

Začneme právě zkoumáním původu tohoto dogmatu. Princip posvátného charakteru života je nám již tak důvěrně známou samozřejmostí, že zřejmě zapomínáme, že v klasickém Řecku, jemuž vděčíme za většinu našich etických a politických představ a pojmů, tento princip nejenže nebyl znám, ale neodpovídal mu ani žádný termín, jenž by vyjadřoval v celé její složitosti sémantickou oblast, již označujeme jediným slovem „život“. Ačkoli má protiklad mezi *zōé* a *bios*, mezi *zén* a *eu zén* (tedy životem obecně a společenským způsobem života, který je vlastní lidem) pro počátek západní politiky tak rozhodující význam, neobsahuje nic, co by nás vedlo k tomu, abychom považovali život jako takový za něco privilegovaného či posvátného. Řek z homérské doby dokonce nemá ani označení pro živé tělo. Výraz *sóma*, který se objevuje v následujících epochách jako ekvivalent našeho slova „tělo“, původně znamenal pouze „mrtvola“, téměř jako kdyby se život o sobě, jenž se Řekům jevil jako pozůstávající z množství aspektů a prvků, projevil jako jednotný celek až po smrti. Ostatně ani v jiných společnostech, které stejně jako klasické Řecko obětovaly zvířata a příležitostně i lidi, nebyl lidský život považován za posvátný; stával se jím pouze prostřednictvím určitého sledu rituálů, jejichž speciálním účelem bylo vyčlenit jej z jeho profánního kontextu. Řečeno Benvenistovými slovy, aby oběť byla posvěcena, je třeba ji „oddělit od světa živých, je třeba, aby přešla práh, oddělující dva světy: toto je smysl jejího zabití“.⁹⁵

Pokud je to pravda, kdy a jak se stalo, že byl lidský život jako takový poprvé považován za posvátný? Dosud jsme se zabývali vymezením logické a topologické struktury suverenity, ale co je z ní vlastně vyňato (*exceptio*), a přitom v ní zůstává uvězněno, kdo je nositelem suverénní suspenze? Jak Benjamin, tak Schmitt, i když každý svým způsobem, označují život (u Benjamina je to „pouhý život“, u Schmitta „skutečný život“, který „tříští krunýř jisté mechaniky, zkostrnatělé opakováním“) za prvek, jenž se ve stavu výjimky nachází v nejtěsnějším vztahu k suverenitě. Právě tento vztah nyní máme objasnit.

⁹⁵ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, str. 188.

Druhá část Homo sacer

Homo sacer

1.1. Sextus Pompeius Festus nám ve svém traktátu *O významu slov* zachoval u hesla *sacer mons* památku na jistý pojem z archaického římského práva, kde je posvátnost poprvé vztažena k lidskému životu jako takovému. Hned poté, co definoval Svatou horu, již plebs v době svého protestního odchodu (secese) zasvětil Jupiterovi, dodává:

*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur „si quis eum, qui eo plebei scito sacer ist, occiderit, parricida ne sit“. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.*⁹⁶

O smyslu tohoto záhadného výroku, v němž někteří autoři byli ochotni spatřovat „nejstarší trest římského trestního práva“,⁹⁷ ale jehož interpretace je komplikována tím, že je založen na znacích, jež si na první pohled protiřečí, se mnoho diskutovalo. Již Bennet upozorňoval v jedné své studii z roku 1930, že Festova definice „zdánlivě neguje právě věc, implicitně obsaženou v tomto výrazu“,⁹⁸ jelikož jistě osobě přiznává posvátnost, a přitom dává souhlas k jejímu zabití (či přesněji činí její zabití beztrestným). Slovo *parricidium*, ať již přijmeme jakýkoli etymologický výklad, totiž původně znamenalo vraždu svobodného muže. Protimluv je ještě více zdůrazněn okolností, že člověk, jehož mohl kdokoli beztrestně zabít, nesměl být usmrcen

⁹⁶ „Posvátný člověk je však ten, koho lid odsoudil pro nějaký zločin; a není povoleno jej obětovat, ale kdo jej zabije, nebude odsouzen pro vraždu; v prvním tribunském zákoně se totiž upozorňuje, že, když někdo zabije toho, kdo byl lidovým hlasováním učiněn posvátným, nebude považován za vraha“. Odtud vyplývá, že i špatný či nečistý člověk se obvykle nazývá posvátným.“ Překlad je z italštiny. – Pozn.překl.

⁹⁷ H. Bennet, *Sacer esto*, str. 5.

⁹⁸ Tamt., str. 7.

rituální formou (*neque fas est eum immolari*; *immolari* znamená akt pospání oběti *mola salsa*⁹⁹ před obětováním).

