

UNIVERZITA KARLOVA
FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav filosofie a religionistiky

Kdo je homo sacer?

Who is homo sacer?

Bakalářská práce

Filip Staněk

Vedoucí práce: prof. Miroslav Petříček, Dr.

Praha, 2024

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

.....

V Praze, dne 8.4. 2024

Abstrakt

V díle Giorgia Agambena vystupuje záhadná postava homo sacer. Život tohoto „posvátného člověka“ lze beztrestně zabít, nikoli však obětovat. Agamben metodou filosofické archeologie oprašuje původ některých filosofických, politických a náboženských pojmů, aby osvětlil skryté mechanismy a struktury západního politického systému. Žijeme v trvalém výjimečném stavu, v němž se prostor pouhého života stále více ztotožňuje s politickým prostorem. V této zóně nerozlišitelnosti pozbývají fundamentální kategorie, na nichž byla založena moderní politika, svého významu. Zároveň však zakrývá aporii moderní demokracie: přestože věnovala veškeré úsilí osvobození a štěstí lidského života, není tento život schopna uchránit před ničením. Práce bude mít za úkol analyzovat úlohu „posvátného člověka“ v dynamice moderní politiky, zároveň se pokusí nastínit možné únikové strategie z tohoto vězení biopolitického stroje.

Klíčová slova: výjimečný stav, suverenita, biopolitika, tábor, posvátnost, životaforma, potencialita

Abstract

In the work of Giorgio Agamben, the enigmatic figure of homo sacer appears. The life of this "sacred man" can be killed with impunity, but not sacrificed. Using the method of philosophical archaeology, Agamben dusts off the origin of some philosophical, political and religious concepts in order to shed light on the hidden mechanisms and structures of the Western political system. We live in a permanent state of exception, in which the space of bare life is increasingly identified with the political space. In this zone of indistinction, the fundamental categories on which modern politics was based lose their meaning. At the same time it covers the aporia of modern democracy: although it has devoted all its efforts to the liberation and happiness of human life, it is unable to protect this life from destruction. The thesis declares the task of analyzing the role of the "sacred man" in the dynamics of modern politics and at the same time trying to outline possible exit strategies from this prison of the biopolitical machine.

Key words: state of exception, sovereignty, biopolitics, camp, sacredness, form-of-life, potentiality

OBSAH

Úvod	7
1. Člověk	9
1.1. Zóé/bios	9
1.2. Antropologický stroj	11
1.3. Životaforma	13
2. Posvátnost	17
2.1. Pojem posvátného	17
2.2. Vymezení náboženské a politické sféry	19
2.3. Posvátný život v současnosti	20
3. Biopolitika	23
3.1. Výjimečný stav	23
3.2. Tábor	27
3.3. Biopolitický stroj	29
4. Nová politika	34
4.1. Potencialita	34
4.2. Inoperosita	38
4.3. Prostředky bez účelu	41
Závěr	46
Seznam použité literatury	48

Úvod

O Giorgiu Agambenovi (1942) jsem se poprvé doslechl v souvislosti s pandemií COVID-19. V krátkém videu na youtube¹ vysvětloval, proč podle něj není moudré založit společnost na odstupu a oddělování lidí. Jako bych v poušti konformity narazil na vodu. Začal jsem číst jeho texty, ale nešlo to tak snadno, jak jsem předpokládal. Ve druhém ročníku jsem absolvoval skvělý seminář Terezy Matějčkové o Agambenovi, díky němuž jsem se do díla tohoto italského filosofa ponořil systematičtěji. Trvalo dlouho, než jsem některým souvislostem začal rozumět. Čím víc jsem se však jeho myšlenkami brodil, tím víc mě fascinovaly.

Přiznávám tedy, že nejsem nezaujatý čtenář a že hlavní motivací k volbě tématu pro tuto bakalářskou práci byla touha autorovi lépe porozumět. Přesto bych se rád pokusil o co největší objektivitu a vlastní náhled. Agamben vypráví, jak rád rozvíjí myšlenky svých milovaných autorů, přičemž obzvláštní potěšení mu činí moment, kdy nelze rozlišit, co je jeho a co původní intence autorova.² Nejsem tak domýšlivý, abych si myslel, že mohu jeho myšlenky rozvíjet, spokojím se s tím, podaří-li se mi je věrohodně a srozumitelně tlumočit (což nepovažuji za malý úkol). Přesto si nejsem jistý, že je moje interpretace nenamočí do podobné zóny nerozlišitelnosti.

Agambenovo dílo je rozsáhlé, jeho záběr široký. Sahá od teologie přes estetiku a literární vědu až po historii a právo. V této práci se zaměřím na jedinou jeho linku, jež je nicméně pro Agambena ústřední, na politiku. Přitom se ale nevyhnutelně dotknu témat, která se politice mohou jevit na první pohled vzdálená. Je to totiž jediné skrze metafyzické, náboženské a teologické kategorie, čím můžeme podle Agambena současnou politickou situaci uchopit.³

Struktura práce bude následující: nejprve se podíváme, jak Agamben nahlíží život a konkrétně lidský život, zodpovíme otázku, čím je podle něj člověk. Ve druhé kapitole se budeme zabývat posvátností, atributem, jímž běžně zaštiťujeme důstojnost lidského života, přestože se ukáže, že posvátnost původně znamenala možnost beztrestného zabití; dozvíme se konečně, kdo je *homo sacer*. Třetí kapitola zasadí posvátný život do současného biopolitického

¹ Interview with Giorgio Agamben, August 2020: https://www.youtube.com/watch?v=867_5upU55o (navštíveno 1.4.2024).

² AGAMBEN, *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, s. 14.

³ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. s. 5.

kontextu a odhalí výjimečný stav jako centrální mechanismus biopolitického stroje a tábor jako paradigma moderního vládnutí. Závěrečná kapitola se pokusí nastínit únikové strategie z tohoto vězení a načrtnout novou politiku, která teprve čeká na své objevení, ale která je přesto v určitém ohledu již přítomna. Jelikož nás to po cestě bude házet neustále z politiky do ontologie, zásadní se ukáže pochopit, co vlastně leží v základech člověka, politiky, moci i jazyka. Pátrání po *arché*, počátku i základu, způsob Agambenovy argumentace, vzbudí možná podezření, zda italský filosof nenáleží k anarchismu. V závěru se nad tím pokusím stručně zamyslet.

1. Člověk

Přestože nevíme, co je to život, tušíme, že jde o komplexní fenomén. A i když nemáme ponětí, odkud a proč máme myšlení a jazyk, jsme schopni díky nim formulovat abstrakce a izolovat struktury, které se ve světě nikde nenacházejí. Jednou takovou strukturou je i holý život izolovaný od svého kontextu. Myšlenka pouhého života zapustila kořeny v západní myšlenkové tradici, čímž natrvalo ovlivnila její politiku. Jejím původcem je člověk, tvor vnášející do světa rozdíl. Trhlina mezi skutečností a světem, jaký si dokáže představit, jej vede cestami, které se na jedné straně údajně svažují ke štěstí. Ze stejného důvodu ale, totiž proto, že má možnosti, je člověk také náchylný k chybám. Aby jejich riziko umenšil, vynalézá aparáty, jež mu mají pohyb poslepu usnadnit a zpříjemnit. Někdy se ovšem tyto konstrukce chybujícího člověka ukáží štěstí více překážející než prostředkující. Aby se z jejich moci, kterou tak důmyslně zabezpečil, mohl vymanit, musí se člověk rozpomenout na počátek, *arché*, jež aparáty zatarasená cesta cloní. Giorgio Agamben se nabízí jako trpělivý průvodce, jenž věnoval mnoho úsilí a času studiu aparátů a přemýšlení o tom, jak mezi nimi prokličkovat k výhledu, který by umožnil je revidovat.

1.1. Zoé, bios a holý život

Řekové používali pro to, co běžně míníme slovem *život*, dva výrazy: *zoé* a *bios*. *Zoé* označoval samotný fakt života společný všemu živému, *bios* naproti tomu znamenal formu nebo způsob života člověka. Formy lidského života mohou být rozmanité a abstraktně jsou dnes kodifikovány např. ve společenských či institucionálních kategoriích (student, žena, lékař, matka, intelektuál, pornohvězda apod.). Odtud Aristotelovo označení kontemplativního života jako *bios theóretikos*. Rozlišení na *zoé* a *bios* tvoří základní kámen Agambenovy analýzy a nepřekvapivě jím začíná i úvod obou jeho do češtiny přeložených knih (*Homo sacer*, *Prostředky bez účelu*). Agamben distinkci považuje dokonce za „fundamentální párové kategorie západní politiky“.⁴

4 AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 15.

Pro porozumění jeho teorii je dobré význam rozlišení ještě zdůraznit: na jedné straně souvisí s Agambenovou filosoficko-archeologickou metodou⁵ a není tak náhoda, že analýza začíná u původních řeckých pojmů, na druhé straně umožňuje uchopit elementární mechanismus, který se údajně nachází ve struktuře západního společenství: zahrnutí holého života do politického rámce. Významové rozlišení autorovi pomáhá artikulovat zejména onen *holý život* (*nuda vita*), který se podle něj nachází v samotném centru politické scény.

Přirozený život byl v antickém světě vyloučen z *polis*, neboť náležel do *oikos* (Aristotelés, *Pol.* 1252a26-32). V prostředí *oikos*, soukromé sféry zahrnující rodinu a domácnost, se tento život udržoval a reprodukoval. Naproti tomu politicky kvalifikovaný život, *bios politikos*, byl situován do veřejné sféry, v níž svobodní členové společnosti usilovali o dobrý život v *polis* (Aristotelés, *Pol.* 1328b35). Vtažení *zoé* do *polis*, holého života do centra politického zájmu, představuje rozhodující událost západní politiky. Ta se tím stává biopolitikou. Agamben navazuje v archeologii pojmu biopolitiky na Michela Foucaulta, který biopolitický obrat popisuje jako „proces, jehož prostřednictvím přirozený život na prahu moderní doby začíná být začleněn do mechanismů a kalkulů státní moci, a politika se tak mění v biopolitiku“.⁶ Na rozdíl od Foucaulta se však Agamben domnívá, že biopolitické paradigma není záležitostí až moderní doby, ale že je staré jako vládnoucí moc sama. „[P]rodukce biopolitického těla je původní funkcí suverénní moci,“ tvrdí, a „[b]iopolitika je v tomto smyslu přinejmenším stejně stará jako suverénní výjimka“.⁷

Suverénní výjimka (pojem Carla Schmitta) umožňuje pomocí výjimečného stavu vyloučit život z normálního právního rámce, čímž podle Agambena produkuje „biopolitické tělo“. Produkce biopolitického těla pak zároveň podmiňuje suverénní moc. Vyloučený lidský život pozbývá jakékoli právní ochrany a je vystaven násilí a smrti, Agamben takový politicky vyloučený život nazývá holý život.

Zoé tedy můžeme chápat jako prostý přirozený život, zatímco *bios* jako formu lidského života, jež může nabývat různých podob, ale je vždy již společensky a kulturně podmíněná.

⁵ Agamben sám mezi filosofickou a archeologickou analýzou odmítá příliš rozlišovat. Filosofický výzkum, který nemá podobu archeologie, podle něj „riskuje, že upadne do žvanění“. Rozhovor s Agambenem: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-tre-domande-su-homo-sacer-edizione-integrale> (navštíveno 11. 11. 2023).

⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 10.

⁷ Tamt., s. 14.

Je-li život vyloučen z práva, vystaven násilí a smrti, stává se holým nebo posvátným životem, jak níže uvidíme; jeho odsvěcenou formou je biologický život.

1.2. Antropologický stroj

Než se podíváme na to, jak Agamben chápe život vymaněný z biopolitických kleští, vraťme se k samotnému problematickému pojmu života. Jak ve svém příspěvku k animal studies *The Open: Man and Animal* připomíná, pojem života nebyl v západní tradici nikdy uspokojivě definován,⁸ a přesto je stále znovu a znovu artikulován disciplínami jako jsou filosofie, teologie, politika, a později medicína a biologie. Zásadní moment této artikulace spatřuje opět u Aristotela. Řecký myslitel totiž izoluje nejjobecnější smysl pojmu *žít* do vegetativní funkce duše (Aristotelés, *O duši*, 413a, 20-413b, 8). Vegetativní život je společný rostlinám, zvířatům i lidem, zajišťuje základní biologické pochody organismu, zejména schopnost výživy. Aristotelovo rozhodnutí vyčlenit životu jednu specifickou organickou funkci považuje Agamben za zásadní okamžik západní vědy a politiky: zakládá abstrakci holého života, jež je pro ně příznačná.

Když Carl Linné dva tisíce let po Aristotelovi hledá nějakou specificky lidskou vlastnost, která by člověka odlišila od primátů, přiznává, že žádnou takovou nenachází.⁹ V desátém vydání *Systema naturae* z roku 1758 tak přisuzuje rodu *homo* přívlastek *sapiens*, který podle Agambena ironicky odkazuje k antickému heslu „Poznej sám sebe“: člověk je zvíře, které v sobě musí člověka poznat, aby se jím stalo. Charakteristika je spíše filosofickým imperativem než druhovou vlastností, člověk se člověkem stává tehdy, když v sobě člověka rozpoznává, avšak aby k tomu došlo, musí v sobě oddělit lidské od nelidského, vyloučit ze sebe zvíře. Antropogeneze tedy probíhá uvnitř člověka samotného. Mechanismus, jenž takto člověka historicky produkuje, nazývá Agamben „antropologickým strojem“.

