

POLITIKA NA OKRAJI

MANUEL REYES MATE, Madrid

"Výnimočný stav je pre utláčaných pravidlom"

W. Benjamin

1. Myšlienka okraja v politike sa dá z filozofického hľadiska chápať ako diskurz s okrajovým poslaním, a tým ako vlastné vyčlenenie sa na okraj, lebo nemožno dôverovať súčasnej politike, alebo tiež ako marginalizáciu takého politického diskurzu, ktorý znamená nebezpečenstvo alebo nepríjemnosť vo vzťahu k politicky korektnej filozofii. Umiestnenie na okraji alebo vytlačenie na okraj je nemysliteľné bez centra, bez privilegovaného miesta politického priestoru chápaného ako neutrálny prostriedok politickej činnosti, v ktorom možno stráviť všetky tie dohody a zmluvy, ktoré vytvárajú politiku. Tak ako stred evokuje konsenzus, okraj evokuje konflikt. Keďže politika spája spoločenstvo so spoložitím, stred, neutrálny verejný priestor je dôvodom existencie politického života. Aj keď politika je za našich čias centralizovaná, nemali by sme zabudnúť, že korene politiky odkazujú na územie medzi Syrakúzami a Kolymou, na kúsok suchej, pevnej zeme. Atény trpia zlom prístavu, a aby sa zbavili nevoľnosti, politiku treba premiestniť na územie pastierov, ďaleko od vlnenia mora. Breh alebo okraj tu predstavujú pevnú zem, pevný základ, na ktorom možno budovať politické spoločenstvo. Keď teda hovoríme okraj politiky, netreba zavrhnúť myšlienku, že požadujeme politiku s veľkými písmenami.

2. To, že politická filozofia sa môže nachádzať v strede alebo na okraji, odhaľuje vrozenú dvojzmyselnosť politického diskurzu. Na nedávnom fóre politickej filozofie¹ sme mohli byť svedkami sporu medzi radikálnym kritikom politickej filozofie Alainom Badiouom a mysliteľom pokúšajúcim sa o jej obnovu, Miguelom Abensourom. Prichádzali s protikladnými argumentmi, mali však tú istú starosť. Badiou, verný svojim althusеровským koreňom, radikálne rozlišoval medzi filozofiou a politikou, medzi diskusiami a praxou. Politická filozofia, ak má byť niečím, hovorieval, by mala byť garantom zrozumiteľnosti politiky, akoby politika nemala mozog a akoby rozum mal prísť zvonku. Platí však jedna z dvoch téz: buď má politika svoju vlastnú racionalitu a nepotrebuje na to filozofiu, alebo ju nemá, a niet filozofie, ktorá by ju usmernila. Nespochybniteľné je to, pokračuje Badiou, že už viac než desaťročie sa politickej filozofii darí. Po páde Berlínskeho múru, teda od poslednej epizódy krízy marxizmu, sa otvoril politický diskurz, ktorý hovorí o konci dejín a o víťazstve demokratického liberalizmu. Keďže toto korešponduje s politickou praxou, politická filozofia prestala byť ideológiou doby, ktorá plynie. Forma, v ktorej sa táto ideológia konkretizuje, je

¹ Odvolávam sa na sympóziu *Philosophie politique et pensée démocratique* organizované Katedrou filozofie, medzinárodným seminárom GERS (*Genre et Rapports Sociaux*) Parížskej univerzity a Katedrou filozofie Univerzity Buenos Aires, ktoré sa konalo v Paríži 11. a 12. februára 2002.

vhodné rozdelenie úloh: politika pre expertov a filozofia pre akadémiu. Toto nevedie k rezignácii, ďalej pokračuje Badiou, pretože okrem politickej filozofie sa treba dotknúť aj vzťahu medzi filozofiou a politikou: existuje politika, ktorá zbavená svojej vlastnej skúsenosti a diskurzov, ktoré stretáva po ceste, je kritická; no a existuje filozofia - bez toho, aby musela prevziať akúkoľvek praktickú záštitu -, ktorá sa môže rozvíjať v spoločenských priestoroch otvorených kritikou politikou. Viac než očakávať spásu filozofických ideí, čo filozofia očakávať môže, je pretransformovať sa politickými aktivitami, napríklad opustením akademických alebo odborných kruhov, ako sa to stalo v máji r. 1968. Miguel Abensour, ktorý naozaj dôveroval politickej filozofii, sa usiloval nadviazať na *kritickú teóriu* prvej frankfurtskej školy a nenechal sa pritom uniesť jej paralyzujúcim pesimizmom. Na tomto mieste chceme poukázať na miesto, z ktorého možno formovať politickú filozofiu, odvolávajúc sa pritom na zámery, ktoré spejú tým istým smerom, aj keď pochádzajú z rôznych tradícií.

3. Pre novú politickú filozofiu je odvolanie sa na Auschwitz* povinné, pretože Auschwitz je katalyzátorom určitého spôsobu uskutočňovania politiky, ktorý je logicky pravým opakom *kritickej teórie*, a zároveň tajne spojený s modernou, teda so vzorcom prevažujúcej politickej filozofie. Auschwitz je modelom toho, čím politika byť nemôže, a tiež je latentnou možnosťou politiky, ktorú robíme, preto je nevyhnutné, aby sme sa zastavili pri tomto zlovestnom dejinnom momente. Vysloviť slovo Auschwitz v politike neznamená až tak evokovať historickú udalosť, ako skôr uprieť pohľad na politickú logiku, ktorá kedysi viedla ku katastrofe a ktorá v prípade, že bude pretrvávať, sa môže opakovať. Tento termín preto netreba vnímať ako tabu, ale ako skúšku radikálnosti našej politickej analýzy minulosti a následne aj prítomnosti. Ak v minulosti bol Auschwitz príbehom, teda izolovanou udalosťou, nech už bola akokoľvek strašná, ale predsa len izolovaná, potom už nebude treba analyzovať politický kontext počnúc Auschwitzom, ale na okraji, ako už učinila vtedajšia ľavica.² A ak vtedy tento moment nebol kľúčový, nemá nik prečo byť dnes.

Agamben zachytil toto znepokojenie v provokatívnej formulácii: koncentračný tábor je symbolom modernej politiky.³ Tábor, uvádza, je priestorom, ktorý sa otvára, keď sa výnimočný stav zmení na pravidlo.⁴ Himmler stvoril Dachau pre politických väzňov, a preto, aby s nimi mohol robiť, čo chce, musel ich umiestniť na okraj noriem trestného práva, t. j. vyhlásiť ich za výnimočný stav. Všetko je teda možné, a preto vlastnou črtou totality je tábor. Tábor pretrváva vo svojej podstate, aj keď jeho formy sa zmenili. Jeho podstatou je zánik prepojenia medzi narodením človeka a právom na ľudské práva; jeho nové podoby: existencia imigrantov bez papierov, čakacie priestory

* Tento termín sa v súčasnej nemčine používa na označenie holokaustu v širšom zmysle a likvidačných táborov židovského obyvateľstva v užšom zmysle (pozn. prekl.)

² Arendt na margo nemeckej opozície voči Hitlerovi píše, že "*nebola motivovaná krízou vedomia, ani tým, čo vedeli o utrpení iných. To, čo ju povzbudzovalo, bolo presvedčenie, že Nemecko raz bude porazené a zruinované*" ([1], 168). Zločinom nacizmu proti ľudskosti nebolo to, čo hýbalo antifašizmom, ale vlastenecký cit doma a expanzionistické ambície v zahraničí. Skúškou prvého je, že nemecká opozícia nemala výhrady k rokovaniam s Himmlerom pred skončením vojny, a druhého Molotovov a Ribbentropov pakt z r. 1939.

³ Ide o tézu G. Agambena [2] neskôr zhrnutú v jeho diele *Medios sin fin*.

⁴ Tieto úvahy vyberám z kapitoly Čo je tábor? ([3], 37 - 43).

na medzinárodných letiskách, internačné centrá v Lanzarote alebo Fuerteventure alebo všetky tieto uzavreté areály, ktoré právne štáty vymedzujú pre emigrantov, pre ľudí bez dokumentov, pre odrodilcov, alebo jednoducho pre exilantov. To, čo stručne charakterizuje tábor, je na jednej strane výnimočný stav, teda zrušenie všetkých noriem, zmena rozhodnutia toho, kto velí, na pravidlo, a na druhej strane strata subjektivity človeka (keď prestáva byť subjektom práva) a následne redukcia na holý život. To, že tábor je symbolom nacistickej politiky, je ľahko zrozumiteľné. Agamben však ide ďalej, keď z tábora robí symbol modernej politiky: "Ide o udalosť, ktorá rozhodne poznačuje samotný politický priestor moderny... je skrytým vzorom politiky, ktorou žijeme... je to nový biopolitický *nomos* moci." ([3], 41, 43) Nie je potom prehnané rozšíriť symboliku koncentračného tábora do vzdialených priestorov demokratického liberalizmu?

Pred zodpovedaním tejto otázky navrhujem, aby sme sa vrátili k Walterovi Benjaminovi. Vo svojej ôsmej *téze* uvádza, že "tradícia utláčaných nám ukazuje, že výnimočný stav, v ktorom žijeme, je pravidlom".⁵ A ďalej pokračuje: "Musíme dospieť k historickej koncepcii, ktorá sa bude zhodovať s takýmto výnimočným stavom." Týmito slovami tvrdí, že tá istá história sa číta dvoma spôsobmi. Na jednej strane sú filozofie dejín nazývané ako progresívne, pretože pokrok stanovujú za cieľ ľudstva; charakterizuje ich radikálny optimizmus vyplývajúci z presvedčenia, že spejeme k lepšiemu, aj keď niekedy treba platiť neočakávanú cenu, samozrejme, prechodnú a návratnú, ved' povedie k zlepšeniam či už budúcnosti, alebo ostatného spoločenstva. Na druhej strane sú dejiny víťazov plné heroických a geniálnych postáv, otcov vlasti. V týchto dejinách sa negatívne veci vyskytujú ojedinelé, t. j. dočasne a sú menším zlom. Čo treba rozumiť pod ojedinelosťou? Tú časť reality, ktorá je podriadená režimu výnimočného stavu. Benjamin ju uvádza pod všeobecným názvom "utláčani", ktorí sú tí, čo platia za pokrok víťazov. To, čo z časti obyvateľstva robí "utláčaných", je zaobchádzanie s týmito osobami ako s nesubjektami, ako s tvormi, ktoré nemajú práva vlastnej ľudskej bytosti, ako s holým životom. Na týchto ľuďoch sa realizuje tento druh politiky nazývaný biopolitika, pretože sa v nej zakrýva všetko to, čo by táto kolektívna ľudská činnosť mohla mať spoločné s vôľou alebo racionalitou, aby zostala na milosť biológie.

To, čo Walter Benjamin vyžaduje po uvedení tézy, že pre utláčaných nie je výnimočný stav ničím výnimočným, ale pravidlom, je, že treba sformulovať interpretáciu dejín, ktorá by korešpondovala s touto realitou. Neuvádza právo utláčaných na svoju vlastnú diskusiu, ale čosi oveľa náročnejšie: víziu dejín zo strany utláčaných, ktorá by mala univerzálnu platnosť. Univerzálna platnosť politickej tézy (ktorú v tomto prípade rieši filozofia dejín) musí vychádzať z konfliktnej reality (dve vízie reality), ako aj zo vzťahu týchto dvoch vízií (za podmienky, že hovoria o tých istých dejinách), s vedomím, že úspech domnejšej univerzálnosti sa odvodzuje od chápania výnimočnosti.

Ako dobre vieme, miesto výnimočného stavu je výslovne schmittovské. Pre Carla Schmitta vynikajúci politický akt - gesto vládcu - je akt rozhodovania.⁶ Toto gesto nie je nikde inde lepšie vyjadrené, ako vo chvíli rozhodovania o výnimočnom stave, keďže týmto aktom sa likviduje právo a všetko zostáva na milosť rozhodnutia vládcu. Aby sme

⁵ Uvádzam preklad Jesúsa Aguirreho ([4], 177 - 194).

