kumulovala mizériu a ukrutnosť“, napriek tomu však v srdciach pozorovateľov (ktorí do nej neboli zapletení) vyvolala entuziazmus... Otázka teda znie: Vari sa musí *každá* etika opierať o podobné gesto fetišistického utajenia? A naša odpoveď, za ktorou si stojíme, znie: Každá etika s výnimkou etiky v rámci psychoanalýzy.

Ak by sme parafrázovali Benjamina: Čudovať sa tejto skutočnosti teda nie je pravým filozofickým postojom. A čo ak je to, čo sa javí ako nekonzistentnosť, ako bezmocnosť vyvodit' všetky konzekvencie z vlastného etického postoja, naopak pozitívnou podmienkou jeho možnosti? Čo ak je takéto vylúčenie určitej formy alterity, resp. inakosti zo spektra našich etických záujmov konsubstanciálne so zdôvodniteľným gestom etickej univerzálnosti, takže čím je naša explicitná etika univerzálnejšia, tým brutálnejšie vylúče-

⁶ Kant, Immanuel: *Spore fakúlt*. In: *Zgodovinsko-politični spisi*. Ljubljana: Založba ZRC 2006, s. 208.

nie so sebou prináša? Kresťanský všetko zahrnujúci postoj (spomeňme si na slávne Pavlovo heslo: „Niet muža ani ženy, niet Žida ani Gréka.“) zahŕňa prísne vylúčenie tých, ktorí si neželajú vstúpiť do kresťanského spoločenstva. V iných „partikularistických“ náboženstvách (a dokonca aj v islame, a to napriek jeho globálnemu expanzionizmu) jestvuje aj priestor pre druhých, ktorí sú tolerovaní, hoci sa na nich pozerá zvyška; kresťanské motto „Všetci ľudia sú si bratia“ zároveň znamená: „Tí, ktorí nechcú byť bratia, nie sú ľudia.“ (V raných rokoch iránskej revolúcie Chomeiní vsadil práve na tento paradox, keď v interview pre nejaké západné médium tvrdil, že iránska revolúcia je najhumánnejšia v celej histórii – revolucionári nezabili jediného človeka; keď sa ho však prekvapený novinár opýtal na trest smrti, ktorý bol propagovaný médiami, Chomeiní pokojne odvetil: „Tí, ktorých sme pozabíjali, neboli ľudia, ale zločineckí psi!“) Kresťania sa obvykle pýšia tým, ako prekonal židovské exkluzivistické chápanie Vyvoleného národa a zahrnuli celé ľudstvo – no trik je v tom, že Židia práve trvaním na tom, že sú Vyvoleným národom, ktorý má privilegovaný styk s Bohom, prijímajú ľudskosť druhých, ktorí uctievať svojich falošných bohov, zatiaľ čo kresťanský univerzalizmus neveriacich tendencie vylučuje z univerzálnosti ľudstva.

A ako je to opačne, s – lévinasovským – gestom, ktoré zavrhuje tendenciu k Totožnosti, ktorá je univerzálnemu vlastná, nahrádzajú ju úctou k Inakosti ako takej? Lévinasovskej figúre Blížneho ako bezpodmienečného/nekonečného Iného je vlastná, ako to zdôraznil Peter Sloterdijk, aj iná, odvrátená a zároveň oveľa znepokojujúcejšia dimenzia: dimenzia nekonečného Iného ako Nepriateľa; Nepriateľa ako absolútneho Iného, ktorý už nie je „úctyhodným nepriateľom“, ale niekým, koho myslenie ako také je nám celkom cudzie, takže s ním nemožno zápasit' autentickým spôsobom. Aj keď Lévinas nemal na mysli túto dimenziu, radikálna dvojznačnosť – traumatická povaha – Blížneho (na ktorú upozornili Freud a Lacan) ukazuje, že Lévinasov pojem Iného pripravil pôdu aj pre túto dimenziu (a teda jej otvoril priestor); presne tak, ako kantovská etika pripravila pôdu pre pojem démonického Zla. Lévinasovský Iný ako priepasť Inakosti, z ktorej vyžaruje etický imperatív, a nacistická figúra Žida ako Iného-Nepriateľa pochádzajú z rovnakého zdroja, nech to znie akokoľvek strašne.