„Zařízení, jehož prostřednictvím se toto rozhodnutí historicky realizuje, lze nazvat „antropologickým strojem“. Stroj funguje tak, že z člověka vylučuje zvířecí život a tímto

⁸ AGAMBEN, *The Open: Man and Animal*, s. 13.

⁹ Tamt., s. 23-27.

vyloučením člověka vytváří. Aby stroj ale fungoval, musí být vyloučení zároveň zahrnutím: mezi dvěma póly - zvířecím a lidským - musí být kloub a práh, který obojí rozděluje i spojuje. Tento práh je pouhým životem čili životem, jenž není ani přísně zvířecí, ani skutečně lidský, ale ve kterém se pokaždé rozhoduje mezi lidským a nelidským. Tento práh, který nutně prochází uvnitř člověka a odděluje biologický život od společenského, je abstrakcí a virtualitou.“¹⁰

Člověk není něčím, co lze definovat jednou pro vždy, ale místem, v němž rozhodování o člověku neustále probíhá, v němž se pokaždé určuje, co je zvířecí a co lidské. Toto místo je ale samo o sobě dokonale prázdné a sídlí v něm jen pouhý život, abstrakce, jež má svůj původ u Aristotela. Antropologický stroj vylučuje ne-lidské, čímž vytváří přehyb, který toto místo odhaluje.¹¹ Pouhý život je sice abstrakcí, ale skutečnosti nabývá pokaždé, když se vtěluje do konkrétních historických postav: ve starověku otrok a barbar, v moderní době Žid v koncentračním táboře nebo člověk ležící v kómatu na jednotce intenzivní péče, jehož vegetativní funkce udržují v chodu jen přístroje. Paradigmaticky je to *homo sacer*, člověk, jehož lze beztrestně zabít, ale nikoli obětovat bohům. Co mají všechny tyto postavy společného? Jsou politicky determinované a spojuje je skutečnost, že se nacházejí v prostoru výjimky: nejsou lidmi ani zvířaty. Lépe řečeno nacházejí se v místě, kde mezi zvířetem a člověkem již není možné rozlišovat.

Je-li pravda, že antropologický stroj obnažuje hranici, na níž dochází k rozhodnutí o člověku, znamená to, že člověk sám nemá žádnou předem danou podstatu. Je-li tomu tak, pak je ale konstitutivně ne-lidský: negace podstaty mu umožňuje přijmout jakoukoli přirozenost.¹² Že je člověk bez podstaty, že nemá žádné předem dané poslání, žádný historický *telos*, že je *argos*, bez úkolu, je jedním z Agambenových kardinálních přesvědčení a zřejmě i nejnaléhavějších sdělení. Tento předpoklad podle něj zároveň umožňuje etiku i politiku.

¹⁰ AGAMBEN, *Where are we now?*, s. 97 (vlastní překlad).

¹¹ Exkluze, jež je zároveň inkluzí, je Agambenovým klíčovým principem, který nachází na mnoha úrovních.

¹² O absenci lidské podstaty Agamben uvažuje na mnoha místech. Ke vztahu Agambena k existencialistickým tématům viz např. *Agamben and The Existentialists*, Edinburgh University Press, 2021.

1.3. Životaforma

Viděli jsme, že podle Agambena dochází v průběhu západní historie k rozštěpu života (zoé) od jeho formy (bios). Respektive k izolaci holého života od jakékoli životní formy, která je vždy kontingentní, nikoli zakořeněná v lidské podstatě. Tento rozkol je abstrakcí, avšak skutečnou, neboť působící.

„Stalo se, že jsme rozdělili jednotu naší životní zkušenosti – která je vždy neoddělitelně (a zároveň) tělesná a duchovní – do čistě biologické entity na jedné straně a do společenské, kulturní a politické existence na straně druhé. Vše nasvědčuje tomu, že tento rozštěp je abstrakcí, avšak takovou, která je mocná.“¹³

Jak patrně, Agamben takové oddělení života od jeho společenských a kulturních vazeb odmítá. Je přesvědčen, že lidský život je vždy svázán nějakou společenskou a kulturní formou. Dobře to vystihuje Tereza Matějčková: „My máme mylně za to, že člověk u tohoto holého života začíná, že tento život je jeho předspolečenským základem, který je druhotně oděn společností. Podle Agambena jsme však bytostně prostoupeni vazbami k druhým. Přirozeně nahý život neexistuje. Přirozené je již vztahové. Naopak odejmutí společenského statusu, vysvěcení - to je výsostný akt kultury v tom smyslu, v jakém může být jen kulturní akt barbarský. Zvířata barbarská nejsou.“¹⁴

Co tedy Agamben navrhuje? Jaké pojetí lidského života předkládá? Přichází s konceptem *životaformy (forma-di-vita)*.¹⁵ Označuje pojetí života, v němž forma života se životem nerozlučně splývá. Nejedná se o životní formu, která by k životu přistupovala zvnějšku nebo které by život nabýval, nýbrž o život, který se odvíjí, je prožíván podle zvnitřněného řádu. V takovém životě už nemůže být nic odděleno jako holý život. V takto pojatém způsobu života

¹³ AGAMBEN, *Where are we now?*, s. 63.

¹⁴ Článek T. Matějčkové o Agambenovi na Aktuálně: <https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/pripad-agamben-jak-se-v-krizi-stavet-k-nazorum-matejckova/r~8f35709ac20711ec87d40cc47ab5f122/> (navštíveno 13.11.2023).

¹⁵ Neologismus *životaforma* používá Naděžda Bonaventurová k překladu italského neologismu *forma-di-vita*, aby odlišila Agambenem „zaváděný pojem naprostého splynutí života, který je formou, a formy, která je životem, (...) od životní formy i formy života, tj. formy, kterou život nabývá.“ In: AGAMBEN, *Prostředky bez účelu*, s. 11.

jde o žití samé a o způsob tohoto života. Jinými slovy jde o samotné možnosti života. V konečném důsledku pak v takovém životě nejde o nic menšího než o štěstí:

„Právě proto, totiž proto, že je tvorem, jemuž je vlastní potencialita, jenž může jednat či nejednat, uspět či neuspět, ztratit se a nalézt se, je člověk jediným tvorem, v jehož žití jde vždy o štěstí (...). Ale tímto je okamžitě dána životaforma jako život politický.“¹⁶

Člověk nemá žádnou předem určenou přirozenost, ale tím pádem ani žádný jasně daný úkol. Je na něm, jak svůj život pojme, čemu se rozhodne věnovat nebo nevěnovat. To implikuje možnosti, a s tím i možnost nezdaru. A protože jde o hledání lepších možností nad horšími, o štěstí a dobrý život, který je vždy kulturní a společenský, je člověk tvor politický. Politický život, orientovaný na ideu štěstí, zapuštěný v životaformě, je podle Agambena ovšem možný jedině tehdy, není-li řízen vládnoucí mocí. Otázka, jíž si proto klade, zní: je dnes možná životaforma, v níž by šlo o žití samé? Je člověk schopen otevřeně prožívat svou potencialitu?¹⁷

Abychom pochopili, co má na mysli, podívejme se, jak s myšlenkou životaformy pracuje v díle *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. V knize zkoumá duchovní řády zejména 12. a 13. století a mnišský způsob života, jehož vrcholnou podobu vidí u Františkánů.¹⁸ Františkáni se distancovali od zákona, řádu tehdejšího světa tím, že formulovali svá vlastní pravidla - hlásali chudobu. Jejich způsob života ale nespočíval v tom, že by žili podle vlastního řádu, jejich život *byl* tímto řádem, srostl s formou, která pronikala každým aspektem jejich každodennosti, ošacením a stravovacími návyky počínaje, pojetím času konče. Právě vztah *pravidla a života* je zde ústřední. Vzájemné napětí těchto dvou pojmů totiž dává vzniknout něčemu třetímu: životaformě. Těžiště života už nespočívá na žádném vnějším určení, ale leží ve způsobu života samém. Františkánům nešlo o nový výklad Písma, ale o jeho „čisté a jednoduché identifikování se životem“, nechtěli evangelium pouze číst a interpretovat, chtěli jej žít. Nejde tedy o pouhé setření rozdílu mezi pravidlem a životem, novum františkánského *regula et vita* spočívá v „neutralizaci a transformaci obou do „životaformy““.¹⁹

¹⁶ Tamt., s. 12.

¹⁷ Tamt., s. 15.

¹⁸ AGAMBEN, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Preface.

¹⁹ Tamt., s. 107.

Odkaz Františkánů považuje Agamben za relevantní výzvu dnešku: „Jak myslet životaformu, lidský život zcela vyňatý z dosahu zákona, a užívání těl a světa, které by nebylo založeno na přivlastnění.“²⁰ Do protikladu k vládnoucímu a ovládajícímu vztahu k životu, světu i sobě samému klade pojem *usus*, užívání. Mniši nic nevlastnili, všeho užívali. Pojem *usus* ale není vyčerpán jen užíváním, může být chápán jako způsob, jímž člověk projevuje svůj život. Matějčková, která Agambenovi v knize *Kdo tu mluvil o vítězství?* věnovala kapitolu, má za to, že Agambenovi nejde o to, abychom se po způsobu mnichů stáhli ze společnosti nebo dokonce z těla, „spíše jde o nalezení životaformy, která by dualitu těla a ducha, rovněž zákona a svobody, byla schopná pozastavit.“²¹ Vlastnictví není zpochybněno jen ve vztahu k vnějšímu světu, ale i k sobě samému. Agamben si podle Matějčkové klade otázku: „Jak být, aniž by se člověk vlastnil, aniž by podléhal své identitě, vlastní vůli?“²² Autorova odpověď podle ní leží v jeho snaze „myslet subjektivitu jako výkon, jímž sice něco užíváme, ale bez dalšího se s tím neidentifikujeme, anebo se s tím neidentifikujeme po způsobu vlastnictví.“²³

Jak v tomto světle rozumět životaformě? Navrhuji, že je míněna jako načrtnutí způsobu života, který by na jedné straně nepomíjel jeho zapuštění do společensko-kulturní souvislosti a na druhé straně zachoval otevřený prostor pro možnosti individuálního určení. Obrací pozornost k životu samému a je tak v napětí ke každé vnější autoritě, která má tendenci určovat jeho směřování a cíle. Jako úběžník vytyčuje štěstí, což ihned implikuje politické angažmá: člověk se má o dobrý život spíše aktivně pokoušet, než pasivně přijímat jeho doporučované nebo příkazované podoby. Forma takového života tento život neřídí, neboť s ním srostla v jedno: život se skrze svou formu projevuje. Takto pojatý život může být životem svobodným a otevřeným, vždy si vědomým negativity v základu. Negativita, ne-danost, znamená možnosti: potencialita je klíčem k porozumění Agambenovu pojetí člověka.

Agamben bývá často kritizován jako naivní, abstraktní nebo pesimistický myslitel. Můžeme mu jistě namítat mnohé: Proč orientovat étos zrovna na štěstí a ne třeba na smysluplnost? Je-li člověk bez podstaty, na čem pak založit univerzální lidskou důstojnost? A jak nakládat s těmi, kteří odmítají žít v mírumilovné podobě životaformy a ohrožují existenci druhých? A co když

²⁰ Tamt., xiii.

²¹ MATĚJČKOVÁ, *Kdo tu mluvil o vítězství?*, s. 213.

²² Tamt., s. 218.

²³ Tamt.

člověk není schopen nebo nechce žít bez podstaty, historického úkolu, v potencialitě? Co když se potřebuje k něčemu upnout?

Kritika je možná z více pozic. Měli bychom se ale zamyslet, zda jsme Agambenovi vůbec porozuměli. Jeho myšlenky mohou bez souvislosti, ve zjednodušené podobě působit extrémně, někdy možná pomýleně. Nejsou formulovány zrovna nejprůzračnějším způsobem. Pokud ale vím, Agamben nikde naivní ani utopickou představu nepředkládá. Konkrétní alternativy nenavrhuje podle mého z dobrých důvodů. Spíš se snaží připomenout, že jsou vždy možné. Co se pesimismu týče, pojmy jako pesimismus a optimismus podle něj nemají s myšlením nic společného.²⁴

Abychom uzavřeli tuto kapitolu, nechme filosofa vyslovit jeho vlastní definici člověka:

„Člověk je zvíře, které nemá žádné povolání: nemá žádný biologicky daný úkol, žádnou jasně předepsanou funkci. Jedině mocná bytost má schopnost nebýt mocná. Člověk může dělat všechno, ale nemusí dělat nic.“²⁵ Přeformulujme: jádro člověka leží v potencialitě.

²⁴ Rozhovor s Agambenem: <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben> (navštíveno 13.11.2023).

²⁵ Tamt. (vlastní překlad).

2. Posvátnost

Patrně nejslavnější Agambenovou figurou je *homo sacer*, posvátný člověk. S přívlastkem *posvátný* si běžně pojíme představu něčeho z religiózních či kultických příčin nedotknutelného, nebo něčeho vzbuzujícího z podobných důvodů obrovskou úctu. Agamben předkládá, že nejstarší význam pojmu *sacer* má v souvislosti s lidským životem přesně opačné konotace. Posvátný člověk je podle archaického římského práva ten, kdo může být kýmkoli beztrestně zabit, zároveň však nesmí být nábožensky obětován.