⁶ "Suverénom je ten, kto rozhoduje o výnimočnom stave," píše v *Politickej teológii* ([5], 35).

sa správne chápali: celá politika sa rodí a legitimizuje v rozhodnutí vládcu. A toto platí tak pri tvorbe práva, ako aj pri jeho likvidácii. Ide o to, že politické rozhodovanie je najviditeľnejšie práve v akte potlačenia práva: keď legálne ustanovené pravidlá hry zostanú mimo hry, začne vládnuť rozhodnutie.

Hoci schmittovská teória vyvolala entuziazmus u ľudí, ako je Benjamin, ktorý je politicky situovaný na opačnom konci ako filonacistický ideológ,⁷ ten ju nenasleduje doslovne, ale sa opiera o jej osobitnú verziu: neuvažuje o nej *in abstracto*, ale z pohľadu utláčaných. Nezvýrazňuje však až tak rozhodovanie vládcu, ako skôr skutočnosť, že pre odsúdených je výnimočný stav trvalý. Máme teda dve koncepcie politiky: koncepciu víťaza a jeho následníkov, ktorí všetko negatívne vnímajú ako náhodu; a koncepciu utláčaných vo všetkých jej variantoch, pre ktorých politika, ktorú nanúti víťaz, je trvalým mimoriadnym stavom, a teda vylúčením práva.

Giorgio Agamben sa pristavuje pri aktuálnosti alebo trvalosti výnimočnosti a tvrdí, že v prípade, že miestom samotného výnimočného stavu je koncentračný tábor, tento tábor možno vnímať ako symbol modernej politiky. Tábor, tvrdí, a nie väzenie je najčistejším vyjadrením výnimočného stavu, pretože vo väzení existuje právo, a to sa uplatňuje, kým v tábore sa pretrháva všetko spojenie medzi miestom a právnym poriadkom ([2], 33).⁸ V takom prípade je možné všetko, konanie sa mieša s právom, povinnosť sa jednoducho nastoľuje silou, a táto nevymedzenosť medzi bytím a nutnosťou odhaľuje podstatu moci. Nemali by sme toho veľa čo vyčítať, keby problém spočíval v uznaní koncentračného tábora ako symbolu nacistickej politiky. Túto tézu majstrovsky a včas sformuloval Levinas v spise z r. 1934 pod názvom Niekoľko úvah o filozofii hitlerizmu [6]. Myšlienky, ktoré autor rozvádzal, boli takéto: po prvé, že hitlerizmus nie je bláznovstvo, ale sen elementárnych pocitov. Tieto pocity ukrývajú filozofiu, keďže vyjadrujú prvotný postoj duše voči súboru reálneho, t. j. modelujú cit pre dobrodružstvo, ktorému je vo svete duša vystavená, ak sa nedokáže odtrhnúť od tejto elementárnosti myslením, teda ak sa nerozhodne rozmýšľať. Toto myslenie na iných, aby sa zastavilo dobrodružstvo elementárnych pocitov, je to, čo vytvorilo západnú civilizáciu, vďaka veľkým tradíciám, ktoré ju formovali: judaizmus, kresťanstvo, liberalizmus. Hitlerizmus teda predpokladá zánik týchto civilizačných hrádzi, a tým aj úplnú zrážku s tradíciami, ktoré ich formovali.

Po druhé, že najviac oceňovanou cnosťou Západu je sloboda. Tá sa však nekončí pri politických slobodách. Sloboda je pocit absolútneho oslobodenia človeka vo vzťahu k svetu a k možnostiam, ktoré motivujú jeho činnosť. Sloboda je oslobodenie podmienok, ktoré predpokladá čas a dejiny. Oslobodenie času nastáva vtedy, keď možno zabrániť následkom činnosti, ktoré sa nedajú odstrániť. Na prvý pohľad nemožno zabrániť nijakým následkom činnosti. Môžeme byť viac či menej slobodní vo svojom konaní, no po ňom už nikto nemôže kontrolovať priame či nepriame následky tejto činnosti. Dokonalý čin sa takto predkladá človeku ako čosi nezrušiteľné a v dôsledku toho aj neodstrániteľné. Ten už nemôže urobiť nič s tým, čo je vykonané, jedine sa s tým

⁷ Benjamin zasiela v decembri 1930 výtlačok svojej knihy *Korene nemeckej barokovej drámy* Carlovi Schmittovi s listom, v ktorom mu prejavuje veľké uznanie (*Hochschätzung*) a uznáva jeho vplyv (*Gesammelte Schriften* I, 3, 887).

⁸ Toto vysvetľuje, že mnohí imigranti sa dopúšťajú trestných činov, aby boli chránení právom, keďže to najhoršie je, tvrdí Arent, nemať nijaký zákon.

zmieriť a pokračovať v tom. Sloboda predpokladá, resp. by predpokladala obnoviť konanie, môcť ho zopakovať, dať mu nový začiatok. V tom spočívala západná civilizácia, keď bojovala proti niekdajšej tyranii pri obrane slobody.

Po tretie, že skoncovať so západnou ideou človeka by sa dalo iba vtedy, keby situácia, v ktorej sa človek nachádza, bola postavená na pilieroch bytia človeka, t. j. keby barbarstvo, ktoré sa má skrotiť, sa považovalo za duchovný začiatok človeka. Práve toto sa stalo, keď sa premenilo na telo – čo je niečo, s čím je človek spojený – v základe človeka. Telo nie je len nešťastnou alebo šťastnou náhodou, ktorá nás spája s neúprosným svetom hmoty. Je skôr spojením, z ktorého nemožno utiecť. Moderná filozofia odhalila telo a zmierila sa s ním. Podstata človeka nespočíva v "ja" zbaveného hmoty, ale vo vzťahu k telu.

Hitlerizmus teda do základu svojej koncepcie človeka umiestnil vnímanie tela a doviedol ho až do extrému, t. j. do centra duchovného života: "všetko biologické so všetkým fatálnym, ktoré prináša, sa mení na čosi viac než len na objekt duchovného života: mení sa na srdce". Srdcom duchovného života je krv a zem, vzývané na základe dedičstva a tradície. Človeka už nevytvára sloboda, ale "určitý druh spútania". Byť tým istým neznamená byť nad nebezpečenstvom, ale "byť si vedomý neodvratného pôvodného spútania, ktoré je pre naše telo výlučné; predovšetkým ide o akceptáciu tohto spútania" ([6], 70). Hitlerizmus vyvyšuje redukciu človeka na holý život na stupeň ideológie, ktorú potom uplatní v koncentračných táboroch. Čo sa však oplatí vidieť, je, že biopolitika, ktorú chce uskutočňovať na telách deportovaných, je predstavou metafyzického vykonania uväznenia, ktoré predtým vyskúšali sami na sebe.

Agamben preberá od Levinasa tézu biopolitiky a aplikuje ju už nie na hitlerizmus, ale na celú modernú politiku. Ráta nielen s predchodcom Foucaulta, ale aj so spoluvinou samotného Adorna.⁹ Podľa tézy "všetko je tábor", niet vonkajšieho sveta, ale všetci, obeť aj mučitelia, držiteľia moci i utláčaní, všetci sme vnútri, aj keď s rozličnými postojmi. Víťazi zaujímajú univerzalistický postoj a stavajú sa nad tábor. A porazení? Sú mlkvi, nesúhlasiac s postojmi víťaza.¹⁰

4. Urobiť z koncentračného tábora symbol modernej politiky sa zdá prehnané, a ak sa na tom trvá, stáva sa výsmechom obetí táborov, keďže tie chceli mať aspoň trošičku slobody alebo blaha opovrhovaného demokratického liberalizmu. Formálne rozdiely sú natoľko zjavné, že nemá cenu trvať na tom, že sú rozdielne. To, čo sa na druhej strane naozaj oplatí nastoliť, je argumentácia v prospech ich spoluviny.

Kafka nás predčasne uvádza na ihrisko, keď vo svojej rozprave *Brloh* hovorí o vytvorení bezpečného miesta chráneného pred nebezpečenstvom, z ktorého sa však stala pasca, z ktorej nemožno uniknúť. To sa stalo aj s modernou a s jej politickými odvodneniami, ktoré mali zabrániť živočíšnemu nebezpečenstvu a zaručiť uplatňovanie slobody, ktoré sa však môžu zmeniť na také pevné pasce, že už ani sloboda nie je možná. Je nevyhnutné podrobiť testu všeobecné presvedčenie, že moderna je zárukou

⁹ Svet "je jediným koncentračným táborom, ktorý sa zbavený svojich rozporov uberať pozemským rajom", píše Adorno v práci Aldous Huxley a utópia ([7], 101).

¹⁰ Jedným z najnepokojujúcejších momentov politických dejín je, prečo sa uprednostňuje dobrovoľné podriadenie sa priateľstvu alebo slobode. Túto významnú otázku nastolil La Boétie v diele *Les discours de la servitude volontaire*, ktorého fascinácia nestratila na lesku.

slobody alebo rovnosti, keďže existujú náznaky, že plot, ktorý ju mal chrániť, sa zmenil na pascu. Jedným z náznakov, že takýto prieskum stojí za to, je prekvapujúci prípad samovrážd toľkých pozostalých, spomeňme Améryho, Leviho, Borowského alebo Celana. Imre Kertész ([8], 81 - 82) podáva vysvetlenie, ktoré v prípade takých ľudí, ako je on, tiež pozostalý, si zaslúži vypočutie. Tvrdí, že samovražda sa stala preto, lebo po prežití niečoho tak dobovo katastrofálneho si mysleli, že svet vyvodí dôsledky, aby *tamto* sa už viac neopakovalo. *Tamto* bolo redukciou človeka na holý život. No vzhľadom na to, že svet je i naďalej ľahostajný, akoby sa nič nestalo, chápali, že doslova znamenali čosi viac. Závažnosť tohto obvinenia nespočíva v morálnej slabosti (v nevyvodení potrebných dôsledkov, aby sa zlo už neopakovalo), ale v pretrvávajúcej logiky, logiky nášho sveta, ktorá už v minulosti viedla ku katastrofe, resp. nebola schopná jej zabrániť. Samozrejme, hrešiť nedopatrením a náročky nie je to isté, nič nám však v tejto chvíli nedovoľuje odmietnuť, aby človek upadol do takej či onakej modalítity. Uvádžame niektoré elementy, ktoré by bolo treba zvážiť ešte pred tým, než zavrhneme spoluvinu liberálnej demokracie a biopolitiky.

4.1. Známa je Benjaminova siedma *téza*, podľa ktorej "niet ani jedného dôkazu kultúry, ktorý by nebol zároveň dôkazom barbarstva" ([2], 182). Významné historické medzníky vo vede, v literatúre a v umení nie sú len výsledkami veľkých géniov, ale aj plodom veľkej mizérie, otroctva a utlačania anonymných mäs. V nasledujúcej téze zachádza ďalej a nehovorí o barbarstve a kultúre abstraktne, ale o fašizme a pokroku. Hovorí, že nič mu nejde na prvýkrát lepšie, ako prezentovať sa ako odporca pokroku. S touto tézou sa zakrýva pravda, teda že najlepším odvarom fašizmu je pokrok. Ak spojíme fašizmus s koncentračným táborom a pokrok s liberálnou demokraciou, pochopíme, že téza o tábore ako symbole modernej politiky prestane byť len čírou náhodou.

Čo majú spoločné fašizmus a pokrok? Benjamin nevykonáva sociopolitickú analýzu,¹¹ ale ide priamo k podstate jedného i druhého: k opovrhovaniu človekom, k zaobchádzaniu s ním ako s cenou za kolektívne blaho. Fašizmus i pokrok trpia nedostatkom toho, čo Hanna Arendt nazýva *ideológiou*, čo je filozoficky veľmi zaťažený výraz, ktorý však v tomto prípade vyjadruje ľudskú ambíciu budovať realitu z pohľadu "logiky idey". Ideológia nebojuje s uznaním napríklad toho, že ľudské činy ako také majú určitý zmysel, a preto formujú dejiny. Ide jej skôr o dešifrovanie vnútorného zákona, ktorý dominuje dejinám, o to, aby budovanie života bolo dané do služieb tejto logiky. Logika idey sa stavia úplne proti skúsenosti, proti odtieňom života. Pritom "ideológie vždy predpokladajú, že stačí jedna myšlienka na vysvetlenie všetkého pri rozvíjaní premisy a že nijaká skúsenosť nemôže naučiť ničomu, pretože všetko je pochopené v rámci tohto konzistentného procesu logickej dedukcie" ([10], 695).

