

**TRI MOŽNÉ MODELY VZŤAHU PRIRODZENÉHO
/BIOLOGICKÉHO A POLITICKÉHO/SOCIÁLNEHO¹**

IVAN BURAJ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava, SR

BURAJ, I.: Three Possible Models of the Relationship between the Natural/Biological and the Political/Social
FILOZOFIA72, 2017, No. 9, pp. 685-697

The contribution deals with the problem which, regardless of more than one possible resolution, still remains unresolved, namely the relationship between the natural biological condition of humans on one side and the politics and their social life on the other. Drawing on several well-known philosophical approaches, the author describes three main models of dealing with the relationship at issue: (1) the model proposing close interconnection between the two dimensions with politics as the predominating sphere; (2) the model taking the two dimensions as independent with the predominance of political factors in social life; (3) the model going back to so called "bio-power", in which the biological and the political merge without losing their respective relative and even absolute independence. The crucial question is, whether one can speak about a "purely biological life" within a society, or even about its growing importance in contemporary social and political world.

Keywords: Nature – Natural condition – Human natural condition – The biological – The political

*„Naša prednosť: žijeme vo veku porovnávaní.“
(Friedrich Nietzsche)*

¹ Táto stať je v niečom skrátanou a v niečom zase doplnenou a pozmenenou verziou môjho vystúpenia na konferencii „Veda a hodnoty: naturalistické a konštruktivistické prístupy“, organizovanej na pôde Filozofickej fakulte UK v Bratislave v dňoch 4. – 5. mája 2017, na ktorej som predniesol príspevok na tému „Prirodzené a/alebo politické“. Pokiaľ ide o vymedzenie pojmov „biologické“ a „prirodzené“, nechcel by som sa tu púšťať do ďalekosiahlej diskusie na túto tému. Pre potreby tohto príspevku azda stačí poznamenať, že na jednej strane si uvedomujem podstatný rozdiel existujúci medzi nimi: kým biologické vo všeobecnosti nielenže môže existovať – a v mnohých prípadoch aj existuje – nezávisle od sociálneho, o ľudskej prirodzenosti to z pochopiteľných dôvodov tvrdiť nemožno. Na druhej strane ich v súlade s niektorými tu skúmanými prístupmi budem používať ako synonymá. Podobne filozofi rozlišujú medzi pojmom politického života a pojmom sociálneho života. Napríklad francúzska filozofka F. Collinová na základe analýzy textov H. Arendtovej tvrdí, že politický alebo verejný život prekračuje hranice sociálneho života. Politická oblasť je oblasťou, kde sa každý ako občan prejavuje svojim slovom alebo konaním. A uznávať niekoho občianstvo znamená uznávať jeho schopnosť zúčastňovať sa verejného dialógu (Collin 2001, 93-94).

Úvod. Patrí už k akémusi štylistickému stereotypu označovať všetky problémy za zložité. No v prípade vzťahov prirodzeného a politického, resp. biologického a sociálneho niektorí (alebo skôr mnohí) nezriedka paradoxne z politických či ideologických dôvodov majú tendenciu tieto vzťahy zjednodušovať. Pravda, tu musím hneď poznamenať, že určité zjednodušenia neoddeliteľne patria k abstraktnému mysleniu,² avšak za predpokladu, že nespustíme zo zreteľa zložitosť toho-ktorého problému. Moja úloha teda bude dvojjediná: jednak sa budem snažiť poukázať na zložitosť daného vzťahu (ako na problém), jednak sa ho pokúsim do istej miery trochu zjednodušiť pomocou vytvorenia niekoľkých schém, modelov ako prostriedkov „izolácie“, „exponovania“ tohto vzťahu ako problému skúmaného z určitého uhla pohľadu.

Pod „modelom“ si tu budem predstavovať nejaký konštrukt, ktorého všeobecnou úlohou je zobrazovať, reprezentovať niečo typické (Marcelli 2003, 207). Pritom každý takýto model môže byť veľmi konfúzny, keď stelesňuje aj vzor, aj reprezentáciu; aj nejakú významnú osobu – mysliteľa, aj nejaký myšlienkový produkt (pojmem, teóriu, koncepciu), ktorý slúži „na poznanie predmetov istého druhu“ (Marcelli 2003, 211). A to opäť neznamená, že v rámci toho istého „poznania predmetov istého druhu“ vládne dokonalá zhoda. Skôr tu treba znovu predpokladať nejakú konfúziu, keď sa v rámci tej istej, či aspoň podobnej predmetnej alebo myšlienkovvej „paradigmy“ objavujú nielen rozdielne, ale často protichodné názory jednotlivých mysliteľov (spojitosť a zároveň protiklad myšlienok autorov, ako sú Schopenhauer a Nietzsche, Nietzsche a Foucault, Foucault a Agamben – to sú len niektoré z množstva takýchto príkladov). Napokon, budeme mať možnosť presvedčiť sa o tom i v nasledujúcom príspevku.

V ňom postupne predstavím tri hlavné filozofické modely možného riešenia (ako som už naznačil – komplikovaných) vzťahov prirodzenosti a politiky, resp. biologického a sociálneho.

Prvý model je historicky najstarší a zosobňujú ho dve najvýraznejšie postavy antickej filozofie – Platón a Aristoteles. Pre tento model je príznačná snaha jeho protagonistov dať ľudskej prirodzenosti politický rozmer. Druhý model tu budú reprezentovať dvaja filozofi z rozličných historických období: novoveký Thomas Hobbes a moderný Carl Schmitt. Obidvoch však zase bude spájať spoločné úsilie opísať politické javy a procesy ako špecifické, zďaleka nie prirodzené. Nakoniec tretí model budú personifikovať dvaja skôr súčasní myslitelia – Michel Foucault a Giorgio Agamben, ktorí zasadia biologické fenomény do samotného vnútra politického života v podobe biomoci.