O posvátnosti dnes často mluvíme jako o nějakém snad tajemném, zato intuitivním základu nezpochybnitelné hodnoty lidského života. Co ale původně znamenalo, že byl život posvátný? K čemu člověka odsuzovala zlověstná formule *sacer esto*? Agamben stopuje význam tohoto mlhavého pojmu v knize *Homo sacer: Suverénní moc a pouhý život*, kde posvátnost s lidským životem usouvztahuje, odhaluje, jaký vztah zaujímá k právu, náboženské i politické sféře, k suverénní moci.

2.1. Pojem posvátného

Nejstarší výskyt pojmu *sacer* v souvislosti s lidským životem se nachází u Sexta Pompeia Festa. Římský gramatik žijící na přelomu 2. a 3. století uvádí s odkazem na archaické římské právo, že „[p]osvátný člověk je (...) ten, koho lid odsoudil pro nějaký zločin; a není povoleno jej obětovat, ale kdo jej zabije, nebude odsouzen pro vraždu; (...)“.²⁶ Interpretace tohoto výroku byla historicky komplikována tím, že se v úryvku kříží na první pohled dva protichůdné významy: na jedné straně je životu přiznávána posvátnost, na druhé straně je povoleno jej bez sankcí zabít. V čem tedy spočívá posvátnost, je-li *homo sacer* tím, kdo může být beztrestně zabit, ale zároveň není povoleno jej usmrtit rituálním způsobem?

Záhada budila rozpaky u antických autorů, stejně jako je budí dnes. Okruh jedněch se přiklání k výkladu *sacratio* jako k zesvětštěnému zbytku archaické fáze, kdy náboženské a trestní právo ještě nebylo rozlišeno, druzí jej vnímají spíš jako archetypický obraz, zasvěcení

²⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 75 (Agamben cituje Festa).

podsvětním bohům, hrůzný a úctyhodný zároveň, jako něco, co je v podstatě analogické etnologickému pojmu *tabu*. Ani jedna strana však není s to podat uspokojivé vysvětlení, proč může být posvátný člověk zároveň zabit, zatímco nemůže být obětován. Pokud je zabit, proč se vrah nedopouští znesvěcení? A jestliže je naopak člověk k smrti již odsouzen, proč nemůže být obětován rituální formou?

Rozpor se podle Agambena nepodaří vysvětlit, budeme-li se pohybovat v mezích lidského a náboženského práva. Setkáváme se totiž s limitním pojmem společenského a právního řádu, který je třeba nahlédnout jinak. Je nutné prozkoumat, v jakém vztahu se nachází vzhledem k právnímu a náboženskému řádu, abychom pochopili jejich složité vztahy.

„Místo toho, abychom řešili specifčnost homo sacer tak, jak se to často dělá, a sice zdůrazňováním jakési předpokládané původní mlhavosti a nejednoznačnosti pojmu posvátný na základě jeho spojování s etnologickým pojmem tabu, pokusíme se interpretovat sacratio jako nezávislý pojem a otážeme se, zda nám náhodou neumožní vynést na světlo nějakou původní politickou strukturu, nacházející se v oblasti, která předchází rozlišení sakrálního a profánního, náboženského a právního.“²⁷

Než dospěje k cíli, lokalizaci posvátného života mimo právní i náboženskou sféru, upozorní na jednu falešnou stopu. Koncem devatenáctého století se v humanitních vědách objevila tendence, kterou označuje jako „teorii ambivalentnosti posvátného“. Nejdříve se zformovala v pozdně viktoriánské antropologii u W. R. Smithe (*Lectures on the Religion of the Semites*), aby záhy pronikla do francouzské sociologie E. Durkheima (*Formes elementaires de la vie religieuse*), do Freudovy psychologie (*Totem a tabu*²⁸), načež zakořenila v obecné lingvistice, která kodifikovala význam posvátnosti jako „ambivalentní“, čímž natrvalo ovlivnila výzkumné snahy. Omyl spočívá podle Agambena v záměně původně politicko-právního pojmu za náboženskou kategorii. V době, kdy se tato kategorie sémanticky již vyprázdnila, ji vyplnily dva protichůdné významy, které se „teorie ambivalentnosti“ pokouší vysvětlit tím, že je spojuje s pojmy jako tabu nebo klatba, které dvojznačnost obsahují. Dvojznačnost se pak zpětně aplikuje na vysvětlení pojmu posvátného života, čímž opisuje kruh. Podle Agambena

²⁷ Tamt., s. 77.

²⁸ „... význam slova tabu (se) rozchází dvěma protichůdnými směry. Na jedné straně se jím rozumí posvátné, posvěcené, na druhé pak hroživé, nebezpečné, zakázané, nečisté.“ FREUD, *Totem a tabu*, Portál, 2017, s. 23.

ale „[p]oliticko právní jev, k němuž se vztahuje nejstarší chápání pojmu *sacer*, nelze vysvětlit předpokládanou ambivalentostí obecné náboženské kategorie posvátného, naopak, pouze pozorné a obezřetné vymezení politické a náboženské sféry nám může umožnit pochopení historie jejich proplétání a složitých vztahů.“²⁹

Je tedy třeba tuto scestnou linii opustit a soustředit se na vymezení politické a náboženské sféry, jejichž hranice mohou skutečný význam posvátnosti osvětlit.

2.2. Vymezení politické a náboženské sféry

Struktura posvátného života spočívá podle pramenů i badatelů ve dvou rysech: je beztrestné tento život zabít a je nemožné jej obětovat bohům. Podle Agambena tak *homo sacer* představuje dvojitou výjimku, za prvé z lidského práva, neboť jeho zabití již není právně klasifikováno jako vražda, a za druhé z božského práva, protože vyloučením z oběti jej není možné rituálně usmrtit. Oproti *consecratio*, tedy zasvěcení, které převádí předmět z lidské sféry do sakrální, posvátný člověk je vyloučen z lidského práva, aniž by přešel do kompetence boží. *Homo sacer* zůstává uvězněn mimo boží i lidské právo, zachycen v dvojité výjimce.

Jak víme, každé vyloučení je pro Agambena zároveň zahrnutím (princip inkluzivní exkluze), i lidský život je pak skrze své vyloučení k lidskému i božskému současně vztažen. Zbavení života právní ochrany jej váže k právnímu řádu - umožněním jeho zabití je pozastaven zákon o vraždě, a vyloučení z oběti jej váže k boží sféře - prostřednictvím nemožnosti jeho rituálního očištění. Zákon a výjimka tak tvoří dohromady neoddělitelný, provázaný systém.

Struktura dvojité výjimky *homo sacer* rýsuje analogii k suverénní výjimce, kterou pomáhá vynést na světlo. Pouhý život, zbavený politické i náboženské existence, je vystaven násilí, jež se vůči němu uplatňuje principem suverénní moci. Suverén totiž může rozhodnout o výjimečném stavu, suspendovat právní řád, čímž je mocen učinit z kohokoli „posvátného člověka“. K takovému člověku se pak každý může chovat jako suverén, jak s ním bude zacházeno, již nezávisí na právu, ale na libovůli těch, s nimiž přijde do styku.

²⁹ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 83.

„Zde strukturální analogie mezi suverénní výjimkou a sacratio ukazuje celý svůj význam. Suverén a homo sacer se nacházejí ve dvou opačných limitních bodech právního řádu – jsou to dvě symetrické postavy, které mají stejnou strukturu a jsou navzájem propojeny v tom smyslu, že suverén je ten, vůči němuž jsou všichni lidé co do mohoucnosti homines sacri, a homo sacer je naopak ten, s nímž všichni lidé jednají jako suveréni.“³⁰

Zde se plně vyjevuje topologická struktura posvátného života vzhledem k politické i náboženské sféře, i vzhledem k suverénní výjimce a paradigma *homo sacer* dostává jasnější obrysy.

„[K]dyby byl homo sacer navrácen na své místo jak mimo trestní právo, tak mimo možnost být obětován, reprezentoval by prvotní obraz života, zakletého v suverénní suspenzi, a zachovával by památku na původní vyloučení, jehož prostřednictvím se vytvořila politická dimenze. Politický prostor suverenity se tak vlastně vytvořil skrze dvojitou výjimku, jako výrůstek profánního do náboženského a náboženského do profánního, který konfiguruje zónu nerozlišitelnosti mezi obětí a vraždou.“³¹

Postava suveréna se s postavou posvátného člověka v jistém smyslu vzájemně zrcadlí i definují: život *homo sacer* tvoří původní obsah suverénní moci, produkce pouhého života je původním výkonem suverenity. Jaký politický význam ale jejich analogie odráží? A jakou relevanci má pojem posvátného života dnes?

2.3. Posvátný život dnes

Navzdory tomu, co si nejspíš běžně spojujeme s posvátností, Agamben odhaluje, že původní význam pojmu je spíš politicko-právní než religiózní. Jeho interpretace zároveň rozpouští rozpory, jimiž trpěly jiné ve vleku „teorie ambivalentosti“. Je-li jeho analýza správná, pak

³⁰ Tamt., s. 87.

³¹ Tamt., s. 86.

„[p]ůvodním elementem politiky není pouhý přirozený život, nýbrž život vystavený smrti (pouhý život nebo posvátný život).“³²

Jak se ale mohou tyto úvahy promítat do dnešní reálné politiky? Co může sonda do archaického právního systému odhalit s ohledem na dnešní moderní demokracie? Stejnou otázku si pokládá i Sergei Prozorov: „Postava *homo sacer* má na první pohled v současných Západních demokraciích stejně malou relevanci jako postava suveréna přebývajícího vně hranic zákona. A přesto podle Agambenovy argumentace moderní demokracie neopustila ani logiku suverenity, ani holý život jakožto její předmět, ale spíše „částičky posvátného života tříští a trousí do každého jednotlivého těla, čímž je mění ve vklad, o který se hraje v politickém konfliktu““.³³

Pouhý život představuje ústřední a stále aktivní princip politických systémů založených na suverénní moci i dnes. Případy uprchlíků a lidí bez státní příslušnosti, již pozbyli občanství ve svém rodném státě, aniž by získali občanství v jiném, to jasně ilustrují. Tito lidé jsou z hlediska práva obnaženi, vystaveni potenciálnímu násilí navzdory slavnostním proklamacím o lidských právech. „Atribut posvátnosti života, jenž bychom dnes chtěli uplatňovat proti suverénní moci jako po všech stránkách fundamentální lidské právo, naopak původně znamená právě to, že život podléhá moci smrti, je jí neodvratně vystaven – je této moci odevzdán a současně je jí opuštěn,“³⁴ uvádí Agamben.

Příklad, který nám není až tak časově vzdálený a na němž se biopolitický princip ukazuje ve vší zřetelnosti, jsou nacistické koncentrační tábory. Žid je tak stejně jako uprchlík moderním ztělesněním *homo sacer*.

„Žid je za nacismu privilegovaným negativním objektem nové biopolitické suverenity a jako takový je flagrantním případem *homo sacer* (...). Jeho zabití (...) není ani obětováním, ani vykonáním trestu smrti, nýbrž pouze uskutečněním prosté „beztrestné možnosti být zabit“ (...). Dimenze, v níž došlo k masakru, není ani právní, ani náboženská: je to biopolitika.“³⁵

³² Tamt., s. 91.

³³ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 108 (vlastní překlad; citace Agambena podle českého vyd. *Homo sacer*, 2011, s. 124).

³⁴ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 86.

³⁵ Tamt., s. 116.

Pokud má Agamben pravdu a my dnes stále žijeme ve schématu biopolitického stroje, pak se nás posvátnost – v původním smyslu nerozlišitelnosti mezi obětí a vraždou – stále týká. Možná není až tak od věci přehodnotit pojmy, které se současné politice zdají být vzdálené, které však naše (nejen politické) chování skrytě řídí.

Postava *homo sacer* na konci této kapitoly vystoupila jako negativní protipól životaformy, s níž sdílí nerozlišitelnost mezi zoé a bios, a zároveň jako riziková možnost, dřímající v občanské identitě každého z nás. Mysteriózní pojem posvátnosti se přelil do konkrétnějších, zdá se však že krvavějších barev. Nevidíme-li je stále v plné sytosti, je to možná způsobeno příliš unaveným zrakem.

„Posvátnost je perspektivní linií, jež je dosud přítomna v současné politice, která se jako taková přesouvá ke stále rozsáhlejší a temnější zónám, až do té míry, že splývá se samotným biologickým životem občanů. Pokud dnes nelze určit ani předurčit, kdo je posvátný člověk, je to možná tím, že jsme všichni virtuálně homines sacri.“³⁶

Na proces, jímž se politika přesouvá do stále temnějších zón, v nichž splývá se samotným životem, jenž se stává virtuálně posvátným, se podíváme v následující kapitole.

³⁶ Tamt.

3. Biopolitika

Jak jsme uvedli, Agamben navazuje na Foucaultův pojem biopolitiky, jež však nahlíží v jiné perspektivě. U Foucaulta se biopolitika rýsuje v procesu, jímž se na prahu moderní doby život stále více začleňuje do mechanismů a kalkulů moci, a jeho výzkum se zaměřuje na nové techniky moci, které na rozdíl od těch tradičních fungují spíš na principu normalizace než zákazu, na „procesy subjektivace“, jež vedou jednotlivce ke zpředměňování vlastního já a orientují jeho subjektivitu a svědomí směrem k vnější moci. Moderní doba podle Foucaulta nepřináší oslabení nebo osvobození se od státní moci, ale spíše zintenzivnění, zmnožení a rozrůznění mocenských vztahů mimo tradiční státní struktury.³⁷ Agamben si klade výslovně za cíl Foucaultův výzkum upravit a doplnit. V první řadě odmítá redukci biopolitiky na čistě moderní fenomén, ve druhé ji nepovažuje za vnější suverénní moci.³⁸ Zatímco Foucault zkoumá techniky moci na jedné a „procesy subjektivace“ na druhé straně, Agambenův zájem leží v místě, kde se právně-institucionální a biopolitický model moci protínají.