Ideológia neprináša len redukcii bytia pri myslení. Arendt okrem toho identifikuje sériu totalitných prvkov, ktoré ideologické myslenie sprevádzajú. V prvom rade náročnosť jeho vysvetlení. Ideológia sa neusiluje o vysvetlenie podstaty vecí, ale ich minulosti, t. j. pokúša sa o determinovanie bytia vecí, ale aj ich politického vývoja a morálnych alebo estetických dôsledkov. Po druhé, pri vysvetľovaní celej historickej konštrukcie života ideológia nechce vedieť nič o skúsenosti ani o histórii, ale sa usiluje

¹¹ Tú vykonal Marcuse v *Boji proti liberalizmu v totalitnej koncepcii štátu* ([9], 15 - 44).

vysvetliť minulosť z pohľadu zákona alebo nepoddajnej logiky. Takéto chápanie života je vedecké, čo odhaľuje, že neprevláda život, ani idea života, ale "logika idey". Ideológiou rasy je rasizmus; rasizmus nie je z vedeckej ani z ľudskej stránky zvedavý na ľudské rasy, zaujíma ho len "myšlienka, ktorou sa vysvetľuje pohyb dejín ako postupný proces" ([10], 695). To, čo chce ideológia vnieť do vedomia človeka, je bytie konzistentné s logikou idey, nech už to stojí, čo stojí: "Ktokoľvek, kto akceptoval, že existujú veci ako *umierajúce vrstvy*, a kto z toho nevyvodil žiadne dôsledky a nezabil príslušníkov týchto vrstiev, alebo kto akceptoval, že právo na život má čosi spoločné s rasou a nevyvodil dôsledky a nezabil *nevyhovujúce rasy*, bol jednoducho hlupák alebo zbabelec." ([10], 695) Logika idey vysvetľuje arendtovský koncept *ideológie* a korešponduje s tým, čo Rosenzweig nazýva *idealizmom*, Ernst Jünger *všeobecnou mobilizáciou* alebo Adorno *buržoáznou ľahostajnosťou* ([11], 43 - 63; [12], 68, 71, 112; [13]; [14], 105). Spoločnou črtou každého z nich je odsúdenie logiky prírody alebo dejín, ktoré sú človeku a jeho skúsenostiam nanútené.

4.2. Ak dejiny kultúry poukazujú už na spoluvinu fašizmu a pokroku, možno práve politická história najlepšie vysvetlí latentnosť biopolitiky v lone liberálnej demokracie. Jean Améry tvrdí, že tí, ktorí prežili koncentračné tábory alebo vyhladzovanie, sa nestali ani lepšími, ani zrelšími, ani ľudskejšími, ale prázdny a dezorientovaný ([15], 79).¹² V koncentračnom tábore sa s človekom zaobchádza ako s holým životom. To, čo je u vážna v tábore zaujímavé, nie je jeho vnútorný svet - jeho názory, myšlienky, presvedčenia -, ale jeho telo. Verejné a politické záležitosti tábora sú tými najsúkromnejšími vecami. Práve tam padajú bariéry medzi verejným a súkromným, medzi *oikos* a *polis*, medzi *zoe* a *bios*, rozdiel, ktorý je podmienkou možnosti politiky.¹³ Keď je človek zredukovaný na holé telo, čokoľvek, čo sa mu spôsobí, nie je zločin, pretože ľudská bytosť prestala byť subjektom práva a stala sa objektom rozhodovania vládcu. Nacizmus urobil toto poníženie oficiálnym, keď úplne odvrhol židovského vážna príchodom do tábora, keď ho ponechal napospas milosti moci, bez akejkoľvek opory o zákon, keďže zákon bol ako celok zrušený.¹⁴

Toto uplatňovanie výnimočnosti nešlo proti morálnemu a politickému pokroku reprezentovanému ľudskými právami alebo demokratickými ústavami, ale popri ňom, ako nevyhnutný tieň. Moderna korešponduje s biopolitikou v hodnote, ktorú priznáva telu, až po bod, v ktorom *izonómiu* zakladá v *izogónii*, t. j. diskurz o rovnosti ľudských bytostí v narodení týchto bytostí ako ľudí. Určitým spôsobom možno povedať, že v moderne prirodzený život zaujíma miesto Boha: keďže Boh bol kedysi legitimizujúcim princípom politickej moci, dnes je prirodzenou a spoločnou podstatou narodenie, čo je základ ľudských práv.

¹² Zo subjektívneho hľadiska nezískali bohatú skúsenosť, aj keď ich skúsenosť by v skutočnosti mohla obohatiť neskoršiu generáciu ľudstva.

¹³ Kafka opäť predvída budúcnosť. Pripomeňme si úvod *Procesu*, kde spáľňa sa mení na súdnu sálu. Táto "privatizácia" verejného alebo politizácia súkromného v skutočnosti predpokladá depolitizáciu politiky.

¹⁴ "Konečné riešenie" bolo prijaté norimberskými zákonmi z r. 1935, nemožno však zabudnúť, že tieto činy legalizované v pravej chvíli boli páchané vo všetkých európskych krajinách od prvej svetovej vojny.

Významným vyjadrením tejto vôle je francúzska revolúcia, keď v rámci svojej teórie národného štátu hlása identitu medzi narodením a občianstvom. Tým, že prameňom práv alebo dôstojnosti ľudí sa stalo narodenie, a nie kolíska, ľudstvo urobilo obrovský krok vpred. Narodenie je prirodzenou udalosťou, ktorou všetci ľudia prichádzame na svet rovnakým spôsobom. Kolíska na druhej strane evokuje určité privilegiované miesto narodenia. Stanovením pôvodu ľudskej dôstojnosti v narodení a nie v kolíske, sa dôstojnosť univerzalizuje, čo dovtedy bolo neoprávnenou diskriminačnou interpretáciou narodenia.

Nie je však ťažké dospieť k vysokej cene, ktorá sa platila za taký pokrok. Po ložením základov rovnosti v narodení sa *zoe* stáva základom *polis*. Rovnosť, bratstvo - jedným slovom - moderná politika, a teda aj národ, štát, občan, zostávajú oslabené krvou a pôdou. To, čo odlišuje rasizmus od národného štátu, nie je najväčším alebo najmenším bremenom krvi: u oboch je podstatou. To, čo ich odlišuje, je schopnosť urobiť kompromis s inou krvou. Veľmi výrečná je skutočnosť, že práve bratstvo je zástavkou verbovania komunitaristov v ich sporoch s univerzalistami. Bratstvo vytvára pevné zväzky solidarity v rámci komunity, pretože práve tie prináša krv a pôda. Bolo by však vážnou naivitou myslieť si, že rovnosť univerzalistov sa rodí zo slobody alebo rozumu. Rovnosť pred zákonom sa odvíja od narodenia. Ako uvádza Derrida, "*nomos* odkazuje na *physis* a politika na autochtónne pribuzenstvo" ([16], 121).

Ak sme pozorne sledovali, úplne prirodzene sme prešli od narodenia k územiu, od krvi k pôde. Toto spojenie zaťažené následkami však nie je zjavné, aj keď existovalo od počiatku. Nie je to isté založiť práva na fakte narodenia človeka a na fakte narodenia na určitom území, keďže tento posun by mohol znamenať, že práva pri narodení človeka sa obmedzujú na tých, ktorí sa narodia na danom území. Výsledkom by bolo to, že "národ", teda územie tých, ktorí sa na ňom narodili, bude subjektom suverenity, resp. princípom, ktorý rozhodne o tom, kto má a kto nemá tieto práva vlastné tomu, kto sa narodil ako človek.

V *Deklarácii práv človeka a občana* z r. 1789 sa už objavuje tento posun, čo odhaľuje, že diskurz o ľudských právach je od počiatku dvojzmyselný. Nie je to isté povedať, že máme ľudské práva, lebo sme ľudia, a že ich máme preto, že sme len občania, t. j. narodení na určitom území. A práve toto je podstatou deklarácie, keďže v prvom článku sa uvádza, že "ľudia sa rodia a zostávajú slobodní a rovní vo svojich právach", kým v nasledujúcom článku sa upresňuje, že "cieľom politického spájania sa je zachovanie prirodzených, neodňateľných práv človeka". To znamená, že prirodzené práva sa neodvíjajú voľne, nezávisia od DNA. Ale od uznania národného štátu, t. j. od postavenia občana. Papiere poskytuje štát a od nich sa odvíja požívanie ľudských práv.¹⁵ Niet národa bez narodenia, no narodenie na určitom území je to, čo narodeniu poskytne právo na ľudské práva.

Tento posun abstraktného narodenia - ktoré neprihliada na konkrétne územie - je mimoriadne dôležitý, veď to, čo spočiatku bolo oslobodením, sa stáva väzením, ako v *kafkovskom* príbehu *Brloh*. Ak na začiatku ľudských práv je presvedčenie, že všetci

¹⁵ Táto skutočnosť je jasná Ernstovi Tugendhatovi, keď v Spore o ľudských právach tvrdí: "O ľudských právach sa hovorilo ako o prirodzených právach, dokonca sa hovorilo, že sa s nimi rodíme, toto je však metafora, pretože právo existuje len vtedy, ak je dané. V určitom zmysle v krajine neexistujú ľudské práva, ak ich nezaručil zákon, ak netvorí súčasť ústavy..." ([17], 32)

ľudia - čisto v dôsledku toho, že sa narodia ľuďmi - sú si rovní v dôstojnosti, keď budeme národ vnímať ako "uchovávateľa" alebo garanta týchto práv, človek bude pred mocou štátu redukovaný na holý život, na číre narodenie. Pred mocou štátu človek odhalí, že ten, kto je len ľudskou bytosťou, nemá nič, keďže moc nevníma nijakú vrozenú dôstojnosť, ale len objekt, ktorý môže vyzbrojiť právami.

Ak veci nevnímame takto, je to len pre pozitívny názor, ktorý si zaslúži postava občana. Myslíme si, že ľudské práva nosia so sebou magickú paličku, ktorá premení narodeného človeka na subjekt práv. Nie je to však tak, a to veľmi dobre vedia tí, čo nemajú nijaké papiere. Aby ste mali práva, potrebujete mať papiere, a tie vám dá len štát. Reálny subjekt ľudských práv je občan, nie ľudská bytosť. Nezabudnime však, že občan je rodeným človekom, ktorého národ povyšuje do kategórie subjektu práv. Tento suverenistický prvok národa nevidno v normálnych časoch, keď sa narodenie a občianstvo pletú, pretože medzi narodením a národom existuje spojenie. Čo sa však stane, ak na takomto území je mnoho takých, ktorí sa na ňom nenarodili, alebo ak sa časť tých, ktorí sa na ňom narodili, považuje za neželanú etnickú menšinu? Nuž, narodenie a občianstvo sa rozlišujú, a všetko sa redukuje na narodenie: prevládajúca väčšina začne volať po krvi, aby sa zbavila tých, čo majú inú krv, a následne všetci, vyhnanci i väčšina, sa prejavia v prirodzenom živote. S takýmto vnímaním vecí by nebolo treba odsunúť diskurz o ľudských právach do stredobodu morálky, ale do stredobodu základu politickej legítimity v časoch sekularizácie: narodenie nahrádza božstvo.

Na tomto pozadí možno chápať znepokojenie, ktoré tak často preukazujú emigranti. Často počúvame, že toto je veľký problém budúcnosti. Je to pravda, no nie pre to, čo sa zvykne myslieť (že by mohli siahnuť na vybudované demokratické zriadenie), ale práve naopak: lebo robia zrejším to, čo sa bez nich zakrýva: a to, že všetci predstavujeme holý život. Postava emigranta alebo človeka bez vlasti alebo človeka bez papierov už tvorí stredobod politických diskusií, pretože je stredobodom modernej politiky.