² Nezabúdajme, že, ako už vyplýva z etymológie latinského slova „abstrakcia“, vždy tu ide o myšlienkové vyňatie, vyčlenenie, vydelenie nejakého javu z kontextu, súvislosti, s ktorými tento jav tvorí určitý celok.

1. Politická prirodzenosť: Platón a Aristoteles. Obidvaja polemizovali so sofistami, ktorí uprednostňovali prírodu pred *polis* s jej zákonmi. Platón však chce dokázať, že všetko, čo patrí k duši, teda rozum, umenie alebo zákony, bolo pred telom a všetkým iným od prírody (Platon 1990b, 457-458). Pritom vo svojich prácach používa niekoľko chápaní prirodzenosti (Buraj 2003, 48-49). Kým jedna je biologická, fyziologická (ženy – muži, plešatí – vlasatí a pod.), druhá už sociálna, spojená s činnosťou (Platon 1990a, 162-164). Obidve prirodzenosti nazýva spoločne *fysis*. No je tu prinajmenšom ešte jedna *fysis*, príroda, prirodzenosť nezávislá od človeka, od jeho (ľudskej) prirodzenosti a, samozrejme, aj od politiky (Petrželka 2010, 82).

Zo všetkých týchto druhov prirodzenosti ma pochopiteľne najviac zaujíma tá „*fysis*“, ktorá označuje isté predpoklady človeka na určité činnosti; na tú sám Platón kladol azda najväčší dôraz. Práve na základe činnosti totiž podľa neho dochádza k najzreteľnejším „prirodzeným“ rozdielom medzi ľuďmi. Ale činnosť je i to, čo jednotlivých ľudí najviac spája. Tak napríklad „lekár a lekár majú tú istú prirodzenosť“ (Platón 1990a, 164). Naopak, vôbec nepovažuje za podstatné rozlíšenie mužskej a ženskej prirodzenosti, a to nie preto, že by si neuvedomoval biologické, fyzické rozdiely medzi nimi, ale preto, že tieto rozdiely sa podľa neho netýkajú toho hlavného, totiž vykonávania činnosti a ňou úzko spojenej (politickej) organizácie obce.

Priorita sociálneho či politického v Platónovom ponímaní ešte viac vynikne pri zdôvodňovaní „prirodzených“ spoločenských rozdielov. Obec, ako je známe, rozdelil na základe „prirodzenosti“ na tri hlavné triedy: vládcov, strážcov a remeselníkov, resp. poľnohospodárov. Spravodlivé, a teda aj prirodzené bude to, keď každá trieda bude vykonávať len tie činnosti, na ktoré bola takto predurčená (Platon 1990a, 141-142). A ako na základe istej prirodzenosti zostávajú v spoločnosti nemenné triedne vzťahy ľudí, tak sú v nej trvalé, v podstate večné aj mocenské vzťahy.

Na túto politickú koncepciu prirodzenosti voľne nadviazal Aristoteles, ktorý súčasne kladie ešte väčší dôraz na jej politické hľadisko. Aristotelovský výklad o počiatkoch obce v sebe zahŕňa dva aspekty: genetický a teleologický. Ak prvý z týchto aspektov, významov si všíma na prirodzenosti predovšetkým jej zjednocujúcu funkciu, druhý si zase viac všíma jej osobitosť vzhľadom na spoločnosť, človeka.

Konkrétnejšie, základný rámec ľudského spoločenstva je založený na prirodzenosti, prírode či *fysis* – na akomsi „vrodennom pude“, ktorý priam bytostne núti ľudí vstupovať do spoločenských vzťahov. Aj preto Aristoteles nemusel siahať po spoločenskej zmluve (hoci, ako sám v *Politike* priznáva, túto koncepciu poznal) ako nástroji na založenie skutočne ľudskej spoločnosti a mohol sa spoľahnúť na takýto „vrodenný pud“, ktorý nielen ľudí, ale celú živočíšnu ríšu predurčuje na nejakú formu združovania. A preto tiež politika v zmysle mocenských vzťahov založených na „prirodzenej“ nadvláde a podriadení je spoločná všetkým živým tvorom (Petrželka 2010, 96-97).³ Zároveň je tu ešte jedna rovina

³ Na tomto je okrem iného zaujímavé i to, že takýto prístup pozoruhodne korešponduje s názormi niektorých renomovaných súčasných sociálnych a politických antropológov (napríklad Clastres 1991; Wilson 1993).

prírodnosti, ktorá je „prírodzená“ iba v ľudskej spoločnosti: „Ponajprv je jasné, že tu ako všade inde vznik má počiatok a účel nejakého počiatku je zasa počiatkom iného účelu; pre nás je rozum a rozumová činnosť účelom, takže tento účel, ktorý spočíva v rozume a rozumovej činnosti, musíme sledovať pri zrode človeka a starosti o vytváranie jeho správnych návykov“ (Aristoteles 1988, 252). Okrem rozumu a rozumovej činnosti pokladá Aristoteles za špecifický prvok človeka i ľudského spoločenstva reč: „Človek je však jediný tvor, ktorý má reč...“ (Aristoteles 1988, 22). Avšak z úzko politického hľadiska najviac špecifikuje ľudskú prirodzenosť jej existencia výlučne v rámci a vďaka štátu. Ba čo viac, táto jej existencia akoby stavia na hlavu celý pôvodný dejinný sled, celú genézu: „Štát je svojou prirodzenosťou pôvodnejší ako rodina alebo každý jednotlivec z nás... Štát je totiž ich konečným cieľom a konečný cieľ je prirodzený stav; totiž stav, v akom je každá jednotlivá vec na konci vývoja, nazývame prirodzenosťou každej jednotlivej veci, ako napríklad človeka, koňa alebo domu“ (Aristoteles 1988, 22).