Keď Freud a Lacan trvajú na problematickej povahe základného židovsko-kresťanského prikázania, podľa ktorého máme „Milovať blížneho svojho“, nejde o obvyklé kriticko-ideologické pointovanie spočívajúce v tom, že každé chápanie univerzálného je poznačené našimi partikulárnymi hodnotami, a teda implikuje aj tajné vylúčenia. Ich pointa je oveľa silnejšia a týka sa nekompatibility Blížneho s rozmerom univerzálného ako takého. To, čo sa univerzálnemu vzpiera, je *neludský* rozmer Blížneho. Preto je situácia, keď sa ocitneme v pozícii milovaného, taká násilná, dokonca až traumatická: „Byť milovaný“ ma bezprostredne konfrontuje s medzerou, trhlinou medzi tým, kým alebo čím som ako určitá bytosť, a neuchopiteľným X vo mne, ktoré vyvoláva lásku. K Lacanovej definícii lásky („Láska znamená dať to, čo nemáš...“) treba dodať: „... niekomu, kto o to nestojí“. Uvedomujeme si napríklad, že Yeatsove známe verše opisujú jednu z najklaustro-

fóbnějších situácií, aké si vôbec možno predstaviť?⁷

Jednoducho, ako povedal Deleuze, *si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutu* [voľne: ak ste uväznení v snoch druhého, niet vám pomoci, pozn. prekl.] – alebo ako sa vyjadril Neil Gaiman v pasáži, ktorá si zaslúži, aby sme ju citovali: „Boli ste už niekedy zaľúbený? Hrozné, nie? Staneš sa takým zraniteľným! Otvorí ti to hrud' i srdce, čo znamená, že niekto môže do teba vstúpiť a všetko v tebe rozhádzať. Vybuduješ si všetku tú obranu, vytvoríš si brnenie, aby ti nič nemohlo zaťat' do živého, a potom jedna nerozumná osoba, ktorá sa ničím nelíši od ostatných nerozumných osôb, vstúpi do tvojho nerozumného života [...] Dáš im kus seba. O to ťa neprosili. Jedného dňa vykonali niečo úbohé, napríklad ťa pobožkali alebo ti podarovali úsmev, a odvtedy už tvoj život nie je tvoj. Láska si berie rukojeťníkov. Zatne ti do živého. Vysaje ťa a nechá ťa stáť uplakaného v tme, fráza ako 'možno bude lepšie, ak zostaneme iba priateľmi' sa stane kúskom skla, ktorý sa ti zaráva do srdca. A to bolí. Nielen v predstave. Nielen v myslí. Ide o duševnú bolesť, bolesť, ktorá sa do teba zahryzne a roztrhá ťa na kúsky. Nenávidím lásku.“⁸

Andrej Tarkovski prežil posledné roky života v Štokholme, kde pripravoval film *Obeť*. Kanceláriu mal v tej istej budove ako Ingmar Bergman (ktorý v tom čase ešte žil v Štokholme, na Faroe Islands sa presťahoval až neskôr). Hoci si režiséri jeden druhého hlboko vážili a vzájomne sa nadovšetko obdivovali, nikdy sa nestretli; stretnutiu sa starostlivo vyhýbali, akoby priame stretnutie bolo práve vďaka blízkosti ich svetov príliš bolestné a odsúdené na neúspech. Vynašli si a rešpektovali svoj vlastný kódex diskretnosti.

Slavoj Žižek
Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo
Aškerčeva cesta 2
Ljubljana
Slovenija
The European Graduate School
Ringacker, 3953 Leukin, Saas-Fee
Switzerland
e-mail: slavoj.zizek@guest.arnes.si

Zo slovinčiny preložila *Stanislava Repar*.

⁷ Had I the heavens' embroidered cloths, / Enwrought with golden and silver light, / The blue and the dim and the dark cloths / Of night and light and the half-light, / I would spread the cloths under your feet: / But I, being poor, have only my dreams; / I have spread my dreams under your feet, / Tread softly because you tread on my dreams.

⁸ Dostupné na: <http://thinkexist.com/quotes/neilgaiman>.