V čem tedy spočívá posvěcení posvátného muže, co znamená výraz *sacer esto*, který figuruje několikrát v královských zákonech a objevuje se již na archaickém nápisu na pravouhlém mezníku římského fóra, pokud implikuje současně *impune occidi* a vyloučení z obětí? Že se tento výraz zdál nejasný i Římanům, dokazuje nade vši pochybnost jedna pasáž ze *Saturnálií*,¹⁰⁰ v nichž Macrobius poté, co definoval jako *sacrum* to, co je určeno bohům, dodává: „A nyní nebude nemístné pojednat o situaci oněch mužů, již jsou z příkázání zákona zasvěcení různým bohům, neboť vím, že se některým zdá divné (*mirum videri*), že zatímco je zakázáno zneuctit jakoukoli posvátnou věc, je povoleno zabít posvátného muže.“ Ať už je hodnota Macrobiova výkladu k tomuto bodu jakákoli, je jisté, že takováto posvátnost se jeho očím jevila jako značně problematičtější, dokonce natolik, že potřebovala vysvětlení.

1.2. Nejednotnost v moderních interpretacích se podobá rozpakům antických autorů. Existují zde dva různé okruhy názorů: jedni spatřují v *sacratio* oslabený a zesvětštěný zbytek jistě archaické fáze, kdy náboženské a trestní právo nebylo ještě rozlišeno a trest smrti byl vykonáván jako oběť božstvu (patří sem Mommsen, Lange, Bennet, Strachan-Davidson), druzí (např. Kerényi a Fowler) je považují za archetypický obraz posvátného – zasvěcení podsvětním bohům –, jež bylo svou dvojnácností analogické etnologickému pojmu *tabu*: cosi posvátného a prokletého, co bylo hodno uctívání a vyvolávalo hrůzu. Ačkoli první z obou názorů vysvětluje ono *impune occidi* (jak činí například Mommsen, když je vykládá jako rozsudek smrti, vykonaný lidem či jeho zástupcem), nedokáže přesvědčivě zdůvodnit zákaz obětování; naopak zastáncům druhého názoru se sice *neque fas est eum immolari* jeví jako pochopitelné. („*Homo sacer*“, píše Kerényi, „nemůže být předmětem oběti, *sacrificium*, z jednoho velmi prostého důvodu – tím, že je *sacer*, posvátný, je již ve vlastnictví bohů, původně zvláště podsvětních bohů, a není tedy třeba, aby jim byl

⁹⁹ „osolená mouka“ – Pozn. překl.

¹⁰⁰ Macrobius, *Saturnálie*.

zasvěcen nějakým dalším aktem“).¹⁰¹ Stejně však není jasné, proč *homo sacer* může být kýmkoli zabit, aniž by se ten, kdo tento skutek vykoná, poskvrnil zneuctěním posvátného (pro to má Macrobius poněkud rozporuplné vysvětlení, podle něhož duše *homines sacri* byly *diis debitae* [určené bohům], a lidé se tedy snažili poslat je do nebe co nejrychleji).

Žádný z obou názorů nedokáže podat úsporné a simultánní vysvětlení k oběma znakům, jejichž současné uvedení ve Festově definici vlastně tvoří specifiku *homo sacer*: k beztrestnosti jeho zabítí a k zákazu oběti. V rámci toho, co je nám známo o římském právním a náboženském řádu (jak o *ius divinum*, tak o *ius humanum*), jsou tyto dva znaky těžko slučitelné: jestliže *homo sacer* byl nečistý (*tabu* podle Fowlera) či byl vlastnictvím bohů (Kerényi), proč jej tedy každý mohl zabít, aniž by se poskvrnil nebo dopustil znesvěcení posvátného? A jestliže byl naopak takový člověk ve skutečnosti obětí nějakého archaického rituálu či odsouzen k smrti, proč nebylo možné jej usmrtit předepsanými formami? Co je to tedy život *homo sacer*, pokud je umístěn tam, kde se navzájem protíná možnost být zabit a nemožnost být obětován, tedy mimo zákon jak božský, tak lidský?

Vše nás vede k myšlence, že zde máme co do činění s limitním pojmem římského společenského a právního řádu, který lze velmi obtížně uspokojivě vyložit, pokud zůstaneme v mezích *ius divinum* a *ius humanum*, možná nám však tento termín může pomoci osvětlit vzájemné hranice obou těchto druhů práva. Místo toho, abychom řešili specifičnost *homo sacer* tak, jak se to často dělá, a sice zdůrazňováním jakési předpokládané původní mlhavosti a nejednoznačnosti pojmu posvátný na základě jeho spojování s etnologickým pojmem *tabu*, pokusíme se interpretovat *sacratio* jako nezávislý pojem a otázeme se, zda nám náhodou neumožní vynést na světlo nějakou původní politickou strukturu, nacházející se v oblasti, která předchází rozlišení sakrálního a profánního, náboženského a právního. Ale abychom se k této oblasti mohli přiblížit, bude nejprve nutné odstranit z cesty jisté nedorozumění.