4.3. O totalite sme hovorili ako o hnutí podnietenom logikou myšlienky, ktorá sa vinula celou subjektivitou. Uviedli sme, že v tomto sú fašizmus a pokrok v zhode. Veci však nezostávajú pri tom, keďže logika ovplyvňuje náš spôsob realizácie politiky. Hanna Arendt definuje totalitu ako tragickú kombináciu dvoch princípov, aká sa ešte nevyškytla: že všetko je možné a všetko je potrebné. Ak je všetko možné, všetko možno okúsiť, a navyše, všetko, čo sa dostáva do vnútra moci človeka, musí byť aktivované, uskutočňované.¹⁶ To, že toto uskutočňovanie prináša veľké zlé, je bezvýznamné z pohľadu práva odhaliť to, čo človek môže. Dobrota bytosti je uskutočnením *conatus essendi*. Spoznať dobrotu u chorého človeka alebo produkovať monštrá skrz poznania ukazuje veľkosť ducha, ktorý sa pokúša prekonať svoje vlastné limity. Ak sa tento princíp spojí s presvedčením, že všetko to, čo je možné, je potrebné, že sa vyžaduje samotnou prirodzenosťou človeka, pretože jeho osudom je prekonávať limity, totalita nielenže prechádza individuálnou subjektivitou, ale dokonca vyhubí samotnú existenciu politiky.

Totalita ničí politický život, pretože v prvom rade narušá pluralitu, t. j. fakt, že ľudský druh je jedinečný, no jednotlivci sú rozliční. Keďže politický život súvisí s ideou ľudí, všetky politické návrhy sa musia opierať o túto vrozenú rôznorodosť. Po druhé,

¹⁶ Pozri štúdiu A. Serrana de Haro *Totalitarismo y filosofía* ([18], 91 - 117).

predpokladá zničenie sveta, pod ktorým rozumie verejný priestor, ktorý ľudia vytvárajú prostredníctvom interakcií. A nakoniec, totalita popiera slobodu, pod ktorou rozumie nielen možnosť slobodne vyjadrovať názory a konať slobodne, ale aj možnosť začínať odznova, nastoľovať nový začiatok.

Logika idey robí politiku neúnosnou, keďže tejto logike je vlastné právo posudzovať, kým politika si vyžaduje väzbu a žije predstavou, že nakoniec sa všetko bude dať vysvetliť. Ideológia podriaďuje politiku poznaniu zákonov pohybu dejín, čo môže dosiahnuť jeden jediný človek. Politika zasa súvisí s činnosťou človeka, s interakciou, čo si vyžaduje úsudok, vcítenie sa do postavenia iného, rozvážnosť, t. j. pravý opak konečného poznania, ktorému možno prepožičať ideu. A ak sa politika má kryštalizovať v zákonoch a práve, totalita predpokladá neprekonateľnú prekážku, keďže pohyb zväzuje všetku spontánnosť človeka, aby cesta, ktorou sa bez prekážok vinie prirodzený historický proces, zostala voľná. Logika idey tvaruje a vyhladzuje individuálne rozdiely a tak dosahuje uniformizáciu všetkých. Tak ako indiferenciácia pridáva celku čas a bráni tomu, aby v rámci tohto celku na seba jednotlivé časti vzájomne pôsobili pri utváraní komunity, možno povedať, že totalita napriek svojmu obrazu vytvárania mas a kamarátstva zanecháva ľudí úplne izolovaných a odtrhnutých od sveta. Ideológia nie je verejná i súkromná. Politická aktivita, ktorá podporuje totalitu, sa realizuje na ľuďoch, no nie medzi ľuďmi a nie s ľuďmi. Z toho vyplýva zvláštny paradox politiky, ktorá ako totalitná núti ľudí k tej najprísnejšej samote, pretože odstraňuje medzi nimi všetok priestor. Samota a masovosť súčasného človeka odkazuje na štruktúru moci, ktorej logika podkopáva jedinečnosť a autonómnosť ľudského subjektu.

4.4. Na to, že biopolitika má byť identifikovateľná nielen v tých najtemnejších priestoroch pokroku alebo demokracie, ale aj v tých najvyvýšenejších priestoroch morálky, poukázal Jean Luc Nancy v svojej štúdií o kategorickom imperatíve ([19], 7 - 32). Kantovský kategorický imperatív je naozaj šľachetným úsilím racionálne podložiť zákon. Metóda spočíva v premene zásady na zákon, v konaní pre povinnosť, t. j. nie podľa zákona (čo predpokladalo existenciu predchádzajúceho morálneho zákona, ako za predmoderných čias), ani kvôli záujmom (ktoré sú vždy partikulárne), ale s cieľom dosiahnuť to, aby kritérium nášho rozumu sa s ním zhodovalo, teda aby sa zmenilo na zákon. To, čo si od nás vyžaduje morálny zákon, je konať *pre* povinnosti, a nie *v súlade* s povinnosťou. V čom spočíva takáto povinnosť? Nie v tom, že by sme mali poslúchať obsah určitého zákona (ak sa pokúšame zistiť, ako sa vytvára morálny zákon, začneme tým, že zatiaľ neexistuje), ale že by sme mali dodržiavať povinnosť zmeniť našu zásadu na zákon. Núti nás to správať sa ako legislatívcov, no bez toho, aby táto povinnosť robiť zákony ponúkala akúkoľvek záruku, že aj keď budeme robiť veci dobre, to, čo rozhodneme, bude naozaj morálne. Konať *pre* povinnosť znamená konať v jedinom záujme povinnosti, ktorá nemá nijaký iný záujem. Táto povinnosť nenúti nás viac než seba samú. Konať *v súlade* s povinnosťou má na druhej strane iný zmysel: zmysel nasledovania alebo vykonávania konkrétneho pravidla, povinnosti, ktorá sa uplatňuje v nároku na uskuutočňovanie s jeho obsahom.

Prečo nazývať tento legislatívny nárok, ktorý vzniká z autonómnosti "imperatívneho" rozumu? Prečo označovať maximálne uplatňovanie slobody tvrdým výrazom "kategorický imperatív"? Pretože morálny zákon vďačí za svoju existenciu a má svoj dôvod

bytia v prekonaní nebezpečenstva, ktorým sa, predpokladá, nestane. Bytie, ktoré existuje, nekorešponduje s bytím, aké má byť. Aby sme nasledovali logiku vecí, prirodzeným impulzom, *conatus essendi*, by mohol byť praktický rozum. Aby sme konali racionálne, stačí, aby sme sa opreli o údaje reality. Aby sme konali slobodne, treba ísť proti prúdu záujmov, prírody a božstva. Keď sa morálny zákon označuje kategorickým imperatívom, poukazuje sa na tento impulz, ktorý slobodu stavia do reality. Konat' pre povinnosť, konat' slobodne, konat' legislatívne sú spôsoby vyjadrenia imperatívu morálneho zákona.

Toto obrovské úsilie, ktoré si vyžaduje morálny zákon, nikdy nezaručuje úspech operácie. Je vhodné rozlišovať medzi konat' legislatívne a stať sa legislatívcom vlastnej normy. Morálny zákon je tým prvým, no nemôže byť tým druhým. Morálny zákon sa uplatňuje v nároku na univerzálnosť, na univerzálnosť, ktorá však nekorešponduje s tým, čo by si individuálny subjekt mohol predstavovať alebo dosahovať sám alebo s inými. Existuje určitá odlišnosť medzi praktickým rozumom a rozumom individua. Praktický rozum je požiadavkou na tvorenie etického sveta a individuálny rozum prikladá ruku k dielu, univerzálnosť však nie je v jednotlivcovi, ale v ľudstve, ktoré ho prevyšuje, ktoré ho informuje, ktoré sa vyskytuje. Individuálny subjekt nikdy nenahradí ľudstvo a nikdy nebude vedieť, či to, o čom rozhodne, pokúsiac sa prispôbiť morálnemu zákonu, je univerzálne alebo nie. Existuje teda rozdiel medzi tým, či sa správame legislatívne a či sa pokladáme za tvorcov našich vlastných zákonov. Kategorický imperatív z nás nerobí morálnych tvorcov našich vlastných zákonov. Človek môže prijímať zákony, no morálny zákon nemôžeme stotožňovať so zákonom, o ktorom rozhodli všetci, aj keby išlo o spoločenstvo dialógu. Kategorický imperatív si od nás vyžaduje len rozum, ktorý by mal konat' univerzálne. A tu sa zastavuje, v požadovaní tejto povinnosti, v mandáte na premenu konania na zákon. Je to zákon zákona. Nedokáže nám však zabezpečiť, aby rozhodnutie, ktoré prijmeme, bolo morálnym zákonom. Morálny zákon je mandát na to, aby sme zo sveta spravili domov pre všetkých bez toho, aby sme mali predošlé vzory. Neexistuje ani spôsob na to, aby sme vedeli, či prijaté rozhodnutie zodpovedá morálnemu zákonu. Dodržiavanie práva je v podstate dodržiavanie zákona bez obsahu.

Imperatív nie je posilnením vôle človeka, aby sa vyhýbal zlému a konal dobro. Imperatív neprikazuje a nepredpisuje nič konkrétne. Ani tak nemôže učiť, pretože kategorický imperatív je prvotný a predchádza konkrétnemu zákonu. Nevyžaduje si od nás, aby sme konali v súlade s takým či onakým zákonom, ale to, aby sme konali legislatívne, t. j. aby sme tvorili zákony, aby sa naše zásady menili na zákony. Toto je veľká osobitosť kategorického imperatívu, ktorá ho odlišuje napríklad od práva (ktoré prikazuje dodržiavať ustanovenú normu) alebo od pravidiel (ktoré so sebou prináša vyhrážky a sankcie). Prikazuje nám konat' racionálne, prikazuje nám robiť zákony.

Ako sa môže cítiť človek pred takto organizovaným svetom? Čo sa stane s človekom, od ktorého sa vyžaduje tak veľa a dáva sa mu tak málo? Prečo, pýta sa samotný Kant, obetovať najsuggestívnejšie volanie mojich inštinktov a túžob na oltár zákona, ktorý nesľubuje nijaký prínos? Kant ponúka akademickú odpoveď vo svojej *Kritike praktického rozumu*: rešpektom, ktorý vzbudzuje morálny zákon. Kant tvrdí: "Chápanie povinnosti si objektívne vyžaduje súlad konania so zákonom, no pre svoju zásadu subjektívne požaduje rešpekt voči nemu ako jediný spôsob stanovenia vôle priaznivej voči tomuto zákonu." ([20], 174) Kategorický imperatív teda objektívne predpokladá, že

ľudské konanie naplní kritériá univerzálnosti a autonómnosti vyjadrené v rôznych verziách kategorického imperatívu. Až do tohto bodu nejde o nič zvláštne. To nové prichádza teraz: pokiaľ ide o zásadu, t. j. o princípy konania, ktorými sa bude riadiť konkrétny morálny subjekt, netreba očakávať poznanie, či to, čo morálny subjekt chápe ako morálny zákon, zodpovedá alebo nezodpovedá prísnemu nastoleniu kategorického imperatívu, ale či to, čo má robiť, je podriaďiť sa zákonu. Toto je rešpekt: podriadenie sa - alebo podrobenie sa, uvádza aj Kant - morálneho subjektu norme bez toho, aby vedel, či ide o kategorický imperatív alebo nie. Ináč povedané: keďže konkrétny subjekt nemá ako vedieť, či zákon, ktorý má v rukách, je morálny zákon - nemá to ako vedieť, lebo nemá pána, ku ktorému by sa uchýlil, keďže nadradená norma je zákon, ktorý má v rukách -, to, čo sa od neho požaduje, je, aby ho za taký pokladal, aj keď nevie, či takým je. Rešpektovanie prestáva byť podriadením sa alebo slepou povinnosťou. *Respectus* je sklopený zrak, ktorý nezdvíha oči. Rešpektovanie naznačuje plnú disponibilitu pred zákonom; ktorá ako odplatu neposkytuje nič, ktorá negarantuje nijakú bezpečnosť toho, že to, čo robíme, je správne, pretože nemá obsah.