Zároveň sa však Aristoteles podobne ako Platón snaží všemožne obhájiť prirodzený pôvod sociálnej a politickej nerovnosti⁴ a spolu s ňou i otroctva, keď napríklad tvrdí, že práve „príroda má tendenciu odlišne utvárať aj telá slobodných občanov a otrokov...“ (Aristoteles 1988, 27).

Takýmto spôsobom sa príroda, prirodzenosť neustále vracajú do politiky, hoci často len ako jej podriadené faktory, elementy. Sú síce nevyhnutné, ale v ľudskej spoločnosti, v politike nie tie najdôležitejšie. Patria do sféry oikos, teda do života rodiny alebo domácnosti, ktorá má za úlohu zabezpečovať bezprostredné (zväčša výlučne materiálne) potreby štátu a jeho členov, zatiaľ čo štát ako politický útvar sleduje vzdialenejšie a širšie koncipované ciele. Najdôležitejším z nich je dosiahnutie sebastačnosti v najširšom slova zmysle a na jeho základe potom i dobrého, „dokonalého“ života. Z toho pramení nadradenosť *polis* nad ostatnými formami spoločenstva a politiky nad „obyčajnou“ (nepolitickou) prirodzenosťou (Aristoteles 1988, 22-23).

2. Čo je politické, nie je prirodzené (Hobbes a Schmitt). Hneď v 1. kapitole svojej práce *O občano*vi Thomas Hobbes začína polemizovať s Aristotelom a okrem iného píše: Nepopieram, že „lidé vlivem přirozenosti vyhledávají styk jeden s druhým. Avšak občanské společenství nespočívá pouze ve vzájemných stycích, nýbrž ve svazcích, k jejichž ustanovení je zapotřebí záruk a smluv. Jejich význam neznají děti a lidé nevzdělaní, o jejich užitečnosti nevědí lidé, kteří se nepřesvědčili o škodách vzešlých z úpadku společnosti. Z toho vyplývá, že lidé, kteří nechápou, co je společnost, nemohou do ní vstoupit: nestarají se o to, protože nevědí o její prospěšnosti. Tudíž je jasno, že žádný člověk (už proto, že se narodil jako dítě) není od narození uzpůsobený pro společnost; dokonce velmi mnozí (možná většina) pro slabost ducha nebo nedostatkem výchovy takovými

⁴ Dokonca sa zdá, že viac než Platón, ktorý predpokladal, že prirodzenosť muža a ženy je rovnaká (Platon 1990a, 164-166), čo bola pre Aristotela absolútne neprijateľná predstava (Aristoteles 1988, 42-57) aj vzhľadom na to, že v jeho ponímaní má ľudská prirodzenosť od vzniku štátu hneď politický, teda sociálne i mocensky nerovnoprávny charakter.

zůstávají. Přesto mají všichni, děti a dospělí, lidskou přirozenost. Člověk je tedy uzpůsobován pro společnost nikoli přirozeností, nýbrž výchovou. A dále, i kdyby se člověk rodil už tak, že by po společnosti toužil, nevyplývá z toho ještě, že by byl pro vstup společnosti připraven. Jedna věc je po něčem toužit, jiná je být toho schopen. Po společnosti totiž touží i ti lidé, kteří jinak pro hrdost neuznávají za vhodné přistoupit na rovné podmínky, bez nichž společnost nemůže být“ (Hobbes 1988, 134). A dále na inom mieste knihy pokračuje: „Konečně, vzájemná shoda oněch nerozumných tvorů je přirozená, kdežto u lidí je založená jedině na smlouvě, to jest je umělá“ (Hobbes 1988, 175). Z toho potom tiež vyplývajú dva druhy štátu: prvý je prirodzený (Hobbes ho nazýva tiež paternalistický alebo despotický štát), druhý je politický alebo ustanovený (spoločenskou zmluvou) štát (Hobbes 1988, 177).

Podobným spôsobom sa Hobbes tam, kde sa dalo, usiloval zreteľne odlíšiť prirodzenú spoločnosť s jej atribútmi od „umelej“ politickej spoločnosti – zase s jej špecifickými vlastnosťami.

Súčasne však treba konštatovať, že v tomto svojom trvalom úsilí⁵ nebol vždy konzistentný. Na jednej strane totiž pripúšťal, že niektoré fenomény nevyplývajúce celkom z prirodzenosti, ako sú povedzme mravné zákony, sa objavujú už v prirodzenom stave (Hobbes 1988, 169). A na druhej strane zase v jeho ponímaní niektoré hlavné prirodzené práva (ako sú napríklad právo na sebazáchovu alebo právo na mier) tvoria základ a legitimitu politického štátu. Politika je tak aj u Hobbesa chtiac-nechtiac pupočnou šnúrou stále prepojená a previazaná s prirodzenosťou. A napriek tomu, že politický štát sa snaží od tejto závislosti od prirodzenosti, ba až živočíšnosti odpútať, tá je už len v podobe hrozby návratu k nej neustále v ňom prítomná: k zvlčneniu človeka, alebo opačne – k poľudšteniu vlka, môže dôjsť vlastne v každom okamihu rozkladu štátu (Agamben 2011, 108).

Na hobbesovskú koncepciu prirodzeného stavu, charakterizovaného hlavne vojnou všetkých proti všetkým, nadviazal v minulom storočí Carl Schmitt. Schmitt tento vplyv netají a vyzdvihuje Hobbesa ako veľkého a skutočne systematického politického mysliteľa, ktorý ukázal, že „jsou to vždy konkrétní lidské skupiny, které ve jménu ‚práva‘ nebo ‚lidstva‘ či ‚řádu‘ anebo ‚míru‘ bojují proti jiným konkrétním lidským skupinám...“ (Schmitt 2013, 65,66). Rovnako ich spája myšlienka, že politické je rozhodujúcim sociálnym zoskupením a aj štát sa stáva jednotným len vďaka svojmu politickému charakteru (Schmitt 2013, 43,45).