¹⁰¹ K. Kerényi, *Die antike Religion*, str. 61.

Ambivalentnost posvátného

2.1. Interpretace společenských jevů, a to obzvláště problému původu suverenity, je stále ještě zatížena vědeckým mytologématem, jež se vytvořilo mezi koncem devatenáctého století a prvními desetiletími století dvacátého a natrvalo svedlo na scestí výzkumy humanitních věd v jedné obzvláště citlivé oblasti. Toto mytologéma, jež zde provizorně můžeme kvalifikovat jako „teorii ambivalentnosti posvátného“, se původně zformovalo v pozdně viktoriánské antropologii a ihned poté se přeneslo do francouzské sociologie. Jeho přetrvávání v čase a pronikání do jiných disciplín bylo tak vytrvalé, že negativně ovlivnilo i Bataillovo zkoumání suverenity a odrazilo se i v tak mistrovském díle lingvistiky, jakým je *Vocabulaire des institutions indo-européennes* od Emila Benvenista. To, že bylo poprvé formulováno v *Lectures on the Religion of the Semites* od Williama Robertsona Smithe (1889), tedy v knize, která měla v budoucnu rozhodujícím způsobem ovlivnit Freudovu studii *Totem a tabu* („číst ji“, píše Freud, „bylo, jako když člověka unáší gondola“), nás nepřekvapí, pokud vezmeme v úvahu, že *Lectures* vznikly v okamžiku, kdy společnost, jež již ztratila všechny vazby se svou náboženskou tradicí, začíná pociťovat tísnivý nepokoj. Právě v této knize totiž etnografický pojem tabu poprvé opouští prostředí primitivních kultur a proniká natrvalo do studia biblického náboženství, aby neodvolatelně svou nejednoznačností poznamenal západní pojetí posvátného.

Jak píše Robertson Smith ve IV. přednášce, vedle tabu, která odpovídá přesně pravidlům svatosti a která chrání neposkvrnitelnost idolů, svatyní, kněží a obecně osob a věcí, jež náleží bohům a jejich kultu, jsou i jiná tabu, jež mají v semitském prostředí paralelu v pravidlech, spojených s pojmem nečistý. Ženy po porodu, člověk, který se dotkl mrtvoly atd. jsou dočasně tabu a jsou odděleni od lidského společenství, stejně jako je tomu v semitských náboženstvích, kde jsou tyto osoby pokládány za nečisté. V těchto případech není osoba, jež je tabu, posvátná, neboť je izolována jak od svatyně, tak od

jakéhokoli kontaktu s lidmi... V mnoha divošských společnostech není jasná demarkační linie a také u pokročilejších národů se pojmy „posvátné“ a „nečisté“ často dotýkají.¹⁰²

Robertson Smith dále v jedné poznámce, připojené k druhému vydání *Lectures*, postuluje poté, co vyjmenoval další řadu příkladů ambivalentnosti (je mezi nimi zákaz vepřového masa, který „ve vyšších formách semitských náboženství patří do jakési země nikoho, nalézající se mezi nečistým a posvátným“), že nelze „oddělovat semitskou doktrínu posvátného a nečistého od systému tabu“.¹⁰³

Je příznačné, že mezi důkazy této dvojznačné moci posvátného zařazuje Robertson také vyloučení ze společnosti – uvržení do klatby: „Dalším významným hebrejským zvykem je klatba (*herem*), jejímž prostřednictvím byli bezbožní hříšníci, tedy nepřátelé společenství a jejího boha, odsouzeni k naprostému zničení. Klatba je určitá forma zasvěcení božstvu, a právě proto se místo slovesa ‚dát do klatby‘ někdy objevuje sloveso ‚posvětit‘, nebo ‚zasvětit‘. V nejstarších dobách hebrejské kultury to však znamenalo naprostou destrukci nejen samotné osoby provinilce, ale i veškerého jeho majetku ... pouze kovy mohly být po roztavení v ohni přidány k pokladu, náležejícímu svatyni. Také dobytek nebyl obětován, ale prostě pobit, a město, uvržené do klatby (či posvěcené), nesmělo být znovu postaveno. Takováto klatba je tabu, uvalené ze strachu z nadpřirozených trestů, a nebezpečí v ní obsažené bylo stejně jako v případě tabu nakažlivé; kdo přinese do svého domu věc, na niž se klatba vztahuje, dostává se sám do téže klatby.“¹⁰⁴ Analýza klatby, přirovnávané k tabu, determinuje od samého počátku genezi doktríny ambivalentnosti posvátného: dvojznačnost klatby, jež vylučuje a současně zahrnuje, implikuje dvojznačnost posvátného.