Jean Luc Nancy sa venoval spôsobu života, ktorý korešponduje s touto formou zákona v rámci kategórie *opustenosti*: "Opustená bytosť už začala formovať, bez toho, aby sme si to všimli, bez toho, aby sme si to mohli všimnúť, vynikajúce podmienky pre naše myslenie, a ktovie, či jediné podmienky. Ontológia, ktorá nás odteraz láka, je ontológia, v ktorej opustenosť predstavuje jediný atribút bytosti alebo možno - v scholastickom význame výrazu - jediné transcendentálne." ([21], 141) Konkrétny človek kategorického imperatívu sa cíti celkom opustený. Opustenosť pochádza z určitého "nariadenia". "Nariadenie" (*bandum, band, bannen*) je pravidlo, predpis, dekrét, slobodná dispozícia. Opustiť teda znamená dať niekoho k dispozícii suverénnej moci, vydať ho nariadeniu. Opustený vyjadruje vzťah k "nariadeniu", t. j. uprie sa mu zákon a zostáva na milosť zákona, na tvrdosť zákona. Až na jeden odtienok: opustený zostáva na milosť zákona natoľko, že stráca spoluvinu práva. Zákon opustenosti aplikuje zákon, stiahnuť sa tak, že opustený zostáva v skutočnosti na milosť absolútneho pravidla, ktoré neprikazuje viac než opustenie.¹⁷

Nancy sa usiluje premeniť opustenosť na ontologickú kategóriu, ktorá je pre pochopenie súčasnosti nevyhnutná. Hneď na začiatku treba povedať, že vždy tvorila súčasť našej mytológie. Oidipus a Mojžiš sa rodia v opustení, sú opustení *od narodenia*. [21] Ich história neukazuje len to, že boli opustení pri narodení, ale existencia je pre nich opustením. Ich tragická smrť predlžuje až do konca opustenosti narodenia. No nejde len o historickú a psychologickú kategóriu, ale aj o hermeneutickú kategóriu s mnohými afinitami. Nancy ju napríklad spája s heideggerovským zabudnutím bytosti, a to v tom zmysle, že práve zabudnutie je opustenosť, v ktorej sa bytosť ocitne, opustenosť, o ktorej niet ani vedomia, ani histórie.¹⁸ Opustenosť moderného človeka v jeho svete vystihol Kafka vo svojej rozprave *Pred zákonom*. Rozpráva príbeh roľníka, ktorý

¹⁷ Antonio Gimeno výstižne objasňuje filologický a konceptuálny dosah pojmu "opustenosť" v komentári k G. Agambenovi *Homo Sacer*, s. 243 - 251.

¹⁸ Nancy silne radikalizuje kategóriu opustenosti, keď ju prekladá prostredníctvom *ecceitas*. *Ecceitas* odkazuje na *ecce homo*, čo symbolizuje opustenie Nazarena nielen jeho vlastnými ľuďmi, ale aj samotným Bohom. Pre morálny zákon - pre modernú morálku - by človek bol *eccei-dad*, (l. c. 152 - 153).

v presvedčení, že "zákon musí byť vždy prístupný a musí byť otvorený všetkým", sa jedného dňa rozhodne vstúpiť do zákona, ako keď niekto navštívi park. Nepodariť sa mu to však, aj keď dvere sú otvorené a strážca odstúpi nabok. Čakajúc tam strávi celý svoj život a dokonca tam zomrie bez toho, aby mohol prekaziť čaro tohto zákona, ktoré mu bráni vstúpiť, bez toho, aby roľník vedel, kto ho diktuje a prečo. V diele *Proces* tento český spisovateľ plastickejšie vyjadruje toto rozporenie moderného človeka. V jednej chvíli románu sa Joseph K. rozhorčene pýta: "A teraz, páni, zmysel tejto organizácie? Zadržať nevinných a bezdôvodne ich stíhať." Sú súdení samovoľne, pretože oproti niet subjektu práv.

Aby vyjadril túto redukciu človeka na holé telo, Kafka rozvíja dve stratégie: po prvé, uchýlenie sa k zoologizácii, ktoré sa v jeho spisoch vyskytuje často. Ľudské telo uniká z kafkovského človeka, až sa zmení na červa. Kafka nazýva *Ungeziefer* (červom) živočícha, na ktorého sa zmenil Gregorio Samsa. *Červami* nacisti nazývali Židov.¹⁹ Práve nimi sme pred mocou. Druhá stratégia spočíva v pochopení prítomnosti a budúcnosti z pohľadu minulosti, uchylujúc sa k prehistórii, alebo presnejšie, spočíva v opísaní - a predvídaní - prostredníctvom starých mýtických kategórií viny a opustenosti - situácie, ktorú slobodný človek, moderný človek otesáva rafinovanými nástrojmi slobody. Keď Kafka zaobchádza s človekom, ako by bol vinný za to, že sa narodil, len mýticky opisuje situáciu, ktorú moderný človek prežíva v nie mýtických, ale v moderných časoch. A to nie preto, že by sa človek stal vinným, ale preto, lebo z moci sa slobodne utvára svet, v ktorom sa s človekom zaobchádza, ako by bol vinným. Kafka sa nenecháva zviazať slovami ako pokrok: "Veriť v pokrok neznamená veriť v to, že k pokroku už došlo... Doba, v ktorej žije, neznamená pre neho nijaký pokrok od prehistorických začiatkov."²⁰ Od histórie sme veľmi nepostúpili; ak mýtický človek bol vinný pre to, že bol človekom, ako s vinným sa zaobchádza aj s historickým človekom, hoci nič neurobil. Pozornosť znalca židovskej mystiky G. Scholema vyvoláva jeho posadnutie zákonom, nemožným a neuskutočniteľným, ktorý interpretoval z pohľadu negatívnej teológie. "Kafkov svet," hovorieval, aby zhrnul svoje myslenie, "je svetom odkrývania, ale z toho hľadiska, ako je vedené vlastnou ničotou."²¹

Pojem "ničota odhalenia" predstavoval jadro jeho interpretácie. Keď Benjamin od neho žiadal vysvetlenie vyššie uvedeného výrazu, Scholem mu odpovedal takto: "Pýtaš sa ma, čo mám na mysli ničotou odhalenia. Myslím ňou stav, v ktorom odhalenie sa ukazuje ako čosi, čo nemá žiaden zmysel, v ktorom sa odhalenie potvrdzuje, v ktorom zachováva svoju platnosť, no nie význam. Tam, kde bohatstvo významov sa vyparuje, no samotný obraz nemizne, aj keď ich obsah sa zredukoval takpovediac na stupeň nula (a odhalenie je čosi, čo sa prejavuje), tam sa prejavuje ničota tohto prejavu. Je zrejmé, že z pohľadu náboženstva ide o medzný prípad, a je viac než pochybné, že podobný prípad by sa v skutočnosti mohol stať." [24] Výraz "ničota odhalenia" označuje paradoxný moment v histórii tradície. Na jednej strane je daná tým, že zákon stratil svoju autoritu, kým na druhej strane tým, že jeho tieň sa premieta na celú kultúru. Zákon už nemožno odôvodniť jeho obsahom, keďže sa už neuznáva autorita hlasu, ktorým kedysi

¹⁹ G. Steiner upozorňuje na Kafkovu schopnosť predvídania ([22], 144).

²⁰ Citované Walterom Benjaminom: *Franz Kafka*. Pri príležitosti desiateho výročia jeho smrti (španielsky preklad R. Vernenga) in: ([23], 229).

²¹ List citovaný S. Mosesom ([24], 223).

disponoval, no napriek tomu všetkému sa neodvážime spochybňovať, že by existovala vyššia bytosť, ktorej sa treba podriaďiť. Kafkov človek je opustený v zákone, ktorý platí, ktorého obsah však ľudskému oku uniká.

4.5. Potvrdzujú všetky tieto náznaky tézu, že všetko je tábor, že tábor symbolizuje modernú politiku, že kultúra je barbarstvo? Treba uviesť, že ani v jednom momente sa nehovorí, že by kultúra bola barbarstvom, ani to, že by demokracia bola fašizmom. Chcem povedať čosi iné: že niet momentu v kultúre, ktorý by bolo možné dosiahnuť bez splodenia barbarstva, že niet liberálnej demokracie, ktorá by nepriniesla redukciu ľudí na holý život ako kedysi v koncentračných táboroch. Hovoriť o tábore ako o symbole modernej politiky možno len vtedy, ak táborom označíme tie okrajové dosahy, ktoré na druhej strane *spochybňujú* bytie alebo nebytie modernej politiky. Tábor je okrajom, ktorý však narušuje stred.

Aby sme pochopili túto úvahu, treba sa vrátiť k ôsmej *téze* Waltera Benjamina: "tradičia utlačaných nám ukazuje, že výnimočný stav je pravidlom". Pre túto časť spoločnosti barbarstvo, ktoré podporuje, prechováva aj túto skúsenosť, ktorú iní nazývajú kultúrou. V ekonomicky globalizovanom svete utlačaní prežívajú politiku, ako ju v tábore prežívali deportovaní, aj keď druhá časť sveta, vzdialená - a to nielen geograficky - od svojho postavenia, prežíva globalizáciu ako demokraciu. Keď hovorím, že tábor je symbolom politiky, na jednej strane sa odvrhne vzájomný vzťah týchto dvoch skúseností tej istej politiky, a na druhej strane sa ohlasuje alebo predvída, že bude možné hovoriť len o demokracii alebo o politike len vtedy, ak bude vnímaná ako celok, ale z pohľadu barbarstva, holého života, opustenosti, ktoré spôsobuje, t. j. z pohľadu tábora.

5. V záujme predĺženia tejto reflexie s cieľom poukázať na profil politiky zvažovanej z pohľadu tohto okraja by bolo vhodné opätovne si prečítať korene s pohľadom schopným žasnúť.²² Aristoteles uvádza, že "len človek medzi zvieratami má slovo. Hlas je znakom bolesti a potešenia, preto ho majú aj ostatné zvieratá... Na druhej strane slovo existuje pre to, aby poukázalo na vhodné a na škodlivé, ako aj na spravodlivé a na nespravodlivé. Toto je vlastné človeku vo vzťahu k ostatným živočíchom: výlučným spôsobom vlastniť zmysel dobrého a zlého, spravodlivého a nespravodlivého a ďalších hodnôt. Účasť komunity na nich zakladá rodinný dom a mesto".²³ Zvieratá rozlišujú medzi tým, čo im vyhovuje a čo im škodí, no jedine človek rozlišuje medzi spravodlivým a nespravodlivým. Celé tajomstvo a komplexnosť politiky spočíva v prechode od živočíšneho rozlišovania potešenia a škody k rozlišovaniu medzi spravodlivosťou a nespravodlivosťou. Je možná kontinuita medzi škodou-nespravodlivosťou a medzi potešením-spravodlivosťou? Je spravodlivé to, čo nám vyhovuje, a nespravodlivé to, čo nám škodí? Politika je založená na spravodlivosti, tá sa však vyskytuje len vtedy, keď prekonáme živočíšnu hru toho, čo sa nám páči alebo nepáči, a keď sa nastolí prítomnosť spoločných častí.²⁴ To, čo podopiera časti komunity, je účasť na hodnotách alebo nárokoch, ktoré formujú túto komunitu. Predpokladajme, že podporovanou hodnotou alebo

²² Práve to činí J. Rancière čítaním Aristotela ([25]; [26]).

²³ Aristoteles: *Politika*, s. 1253a.

²⁴ Všimnime si, že sa tu ponára do koncepcie spravodlivosti, ktorá nie je distributívna, ale je vlastná "všeobecnej spravodlivosti", ktorej formálnym cieľom je budovanie spoločného dobra.

nárokom je bohatstvo, čo je prípadom oligarchie; alebo cnosťou, čo je prípadom aristokracie; spravodlivosť potom spočíva v štrukturalizácii spoločnosti, prostredníctvom ktorej každý prispieva k spoločnému blahu: ten, kto má viac peňazí alebo viac cností, má väčšiu moc, pretože komunita ich prináša viac než ostatní.