Od Hobbesa sa však tiež líši v niektorých viac či menej závažných východiskách. V prvom rade, Schmitt zdôrazňuje, že špecifickosť politického musí spočívať v jeho vlastných rozlíšeniach, teda nie v tom, čo obyčajne tvorí jeho pravý opak (prirodzené alebo ľudská prirodzenosť).⁶ A takýmto špecifickým politickým fenoménom (nevyplývajúcim

⁵ Analogicky takto oddelil a odlíšil napr. „prirodzený“ pojem „množstva“ jednotlivých ľudí od politického pojmu „ľudu“ (Hobbes 1988, 198-199).

⁶ Sám Schmitt to nehovorí, ale akoby tu identifikoval slabú stránku polemiky Hobbesa s Aristotelom o tom, čo bolo v spoločnosti prvé: prirodzené a potom politické, alebo naopak, a čo tak trochu pripomína povestnú otázku, či bolo prvé vajíčko, alebo sliepka. Ako v jednom komentári poznamenal Foucault:

na rozdiel od Hobbesa z prirodzeného stavu,) je podľa neho rozlíšenie medzi priateľom a nepriateľom. Schmitt pritom upresňuje – a v tomto nám opäť môže pripomínať Hobbesa –, že nepriateľ nie je ani psychologický, ani etický, ale výlučne politický pojem. A politické pojmy sú vždy spojené s konkrétnou situáciou, z ktorej potom vyplynie, proti komu bojovať, koho zabiť, a koho zase uchrániť.⁷ Pritom politickým nepriateľom nie je ani súkromný protivník. Je ním určitý „verejný nepriateľ“, ktorý sa nejakým spôsobom vzťahuje k celku ľudí, akým bola napríklad v antike obec – *polis*. Politický nepriateľ nemusí byť ani sám osebe zlý, ani ho nemusíme osobne nenávidieť. Len je jednoducho iný. Potiaľ sa Schmitt zhoduje s Hobbesom.

Kým však podľa Hobbesa jednotlivec si vojnu ani nepriateľa nevyberá, ale všetko vyplýva z prirodzeného stavu, v schmittovskej politickej teórii neexistuje vojnový konflikt, ktorý by automaticky vyplýval z prirodzených vlastností človeka v prirodzenom stave, no každý účastník tohto konfliktu musí „sám rozhodnúť o tom, zda jinakost cizince znamená v konkrétne existujúcim konflikte negáciu vlastného spôsobu existence, a zda se proto proti ní vystupuje nebo bojuje, aby byl zachován bytostně vlastní způsob života“ (Schmitt 2013, 27). A z rovnakého dôvodu ani vojna nie je podľa Schmitta nevyhnutná, ale skôr existuje ako reálna možnosť,⁸ dokonca ako najextrémnejšia možnosť (lebo sa uskutočňuje len v najkrajnejších situáciách), ktorá ako takáto vyvoláva špecifické politické konanie (Schmitt 2013, 35). Avšak ani toto nič nemení na osobitosti politiky. Preto na rozdiel od Hobbesa, u ktorého politický štát vznikol predovšetkým preto, aby odstránil vojnový stav, Schmitt tvrdí, že k štátu bytostne patrí nepriateľstvo a boj (Schmitt 2013, 45).

A práve v tomto hodnotení politiky, jej miesta v spoločnosti sa Schmitt nielen že najvýraznejšie líši od Hobbesa, ale práve tu, ako sa zdá, sa nevyhol ani vlastným protirečiam, keď raz politické posúva do centra spoločenského diania, a inokedy ho zase presúva niekam na okraj, do zóny – ako sa sám vyjadruje – „najextrémnejšej možnosti“ (Schmitt 2013, 35).

3. Biomoc: Foucault a Agamben. Biomoc ako viac alebo menej bezprostredný vzťah biologického a politického môže byť v zásade ponímaná dvojako: buď je biologické podriadené politickému, alebo naopak, politické je podriadené biologickému.

Giorgio Agamben v tejto súvislosti najviac spomína Hannah Arendtovú a Michela Foucaulta.

Arendtovú preto, že modernú dobu charakterizovala primátom prirodzeného života nad politickým, s čím súvisí úpadok verejného politického priestoru v našej spoločnosti

„Společnost není ani ustanovována, ani se sama neustanovuje, vždy se už nacházíme ve společnosti. Sociální pouto nemá prehistorii (Foucault 2009, 259).

⁷ Preto tu podľa Schmitta zásadne neobstojí pacifistická pozícia: aj tá totiž môže doviest' pacifistov k vojne proti nepacifistom, k „vojne proti vojne“ (Schmitt 2013, 36). Ak by sa však predsa nejaký národ rozhodol postaviť mimo takto ponímanej politiky, nezmizne politika ako taká, zmizol by len takýto národ (Schmitt 2013, 53).

⁸ V tom má Schmitt rozhodne bližšie k Lockovi než k Hobbesovi (Locke 1992, 38-42) či k Ecovi (Eco 2013, 10-12).

(Agamben 2011, 11). Foucaulta zase preto, lebo ho spája s celkom opačným postojom, podľa ktorého je biologický život začlenený do mechanizmu a kalkulu štátnej moci a politika sa mení na biopolitiku, t. j. na jednu z dvoch súčastí biomoci.⁹



Michel Foucault

Dr. Bolková '07

A práve tu Agamben najviac polemizuje s Foucaultom, práve v tomto bode sa s ním najzreteľnejšie rozchádza. Aby som bol úplne konkrétny, ide o pojem tzv. holého, resp. čistého života (v taliančine „nuda vita“, do češtiny preložené ako „pouhý život“),¹⁰ ktorý ich najviac rozdeľuje. Podľa neho totiž nestačí iba povedať, že moderná politika sa vyznačuje čoraz významnejším začlenením života, biológie do svojej vlastnej sféry (a pravdaže aj opačne – verejného politického života do súkromnej, intímnej oblasti života ľudí); ešte výraznejšia je skutočnosť, že priestor tohto holého života, ktorý dovtedy stál kdesi na okraji politického poriadku, sa čoraz viac posúva do centra a postupne zaplňa celý politický priestor, až s ním napokon splynie (Agamben 2011, 16). To sa výrazne podpisuje aj na charakteristike modernej (a dodnes pretrvávajúcej) doby, ktorá je nepolitická, a zároveň absolútne politická v zmysle dominujúceho postavenia biopolitiky (Agamben 2011, 134). Prítom každá „politizácia“