Foucaultova investigace nevyvrcholila ani výzkumem biopolitického fenoménu par excellence, totalitních režimů dvacátého století s jejich koncentračními tábory. Na tomto poli se zasloužila Hannah Arendt, její analýza ale zase postrádá jakoukoli biopolitickou perspektivu. Fenomén koncentračního tábora lze však podle Agambena pochopit jedině v biopolitickém kontextu, který jej umožnil.

V knize *Homo sacer* dochází k pokusu o doplnění hledisek obou pronikavých autorů, o vyplnění mezery mezi jejich teoriemi. V ní se objevuje pouhý život zpolitizovaný ve výjimečném stavu.

3.1. Výjimečný stav

Jedna z hlavních tezí *Homo sacer* tvrdí, že produkce biopolitického těla tvoří původní funkci suverénní moci. Jaký je ale charakter této suverénní moci, v čem spočívá její struktura?

³⁷ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 119.

³⁸ Viz PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. s. 95.

V rámci látání badatelských děr se Agamben obrací k dalšímu autorovi, Carlu Schmittovi, jehož pojem suverenity vsazuje do biopolitického kontextu. Schmitt definuje suveréna jako „toho, kdo rozhoduje o výjimečném stavu“.³⁹ Výjimečný stav umožňuje suspendovat existující právní řád, suverén se tak nachází legálně mimo zákon, který zároveň garantuje. V tom spočívá jeho paradox: „suverén stojí současně uvnitř i vně právního řádu“.⁴⁰ Suverénní struktura je strukturou výjimky. Jak ale připomíná Prozorov, „výjimka není nikdy zcela vnější vůči tomu, z čeho činí výjimku, tj. k normálnímu řádu, ale ve skutečnosti je do něj zahrnuta v paradoxním způsobu „vnitřního jiného“ nebo „konstitutivního vnějšku“.“⁴¹

Výjimka opět uplatňuje princip exkluzivní inkluze:

„Výjimka je určitým druhem vyloučení. Je to jednotlivý případ, vyloučený z obecné normy. Výjimku však charakterizuje nejpřiléhavěji skutečnost, že to, co je vyloučeno, se proto neocitá absolutně mimo jakýkoli vztah k normě; naopak, výjimka si k normě udržuje vztah, mající formu pozastavení této normy. Norma se aplikuje na výjimku tím, že se přestává aplikovat, ustupuje z ní. Výjimečný stav tudíž není chaos, předcházející řádu, nýbrž situace, jež vyplývá z jeho zrušení.“⁴²

Výjimečný stav tedy neznamená absenci práva, ale vytváří takovou situaci, jež právo pozastavuje. V této situaci se hranice mezi právem a faktem stírají a vytvářejí zónu, v níž jsou od sebe nerozlišitelné. Prozorov to objasňuje: „nakolik není zahrnuta pod pravidlo, zdá se, že je (výjimka) mimoprávním faktem, ale jelikož existuje pouze prostřednictvím pozastavení pravidla, nemůže být nikdy čistě faktická.“⁴³

Výjimka tak umožňuje právně-politický řád nejen pozastavit, ale v konečném důsledku jej dokonce zakládá:

„Suverénní rozhodnutí o výjimce je v tomto smyslu původní politicko-právní strukturou. (...) Výjimečný stav je tudíž ve své archetypické formě počátkem každé právní lokalizace, neboť

³⁹ SCHMITT, *Politická theologie*, s. 9.

⁴⁰ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 23.

⁴¹ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 100.

⁴² AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 25.

⁴³ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 101.

pouze on otevírá prostor, v němž začíná být fixace určitého právního řádu na určitém teritoriu poprvé možná.“⁴⁴

V tom je vysloven princip ležící v jádru každého právně-politického uspořádání založeného na suverénní moci. Aby se totiž norma mohla na něco vztahovat, potřebuje existenci něčeho, co je tomuto vztahu vnější. A jelikož nelze žádnou normu aplikovat na chaos, musí být chaos do systému včleněn v podobě svého nerozlišení od normy. Jakýkoli právně-politický řád v sobě obsahuje tento zdánlivě nesouvztažný prvek, výjimečný stav - zónu nerozlišení mezi právem a faktem, vnitřkem a vnějškem.

Co je ale přesně výjimečný stav? Právní teorie výjimečného stavu (vyjma Schmittovy) v podstatě neexistuje, neboť se autoři většinou domnívají, že se jedná o problém více faktu než práva.⁴⁵ Definice je problematická, protože nelze přesně předpovědět podobu situace, jež mu bude podnětem, a složitě je i jeho zařazení do právního řádu, neboť představuje nástroj, který značí limity tohoto řádu. Obecně se vymezuje jako „právní institut označující soubor opatření, jichž státní orgán užívá k překonání situace vážné, existenciální krize ohrožující existenci státu a ústavního řádu, jejíž podobu nelze předem předvídat,“⁴⁶ čímž se liší od nouzových stavů, které reagují na krize, jež pro existenci státu ohrožující nejsou.⁴⁷ Pro Agambena mezi nimi však z hlediska suspenze právních záruk není rozdíl.⁴⁸ Výjimečný stav tedy užívá jako technický termín, který podle něj nejlépe vyjadřuje podstatu i logiku zkoumaného fenoménu, zatímco umožňuje zastřešit různé jeho historické a geopolitické obdoby. Pojem sám odkazuje k nerovnováze mezi právním řádem a politickým faktem a značí vždy politickou krizi, přičemž právo o ní rozhodnout náleží výhradně suverénní moci.

Agambenova následná teze zní, že výjimečný stav má tendenci se rozšiřovat a stávat normou.⁴⁹ Své tvrzení ilustruje na několika zcela konkrétních příkladech, v knize *State of exception* například na mimořádných opatřeních vlády USA vydaných po teroristických útocích z 11. září 2001. Tzv. vlastenecký zákon (PATRIOT Act) umožňuje neomezené zadržení cizinců podezřelých z teroristické aktivity a soudní procesy vedené vojenskými

⁴⁴ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 27.

⁴⁵ AGAMBEN, *State of exception*, s. 1.

⁴⁶ Viz. např. BELLING, V. *Výjimečný stav a hranice právního státu*, in: *Právník* 3/2018, s. 200 – 220.

⁴⁷ Tamt.

⁴⁸ AGAMBEN, *Where are we now?*, s. 84.

⁴⁹ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 27.

komisemi s těmito osobami.⁵⁰ Agamben konstatuje, že takto zadržené osoby pozbývají práv válečných zajatců definovaných Ženevskými úmluvami, avšak zároveň nemohou být souzeny podle amerického práva. Z právního hlediska jsou zcela obnaženy a zbaveny jakékoli právní ochrany. Ocitají se podobně jako *homo sacer* ve výjimečném stavu, který v tomto případě převrací fundamentální princip západního civilizovaného práva presumpci nevinny ve svůj opak.⁵¹ Zadrženi se proměňují v objekty suverénního rozhodnutí, o jejich životě je rozhodováno bez jakéhokoli právního zprostředkování.

Je dobré si ale uvědomit, že Agamben neinterpretuje podobná opatření jako nebezpečný exces nebo autoritářskou tendenci ohrožující moderní demokracii. Je přesvědčen, že se jedná naopak o konstitutivní princip, který je demokracii vlastní. „Na rozdíl od kritiků americké vlády po 11. září, kteří požadovali návrat k normálním politickým nástrojům založeným na domácím nebo mezinárodním právu, Agamben tvrdil, že naděje na jakýkoli takový „návrat“ je iluzorní, protože normální je konstituováno a udržováno [právě] výjimkou, která zůstává činná uvnitř.“⁵²

Pro další příklady nemusíme chodit daleko. Vzpomeňme na nedávná opatření v České republice v souvislosti s pandemií COVID-19. Výjimečný stav stírá hranice práva a faktu, co je běžné v normálním stavu, může být ve výjimečném považováno za závažný přečin. Násilí, jež je normálně nepřipustné, se tak s ohledem na zájmy státu může jevit jako ospravedlnitelné. Procházka otce s malým dítětem bez roušky se může v takové situaci snadno změnit v záminku k brutálnímu policejnímu zásahu.⁵³ Podobné incidenty nebyly ještě nedávno u nás zdaleka ojedinělé. „Ve výjimečném stavu nelze rozlišovat mezi dodržováním a překračováním zákona,“ vysvětluje Prozorov. „Dokonale nevinné činy jako chůze, úsměv, držení se za ruce nebo tanec, mohou být považovány za přestupkové, pokud již k zákonu pro definování přestupku není přihlíženo, stejně jako zdánlivě přestupkové, nezákonné či násilné činy mohou být shledány v souladu se suspendovaným zákonem, jsou-li politicky účelné (...).“⁵⁴ Je možné říci (a Agamben tak činí), že výjimečný stav v této perspektivě stírá rozdíl mezi demokracií a totalitarismem.

⁵⁰ AGAMBEN, *State of exception*, s. 3.

⁵¹ Srov. např. CHOMSKY, *Kdo vládne světu?*, Praha: Karolinum, 2019, s. 113, 117, 118.

⁵² PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 101 (vlastní překlad).

⁵³ Viz.: https://www.lidovky.cz/domov/policiste-v-uherskem-hradisti-tvrde-zakrocili-proti-muzi-bez-rousky-pred-zraky-maleho-ditete.A210311_130104_in_domov_lros (navštíveno 3. 2. 2024).

⁵⁴ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 102.

Agamben sám jako emblematický příklad uvádí Německo ve třicátých letech. Hitler jako řádně jmenovaný kancléř nechal prezidentem podepsat tzv. Dekret o požáru Říšského sněmu, který suspendoval klíčové články Výmarské ústavy týkající se občanských svobod. Dekret nebyl nikdy odvolán a z právního hlediska tak výjimečný stav trval ve Třetí říši celých dvanáct let; skončil až společně s druhou světovou válkou.⁵⁵

Výjimečný stav ale není nutné ani vždy reálně aktualizovat, pracuje v systému jako možnost a jako takový může být dokonce ještě účinnější ve schopnosti regulovat lidské chování prostřednictvím pouhé hrozby aktualizace. Snaha vyhnout se výjimečnému stavu upevnováním normy tak může být ve skutečnosti kontraproduktivní, neboť to, co se posiluje, je právě suverénní moc neboli možnost jednat na základě pozastavení normy.⁵⁶

Výjimečný stav tvoří práh mezi politikou a právem, realitou a zákonem, vnitřkem a vnějškem, a otevírá zónu, která je z právního hlediska bez obsahu, zónu prázdná, jež však zůstává k zákonu připojena jako jeho podmínka. Toto prázdnno nazývá Agamben „původním politickým vztahem“, v jeho politické analýze tak opět vyplouvá na povrch ontologická kategorie: základ západní politiky je stejně negativní jako základ člověka.

3.2. Tábor

Tvoří-li výjimečný stav princip politického uspořádání, specifickou právně-politickou strukturu, *tábor* je jeho materializací. Agamben tvrdí, že tábor je skrytou maticí západní politiky, „nomos politického prostoru, v němž dosud žijeme.“⁵⁷ Nemíní tím samozřejmě, že bychom dnes všichni žili v koncentračním táboře, táborem nazývá každý prostor, v němž se „výjimečný stav realizuje normálně“. Nehledě na rozsah a povahu zločinů, k nimž tam dochází, o táboru lze mluvit vždy, když se někde stabilizuje výjimečný stav: „*Tábor je prostor, který se otevírá, když se výjimečný stav začíná stávat pravidlem.*“⁵⁸

⁵⁵ AGAMBEN, *State of exception*, s. 2.

⁵⁶ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 101.

⁵⁷ AGAMBEN, *Prostředky bez účelu*, s. 35.

⁵⁸ Tamt., s. 36.

Obrátíme-li se k historickým příkladům, ať už jsou to *campos de concentraciones* z r. 1896 zřízené Španěly na Kubě proti vzbouřenému koloniálnímu obyvatelstvu, anglické *concentration camps* shromažďující Búry, nebo nacistické koncentrační tábory, nevznikala tato místa na základě občanského (vězeňského či trestního) práva, nýbrž vždy na základě výjimečného stavu. Ve jménu ochrany bezpečnosti státu se výjimečný stav, jenž měl být pouze dočasný, změnil ve stálou prostorovou strukturu, posléze již nezávislou na původní situaci faktického ohrožení (ať již reálné či simulované).

Agamben tak tábor neodvozuje ze zločinů, k nimž v něm případně dochází, zajímají jej právně-politické kroky a procedury, jež tyto zločiny umožňují. „*Jenom proto, že tábory vytvářejí výjimečný prostor v tom smyslu, který jsme viděli, v němž je zákon zcela zrušen, je v nich skutečně vše možné.*“⁵⁹ Nacistický koncentrační tábor představuje dosud nejabsolutnější biopolitický prostor, v němž má moc před sebou holý biologický život bez jakéhokoli zprostředkování.