Pre demokraciu je utvárajúcou hodnotou alebo nárokom sloboda. Logické by bolo povedať, že *demos* prináša viac slobody, preto má moc. Ako však merať slobodu? Ak tvrdíme, že demokracia je mocou ľudu, môžeme povedať, že *demos* prináša komunita najviac slobody? V slobode *demosu* je čosi paradoxné, a dokonca aj provokujúce. Nie je to nič, čo by vlastnila, nejde o žiadne vlastníctvo, za podmienky, že spočiatku spočívala v právnej nemožnosti urobiť otrokov tými, čo neplatia. Solonovo rozhodnutie, ktorým zakázal vyberať materiálne dlhy zotročovaním dlžníkov, odкрýva negatívny charakter slobody *demosu*. *Demos* vstupuje do slobody na špičkách. O to viac, o čo pred týmto vstupom bol tento priestor už obsadený inými, bohatými a slobodnými občanmi. *Demos* je teda "Tahostajná masa tých, ktorí nemajú nijaký pozitívny nárok - bohatstvo alebo cnosť -, ktorým sa však priznáva tá istá sloboda, ako tým, ktorí tento nárok vlastní" ([26], 27). Nezdá sa, že by *demos* prispel väčšou a lepšou slobodou, ako je tá existujúca.

Keby sme zostali v tomto bode, nezachytili by sme podstatu demokracie, keďže *demos* je nielen vylúčenou časťou spoločnosti, ktorej sa priznávajú práva integrovaných, ale táto časť vylúčených sa pred ostatnými prezentuje ako predstaviteľka celej komunity. Vo verejnej prítomnosti *demosu* je jeden provokujúci, resp. konfliktný bod - ktorý Rancière nazýva "sporom"-, za podmienky, že sa neintegruje jednoducho do pravidiel hry tých, čo sú už slobodní, ktoré však chce meniť vylúčená časť, pretože chápe, že integrácia vylúčeného musí znamenať budúcu nemožnosť vylúčenia. Toto konfliktné gesto, spor, teda zmocnenie sa *demosu* reprezentácie komunity, je zrodom politiky. Nejde o vstup do klubu blažených za cenu vytvárania nových vylúčení, ale o zrušenie vylúčenia, čo znamená zaútočiť na postavenie tých, čo už sú integrovaní. Spravodlivosť politiky nespočíva v zmene vhodného na spravodlivé, ani v zredukovaní nespravodlivého na škodlivé, ale v premene ich skúsenosti na popretie celej vylúčenosti.²⁵ V tejto chvíli môžeme povedať, že *demos* prináša druh viac okúsenej slobody, akou je existujúca sloboda, lebo na jednej strane prináša popretie celého vylúčenia a na druhej strane slobodu zaťaženú materiálnosťou. Nezabudnime, že noví slobodní boli otrokmi pre chudobu, na základe čoho sa ich sloboda spája s právom na účasť na spoločnom blahu.

Toto predpokladalo takú provokáciu zo strany filozofov, ktorí mali dobrý úmysel, že sa poponáhľali neutralizovať následky sformovaním politickej filozofie. Ich stratégiu možno vidieť v rozprave Herodesa o Skýtoch, ktorí mali vo zvyku vykláť oči porazeným a podriaďiť ich otroctvu. Toto sa stalo s národom, ktorý si podriadili a zotročili. Vojny však viedli Skýtov k presunutiu sa do Ázie, aby porazili nepriateľa, aby tam zostali počas celej jednej generácie a zanechali zotročený národ. Otroci mali deti, ktoré sa narodili slobodné, s očami, ak, samozrejme, nebolo pánov. Keď sa páni vrátili, deti otrokov ich prijali zbraňami, ako ktorýkoľvek slobodný národ. Skýti, ktorí strácali, sa na

²⁵ Rancière to formuluje takto: "Politika existuje, keď prirodzený systém dominancie je narušený inštitúciou, časťou tých, čo sú nestranní. Táto inštitúcia je celkom politiky ako špecifickej formy vzťahu. Tá definuje spoločné prvky komunity ako politickej komunity, t. j. komunity rozdelenej, založenej na škodení, ktoré uniká počtu výmen a opráv. Mimo tejto inštitúcie niet politiky. Existuje len systém dominancie alebo neporiadok zvráteného." ([25], 31)

chvíľu zastavili a uvažovali, až nakoniec dospeli k tomuto záveru: ak by sa pred nimi ukázali so zbraňami, boli stratení, keďže zbrane mali aj otroci. Jediné keby sa ukázali ako iní, ako vlastníci niečoho, čo otroci nemajú, mohli by si otroci uvedomiť svoju podradenosť a podriaďiť sa. A tak aj učinili, zamenili svoje zbrane za plachetnicové člny a otroci utiekli. Morálne poučenie: sú dva druhy rovnosti; jedna z nich je živočíšna, rovnosť so silou a schopnosťou zabíjať (od ktorej sa odvíja Hobbes), a je krehkejšia, ak postačuje intelektuálna dômyselnosť na znovuzavedenie nerovnosti. Druhá rovnosť sa týka slobody; ak niekto, kto má skúsenosť s otroctvom, nastoľuje rovnosť v slobode, nechce opakovať schému slobodných na úkor ostatných otrokov, ale chce skončiť so slobodou, ktorá plodí nerovnosť. Toto predpokladá zrážku s existujúcimi pravidlami hry, a to je politika.

Keď Aristoteles hovorí o tom, že spoločnosť pozostáva z dvoch častí alebo skupín, z bohatých a z chudobných,²⁶ a politiku umiestňuje do stredobodu ich vzťahu, nenačína tým, že politika by sa mala odhodlať k programu rozdeľovacej spravodlivosti, ale to, že politika sa rodí z tohto konfliktu a spočíva v budovaní koncepcie spoločenstva, ktoré skoncuje s nestrannými. Z toho sa vytvára *demos* a v dôsledku toho sa demokracia a politika pletú. Veľkosť a slabosť politiky spočíva v tom, že stojí oproti ustanovenému poriadku podloženému určitým *arché* prestíže (prírodou, bohmi alebo zmluvou), ktoré sa dovoľáva slobody, t. j. uznáva nedostatok stabilného základu. Jej jediným spoluvinníkom je jazyk. V jazyku existuje určitá rovnosť, keďže bez nej by nebolo spôsobov prikazovania a poslúchania. Mandát predpokladá komunikáciu medzi tým, čo prikazuje, a tým, čo musí poslúchať, t. j. predpokladá porozumieť systému a pochopiť to, že ho treba rešpektovať. Pred nikým sa nezakrýva, že toto je nebezpečná cesta pre celú stratégiu dominancie, lebo ak sa začne s uznaním lingvistického bratstva, možno sa zastaví nastoľovanie politickej rovnosti. Preto filozofia už odpradáva predviedla rôznych mudrcov, ktorí komplikujú tieto dedukcie. Aristoteles, napríklad, tvrdí, že slobodní a otroci môže mať ten istý jazyk, t. j. môže sa hovoriť o rovnosti v jazyku. Až na jeden rozdiel: otrokovi na to, čo má vykonávať, stačí jazyk porozumieť; tento jazyk však nie je jeho, patrí jeho pánovi. Existuje veľmi odlišný vzťah, pokiaľ ide o spoločný jazyk: vlastníctva v prípade slobodného a porozumenia v prípade otroka.²⁷

Táto interpretácia jazyka vhodne korešponduje s platónskou politickou filozofiou. Jazyk, ktorého vlastníctvo nesúvisí s porozumením, je permanentným zdrojom nerovností, keďže vlastník má kľúč od prístupu k nemu. On rozhoduje, kto sa ten jazyk naučí, kto má právo používať ho a ako ho treba interpretovať, čím sa odkryje možnosť, ktorá sa ponúka pri tvorbe jazyka medzi hovoriacimi, pravidlá hry spoluzitia. Aj v jazyku sú triedy. Toto zneužitie jazyka sa zhoduje s platónskym presvedčením, že politika je vecou profesionálov a že "najväčší zločin" by spočíval v tom, že by ktokoľvek chcel gestorovať vec verejnú.²⁸ Verejné v politike nemôže dospieť do extrému, aby všetko malo politický charakter.

Slavoj Žižek v štyroch obrazoch systemizoval toto skreslenie alebo depolitizáciu politiky, ktoré sa dialo v rámci politického myslenia ([27], 204 - 206).²⁹ Všetky majú

²⁶ Aristoteles: *Politika*, s. 1318a.

²⁷ Aristoteles: *Politika*, s. 1254b 22.

²⁸ Platón: *Republika IV*, 433c.

²⁹ A logicky J. Rancière "De l'archi-politique la méta-politique" a "Démocratie ou consen-

spoločnú túžbu po udomácnení konfliktného rozmeru, po normalizácii toho, čo sa pokladá za nebezpečne destabilizujúce. Na prvom mieste by bol obraz *ultrapolitiky*, v ktorom je politika vnímaná schmittovsky ako forma vojny.³⁰ Politika je zbavená všetkej vnútornej konfliktnosti, ktorá je vytlačená von. Tento pojem je pilierom nielen nacionalistickej politiky rasistického a xenofóbneho zafarbenia, ale, ako sme už ukázali, umiernených nacionalizmov, ktorých podstata spočíva v pridaní územia ku krvi.

Dá sa povedať, že absencia priestoru pre pôvodný demos v týchto politikách je posunutá navonok a zaobchádza sa s ňou ako s nepriateľom. Po druhé, *archepolitika*. Politika je odvodeninou tradície, ktorá sa kryštalizovala v spoločenstve, a pod ktorým sa rozumie priestor uzavretý do svojej podstaty, zakrývajúc tak akúkoľvek udalosť tvorby akéhokoľvek nového začiatku. Podľa týchto komunitaristických téz absencia priestoru *demosu* reviduje formu anomálie, patologického rozdielu, ktorý treba riešiť. Paralelne s komunitarizmom tu existuje obraz *parapolitiky*, ktorá do politiky presúva športové kompetencie. Na to, aby existovala hra, treba mať pravidlá prijaté všetkými. Po prijatí tohto predpokladu môže súťažiť ktokoľvek. V tomto prípade sa akceptuje ten, čo nemá miesto, jeho úspech však závisí od schopnosti súťažiť, t. j. od argumentácie, že zmysel jeho prítomnosti v hre nie je spochybňovať pravidlá všetkých z pohľadu absencie priestoru. Môže sa usilovať o zmenu pravidiel hry, môže sa usilovať o to, aby jeho pohľady boli vnímané univerzálne, ale vždy len vtedy, keď presvedčia a keď sa dokáže spoluvína ostatných.

Prirodzená diskusia o tomto obraze má za cieľ zastaviť konflikt. Bolo by treba, po štvrté, spomenúť si na obraz, ktorý sa už dnes veľmi nepoužíva, ktorý však až do včerajška vyjadroval väčšiu prítomnosť: *metapolitika* vlastná marxizmu. V tomto bode sa bez výhrad obnovuje konfliktný charakter vzťahu medzi "stranou bohatých a stranou chudobných". Miesto triedneho boja je nepochybne v marxizme. Problémom tu je, že politický konflikt ohlásený starovekým *demosom* je epifenomenálny, tieň, ktorého realita je na inom mieste, ktoré nie je politické. Všetko politické prenecháva svoje miesto ekonomickému, keďže riešenie konfliktu núti k presunu politiky k ekonomike, "vlády ľudu" k "správe vecí". *Demos* nahrádza proletariát. Proletariát je vyvlastnená trieda, ktorá nebojuje za svoje (aj keď sa hovorí, že jeho záujem je všeobecný záujem); *demos* je chudák, ktorý svoju negatívnu skúsenosť vníma nie ako riešenie svojich osobných problémov, ale ako formovanie politického systému, v ktorom tento negativizmus už nie je možný. Práve toto sa vytráca.

K týmto obrazom Žižek dodáva piaty obraz, *postpolitiku* ([27], 215), ktorá je z nich najaktuálnejšia a ktorá je známa tiež ako *tretia cesta*. Táto politická modalita chápe, že konflikty medzi ideologickými víziami, ktoré sú stelesnené v rôznych politických stranách, ktoré bojujú o moc, sú staromódnou záležitosťou, ktorú musia nahradiť rokovania o záujmoch s cieľom dosiahnuť uspokojivú dohodu medzi všetkými dotknutými stranami. Tak ako ideológov nahradili experti, ako úlohou politiky je riešiť problémy ľudí, a ako politika je umením možného, tak niet ničoho, čo by zabránilo konsenzu. Zaniklo už rozdelenie sveta na ľavicu a na pravicu, "nezáleží na tom, či mačka je červená

sus" ([25], 93 - 133, 133 - 167).