⁹ Pripomeniem, že vo foucaultovskej koncepcii biomoci ide o špecifický druh modernej moci, ktorá sa prostredníctvom dvoch hlavných druhov politických techník, technológií a stratégií usiluje udržiavať, riadiť a spravovať ľudský život v jeho mnohorakých prejavoch: od kontroly jednotlivých tel až po reguláciu biologických a demografických procesov spojených s obyvateľstvom. Jedny takéto techniky a technológie pristupujú k telu ako k stroju, druhé skôr ako k druhu. Jedny sú predsa len o niečo viac zamerané na jeho „ekonómiu“ (na zvyšovanie síl, schopností, výkonov a pod. individuálneho tela), druhé zase viac na biologické procesy spojené s plodením, sexuálnym správaním, s dlhovekosťou, so starostlivosťou o zdravie a s celkovým spôsobom života ľudí. Jedny sa pritom opierajú v prvom rade o typické disciplinárne metódy, ako sú drezúra, dozor, skúška, druhé predovšetkým o kontrolu a reguláciu. Jedny majú skôr anatomickeo-individualizujúci, druhé biologický a špecifikujúci charakter. Preto jednu skupinu nových politických techník a technológií nazýva Foucault politickou anatómiou ľudského tela a druhú biopolitikou obyvateľstva (Foucault 1999, 162). Napriek všetkým rozdielom, medzi jednou a druhou skupinou moderných techník a technológií existuje celý rad sprostredkujúcich článkov, vďaka ktorým sú navzájom previazané a jedna od druhej závislé.

¹⁰ Prítom Agamben ďalej vysvetľuje: „„Pouhý“ ve slovním spojení ‚pouhý život‘ zde odpovídá řeckému výrazu *haplós*, jímž nejstarší filosofie označuje čisté bytí“ (Agamben 2011, 175).

života mala zase za následok nové vymedzenie hranice, za ktorou život prestáva byť politicky relevantný a stáva sa „posvätným“ holým životom. A táto hranica, od ktorej závisí vzťah politiky a prirodzeného života, sa s rozvojom západnej spoločnosti rozširovala až do takej miery, že dnes nevyhnutne prechádza vnútorným životom každého človeka a občana (Agamben 2011, 138).

Samotné začlenenie holého života do politickej sféry nie je z historického hľadiska nič neobyčajné: tvorí jadro (každej) vládnucej moci. Dokonca produkcia biopolitického tela tvorí podľa neho pôvodnú funkciu suverénnej moci. V tomto zmysle je biopolitika taká stará ako suverénna moc. Ak teda moderný štát umiestňuje biologický život do centra svojho riadenia, iba nadväzuje na archaické formy vlády a vynáša na svetlo staré spojenectvo moci s holým životom (Agamben 2011, 14).

Tak napríklad ešte Aristoteles zdôrazňoval, že ľudia sa spojili nielen preto, aby jednoducho žili, ale skôr či hlavne preto, aby žili dobre a šťastne; v opačnom prípade by k štátu patrili aj otroci – a to nie možné. „Účelom štátu je teda dobrý život a to ostatné je tu na tento účel“ (Aristoteles 1988, 102). A dobrý život zase stotožňoval s pojmom „bios politikos“ alebo s verejnou sférou, ktorá stojí v istom protiklade k súkromnej sfére domácnosti, často označovanej termínom „zôé“ (Agamben 2011, 177).¹¹ Čo je však zaujímavé: Aristoteles napriek vysokému oceňovaniu verejného života, „bios politikos“, alebo „dobrého života“ bol presvedčený o tom, že skôr, než mohol vzniknúť takýto život, museli ľudia zvládnuť život v domácnosti alebo v súkromnej sfére, prevažne zameranej na zaobstarávanie fyzicky nevyhnutných vecí na zachovanie individuálneho života, ako aj života ľudí ako druhu (Arendtová 1994, 35). Ani tento fakt však nič podstatné nemení na celkovej aristotelovskej sociálno-filozofickej koncepcii, kde má jednoznačne prioritu verejný politický život dominujúci nad súkromným, prirodzeným životom.

Agamben tu postupuje opačne: Vyčleňuje zo života ľudí všetko, čo má nejaký sociálny alebo politický rozmer, aby v ňom nakoniec zostal len spomínaný holý život. Ako akýsi príklad par excellence mu v tomto prípade poslúžila životná situácia Židov počas 2. svetovej vojny: „Židé nebyli povraždení během šíleného a gigantického holocaustu, ale doslova, jako prohlásil Hitler, ‚jako vši‘ tedy jako pouhý život... Dimenze, v níž došlo k masakru, není ani právní, ani náboženská: je to biopolitika“ (Agamben 2011, 116).