Nacistické koncentrační tábory představují asi nejzřetelnější obraz biopolitické suverenity, ale podle Agambena se s táborem setkáváme vždy, když se někde realizuje podobná struktura. Tábory potom můžeme nazvat fotbalové stadiony, v nichž se shromažďují nelegální imigranti, stejně jako *zones d'attente* na francouzských letištích, kde jsou zadržováni cizinci žádající o azyl.

„*Ve všech těchto případech zdánlivě nevinné místo (např. hotel Arcades v Roisy) vymezuje ve skutečnosti prostor, v němž je fakticky zrušeno fungování normálního řádu, a to zda dochází, či nedochází ke krutostem, nezávisí na právu, ale jen na civilizovanosti a morální úrovni policie, která provizorně působí jako svrchovaná moc (...).*“⁶⁰

Agamben nás nabádá, abychom moderní „převleky“ tábora demaskovali. Tábor totiž není žádnou historickou výchytkou, vynořil se jako regulační mechanismus politiky, která již není schopna řešit problémy běžnou cestou. Struktura moderního národního státu je tradičně založena na funkční souvislosti tří prvků: lokalizaci (teritoriu), uspořádání (státu) a principu včlenění života do tohoto rámce, tedy narození člověka, jenž se automaticky stává občanem. Vstoupil-li tento systém počínaje první světovou válkou do krize, projevalo se to nikoli

⁵⁹ Tamt., s. 37.

⁶⁰ Tamt., s. 38-39.

v elementech lokalizace nebo uspořádání, ale právě v začleňování života. Tábor se objevil jako nový regulátor tohoto začleňování, jako příznak krize, a vklínil se jako čtvrtý element mezi tradiční trojici teritoria, uspořádání a narození. Proto jsou uprchlíci tak politicky znepokojivým prvkem: narušují kontinuitu mezi člověkem a občanem, čímž odhalují fikci moderního národostátu. „*Rozšiřující se meze mezi narozením (holým životem) a národním státem je novou skutečností v politice naší doby a touto mezerou je to, co nazýváme táborem.*“⁶¹ Podle Agambena je příznačné, že se tábory objevily ve chvíli, kdy téměř všechny evropské státy začaly vydávat zákony o občanství a denacionalizaci.⁶² Politický prostor Západu od té doby uskutečňuje ve stále větší míře tendenci, jež v něm byla přítomna vždy: vyloučení a současně zahrnutí holého života suverénní mocí, jež nabývá své formy v táboře.

Agambenova slavná a pro mnohé šokující teze tvrdí, že tábor představuje paradigma současné západní politiky, „nomos moderní doby“.⁶³ Tvrzení bývá předmětem nedorozumění i pobouření a je proto nutné jej interpretovat správně. Prozorov Agambena hájí s tím, že evidentně nezamýšlí podřadit všechny politické modely současnosti (parlamenty, univerzity, nemocnice atd.) pod model tábora, ale spíše tábor využívá jako hyperbolickou ilustraci, která „osvětluje strukturu nerozlišování mezi výjimkou a pravidlem tím nejostřejším a nejprůzračnějším způsobem.“⁶⁴ Všechny politické prostory dnes nejsou koncentračními tábory, ale tábor nejvýrazněji osvětluje to, v co se všechny mohou proměnit, uskuteční-li se v nich plně tendence k nerozlišování výjimky a pravidla, která v nich dřímá.⁶⁵ Z této perspektivy je podle Prozorova i podle mne označení tábora jako paradigmatu moderní vlády legitimní.

3.3. Biopolitický stroj

Pokusili jsme se výše popsat Agambenův „biopolitický stroj“ fungující v základu Západních společností nezávisle na tom, jak se sama označují a k jakým politickým identitám se hlásí. Nyní můžeme základní rysy biopolitického stroje shrnout takto:

⁶¹ Tamt., s. 40.

⁶² Tamt., s. 39-40, a také podrobněji v *Homo sacer*, s. 131-132.

⁶³ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 162.

⁶⁴ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 110.

⁶⁵ Tamt.

- a) Suverénní suspenze neboli výjimečný stav je původním politickým vztahem, který tvoří zónu nerozlišení mezi vnitřkem a vnějškem, vyloučením a zahrnutím.
- b) Základní funkcí suverénní moci je produkce holého života.
- c) Biopolitickým paradigmatickým modelem moderní doby je tábor, zhmotněný výjimečný stav, který má tendenci rozšiřovat se a stávat normou.

Je-li takto formálně vymezena struktura biopolitického stroje, mezi jeho historickými realizacemi je rozdíl. Zatímco dříve stroj život z politiky spíše vylučoval, nyní mezi nimi vytváří zónu nerozlišení:

„[M]oderní politiku necharakterizuje ani tolik zahrnutí zoé do polis, neboť to je samo o sobě velice staré, či prostý fakt, že život jako takový se stává ústředním předmětem kalkulů a vizí státní moci; rozhodující je spíše skutečnost, že současně s procesem, díky němuž se výjimka stává všude pravidlem, se prostor pouhého života, situovaný původně na okraji politického řádu, postupně stále více ztotožňuje s politickým prostorem, přičemž vynětí a zahrnutí, vnější a vnitřní, bios a zoé, právo a faktum stále více vstupují do oblasti, kde již naprosto nebudou rozlišitelné.“⁶⁶

Přenesme nyní pozornost k aspektu expanze výjimečného stavu. Její dnešní úroveň odhaluje dva nové jevy: má-li Agamben pravdu, je dnes posvátný život rozset do biologického života každého z nás a suverénní moc rozprostřena do práva, vědy a medicíny. „Když mají život a politika, původně oddělené a rozčleněné prostřednictvím země nikoho, v níž panoval výjimečný stav a sídlil pouhý život, tendenci splývat, pak se celý život stává posvátným a veškerá politika se stává výjimkou.“⁶⁷ A: „(...) v rámci biopolitického horizontu, jenž charakterizuje moderní dobu, se v oné zemi nikoho, kam kdysi mohl proniknout pouze suverén, nyní pohybují lékař a vědec.“⁶⁸ Jedna ze současných linií Agambenova díla kulminující ve sbírce *Where are we now? The Epidemic as Politics* sleduje sílící biopolitický rys prorůstání vědy a zejména medicíny do aparátů moci. Agamben na několika místech⁶⁹ mluví o třech náboženstvích moderního Západu: křesťanství, kapitalismu a vědě. Dnešní doba

⁶⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 16.

⁶⁷ Tamt., s. 146.

⁶⁸ Tamt., s. 156

⁶⁹ AGAMBEN, např. *Where are we now?*, s. 49.

se vyznačuje tím, že věda začíná získávat primát. Výsadní místo pak nepřekvapivě zaujímá ta, jejímž předmětem je živé lidské tělo: medicína. Ta se s politikou mísí v čím dál větší míře.

Proces akceleroval už v biopolitických programech Třetí říše:

„Je pravda, že takto v nacistické říši nastal okamžik, kdy integrace mezi medicínou a politikou, která je jedním z charakteristických rysů moderní biopolitiky, začala nabývat své plné formy. To implicitně znamená, že se suverénní rozhodnutí o pouhém životě začalo přesouvat z oblasti čistě politických motivací na nejednoznačnější půdu, kde si lékař a suverén, jak se zdá, vyměňují role.“⁷⁰

Ilustrační příklady pak srovnávají lékařské experimenty z nacistických táborů s těmi z věznic v USA.⁷¹ Jak je možné, ptá se Agamben, že se podobné pokusy odehrávaly v totalitních podmínkách i v demokratické zemi (z níž mimochodem pocházela většina soudců norimberského procesu)? Jediná odpověď podle něj je, že v obou případech se pokusné osoby ocitly v postavení podobnému *homo sacer*: „Právě proto, že jim byla odňata téměř všechna práva, jež jsme zvyklí spojovat s lidskou existencí, a přitom byli ještě biologicky živí, dostávali se do limitní zóny mezi životem a smrtí, mezi vnějškem a vnitřkem, kde nebyli ničím jiným než pouhým životem.“⁷²

Další příklad nás přivádí na jednotku intenzivní péče. O životě a smrti tady rozhoduje pouze definice těchto pojmů. Technologie dnes totiž umožňují udržet biologický život pacienta v kómatu, přestože tradiční kritéria jako selhání srdce apod. by již konstatovala smrt. Je takový člověk na živu nebo je mrtvý? A který orgán je pro život esenciální? Hranici, jež dělí život od smrti, určuje suverénní rozhodnutí. „Jednotka intenzivní péče (...) vymezuje prostor výjimky, v němž se objevuje v čistém stavu pouhý život, jenž je poprvé v historii zcela kontrolován člověkem a jeho technologiemi. A jelikož se nejedná o přirozené tělo, ale o extrémní inkarnaci *homo sacer*, jde opět o definici života, který může být zabit, aniž by to byla vražda.“⁷³

Smísení života s politikou, záměna suveréna v lékaře, se podle Agambena naplno projevil v politické reakci na pandemii COVID-19. Zřejmě málokterému mysliteli se „povede“, aby

⁷⁰ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 141.

⁷¹ Tamt., s. 152-154.

⁷² Tamt., s. 156.

⁷³ Tamt., s. 161.

jeho teorie v realitě nabyly natolik konkrétních rysů. Agamben od začátku zdůrazňoval, že „epidemie“ je původně politický koncept⁷⁴ a že nehodlá vstupovat do medicínské debaty, zajímá jej etický, politický a filosofický aspekt krize. V pandemii se podle něj ukázalo, že holý život je dnes jedinou hodnotou, v níž skutečně věříme, tváří v tvář riziku nákazy jsme se byli ochotni vzdát sociálního, kulturního, náboženského i politického života, a poměrně lhostejně přijali omezení svobod, jaké Západní historie nepamatuje. A to včetně období totalitních režimů dvacátého století i obou světových válek. Jsme podle něj svědky transformace liberální demokracie s jejími zárukami v nové paradigma vlády, v biobezpečnost (biosecurity).⁷⁵ Filosofické implikace tohoto přerodu a příslušná témata jako solidarita technologií s novou ideologií, strach, sociální odstup, ztráta tváře apod. reflektuje kolekce krátkých textů, vydaná pod názvem *Where are we now?*, Kde teď stojíme?.

Odsouzení z řad mnoha akademických kolegů a dojem, že se svět víceméně „vrátil do starých kolejí“, mohou posilovat přesvědčení, že se Agamben ve své diagnóze mýlil. Takový soud podle mne značí nepochopení jeho kritiky: výjimečný stav, který drastická opatření umožnil, je přece stále relevantní politickou možností. Kult zdraví, který pandemie obnažila na kost, skutečně odsunul některé etické, kulturní, politické a jiné otázky na vedlejší kolej a ospravedlňoval politický nátlak na očkování, nošení roušek apod. ve jménu holého života. Moderní technologie, jež monitorovaly naše chování (mobilní aplikace COVID pas, Tečka aj.), prostupují pořád dalšími a jemnějšími aspekty našeho soukromého i veřejného života (lze-li ještě rozlišovat). A mediální požadavek na fakta na úkor názorové argumentace, stále častější volání po regulaci veřejného názoru, cenzurní podniky toužící filtrovat hlediska odchylovající se od hlavního proudu podporované státy,⁷⁶ mohou vskutku evokovat středověké církevní metody. Smísení politiky (vědy, medicíny) se životem se dnes možná nachází na takovém stupni, že je jako samozřejmé vnímá i většina intelektuálních elit.

Taková interpretace současného stavu se může jevit poměrně pesimistická. Podle Agambena ale situace není tak beznadějná. Zároveň s gradací biopolitického procesu se totiž odhalují i jeho mechanismy, což otevírá možnost jejich deaktivace. Odmítaje naivní a falešná řešení

⁷⁴ AGAMBEN, *Where are we now?*, s. 59-60.

⁷⁵ Tamt., s. 9.

⁷⁶ Např. Nařízení o digitálních službách (DSA), účinné v EU od února 2024, hrozí internetovým platformám pokutami, pokud nebudou včas mazat „závadný obsah“; u nás zřízení Stálé komise pro hybridní hrozby apod.

v podobě zdokonalování institucí, právního systému, nebo návratu ke klasické politice, hovoří v návaznosti na Benjamina o „skutečném výjimečném stavu“.⁷⁷ Podobu této nové politiky, jejíž znaky trusí po celém svém díle, se pokusíme popsat v následující kapitole.

⁷⁷ „Tradice utlačovaných nás poučuje o tom, že „výjimečný stav“, ve kterém žijeme, je pravidlem. Musíme dospět k pojmu dějin, jenž tomu odpovídá. Pak nám vytane na mysl, že naším vlastním úkolem je přivodit skutečný výjimečný stav (...).“ In: BENJAMIN, *Teoretické pasáže*, O pojmu dějin VIII., Oikoymenh, 2011, s. 310.

4. Nová politika

Politika je v Agambenově myšlení ústřední. Je to ale tak trochu *jiná* politika, jak píše Prozorov.⁷⁸ Agambena nelze číst jako typického politického myslitele. Pojmy, s nimiž humanitní vědy operují, nepovažuje nikdy za spolehlivě definované a stopováním jejich tradice je často vyvádí mimo běžný kontext. Tematizuje v politických souvislostech motivy, jež se politice mohou jevit vzdálené. Jsou to ale právě problematizace tradice a zdánlivě nepolitické motivy, skrze co je možné jeho originální perspektivu pochopit. Nová politika, o níž mluví, zatím čeká na své rozvinutí a nelze ji zde proto shrnout v podobě plně artikulované teorie. Na druhou stranu by bylo omylem redukovat ji na pouhou kritiku nebo revoluční výzvu. Její formulování je o to nesnadnější, že ve svém základu nevyžaduje nic menšího než radikální přehodnocení ontologických předpokladů Západní metafyziky.