³⁰ "Čisto politický rozdiel je rozdiel medzi *priateľom* a *nepriateľom*. Ten dáva čínom a ľudským motívom politický zmysel", pozri *Pojem politiky* od Carla Schmitta ([5], 95).

alebo biela: dôležité je to, že chytá myši". Dobré myšlienky sú tie, ktoré prinesú výsledok. Ako vidno, celá táto téza má za predpoklad nedotýkať sa všeobecného rámca, ktorý determinuje fungovanie vecí. A ak existujú veci, ktoré spochybňujú všeobecné fungovanie (kapitalistický systém), zavrhnú sa, pretože vytvárajú ďalšie problémy, ako len tie, ktoré majú riešiť. Ak napríklad sociálne výdavky oslabujú konkurencieschopnosť ekonomiky, znižia sa. Ak imigrant ohrozuje rovnováhu medzi štátom a narodením na tomto území (na ktorom je založená podstata modernej politiky a občianstva, ako sme už uviedli), je *depolitizovaný*, t. j. vylúči sa zo všetkých prvkov občianstva. Veľká pozornosť, ktorú Európska únia venuje otázke imigrácie, reaguje na tradičnú posadnutosť politickej filozofie, ktorá je vždy pripravená neutralizovať politické túžby *demosu* v ktorejkoľvek historickej konkretizácii.

6. *E pur si muove*. "Kým budú žobráci, budú aj mýty," hovorieval Benjamin.³¹ To-muto netreba rozumieť v idealistickom zmysle, že existencia chudoby automaticky produkuje spasiteľskú utópiu, sen, že raz nebude chudobných, ale skôr v historickom kritickom zmysle, ako uvádza Adorno. Mýtus je starovekým vyjadrením spoločenského previnenia. Napriek všetkým vedeckým vysvetleniam chudoby, napriek všetkej ekonomickej racionalizácii, ktorú prináša, niet spôsobu ako zabrániť tomu, aby pred chudobou sveta sa niekto cítil byť vinným a aby jej vyhlásil vojnu.³²

Diskurz víťaza je nemohúci pred kritickým vedomím, ktoré sa spája s negatívnou skúsenosťou časti ľudstva. Pre takéto vedomie politická realita je i naďalej táborom. To, čo sa potom núka, je odpovedať na túto realitu pôvodnou koncepciou politiky, t. j. zdôraznením samotnej existencie politiky. Walter Benjamin, ktorý nehovorí z pohľadu pôvodného *demosu*, ale z pohľadu doby, v ktorej platónske a postplatónske úsilie *normalizovať* spochybňujúcu schopnosť *demosu* sa vykryštalizovalo na tento významný obraz depolitizácie nazývanej výnimočný stav, čo nastoľuje otázku: aké poslanie má naša provokácia pre skutočný výnimočný stav (ôsma *téza*). V čom spočíva? Nie v obrátení mince tak, že menšina by teraz vyrovnávala účty väčšiny. Ak je vyhlásený výnimočný stav, bude to musieť byť rozhodnutie, ktoré naruší platnú normalitu. To, čo ju robí *skutočnou*, je, že normalita, ktorá je narušená, nie je tá, ktorá reprezentuje právo, ale je útlakom, ktorý sa uhniezdil v právnom štáte ako druhá prirodzenosť.

Koncepcia prerušenia tu zohráva ústrednú úlohu. "Marx tvrdí, že revolúcie sú lokomotívou svetových dejín. Veci sú však možno iné. Revolúcie sú možno záchrannými brzdami tohto vlaku, v ktorom cestuje ľudský rod,"³³ tvrdí Benjamin a ohlasuje stratégiu, ktorá dokáže čeliť politike ovládanej logikou pohybu. Aby toto prerušenie bolo skutočné, musí zabrániť množeniu sa vylúčení alebo utlačania, ktoré sú charakteristické pre dominantnú politiku. Toto prerušenie sa neprejavuje v zmysle nihilistického

³¹ W. Benjamin GS VI, s. 208. Adornov komentár možno nájsť v [28] (francúzsky preklad: *Sur Walter Benjamin*, Gallimard, Paris, 1999, s. 17 - 18). Abensour dáva pojmu mýtus klasický zmysel opakovania toho istého. Mýtus ako odpoveď na chudobu poukazuje na neschopnosť 19. storočia odpovedať na spoločenské otázky. Konkrétnejšie, Benjamin sa ženie proti pokroku, modernej verzii mýtu večného návratu ([29], 186).

³² Jeho doktrína (Benjaminova) osudu chápaného ako spojivo previnenia medzi živými, sa premieňa na teóriu previnenia spoločnosti: kým budú žobráci, budú aj mýty", Benjamin, 1999, s. 17.

³³ W. Benjamin GS, I, s. 1232.

negativizmu, ale je výzvou na budovanie univerzálnosti bez vylúčení. Prerušenie starého tu musí otvoriť cestu novotám, udalostiam ([30]; [31], 153 - 171), ktoré nie sú veľkým revolučným gestom, ale spravodlivosťou vo vzťahu k malým nespravodlivostiam. Nejde o zastavenie dejinných hodín ani o rozhodovanie za všetkých naraz,³⁴ ale o členenie logike čias, ktoré plynú. A danú univerzálnosť nemožno chápať ako obrovskú konštrukciu, do ktorej sa zmestia všetci, ale ako uznanie absolútnej hodnoty každého jednotlivca.³⁵

Gesto prerušenia a gesto uskutočnenia *demosu* nekorešpondujú, ale sa nasledujú, preto môžeme hovoriť o práve, ktoré je inštitucionalizáciou momentu prerušenia. Tento inštitucionálny moment prináša so sebou dva možné elementy: element násilia a element slobody. To, že právo sa rodí a udržiava násilím, je historicky obrániteľná téza.³⁶ No aj v týchto prípadoch môže právo reprezetovať moment inštitucionalizácie týchto hodnôt, ktorých sa pridrižiava *demos* vo svojom politickom vystupovaní. Inštitucionalizácia určitého stupňa slobody alebo rovnosti je zárukou ich univerzálného uplatnenia.³⁷ No to, čo nemožno stratiť z očí, je cena tejto inštitucionalizácie. Zoberme si napríklad výraz "zločin proti ľudskosti" a právne označenie nacistickej likvidácie európskych Židov v druhej svetovej vojne, t. j. na označenie Auschwitzu. Ako dobre vieme, toto označenie bolo vymyslené na poukázanie na druh zločinu, ktorý bol dovtedy neznámy. Malo sa ním poukázať na to, že existujú zločiny, ktoré sú namierené nielen proti jednotlivcovi, ale proti ľudskému druhu, proti pluralite a diverzite. Na základe toho nemôžeme uzaviť, že by sa Auschwitz a "zločin proti ľudskosti" zhodovali. Auschwitz sa vyznačuje hroznými obrazmi, ktoré v tomto právnom výraze nie sú zachytené. Napríklad? Napríklad opustenie alebo zrada západnej kultúry, ktorá počas storočí smerovala k úvahám a k obrane človeka. Obyvateľ tábora veľmi rýchlo zistil, že takzvaná západná kultúra nebola s ním, ale že bola na druhej strane. "Celá duchovná a estetická krutosť," uvádza Jean Améry, "sa stala nediskutovaným a nesporným vlastníctvom nepriateľa. Jeden môj priateľ na otázku ohľadom svojej profesie bol blázon, keď povedal pravdu a priznal sa, že bol germanistom, čím v SS vyvolal záchvat smrteľných krčív. V Auschwitzu izolovaný jednotlivec musel tomu poslednému z SS prenechať celú nemeckú kultúru, vrátane Dürera a Regera, Gryphiusa a Trakla." ([15], 62) Katolícky žid Tadeusz Borowski spísal túto zradu, keď zistil, že Platón klamal, keď tento svet prezentoval ako odraz iného ideálu.³⁸ Táto smrteľná skúsenosť nie je zachytená vo vyššie uvedenom právnom výraze, ani zúfalstvo, ktoré v mnohých vyvolalo to, že ich Boh opustil,³⁹ alebo kríza estetiky, ktorá Adorna inšpirovala k otázke, či je možná poézia

³⁴ "Úloha nespočíva v rozhodovaní za všetkých naraz, ale v každom prípade osobitne. Treba sa rozhodnúť." Scholomov list Benajminovi z 29. 5. 1926.

³⁵ "Historický materialista sa približí k otázkam histórie len vtedy, ak sa daná otázka prezentuje ako monáda" (téza XVII). Benajmin tým chce povedať to, že celok sa odohráva v každej časti a každá časť uchováva tajomstvo celku.

³⁶ Ide o benjaminovskú tézu v *Zur Kritik der Gewalt*. W. Benjamin, GS II, 1, s. 179 - 204.

³⁷ Tento aspekt horlivo a odôvodnene obraňuje Elías Díaz v *Estado de Derecho* ([32], 63 - 83).

³⁸ "Pamätáš si, ako sa mi páčil Platón? Teraz už viem, že klamal." ([8], 76)

³⁹ Wiesel opisuje tento hrôzostrašný moment, keď pri návrate z práce boli na námestí koncentračného tábora zhromaždení, aby sa pozerali na popravu troch väzňov, pričom jedným z nich bolo dieťa so smutnými očami. Keď im mučiteľ priložil ku krku slučku, skríkli "nech žije sloboda".

[7], 29). Nie je teda všetko vypovedané, keď sa posudzuje to, čo sa stalo so "zločinom proti ľudskosti". Je tu ešte množstvo nevyriešenej nespravodlivosti, a preto aj množstvo spravodlivosti, ktorú treba odkrývať.

Netreba preto prerušenie interpretovať ako nihilizmus, ale ako politiku. Slavoj Žižek navrhuje *syntomálne čítanie* tohto prerušenia - politiky. Tvrdí, že celá táto myšlienka bojuje za jedinečnú konkretizáciu, podobne ako všetko abstraktné univerzálne hľadá svoje konkrétne univerzálno. Táto jedinečná konkretizácia na jednej strane uskutočňuje univerzálne alebo myšlienku, no na druhej strane ich podkopáva v tom zmysle, že konkretizácia abstraktného núti k opätovnému premysleniu toho istého abstraktna. Jeden príklad tohto procesu ponúka mladý Marx. Ak v prvotnom momente (spisy z r. 1842) objavuje autonómnosť politiky v podobe laického štátu, rýchlo (spisy z r. 1843) si uvedomí, že štát, verné stelesnenie laickej koncepcie politiky, pohlcuje alebo obmedzuje otvorenejšiu koncepciu autonómnosti, z čoho vyplýva jeho hľadanie subjektu politiky, ktorý by viac vyhovoval novým nárokom politickej autonómnosti. Práve v tomto momente *demos* nahrádza štát.⁴⁰

Stratégia prekonávania, ktorú žiada vyhlásenie *skutočného* výnimočného stavu, má dva smery. Na jednej strane teoretický smer zameraný na obohatenie politiky, teda organizácie spoločnosti od momentu konfliktného vtrhnutia *demosu* do verejného života. Tento vpád núti opätovne zvážiť verejné, čo učinil Marx, keď odhalil autonómnosť politiky v podobe laického štátu. Tento nový teoretický horizont sa totiž nespája s čítaním kníh, aj keď tie pomáhajú, ale s tým, čo Benjamin chápal alegóriou: s čítaním ruín vnímaných nie ako mŕtva príroda, ale ako spiace obrazy, ktoré sa môžu prebudiť a vrhnúť do súčasnosti. Benjamin spája pojem rovnosti s pamäťou historických neúspechov symbolizovaných v ruinách. Keď hovorí o pamäti, nemožno myslieť na slávnostné spomienky, ale na prítomnosť, t. j. na uznanie aktuálnosti jej požiadaviek, a teda na prebratie zodpovednosti za nespravodlivosti. Pravda, uvádza v tretej *téze*, spočíva v tom, že nič z toho, čo sa stalo, či už je to veľké alebo malé, sa nestratí.⁴¹ Minulosť sa začleňuje do každodenného režimu politiky a skutočná politika by potom bola taká politika, ktorá koná spravodlivosť alebo berie zodpovednosť za nespravodlivosť, ktorá sa stala. Verum et iustum convertuntur.⁴²

da", zatiaľ čo chlapec nepovedal nič. "A kde je teraz Boh?" pýtal sa ktosi za mnou. Na povel šéfa tábora sa stoličky zhodili... Opäť som za svojím chrbtom počul ten istý hlas, ktorý sa pýtal, kde je teraz Boh? A potom som cítil, ako hlas vnútri mňa odpovedal: že kde je Boh? Je tam, visí na šibenicích..." ([33], 73 - 74)

⁴⁰ Jednu z vízií tohto marxistického vývoja ponúka Miguel Abensour [34].