Pri povrchnom pohľade by sa však mohlo zdať, že Agamben je v tomto ohľade na tej istej „vlnovej dĺžke“ ako Foucault, ktorý píše v práci *Vôľa k vedeniu* čosi podobné: „Princíp: moc zabíjať pro možnosť žít, která je pilířem bojové taktiky, se stává principem strategie mezi státy. Ale život, o nějž tu běží, není právní existence panovníka, nýbrž biopolitická existence populace.“ Pritom „legitimní je zabíjet jen ty, kteří pro druhé představují jistý druh biologického nebezpečí“ (Foucault 1999, 160-161). Zabíjať Židov, aby

¹¹ Tu však treba upozorniť, že takto pre svoje ciele interpretuje „zôé“ iba Agamben. V starogréčtine sa súkromný život, rodina, domácnosť častejšie vyjadruje termínom „oikos“, nie pojmom „zôé“ – ten skôr (ako vyplynulo z konzultácie s A. Kalašom, za ktorú mu i touto cestou ďakujem) označuje akýsi animálny, živočíšny život a z tohto hľadiska vystupuje ako priamy protiklad k *bios politikos*, teda k politickému, sociálnemu životu.

mohli (pre)žiť Nemci – taká bola naozaj stratégia aj ideológia a propaganda nacistického Nemecka. V čom je teda medzi Agambenom a Foucaultom rozdiel?

Hoci aj podľa Foucaultových vlastných slov sa (politická) moc kladie na rovinu života (Foucault 1999, 160), nie sú to rovnocenné „entity“. Je to totiž moc, ktorá si stanovuje za úlohu všemožne sa starať o život, a tak ho ovládať. Analogicky mocenské techniky a technológie ovládajú a riadia ľudský život (a s ním jeho telo, zdravie, spôsob výživy a bývania), hoci sa tento život neustále pokúša nejako im uniknúť. Preto začiatok modernej biológie vymedzuje okamžik, keď človek ako druh vstupuje do strategického programu politikov (Foucault 1999, 166-167).

Agamben si naopak myslí, že moderná politika sa vyznačuje vnútornou symbiózou s holým životom, pričom stráca (aspoň čitateľnú) spojitosť s právno-politickou stavbou klasickej politiky (Agamben 2011, 120).¹² Jej exemplárnym príkladom sú podľa neho nacistické koncentračné tábory a všeobecnejšie akékoľvek internačné tábory; koncentračné tábory „jako nomos moderní doby“ (Agamben 2011, 162), „jako čistý, absolutní a neprekonaný biopolitický prostor“; „jako skryté paradigma moderného politického prostoru, jehož metamorfózy a prevleky se budeme musít naučit rozpoznávat“ (Agamben 2011, 122).

V tejto spojitosti Foucaultovi vyčíta, že svoje skúmania Veľkého uväznenia v psychiatrických ústavoch a väzniciach nikdy nedovršil analýzou koncentračných táborov (Agamben 2011, 119).

Prikláňa sa zároveň k názoru tých, ktorí si myslia, že úplná politizácia života je základnou charakteristikou totalitných štátov. Preto iste nie je náhoda, že práve nacistické Nemecko sa snažilo pomocou rasových zákonov politizovať život, ktorý dovtedy bol súkromný (Agamben 2011, 120-121).

No zdá sa, že nielen krajná politizácia, teda pohltenie všetkých oblastí sociálneho (vrátane individuálneho) života politikou je charakteristickým znakom akéhokoľvek totalitného režimu. Rovnako je mu vlastná tiež existencia holého života, keďže takýto režim podľa Arendtovej odoberie vybranej skupine ľudí najprv práva, potom morálku a nakoniec i celú individualitu, osobnosť (Arendtová 1996, 604-617).

Napokon, potvrdzuje to i sám Agamben, ktorý pokladá totalitné koncentračné tábory za absolútny priestor uplatňovania biomoci, kde ich obyvatelia okrem svojich práv strácajú akýkoľvek politický status a politika sa stáva biopolitikou (Agamben 2011, 166). Z hľadiska celej koncepcie je podľa neho podstatnejšie to, že skôr ako k premene biologického na politické tu dochádza ku vzniku, k produkcii *holého života* ako pôvodne politického elementu (Agamben 2011, 175).

Ale ani jeho téza nie je celkom jednoznačná. Rozporuplnosť vzťahu biologického a politického sa prejavuje priamo vo vnútri korelácií medzi zvrchovanou mocou a životom tzv. homo sacer. Na jednom jej póle stojí zvrchovaná moc, suverén, ktorý – tak ako

¹² Tento zásadný – aspoň podľa Agambena – rozdiel by sa dal opísať aj inak: Kým podľa Foucaulta má život vo vzťahu k politike, moci sekundárny význam, Agamben sa tu stavia viac na stranu života, a tak zostáva skôr „nietzscheovcom“ než „foucaultovcom“, keď prioritný význam dáva „čistému“ životu (Marcelli 1995, 152-153).

stredoveký panovník, hobbesovský Leviathan či nacistický führer – zosobňuje živý zákon (lex animata), výsostne politický život. A na opačnom póle stojí tak trochu záhadná, ale celkom určite protirečivá postava ľudského vydedenca, ktorého Agamben v zhode s termínom starého rímskeho práva nazve „homo sacer“ (Agamben 2011, 15-16).¹³ Na jednej strane totiž v jeho prípade naozaj ide o vydedenca spoločnosti, ktorý nedisponuje nijakými právami a jeho existencia je tak v podstate zredukovaná na holý život (a smrť). Zároveň však tým, že tento človek „je v každom okamihu vystaven bezprostrední hrozbě smrti, zůstává v neustálém vztahu k moci, jež ho vyhostila“ (Agamben 2011, 177). I za to, že sa dostáva do centra štátnej politiky, vďaka život podľa názoru Agambena tomu, že vzťah „vylučujúceho zahrnutia“ (v živote osobe homo sacer) bol od počiatku začlenený do štruktúry zvrchovanej moci (Agamben 2011, 113). A hoci je homo sacer postavený mimo zákona, či práve preto, musí neustále hľadať spôsoby, ako tento zákon prekonať, obísť. „V tomto smyslu,“ ako uzatvára Agamben, „jak vědí exulanti a psanci, neexistuje političtější život než ten jeho“ (Agamben 2011, 177). A v tomto zmysle tiež suverén a homo sacer, „čistá“ politika a „čistá“ biológia alebo, ako by ešte povedal Agamben, „bios“ a „zóé“ nemajú k sebe až tak ďaleko.