Porozumíme-li revizi, již Agamben na tomto poli navrhuje, dostaneme zároveň klíč k jeho politice. Ta nespočívá v uskutečnění žádného partikulárního programu, ani ve zničení, přenastavení nebo opravě biopolitického stroje, její princip tkví v deaktivaci, neutralizaci jeho vládnoucí síly. Negativitě lidské podstaty odpovídá jediné potencialita. Jak potencialitu *uskutečnit* v politické praxi, je možná nejzáhadnějším zato ale vzrušujícím momentem celé Agambenovy filosofie.

4.1. Potentialita

Klíčovým k pochopení Agambenovy perspektivy je pojem potenciality. Ten má v západní tradici dlouhou historii, jejíž počátek můžeme sledovat až k Aristotelovi. Řecký myslitel v *Metafyzice* a v *O duši* rozlišuje dva aspekty jsoucna: možnost (*dynamis*) a skutečnost (*energeia*). Přesněji, rozlišuje uskutečněné bytí, *entelecheia*, a uskutečněnou činnost, *energeia*. Jsoucno vzniká přechodem od možného ke skutečnému. Možnost (nebo také mohoucnost) ale neznamena jen schopnost nabýt skutečnosti, ale také a stejnou měrou, schopnost jí nenabýt. Tato dvojakost je pro Agambena podstatná: potencialita značí možnost i

⁷⁸ PROZOROV, Agamben and Politics: A Critical Introduction, s. 2.

nemožnost (ne-nutnost uskutečnění) zároveň. Aristotelés dále rozlišuje dva smysly mohoucnosti: „generickou“ nebo „materiální“, např. dítěte, jež neumí tančit, ale může se v budoucnu potenciálně stát tanečníkem, a „habituální“ (*hexis*) nebo „dokonalou“ (jak ji zve Avicenna), např. tanečníka, který tančit již umí, ale aktuálně tak nečiní. Tento druhý smysl budeme označovat jako *potencialita*.

Aby byla, čím je, musí si v sobě tedy potencialita uchovat možnost svého uskutečnění i neuskutečnění. Potenciál je bytostně definován svou možností nepřejít ve skutečnost: tanečník je potentní, nakolik je schopen netančit. Potentialita je vždy obojím, mohoucností i nemohoucností zároveň a vzhledem k tomuž. Pokud by potenciál existoval výhradně ve svém uskutečnění (jak tvrdila Megarská škola), nemohli bychom tanečníka nazvat tanečníkem ve chvíli, kdy netančí. Aristotelés píše: „Nemohoucnost (*adynamiá*) (...) znamená zbavenost (*sterésis*), jež je opakem mohoucnosti (*dynamis*) (...), takže každá mohoucnost pro tutéž věc odpovídá týmž způsobem nemohoucnosti.“⁷⁹ Agamben tuto *adynamiá*, nemohoucnost, interpretuje nikoli jako absenci mohoucnosti, ale jako možnost nepřejít v uskutečnění.⁸⁰ Potenciál tak v sobě vždy zahrnuje zároveň i impotenciál: možnost přechodu v akt je vždy současně ne-možností přechodu v akt, vztah k vlastní zbavenosti.

Co se ale stane s nemohoucností, dojde-li k uskutečnění možnosti? Kam zmizí tanečnickova nemohoucnost tančit, jakmile se roztančí? Agambenova odpověď zní, že mohoucí může v aktualitu přejít jedině tehdy, odloží-li svou nemohoucnost. To neznámá její zánik, ale naopak její naplnění: suspenzí své nemohoucnosti tančit tanečník tuto nemohoucnost při tanci uskutečňuje. Ontologická kategorie potenciality tak v tomto ohledu odpovídá suverénní moci: „Tato mohoucnost si udržuje vztah k uskutečnění ve formě jeho suspenze: tato mohoucnost se může uskutečnit, je mocna svého uskutečnění, a přitom se může také neuskutečnit, je *suverénně* mocna své nemohoucnosti.“⁸¹ Stejně jako suverén v suverénní výjimce aplikuje právo tím, že jej pozastavuje, i tanečník si při tanci zachovává možnost netančit ve formě pozastavení této možnosti.

Aristotelovy příklady zahrnují často řemeslnou činnost (*techné*), architekt, hráč na hudební nástroj, sochař, lékař i tanečník, všichni disponují nějakou řemeslnou zdatností. Jak je tomu ale u člověka jako takového, existuje nějaká činnost, která jej definuje?

⁷⁹ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, 1046a, 29-32.

⁸⁰ AGAMBEN, *Creation and Anarchy*, s. 17.

⁸¹ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 52.

Viděli jsme, že pro Agambena je lidská existence otevřena a v jejím jádru leží potencialita, možnost být i nebýt, jednat i nejednat. V pasáži z *Etiky Nikomachovy* Aristotelés takovou možnost také zvažuje: „Jako totiž u píště, sochaře a u každého umělce a vůbec u všech lidí, kteří mají nějaký úkol (*ergon*) a činnost (*praxis*), dobro a blaho jest ve vykonaném díle, tak i u člověka, jestliže vskutku má nějaký úkol. Zdaž tesař a švec mají svůj určitý úkol a činnost, člověk však jako člověk nikoli, ale je zrozen k nečinnosti (*argos*)?“⁸² Aristotelés však tuto hypotézu, že je člověk *argos*, bez úkolu, odvrhuje a prohlásí, že úkolem člověka je činnost duše v souladu s rozumem. Pokud ji však společně s Agambenem přijmeme a shodneme se na tom, že je člověk *argos*, bez úkolu, znamená to, že se lidská potencialita nevyčerpává v žádné činnosti. V každé činnosti je totiž zachována vždy i možnost nečinnosti této činnosti. Potentialita je potom základní lidskou podmínkou a otevírá dveře lidské svobodě.

*„Zde je možné vidět, že kořen svobody klíčí v hlubině potenciálu. Být svobodný neznamena jednoduše mít moc dělat to či ono, ani jednoduše mít moc odmítnout dělat to či ono. Být svobodný znamená být mohoucí vlastní nemohoucnosti, nacházet se ve vztahu k vlastní zbavenosti. To je důvod, proč je svoboda svobodou k dobrému i zlému.“*⁸³

Svoboda nějaké společnosti podle Agambena nezávisí jen na míře, v níž člověku ponechává možnosti, ale rovněž se odvíjí od možnosti něco ne-činit, neúčastnit se. „Pro Agambena spočívá rozdíl mezi klasickými autoritářskými systémy a současnými kapitalistickými demokraciemi v tom, že zatímco ty první mají tendenci mířit na „pozitivní“ možnosti, bránit bytostem něco činit (svobodně se projevat, protestovat, sdružovat se, bouřit atd.), ty druhé operují mnohem záludněji, když oddělují bytosti od jejich možnosti něco nedělat.“⁸⁴ Zákaz totiž stále ještě připouští možnost vzdoru, porušení, kdežto odejmutí možnosti něco nečinit, neúčastnit se, bere svobodě její význam. Společnost, v níž je možné vše a každý může dělat cokoli, převrací jakýkoli vzdor ve vyloučení, jež je prezentováno jen jako potvrzení jedincovy možnosti svobodné volby.

⁸² ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, s. 32 (I, 7, 1097b22-1098a18).

⁸³ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 37. (Prozorov cituje Agambena; vlastní překlad).

⁸⁴ Tamt.; Agamben tuto myšlenku tematizuje v eseji *On What We Can Not Do*, in: AGAMBEN, *Nudities*, s. 43-45

Agambenův program je následující: je třeba revidovat ontologii, která staví skutečnost nad potenciálně a potvrdit autonomní existenci potenciality bez jejího vztahu k uskutečnění.⁸⁵ Jedině nově promyšlená kategorie potenciality vyvázaná ze vztahu k uskutečnění může založit politiku, která již nebude v područí suverénní moci, a v níž nebude možné nic jako suverénní suspenze:

„Vytvoření politické teorie, jež by byla prostá aporie suverenity, zůstane nemyslitelné až do doby, kdy nová a vnitřně koherentní ontologie možnosti (mohoucnosti) nahradí ontologii založenou na prvenství skutečnosti (uskutečnění) a na jejím vztahu k možnosti (mohoucnosti).“⁸⁶

Kategorie potenciality (mohoucnosti) a skutečnosti (uskutečnění) na politické rovině odpovídá problému ustavující a ustavené moci:

„Nestačí totiž, že ustavující moc se nikdy nevyčerpá v moci ustavené: také suverénní moc se může po neomezenou dobu udržovat jako taková a nikdy nepřejít v čin. Bylo by spíše třeba uvažovat o existenci mohoucnosti bez jakéhokoli vztahu k uskutečnění, a to ani v extrémní formě zahrnující možnost suspenze a nebytí. Stejně tak bychom už neměli pojímat uskutečnění jako naplnění a projev mohoucnosti, a to ani ve formě daru sebe a ponechání se být. To by však implicitně vyžadovalo, abychom uvažovali o ontologii a politice mimo jakékoli formy vztahů (...).“⁸⁷

Politika zbavená své účelovosti je sférou, v níž se neusiluje o žádný vyšší cíl, ale spíše o zviditelnění potenciality jako takové. Je sférou *čistých prostředků*. Jedině taková politika adekvátně odpovídá lidské situaci: navrácena svému ontologickému postavení náleží komunitě lidí, již jsou *argos*, „nečinné“ komunitě.

⁸⁵ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 51.

⁸⁶ Tamt.

⁸⁷ Tamt., s. 54

4.2. Inoperosita

„Jediný důsledný způsob, jak chápat nečinnost, je uvažovat o ní jako o obecném způsobu existence mohoucnosti, jež se na rozdíl od individuální či kolektivní činnosti nevyčerpává v *transitus de potentia ad actum*,“ píše Agamben.⁸⁸ Pojem inoperosity je stejně jako pojem potenciality klíčový; oba pojmy na sebe úzce navazují. Co Agamben myslí inoperositou, by bylo obtížné pochopit bez pochopení jeho pojetí potenciality. Koncept inoperosity představuje autorovu filosofickou odpověď na politický problém suverénní výjimky.

Samotné slovo inoperosita je neologismus, jehož inspirací je pojem *désœuvrement* Alexandra Kojèva a jeho rozpracování francouzskými filosofy Mauricem Blanchotem a Jeanem Lucem Nancym. Problém začíná už s překladem: z možných inoperativita, inaktivita, nečinnost, nicnedělání atp., volím původní italské inoperosita, protože podle mne nejlépe vystihuje svůj význam: *in* značí zápor, *opera* je dílo (v této souvislosti ekvivalent řeckého *ergon*, úkol, činnost, práce). Inoperosita odkazuje k základní podmínce člověka, jenž je *argos*, bez díla.

Druhá potíž vyvstává s porozuměním tomuto termínu. Podle Lelanda de la Durantaye se jedná o nejenigmatictější pojem Agambenova díla, který se také nejčastěji setkává s nepochopením.⁸⁹ Vězte, že koncept nijak neodkazuje k nicnedělání, absenci aktivity, neglorifikuje zahálku, nezaměstnanost ani nic podobného. Poukazuje ke specifickému typu postoje, který je schopen deaktivovat a neutralizovat vládnoucí sílu, aby se to, co je jí ovládáno, otevřelo volnému užití. Možnosti aktivity a praxe tak naopak spíše rozšiřuje, než že by je umenšovalo.

Co je tedy to, co je možné takovým způsobem deaktivovat? V globálním měřítku zajisté velké stroje, například biopolitický stroj, v menším to, čemu Agamben říká aparáty neboli mocenské struktury, napomáhající hladkému chodu velkých strojů. Pojem aparát má původ opět u Foucaulta (*dispositif*), Agamben jej však podstatně rozšiřuje:

„Aparátem budu nazývat doslova cokoliv, co má nějakým způsobem schopnost zachytit, orientovat, určovat, ovlivňovat, modelovat, kontrolovat nebo zabezpečovat gesta, chování, názory nebo projevy živých bytostí. Nejen tedy věznice, psychiatrické léčebny, školy, zpovědi,

⁸⁸ Tamt., s. 68

⁸⁹ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 33

továrny, ale také pero, písmo, literaturu, filosofii, zemědělství, cigarety, mapy, počítače, mobilní telefony a – proč ne – jazyk samotný, který je možná nejstarším z aparátů.“⁹⁰

Aparát je jakákoli struktura, která má schopnost ovládat a ovlivňovat naši existenci, přimknout ji k nějaké pozitivní identitě či roli. Agambenova strategie ale nesměřuje ke zničení aparátů ani k jejich, jak někteří dle něj naivně navrhuji, „správnému použití“. Hledá techniku, která by dokázala neutralizovat jejich moc a vládnoucí sílu, aby se to, co je v nich uvězněno, zpravidla lidská touha po štěstí, uvolnilo z jejich moci a otevřelo volnému nakládání.