⁴¹ "Kronikár, ktorý zaznamenáva udalosti bez rozlišovania medzi veľkými a malými udalosťami, si uvedomuje pravdu: že nič z toho, čo sa raz stalo, nemožno považovať z pohľadu histórie za stratené." W. Benjamin GS II, 1, 694 (v španielskom vydaní, s. 178). Pre Benjamina otázka čistej a jednoduchej pravdy súvisí s osviežením minulosti. Nejde o zdôraznenie pravdy udalosti, ale o udalosť pravdy.

⁴² Levinas systemizoval túto absolútnu zodpovednosť, keď nastolil *iný* princíp formovania seba samého, mojej ľudskej subjektivity. Týmto spôsobom etické je povýšené na prvotnú filozofiu. Politika založená na spravodlivosti bude musieť byť rozvážnym spravovaním prehnaneho alebo extravagantného, čo tento princíp predpokladá. Miguel Abensour "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas", in: *Difficile Liberté, Colloque des intellectuels juifs*, 1998, s. 120 - 132.

Druhý smer je praktický. Ide o vybudovanie subjektívnej identity, ktorá by príkladne prežívala konflikt. Chcem povedať nasledovné. Verejný vpád *demosu* vedie ku konfliktu s ustanoveným režimom, pretože má v úmysle zmeniť pravidlá hry, aby integroval a nevyklučoval. Tento všeobecný princíp fungovania ovplyvňuje nielen zákony alebo inštitúcie, ale aj konanie subjektu. Niektorí môžu prežívať svoj boj integrovaný do všetkého, boj za demokratizáciu alebo participáciu občanov, odborovým alebo príkladným spôsobom. Odborová forma znamená hľadať riešenie pre konkrétny prípad; príkladná forma je tá, ktorá nestráca z očí systém, potrebu spochybňovať systém ako individuálnu alebo odborovú záležitosť. Modelom môže byť kresťanstvo sv. Pavla, ako ho chápe Badiou [35].⁴³ Pavol v skutočnosti nez dôrazňuje osobitný výklenok Panteónu Rímskej ríše. On, partikulárny subjekt, sa cíti byť nositeľom univerzálnej pravdy; a to, čo sa nastoľuje, je spochybňovanie globalizácie, ak to môžem tak povedať, Rímskej ríše. Ide o zosúladienie subjektívnych identít, ktoré sa neuzavreli do seba samých, ako káže neoliberalizmus, ktoré nie sú posadnuté spojitosťou s verejným, ako je to vopred určené, ako to obhajuje moderný republikanizmus. Išlo by skôr o budovanie politickej subjektívnosti ako univerzálnej jedinečnosti, t. j. s cieľom zosúladiť verejné z pohľadu radikálnych nárokov: tých, ktoré poskytujú spomienku na vylúčenie a na vôľu budovať integráciu bez vylúčenia.

Povedzme na záver, že skutočný výnimočný stav sa odvíja od existujúceho výnimočného stavu, s ktorým chce skončiť. To by vysvetlilo odvahu premeniť koncentračný tábor na symbol politiky. Stáva sa však, že výraz "všetko je tábor" sa môže chápať dvoma spôsobmi: v holistickom zmysle alebo v sektorálnom zmysle. V prvom prípade výraz "všetko je tábor" by znamenal, že neexistuje žiadna subjektívnosť, keďže človek je zredukovaný na holý život, na číru silu, a všetko je ideológia, bez toho, aby existoval spôsob ako poukázať na tradíciu slobody, ktorá by čelila zlovestnej "logike idey". Najväčšou prekážkou tohto pohľadu je, že ak je všetko nakazené barbarstvom, neexistuje nijaké miesto, kde by sme si toto barbarstvo mohli uvedomiť. Kritika barbarstva predpokladá vonkajšie miesto, z ktorého možno posudzovať. V takejto situácii už niet iného politického východiska ako mesašská transformácia negativizmu na spásu. Agamben sa dotýka tejto interpretácie, keď pri téme *moslima*, ktorý je extrémnym prípadom zníženia sa k pasívnosti alebo čírej sily (v aristotelovskom zmysle), v ňom odhaľuje "extrémnu silu na trpenie". Od maximálnej pasivity alebo ľahostajnosti prechádza k obrazu maximálneho utrpenia. Ak to spojíme s teóriou "ostatných", zistíme, že medzi utrpením a vykúpením existuje nový vzťah. "Trúchliaci služobník", ktorý symbolizuje ostatok Izraela, je zároveň jeho spasiteľom. Holý život v tábore by bolo dobré začať zmyslom spásy, aby existovalo skutočné východisko z tohto tábora. Podobná téza, ku ktorej sa zrejme uchýľuje Agamben, by znamenala úplné popretie politiky.

Sektorálna interpretácia tábora sa odvíja od benjaminovského tvrdenia, že "pre utlačaných" všetko je táborom. Niežeby všetko bolo táborom, niežeby všetko bolo barbarstvom, niežeby všetko bolo fašizmom, ale tábor, barbarstvo alebo fašizmus sprevádzajú západnú civilizáciu a ohrozenie zvnútra. Západ sa bránil pred takouto výbušnou situáciou, keď umožnil dve čítania dejín, ktoré boli prijateľné, chápané však

⁴³ Treba poznamenať, že Badiouov odkaz na sv. Pavla súvisí s formálnym významom modelu a nie s platnosťou obsahu.

boli tak, že navzájom nesúvisia a neovplyvňujú sa. Na jednej strane je oficiálny, väčšinový, kanonický a politický diskurz progresívneho charakteru; na druhej strane menšinový, okrajový diskurz, rozvracajúceho charakteru, ktorému chýba racionálnosť. Práve to spochybňuje pohľad utláčaného: ten vie, že existuje medzi nimi vzťah, a preto vymýšľa politiku. Z jeho pohľadu vytváranie politiky je sporné, pretože *demos* sa rodí do verejného, s predpokladmi, ktoré smerujú k zmene existujúcich pravidiel hry. Jeho veľkou stávkou, jeho nebezpečnou provokáciou je, že jeho téza je univerzálna, že on reprezentuje záujmy komunity, že racionálnosť, pravda a dobro sú na okraji. Toto je politická odpoveď vždy, keď pochopíme, že politika ide na odbyt s permanentnou invenciou.

LITERATÚRA

- [1] ARENDT, H.: *Eichmann á Jerusalem*. Paríž, Gallimard 1997.
- [2] AGAMBENA, G.: *Homo Sacer*. Valencia, Pre-textos 1998.
- [3] AGAMBENA, G.: *Medios sin fin*. Valencia, Pre-textos 2000
- [4] BENJAMIN, W.: *Discursos Interrumpidos I*. Madrid, Taurus 1989.
- [5] SCHMITT, C.: *Estudios políticos*. Madrid, Doncel.
- [6] LEVINAS, E.: *Quelques réflexions sur la philosophie du hitlerisme, suivi d'un essai de Miguel Abensour*. Paríž, Rivages de Poche 1997.
- [7] ADORNO, T. W.: *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*. Barcelona, ARIEL 1962.
- [8] KERTÉSZ, I.: *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona, Herder 1999.
- [9] MARCUSE: *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Sur 1968.
- [10] ARENDT, H.: *Orígenes del Totalitarismo III*. Madrid, Alianza editoria 1999.
- [11] ROSENZWEIG, F.: *La Estrella de la Redención*. Salamanca, Sígueme 1997.
- [12] ADORNO, T. W.: *Mínima Moralía*. Madrid, Taurus 1998.
- [13] JÜNGER, E.: *Sobre el dolor - La movilización total - Fuego y movimiento*. Barcelona, Tusquets 1995.
- [14] AYORGU, J.: *La filosofía de la historia de Walter Benjamin*. Madrid, UNED 1997.
- [15] AMÉRY, J.: *Más allá de la culpa y de la expiación*. Valencia, Pre-textos 2001.
- [16] DERRIDA, J.: *Politiques de l'amitié*. Paríž, Galilée 1994.
- [17] TUGENDHADT, E.: *Problemas*. Barcelona, Gedisa 2002.
- [18] SERRANA DE HARO, A.: "Totalitarismo y filosofía." In: *ISEGORIA*, No. 23, 2000.
- [19] NANCY, J. L.: *L'Imperatif Catégorique*. Paríž, Flammarion 1983.
- [20] KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*. Traducción de R. R. Aramayo. Madrid, Alianza 2002.
- [21] KOVADLOFF, S.: *Lo irremediable. Moisés y el espíritu trágico del judaísmo*. Buenos Aires, Emece 1996.
- [22] STEINER, G.: *Langage et Silence*. Paríž, Biblioth ques 10/18 1999.
- [23] BENJAMIN, W.: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas, Monte Ávila 1970.
- [24] MOSES, S.: *Langage de l'histoire*. Paríž, Le Seuil 1992.
- [25] RANCIÈRE, J.: *La mésentente*. Paríž, Galilée 1995.

- [26] RANCIÈRE, J.: *Au bord du politique*. Paríž, Editions Osiris 1990.
- [27] ŽIŽEK, S.: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. BA, Paidós 2001.
- [28] ADORNO, T. W.: *Über Walter Benjamin*. Frankfurt, Suhrkamp 1970.
- [29] ABENSOUR, M.: *L'Utopie de Thomas More Walter Benjamin*. Paríž, Sens-Toka 2000.
- [30] BADIOU, A.: *Manifeste pour la philosophie*. Paríž, Seuil 1989.
- [31] BADIOU, A.: *Breve tratado de la ontología transitoria*. Barcelona, Gedisa 2002.
- [32] DÍAZ, E. - MIGUEL, A. R.: *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Madrid, Trotta 1996.
- [33] WIESEL, E.: *La nuit*. Paríž, Seuil 1969.
- [34] ABENSOUR, M.: *La démocratie contre l'Etat*. Paríž, PUF 1997.
- [35] BADIOU, A.: *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos 1999.

Manuel Reyes Mate je doktorom filozofie na Universidad Autónoma de Madrid (1980) a na Westfälische Wilhelms-Universität v Münsteri, Nemecku (1972). Pôsobí v oblasti výskumu v C.S.I.C. V rokoch 1990 až 1998 bol riaditeľom Filozofického inštitútu C.S.I.C.

Je autorom štrnástich kníh, spomedzi ktorých spomenieme: *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona 1991 (francúzsky preklad: *La rasion des vaincus*, L'Harmattan, Paríž 1993); *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* (1997); *De Atenas a Jerusalén* (Editorial Akal, Madrid 1999); *Penser en espagnol* (Presses Universitaires de France, Paríž 2001); Editor *La filosofía después del holocausto*, monografické číslo časopisu Isegoría, č. 3, 2002; *Memoria passionis. La vigencia moral y política de Auschwitz* (vyjde vo vydavateľstve Trotta).

Zároveň je riaditeľom programu Iberoamerickej encyklopédie filozofie, čo je dielo s 35 zväzkami (24 zväzkov už bolo vydaných), v ktorom spolupracuje s 500 hispánskymi a portugalsky hovoriacimi autormi. Je hlavným účastníkom na výskumnom projekte Filozofia po holokauste (BFF2001-3746). Podieľa sa na projekte Európskej únie *Leonard "Former prise en compte des mondialisations"*.