Všetko nasvedčuje tomu, že si tu Agamben dobre uvedomuje teoretické a praktické riziká spojené s jeho neustálym zdôrazňovaním, až hypertrofiou holého biologického života ako rozhodujúceho faktora politiky: V demokratických krajinách to môže viesť k neúmernej prevahe súkromného života nad verejným, politickým životom a zase v totalitných štátoch sa biologické aspekty života môžu stať hlavným motívom a kritériom politických rozhodnutí (napríklad legalizácie eutanázie, odstránenia života, ktorý vraj nie je hodný ľudského žitia, či rasové zákony prijaté nacistickým Nemeckom, aby som uviedol len niektoré z mnohých príkladov).

Ale súčasne sa domnieva, že bez takejto určujúcej úlohy biologického v politickom živote sa nedá vysvetliť rýchlosť a bezproblémovosť, s akou sa v 20. storočí dokázali meniť parlamentné demokracie na totalitné štáty, a opačne – ako sa totalitné štáty menili na parlamentné demokracie (Agamben 2011, 121). Z toho vyvodzuje Agamben dva asi najdôležitejšie, hoci z formálneho logického hľadiska zrejme úplne protichodné závery: 1. Na rozdiel od klasickej politickej filozofie sa dnes nemôžeme domnievať, že existuje jasné rozlíšenie medzi človekom ako živou bytosťou a človekom ako politickým subjektom, resp. medzi jeho súkromným a verejným životom. Táto možnosť nám bola navždy odňatá. 2. To nám však nesmie brániť v tom, aby sme takéto nerozlišiteľné biopolitické „telo“ nestotožňovali s novou formou života, ktorú bude predstavovať holý život – bios zahrnujúci iba zóé. „Bios dnes spočíva v zóé stejně, jako v Heideggerově definici *Dasein* leží (liegt) bytnost v bytí“ (Agamben 2011, 181).

Kľúčová otázka teda môže znieť nasledovne: Možno v rámci spoločnosti hovoriť o nejakom holom, „čistom“ biologickom živote, ba dokonca o jeho rastúcej úlohe v súčasnom sociálnom a politickom svete?

¹³ V ňom je „homo sacer“ ponímaný ako človek, ktorého možno zabiť, ktorého však nemožno obeť v rámci náboženského rituálu (Agamben 2011, 15).

Je fakt, že razantným vstupom biológie do politiky sa ľudské telo zbavilo mnohých tradičných zákazov, zábran či tlakov. Zároveň aj v dôsledku toho sa telo stáva zraniteľnejším, lebo je čoraz bezprostrednejšie vystavované každodennému pôsobeniu techník biomoci, pomocou ktorých ho možno tvarovať, pretvárať, prispôbovať konkrétnym požiadavkám. Telo potom nezostáva nič iné než potvrdzovať svoju vlastnú moc, svoju autenticitu a identitu pomocou techník práce na sebe samom, na svojom sebazdokonaľovaní. Z toho však tiež vyplýva, že ani takýto záujem o vlastné „telo není nijak spontánní a ‚svobodný‘, nýbrž odpovídá společenským požadavkům, jako je ‚linie‘, forma, orgasmus atd.“ A tak celkom zákonite spolu s postupným miznutím podstaty nášho Ja dochádza k postupnému miznutiu podstaty nášho tela (Lipovetsky 2001, 78). Foucault by však zase dodal, že „stále tu ide o telo“, hoci o telo „priamo vnorené do politického poľa“, obkolesené mocenskými vzťahmi (Foucault 2000a, 30).

Komu, resp. čomu tu dať za pravdu? Názoru, že oblasť čistej biológie je dnes posledným útočiskom našej identity (Mihali 2002, 64)? Alebo názoru, že existencia čistej biológie v súčasnej spoločnosti je iba ilúzia, že príroda sa v postindustriálnej spoločnosti stáva súčasťou spoločnosti, a že teda i tzv. renaturalizácia je vlastne denaturalizáciou, keď sa príroda stáva politikou (Beck 2007, 158)?

Podobne nejednoznačný je i Foucault, keď v jednej zo svojich prác píše: „Tedy setrvalost přirozeného stavu ve společenském stavu, nevyhnutelný charakter společenského stavu pro přírodu, to je, že přirozený stav se nikdy nemůže projevit v plné nahotě a jednoduchosti“ (Foucault 2009, 259). A v inej práci akoby to všetko obracal naruby, keď sa sám seba pýta, či napríklad „implikuje analýza sexuality jako ‚politického dispoziťivu‘ nutně vyloučení těla, anatomie, biologie, funkce“ (Foucault 1999, 176). A sám si hneď odpovedá: Nie! Naopak, aj vďaka zrodu modernej biomoci sa západný človek postupne učil, čo to znamená mať telo alebo čo to znamená byť živým druhom a byť zdravý a pod. (Foucault 1999, 165).

Záver. Zdá sa teda, že máme len dve možnosti: buď budeme ponímať biologické/prirodzené a sociálne/politické ako dve kvalitatívne odlišné a samostatné entity, alebo ich budeme chápať ako vzájomne sa prelínajúce, ba niekedy až prekrývajúce sa fenomény.