Abychom si tento ne úplně intuitivní přístup přiblížili, obrátíme se k písáři Bartlebymu z povídky Hermana Melvilla *Písáři Bartleby*. Postava ztělesňuje agambenovskou praxi inoperosity par excellence, je možno ji dokonce považovat za emblematickou figuru celé Agambenovy filosofie. Agamben připomíná, že i Avicenna ilustroval dokonalou mohoucnost na příkladu písáře, který zrovna nepíše.⁹¹ Písáři Bartlebymu je věnována celá eseje,⁹² zmiňován je ale na více místech autorova díla. Příběh je následovný: Bartleby je najat do newyorské právní kanceláře jako písáři a práce mu jde zprvu od ruky. Jednoho dne však zničehonic začne na všechny příkazy a žádosti odpovídat: „Já bych prosím raději ne. (I would prefer not to.)“⁹³ Nadřízený si s ním neví rady, zkouší různě vyjednávat, je laskavý, pátrá, co za důvody za tajemným chováním podřízeného stojí. Nakonec mu nezbude než Bartlebyho propustit a poté, co se agentura přestěhuje jinam a písáři stále odmítá opustit prostory, si pro nešťastníka přichází policie. Ve vězení Bartleby odmítá i jídlo – raději by dnes nejedl – a umírá.

Co je na tomto smutném příběhu podnětného? Bartlebyho nezvyklá rezistence, postupně se rozšiřující od odmítání malých úkolů po odmítání jídla a čelící čím dál větší autoritě, nepožaduje žádnou změnu ani své chování nijak nevysvětluje. Bartleby neprotestuje pro něco nebo proti něčemu, jeho postoj vyjadřuje prostou absenci preference. V tom není na první pohled nic, co by bylo možné považovat za politicky nebo společensky relevantní. A přece se věci dávají do chodu: kolegové i ředitel zařazují do svého slovníku slovo „raději“, které jim pomalu infikuje myšlení. Nejsou to činy, které by změnu zapříčinily, ani nečinnost: Bartleby

⁹⁰ AGAMBEN, *What Is an Apparatus?.*, s. 14 (vlastní překlad).

⁹¹ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 52.

⁹² AGAMBEN, Bartleby. On Contingency, in: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, 1999., s. 243-271.

⁹³ MELVILLE, *Písáři Bartleby*, s. 29.

nevyklízí pole, ale stojí pevně uprostřed situace, aniž by se nechal strhnout k jakékoli akci. „Aniž by činil nebo nečinil, tím, že by prostě raději nechtěl, pozastavuje Bartleby činnost všech aparátů, které se urputně a marně snaží jeho existenci řídit, tím potvrzuje důvěrnou sounáležitost potenciality a inoperosity,“ rámuje Prozorov.⁹⁴

Zajímavá, pro nás však již nikterak překvapivá, dialektika se rýsuje u otázky vůle. Není tomu tak, že Bartleby nechce pracovat, vyklidit kancelář nebo jíst, on *by* prostě jen „raději nechtěl.“ Agamben v něm nevelebí nečinnost, nemohoucnost, Bartleby pro něj ztělesňuje naopak příklad dokonalé mohoucnosti, může psát, jíst i jednat, raději by tak ale nečinil. Jeho stanovisko ovšem nelze označit za apatické nebo vysloveně pasivní, přece jen musí čelit velkému tlaku, což vyžaduje duševní sílu. Matějčková uvažuje, v čem spočívá Bartlebyho politický přínos: „Bartleby se (...) nezdržuje soudu nebo názoru, ale chtění i nechtění, a tím se stahuje do čiré možnosti – jako by se chtěl schoulit do potenciality či prázdnoty, která stojí na samotném počátku, která je *arché*, tedy principem každé promluvy, každého jednání i myšlení.“⁹⁵ Potencialita jako původní prázdnota mimo chtění je počátkem, *arché*, který je vždy zároveň základem, jak zní druhý smysl řeckého slova. Bartleby vynáší na světlo tento princip: zviditelňuje původní potencialitu, prázdno, jež leží v základu člověka i každé autority.

Proč ale Agamben tolik trvá na vyjevení takto neintuitivní mohoucnosti bez vůle? Proč se na Bartlebym pokouší demonstrovat myšlenku „být mocen bez chtění“? Podle Prozorova je přehlušení potenciality vůlí spojeno s nám dobře známým pojetím politiky jako voluntaristického projektu, kdy mezi sebou soupeří určité možnosti a cílem je vyčerpání potenciálu jedné z nich v uskutečnění vize nějakého „lepšího“ světa.⁹⁶ Agambenovo radikální oddělení potenciality od vůle naproti tomu umožňuje pojmout takovou politiku, která stávající řád pozastavuje, avšak nikoli proto, aby jej v budoucnu nahradila lepším, ale aby zviditelnila možnosti jako takové.

Bartlebyho extrémní figura může být jedním z důvodů, proč bývá Agamben nepochopen. Agamben nás ale nenabádá, abychom po vzoru Bartlebyho přestali pracovat a uchýlili se do potenciality, kde máme dlít, dokud nepadneme hlady. Postava pisáře nemá sloužit jako příklad hodný následování. Podobně jako figura *homo sacer* nebo paradigma tábora funguje spíš jako hyperbolická ilustrace, paradigma, které dovede dobře osvětlit princip, který zamýšlí

⁹⁴ Tamt., s. 51.

⁹⁵ MATĚJČKOVÁ, *Kdo tu mluvil o vítězství?*, s. 210.

⁹⁶ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 52.

sdělit. Bartleby „nevyjadřuje žádnou konkrétní identitu, povolání nebo úkoly, ale všechny je deaktivuje, nepokouší se překonat řád věcí, ale spíše jej pozastavit, neangažuje se v žádné volní revoltě, ale praktikuje spíš radikální nepohnutost, aniž by cokoli pozitivně upřednostňoval.“⁹⁷ Otázkou je, nakolik se Agambenovi taková parabola daří a nakolik se spíš míjí účinkem.

V čem spočívá inoperosita? Jaký je její cíl? Připomeňme si, jak se to u Agambena má s cíli: „Pro Agambena způsob, jak věci dovést k cíli nespočívá v teleologickém naplnění vývojového procesu (cíl jako završení nebo dokončení), ani v pouhém negativním aktu destrukce či eliminace předmětu (cíl jako ukončení nebo zastavení). Namísto toho jde o proces stávání se nebo ponechání něčeho inoperativním, který deaktivuje fungování tohoto něčeho v rámci aparátu a umožňuje jeho volné použití. Šťastný život je tak umožněn neutralizací množství mocenských aparátů, jimiž jsme podmaněni společně s našimi identitami, jež jsou v jejich rámci utvářeny,“ formuluje výstižně Prozorov.⁹⁸ Inoperosita tak v žádném případě netkví v nečinnosti či pasivitě, ale ve specifickém výkonu, jenž uvolňuje bytí ze sevření aparátů a navrácí je potencialitě vymaněné ze vztahu k jakýmkoli účelům.

4.3. Prostředky bez účelu

Praxi, jež je takto uvolněna a ponechána k volnému užití, nazývá Agamben sférou „čistých prostředků“ (*mezzi puri*). Čisté prostředky jsou svou povahou stále ještě prostředky, které však nejsou určeny vztahem k žádnému účelu. Vyvážané ze své dominantní nebo kanonické funkce odhalují pouze svou čistou existenci, jež se tak otevírá možností nového užití. V závěru práce obrátíme pozornost k jazyku, na němž si tuto myšlenku přiblížíme. Jazyk u Agambena funguje analogicky k mnohým fenoménům. Pomocí něj můžeme ilustrovat jak negativní základ života a politiky, tak inoperativní praxi. *Factum loquendi*, událost mluvení jako taková, se v závěru ukáže jako cesta k nové politice, která má teprve přijít, a která bude zasvěcena zpřítomňování právě čistých prostředků, prostředků bez účelu.

⁹⁷ Tamt., s. 53.

⁹⁸ Tamt., s. 31

Člověk je podle Agambena jediným tvorem, který nemá jazyk. Byl-li pro Aristotela člověk *zoon logon echon*, živočich disponující jazykem, Agamben jeho definici převrací: člověk se rodí bez jazyka a na rozdíl od zvířete, které se se svými komunikačními dovednostmi rodí, se mu musí složitě učit a pečovat o něj.⁹⁹ Jazyková dovednost není vrozena dítěti, ale ani v dospělosti si člověk nemůže jazyk podmanit a ovládnout jej, vlastnit jej. Člověk do jazyka vždy vstupuje, je to místo obecné, člověku vnější. A přesto je to současně prostředek našeho myšlení i komunikace, nástroj, jímž vyjadřujeme jedinečně sebe i náš vztah ke světu. Tím je nám jazyk zase vlastní a vnitřní. Jazyk se tak nachází na oné agambenovské hranici nerozlišitelnosti mezi vnitřkem a vnějškem, vlastním a nevlastním.

Lidská řeč je vedle toho charakterizována negativitou. Vylučuje animální hlas, který ale tvoří její negativní základ. Obdobně k politice a formě života, kdy v obou případech holý nebo pouhý život funguje jako jejich negativní základ - pouhý život je vyloučen, zatímco tvoří integrální (v případě *bios*) nebo dokonce konstitutivní (v případě politického řádu) prvek -, i hlas je fikcí a rozpouští se každým vstupem do jazyka. Agamben hodlá tyto fikce vytáhnout na světlo. Holý život je abstrakcí a sám o sobě nikde neexistuje, stejně tak hlas, jenž je navíc charakterizován dvojitou negací: odstraňuje animální zvuk a indikuje nástup jazyka ještě před jakýmkoli významem, a sám o sobě je v řeči nevyslovitelný, přestože inherentní každé promluvě.¹⁰⁰

Úkolem filosofie (a nakonec politiky) je obrátit pozornost k samotné této skutečnosti jazyka. Předvést řeč, možnost řeči, mimo jakoukoli významovou referenci, aneb jak říká Agamben, sdělit sdělitelnost.¹⁰¹ Je to sdělitelnost, která funguje jako nevyslovitelný negativní základ veškeré řeči, a možnost řeči jako taková, jež zakládá možnost jakéhokoli lidského společenství vůbec. Taková zkušenost jazyka je nám ale dnešní spektakulární společností¹⁰² vyvlastňována způsobem, který komunikaci spíš znemožňuje. *Factum loquendi* se v moderní spektakulární době jeví jako dvojsečná zbraň: na jedné straně se vyděluje v autonomní oblast nepřetržitě recyklující mediální diskurz prefabrikovaných názorů a frází a „to, co brání

⁹⁹ MATĚJČKOVÁ, *Kdo tu mluvil o vítězství?*, s. 206.

¹⁰⁰ PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 66.

¹⁰¹ AGAMBEN, *Prostředky bez účelu*, s. 16.

¹⁰² Inspirací Agambenovy kritiky je pojem společnosti spektaklu Guye Deborda. Francouzský filosof a filmař ve své knize *Společnost spektaklu* z r. 1967 nahlíží kapitalismus, zejména jeho pokročilou fázi, jako akumulaci obrazů, jež odcizuje člověka od autentické a přímé zkušenosti, která je nahrazena reprezentacemi.

komunikaci, je tudíž sama sdělitelnost, lidé jsou odděleni tím, co je spojuje,¹⁰³ na druhé straně je to ovšem tatáž sdělitelnost, která umožňuje toto divadlo obrátit proti němu samému. Současnost je podle Agambena paradoxně dobou, „v níž se před lidmi poprvé otevírá možnost zakusit svou vlastní jazykovou podstatu, nikoli ten či onen obsah sdělení, té či oné věty, ale samotný *fakt toho, že se mluví*.“¹⁰⁴

Fakt toho, že se mluví, existence jazyka jako taková, zajímá Agambena nad rámec konkrétních jazyků a lingvistických funkcí. *Factum loquendi* na politicko-filosofické rovině odpovídá *factu pluralitatis*,¹⁰⁵ mnohosti lidských bytostí mimo státní či národní identitu. Fakt mluvení funguje stejně jako fakt mnohosti v Západní společnosti jako negativní základ a samozřejmý předpoklad: jazykověda *factum loquendi* předpokládá stejně automaticky jako politická teorie *factum pluralitatis*, nezkoumají je, nezdůvodňují, neboť je nedovedou vysvětlit. A přesto se na tomto nevysvětlitelném základě budují jednotlivé národní a jazykové identity, které pak ospravedlňují politické nároky národostátů. V dnešní době nihilismu, kdy už je všem jasné, že státy a národy nemají žádný historický osud či úkol, se však tyto fikce jeví jako neudržitelné. Je proto záhodno je dekonstruovat a „roztrhnout v kterémkoli bodě řetěz“ jazyk-národ-stát, aby se odhalila samotná skutečnost jazyka mimo jednotlivé znakové systémy, a mnohost lidí bez ohledu na národní identity. Jazyk ve své holé existenci, očištěný od všech předpokladů a přívlastků, totiž může sloužit za onto-politický model budoucí politické komunity, která je zbavena vztahu k jakékoli příslušnosti (státní, národní) i identitě (genderové, rasové, sexuální apod.).

*„Skutečné lidské společenství nemůže existovat na základě předpokladu – ať už je to národ, jazyk, nebo dokonce apriori komunikace, o níž mluví hermeneutika. To, co spojuje lidské bytosti mezi sebou, není přirozenost, hlas nebo společná zkušenost v označujícím jazyce; je to vize jazyka samotného, a tedy zkušenost s hranicemi jazyka, jeho konce. Skutečná komunita může být pouze komunitou, která není předpokládána.“*¹⁰⁶

Přijmeme-li za základ politiky tuto zkušenost, vyplývají z toho dva důsledky. Za prvé, „popření falešné alternativy mezi účelem a prostředky, která paralyzuje každou etiku a každou

¹⁰³ AGAMBEN, *Prostředky bez účelu*, s. 93.