Alebo?... Možno sa nám všetko zjednoduší, ak namiesto hovorenia o „čistej“ prirodzenosti alebo biológii či o „holom“ živote tieto pojmy zrelativizujeme a budeme hovoriť len o ich relatívnej samostatnosti a nezávislosti; a ak čosi podobné urobíme aj s pojmami „politické“ a „sociálne“ vo vzťahu k životu, biológii alebo prirodzenosti.¹⁴ Takto na

¹⁴ Napokon, naša obyčajná skúsenosť potvrdzuje, že v ľudskom tele i v ľudskom živote existujú niektoré relatívne nezávislé biologické faktory, ktoré nemajú priamy vzťah so spoločenskými faktormi, resp. nemajú žiadnu alebo len malú spojitosť s politickou oblasťou. V prvom rade sú to viac-menej zjavné anatomické rozdiely medzi pohlaviami, ďalej možno menej zreteľné fyziologické a psychické rozdiely, pričom niektoré z nich sú viac ovplyvnené pohlavím než spoločenskými alebo politickými podmienkami. Ba možno opačne: niektoré práva žien (napr. niektoré ich špecifické pracovné požiadavky) sú závislé aj od ich biologických zvláštností. Analogicky, o špecifickom politickom alebo sociálnom živote môžeme hovoriť vtedy, ak dočasne abstrahujeme od ich biologického základu.

jednej strane pripustíme, že prirodzené, resp. biologické a politické, resp. sociálne môžu existovať i v spoločnosti v relatívne samostatnej podobe. No keďže ich samostatnosť je tu vždy len relatívna, všetky pokusy celkom ich od seba oddeliť narážali (a dodnes narážajú) na prekážky a dostávali sa (a dodnes sa dostávajú) do viacerých vnútorných protirečení.

Literatúra

- AGAMBEN, G. (2011): *Homo sacer. Suverénni moc a pouhý život*. Praha: Oikoymenh.
- ARENDTOVÁ, H. (1996): *Původ totalitarismu I-III*. Praha: Oikoymenh.
- ARENDTOVÁ H. (1994): Co je autorita? In: Hannah Arendtová: *Krise kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 5-63.
- ARISTOTELES (2011): *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram.
- ARISTOTELES (1988): *Politika*. Bratislava: Pravda.
- BECK, U. (2007): *Vynálezání politiky. K teorii reflexivní modernizace*. Praha: Slon.
- BAUMAN, Z. (2013): *Tekutá láska. O křehkosti lidských pout*. Praha: Academia.
- BURAJ, I. (2003): Kategorie prirodzeno-právných teorií. In: Etela Farkašová – Lenka Bohunická – Miroslav Marcelli (ed.): *Brnianske prednášky. Prednášky členov Katedry filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave*. Brno: Masarykova Univerzita, 47-69.
- CLASTRES, P. (1991): *La société contre l'État*. Paris: Minuit.
- COLLIN, F. (2001): Post-totalitarisme. In: Étienne Tassin (ed.): *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*. Paris: L'Harmattan, 83-107.
- ECO, U. (2013): Vyrobit' si nepriateľa. In: Umberto Eco: *Vyrobit' si nepriateľa a iné príležitostné písanky*. Bratislava: Slovart, 9-32.
- FOUCAULT, M. (2000a): *Dozerat' a trestat'. Zrod väzenia*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000b): Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In: Michel Foucault: *Moc, subjekt, sexualita. Výber článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Bratislava, 132-154.
- FOUCAULT, M. (2005): *Je třeba bránit společnost*. Praha: Filosofia.
- FOUCAULT, M. (1994): Nietzsche, genealogie, historie. In: Michel Foucault: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda, 75- 98.
- FOUCAULT, M. (1996): O genealogii etiky. In: Michel Foucault: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 265-299.
- FOUCAULT, M. (1989): *Resumé des cours 1970 – 1982*. Paris: Julliard.
- FOUCAULT, M. (1999): *Vůle k věděni. Dějiny sexuality I*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2009): *Zrození biopolitiky. Kurz na Collège de France (1978 – 1979)*. Brno: CDK.
- HOBBS, T. (1988): O občanu. In: Thomas Hobbes: *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 117-211.
- LIPOVETSKY, G. (2001): *Éra prázdnoty. Úvahy o čistém individualismu*. Praha: Prostor.
- LATOUR, B. (2003): *Nikdy sme neboli moderní. Esej o symetrickej antropológii*. Bratislava: Kalligram.
- LOCKE, J. (1992): *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda.
- MARCELLI, M (2003): Dvaja majstri. In: Etela Farkašová – Lenka Bohunická – Miroslav Marcelli (ed.): *Brnianske prednášky. Prednášky členov Katedry filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave*. Brno: Masarykova Univerzita, 202-229.
- Sciences Humaines. Tome 3. Bucaresti – Cluj – Iasi, 57-65.*
- MARCELLI, M (1995): Foucault číta Nietzscheho. *Filozofia*, 50 (3), 145-154.
- MIHALI, C. (2002): Biopouvoir et identité. Strategies de deconstruction du sujet à partir de Michel Foucault. In: *ARCHES, Actes de l'Association Roumaine des Chercheurs Froncophones en Sciences Humaines. Tome 3. Bucaresti – Cluj – Iasi, 57-65.*
- NIETZSCHE, F. (1992): *Nečasové úvahy I-II*. Praha: Mladá fronta.

- PETRŽELKA, J. (2010): Počátek obce a přirozenost (φύσις) – Ústava, Zákony, Politika. In: Buraj, I. a kolektiv: *Antická demokracia a sloboda a súčasnosť*. Bratislava: UK, 64-116.
- PLATON (1990a): Štát. In: Platon: *Dialógy 2*. Bratislava: Tatran, 7-356.
- PLATON (1990b): Zákony. In: Platon: *Dialógy 3*. Bratislava: Tatran, 177-565.
- RANCIÈRE, J. (2011): *Neshoda. Politika a filozofie*. Praha: Svoboda servis.
- SCHMITT, C. (2013): *Pojem politična*. Praha: Oikoymenh.
- SCHMITT, C. (2012): *Politická theologie. Čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Praha: Oikoymenh.
- WILSON, E.O. (1993): *O lidské přirozenosti*. Praha: Lidové noviny.

Príspevok vychádza vďaka finančnej podpore vedeckého grantu APVV-14-0510 *Veda, spoločnosť, hodnoty: filozofická analýza ich vzájomných väzieb a interakcií*.

Ivan Buraj
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: ivan.buraj@uniba.sk