¹⁰⁴ Tamt., s. 94.

¹⁰⁵ Tamt., s. 57-60, a také PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 75-76.

¹⁰⁶ AGAMBEN, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, s. 47. (vlastní překlad).

politiku“:¹⁰⁷ politika ani etika nemají být účelem o sobě, ale ani prostředkem k nějakému účelu, mají zviditelňovat samotnou zprostředkovanost, bytí v jazyce jako pole lidského myšlení a komunikace. Kdyby měl člověk nějakou přirozenost, historický osud nebo biologický úkol, nebylo by etiky ani politiky zapotřebí, byly by jen úkoly, které je potřeba naplnit. Druhým důsledkem je potřeba promyslet možnosti volného užití mimo pojmy vlastnictví (přivlastnění a vyvlastnění). Pohybuje-li se dnešní politická teorie i praxe výhradně v bipolárním schématu vlastní/nevlastní, kdy v moderních kapitalistických společnostech nevlastní vnucuje lidem konzum a faleš, zatímco v nedemokratických autoritářských státech vylučuje vlastní cokoli cizího, odkazuje nás společná jazyková zkušenost k bodu, v němž vlastní i nevlastní splývají v zóně nerozlišitelnosti. Otázkou politiky, která dialektiku vlastního/nevlastního odpovídajícím způsobem pozastavuje, je, „jak se užívá něco společného?“.

Zkušenost jazyka jako potenciálního - jehož je možno nabýt i nenabýt, použít i nepoužít-, a inoperativního - jehož označující funkce jsou pozastaveny a odkazuje jen sám k sobě-, nazývá Agamben *experimentum linguae*.¹⁰⁸ Zkušenost, „ve které jsou hranice jazyka zakoušeny ne mimo jazyk, ve směru jeho reference, ale ve zkušenosti jazyka jako takového, v jeho čisté sebe-referenci“,¹⁰⁹ se objevuje kdykoli není jazyk vyčerpáván svou označující funkcí. Nejlepší příklad nám nabízí poezie.

„Co je poezie, ne-li operace na jazyce, která deaktivuje a ponechává inoperativní jeho komunikativní a informativní funkce, aby jej otevřela novým možnostem použití?“¹¹⁰

Není složité uhádnout, jak to souvisí s filosofií a politikou:

„A co poezie plní pro možnosti řeči, to politika a filosofie musí plnit pro možnosti jednání. Ponecháním ekonomických a společenských operací inoperativními, ukazují možnosti lidského těla, jež otevírají novým možnostem použití.“¹¹¹

¹⁰⁷ AGAMBEN, *Prostředky bez účelu*, s. 94-95.

¹⁰⁸ Tamt., s. 95.

¹⁰⁹ Agamben citován Prozorovem (vlastní překlad), in: PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 72.

¹¹⁰ AGAMBEN, *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, s. 27. (vlastní překlad)

¹¹¹ Tamt., s. 28.

Nyní je snad Agambenova vize nové politiky srozumitelnější. Vysvětlili jsme si, jaký význam má pro úvahy o moci ontologie a ukázali si kategorii potenciality, možnosti jednat i nejednat, jako odpovídající stavu člověka. Podívali jsme se na konkrétní aplikaci tohoto principu v pojmu inoperosity neboli specifické praxi, která dovede pozastavit svůj vztah k účelům, a obnažením sebe sama ve své fakticitě se otevřít novým možnostem použití. V posledním oddílu jsme pro takové dlení v prostředku našli korelát v jazyce, který potenciálně s inoperositou spojuje, a který umožňuje deaktivovat dialektiky vlastní/nevlastní, subjektivní/objektivní, materiální/duchovní, jedinečný/obecný, pročež představuje příhodný model politické komunity, která by byla založena pouze na faktu lidské mnohosti mimo všechny předpoklady a identity. Taková komunita má společnou zkušenost v jazyce, který nelze ovládnout ani vlastnit, ale pouze užívat, poli myšlení a kontempace bytí, jež dovede lidské jednání osvobodit z nutnosti.

Není složité si představit, jakou kritiku může taková politická propozice vzbuzovat. Není myšlenka radikálně ne-exkluzivní komunity definované pouze absencí pozitivních atributů a sdílející jen svou obnaženou existenci natolik utopická, až je politicky prázdná?, ptá se Prozorov.¹¹² Na rozdíl od Agambenových kritiků, které vyjmenovává, se však domnívá, že může být realistická i plodná, pochopíme-li ji ovšem správně. V první řadě je důležité si uvědomit, že Agamben nenavrhuje nic, co by zde *již* nebylo přítomno. Jeho nejslavnější paradigmata *homo sacer* a tábor jsou sice spojeny s násilnými konotacemi, jeho celková diagnóza současné situace ale není tak dramatická. Více než násilí zdůrazňuje nesmyslnost aparátů, které ovládají a mnohdy slepě řídí naši existenci. Co by znamenalo tyto aparáty pozastavit? Připomeňme si, že Agambenova inoperativní politika se nezakládá na překonání *statu quo*, ale na otevření možností v něm obsažených. Éra moderního nihilismu odhalila hodnotové prázdno, vyčerpání všech teleologií, a tím vynesla na světlo *factum loquendi* i *factum pluralitatis*, jež ležely skryty pod logikou negativního základu. *Experimentum linguae* není utopická vize, protože již probíhá. Lidé dnes mohou „zakoušet svou jazykovou podstatu“. Otázkou je, zda se takto odhalená prázdnota překlopí v otevření nových možností, ve svobodu, anebo se oddělí v novou posvátnou sféru, jež bude oslavovat sama sebe a dál množit nesmyslné aparáty omezující štěstí. Prozorov věří, že „Agambenovo politické myšlení

¹¹² PROZOROV, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, s. 86

není utopickým diskursem o světlejší budoucnosti zcela odtrženým od přítomnosti, ale potvrzením možností, které již v přítomnosti existují (...).¹¹³ I já jsem toho názoru, že Agambenovo dílo i jeho metoda neutralizace tradice skrze její porozumění mohou být politicky přínosné a relevantní. Závažnou otázkou, problémem, zároveň však možná úkol, vidím v přenesení těchto myšlenek do seriózní veřejné debaty. Obávám se ale, že nejprve je nutno je srozumitelným, ideálně poutavým způsobem přetlumočit, aby se mohly společností šířit v rozsáhlejších kruzích. Přál bych si, aby k tomu malým dílem přispěla i tato práce.

Závěr

Možná že si po přečtení této práce klade čtenář stejnou otázku jako já: Je tedy Agamben anarchistou? Chce zničit politický řád a zrušit celou Západní společnost ve jménu svobody? Odpověď nejspíš nebude jednoznačná. Agamben není určitě anarchistou ve smyslu, že by se hlásil k anarchistické tradici. Přiznává sice, že mu anarchie vždy připadala zajímavější než demokracie,¹¹⁴ ale vidí její nedostatky: anarchistická kritika například nikdy ani nevytušila západní biopolitickou strukturu.¹¹⁵

Zda je Agamben anarchistou ve filosofickém smyslu, je ale zajímavější otázka. Na jedné straně totiž odmítá politiku založenou na suverénní moci a aparáty omezující lidskou svobodu, na druhé straně poměrně provokativně tvrdí, že kapitalismus je „nejanarchističtější mocí, která kdy existovala“,¹¹⁶ neboť nemá doslova žádnou *arché*, počátek ani základ. Ve sbírce *Creation and Anarchy* pojem *arché* zkoumá detailně, aby jej nakonec identifikoval s původním prázdným centrem každé moci, jazyka i jednání. Agamben také odmítá stát, jednoduše proto, že podle něj dnes postrádá význam: v moderní éře nihilismu, kdy pozbyl své historické a teleologické funkce, si vytyčil za poslední úkol sebezáchovně péči a ochranu o biologický život,¹¹⁷ čímž se snaží udržet svou legitimitu. Je-li ale základem, *arché*, člověka potencialita, měla by tomu odpovídat politika. Zdraví a medicína by se měly shodit z náboženského piedestalu a uvolnit, jako všechny aparáty, volnému užití, dobru. Agamben

¹¹³ Tamt., s. 89.

¹¹⁴ AGAMBEN, *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, s. 54.

¹¹⁵ AGAMBEN, *Homo sacer*, s. 19.

¹¹⁶ AGAMBEN, *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, s. 75.

¹¹⁷ AGAMBEN, *The Open: Man and Animal*, s. 76-77.

však pro mnohé dost kontroverzně – a zde naráží i na mou morální intuici – odmítá i právo. Ne proto, že by byl pro chaos, ale spíš proto, že spravedlnost je jak známo slepá. Obavy, které si s bezprávím spojujeme, pramení podle jeho mínění z falešného hobbesovského předpokladu *homo homini lupus*, člověk člověku vlkem, na němž svou legitimitu zakládá každá suverénní moc. Proto hledá životaformu, která by se ze „slepého“ řádu byla schopna vymanit a prorokuje, že „jednoho dne si lidstvo bude hrát se zákonem, jako si děti hrají s nepoužívanými předměty“.¹¹⁸ Možná nejlépe ilustruje Agambenovo přesvědčení o tuposti těžkopádných aparátů v našem životním prostoru povídka Franze Kafky *Doupě*, kterou zmiňuje:¹¹⁹ zvířátko si buduje nedobytné doupě, aby se ochránilo před nebezpečím, z pevnosti se mu ale postupně stává bezvýchodné vězení. „Není to přesně to, co se stalo v politickém prostoru západních národních států?“ ptá se.

Přikláním se k tomu, že Agamben v jistém smyslu anarchistou je, přestože by se této nálepce, jako ostatně každé identitě, nejspíš bránil a sofistikovane ji problematizoval. V nejpůvodnějším a nejčistším smyslu slova *an-arché*, a sice ve smyslu, že odkazuje k původnímu prázdnu v jádru každého z nás, jsme podle něj totiž anarchisty všichni.

¹¹⁸ AGAMBEN, *State of exception*, s. 64.

¹¹⁹ AGAMBEN, *Prostředky bez účelu*, s. 109.

Seznam použité literatury

- Agamben, Giorgio. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Přeložil: Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Agamben, Giorgio. *Prostředky bez účelu*. Přeložila: Naděžda Bonaventurová. Praha: SLON, 2003.
- Agamben, Giorgio. *The Open: Man and Animal*. Přeložil: Kevin Attel. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Agamben, Giorgio. *State of exception*. Přeložil: Kevin Attel. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Agamben, Giorgio. *What Is an Apparatus?*. Přeložili: David Kishik a Stefan Pedatella. Stanford: Stanford University Press, 2009
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Suverénní moc a pouhý život*. Přeložila: Naděžda Bonaventurová. Praha: Oikoymenh, 2011.
- Agamben, Giorgio. *Nudities*. Přeložili: David Kishik a Stefan Pedatella. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Agamben, Giorgio. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Přeložil: Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Agamben, Giorgio. *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Přeložil: Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2019.
- Agamben, Giorgio. *Where are we now? The Epidemic as Politics*. Přeložila: Valeria Dani. London: ERIS, 2020.
- Aristotelés. *O duši*. Přeložil: A. Kříž. Praha: Petr Rezek. 1996.
- Aristotelés. *Politika*. Přeložil: A. Kříž. Praha: Petr Rezek, 1998.
- Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Přeložil: A. Kříž. Praha: Petr Rezek, 2021.
- Aristotelés. *Metafyzika*. Přeložil: A. Kříž. Praha: Petr Rezek, 2021.
- Benjamin, Walter. *Teoretické pasáže*. Přeložil: Martin Ritter. Praha: Oikoymenh. 2011.

Chomsky, Noam. *Kdo vládne světu?*. Přeložili: Jaroslav Fiala a Čestmír Pelikán. Praha: Karolinum, 2019.

Freud, Sigmund. *Totem a tabu*. Přeložil: Ludvík Hošek. Praha: Portál, 2017.

Melville, Herman. *Písař Bartleby*. Přeložil: Radoslav Nenadál. Praha: Odeon, 1990.

Schmitt, Carl. *Politická theologie: Čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Přeložil: Jan Kranát a Otakar Vochoč. Praha: Oikoymenth, 2012.

Belling, Vojtěch. *Výjimečný stav a hranice právního státu*. In: Právník 3/2018, s. 200 – 220.

Matějčková, Tereza. *Kdo tu mluvil o vítězství? Osm cvičení ve filosofické rezignaci*. Praha: Karolinum, 2022.

Norris, Marcos Antonio. Dickinson, Colby. *Agamben and The Existentialists*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

Prozorov, Sergei. *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Další reference

Interview with Giorgio Agamben, August 2020:
https://www.youtube.com/watch?v=867_5upU55o

Rozhovor s Agambenem: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-tre-domande-su-homo-sacer-edizione-integrale>

Rozhovor s Agambenem: <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben>

Článek T. Matějčkové o Agambenovi na Aktuálně:
<https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/pripad-agamben-jak-se-v-krizi-stavet-k-nazorum-matejkova/r~8f35709ac20711ec87d40cc47ab5f122/>

Článek, Lidovky: https://www.lidovky.cz/domov/policiste-v-uherskem-hradisti-tvrde-zakrocili-proti-muzi-bez-rouscky-pred-zraky-malehodite.A210311_130104_ln_domov_lros