2.2. Když už jednou byla teorie ambivalentnosti posvátného formulována, rozšířila se ve všech oblastech humanitních věd, aniž by narazila na odpor. Jako by si tuto ambivalentnost evropská kultura uvědomila poprvé. Deset let poté, co vyšly *Lectures*, začíná takové

¹⁰² W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, str. 152–153.

¹⁰³ Tamt., str. 452.

¹⁰⁴ Tamt., str. 453–454.

klasické dílo francouzské antropologie, jako je *Essai sur le sacrifice* od Huberta a Mausse (1899),¹⁰⁵ právě evokací „le caractère ambigu des choses sacrées, que Robertson Smith avait si admirablement mis en lumière“.¹⁰⁶ Za dalších šest let, v druhém dílu Wundtovy *Völkerpsychologie*, vyjádří pojem tabu právě onu původní nerozlišitelnost posvátného a nečistého, jež měla charakterizovat nejstarší fázi lidské historie, onu směsici úcty a hrůzy, již Wundt definuje termínem, později tak úspěšným: „posvátná hrůza“. Teprve v další fázi, kdy podle Wundta nejstarší démonické síly ustoupily bohům, vznikla místo původní dvojznačnosti antiteze posvátného a nečistého.

V roce 1912 publikoval Maussův strýc Émile Durkheim knihu *Formes élémentaires de la vie religieuse*, v níž je celá kapitola věnována „ambivalentnosti pojmu posvátný“. Klasifikuje zde „náboženské síly“ do dvou opačných kategorií, a sice jako blahodárné a neblahé:

„Pocity, jež vyvolávají, nepochybně nejsou u obou stejné: něco jiného je úcta a respekt, něco jiného je hnus a hrůza. Nehledě na to by se svou podstatou tyto pocity neměly lišit, neboť je v obou případech vyjadřují stejná gesta. V nábožné účtě, zvláště je-li velice intenzivní, je totiž přítomna i hrůza, a strach, jenž vzbuzují zlé síly, obvykle není prost jistých rysů uctívání... Čisté a nečisté tudíž nejsou dvěma oddělenými druhy, ale dvěma variantami stejného druhu, který zahrnuje posvátné věci. Existují dva druhy posvátného, blahodárné a neblahé; a mezi těmito dvěma opačnými formami nejenže není přerušena souvislost, ale stejný objekt může přecházet z jedné do druhé, aniž by se jeho podstata změnila. Čisté se stává nečistým a naopak: ambivalentnost posvátného spočívá v možnosti této transmutace.“¹⁰⁷

Na těchto stránkách již probíhá onen proces psychologizace náboženské zkušenosti („hnus“ a „hrůza“, jimiž evropská vzdělaná buržoazie prozrazuje svou tíseň tváří v tvář náboženské skutečnosti), jenž bude dovršen o několik let později v rámci marburské theologie

¹⁰⁵ M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, I, str. 195.

¹⁰⁶ „dvojznačný charakter posvátných věcí, který Robertson Smith tak obdivuhodně osvětlil“ – Pozn. překl.

¹⁰⁷ É. Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, str. 446–448.

dílem R. Otta (1917). Zde se zpečetuje spojení theologie, jež ztratila jakýkoli prožitek zjeveného slova, a filosofie, jež opustila veškerou zdrženlivost vůči pocitům, a vzniká tak pojem posvátného, který je již zcela ztotožněn s pojmy temný a neproniknutelný. Náboženské patří zcela do psychologické oblasti emocí a v podstatě má něco společného s mrazením v zádech a husí kůží – takovéto triviality má odít do zdánlivě vědeckého hávu neologismus *numinózní*.

Když tedy po několika dalších letech Freud začíná psát *Totem a tabu*, je již půda dostatečně připravena. Nicméně až v této knize se vynořuje skutečná obecná teorie ambivalentnosti, budovaná nejen na antropologickém a psychologickém základě, ale i na základě lingvistickém. V roce 1910 si Freud přečetl studii jednoho dnes zavrhaného lingvisty, K. Abela, nazvanou *Rozporuplný smysl původních slov*, a napsal o ní recenzi do časopisu *Imago*, v níž ji dával do souvislosti se svou teorií o absenci principu rozporu ve snech. Mezi slovy s opačným významem, která Abel uváděl v příloze, figuroval také, jak Freud neopomněl zdůraznit, latinský výraz *sacer*, „svatý a prokletý“. Je zvláštní, že se antropologové, kteří jako první rozvinuli teorii ambivalentnosti posvátného, nezmínili o latinském *saceratio*. V roce 1911 však vyšla Fowlerova studie *The Original Meaning of the Word Sacer*,¹⁰⁸ jejímž ústředním tématem je naopak právě interpretace pojmu *homo sacer*, jež vzbudila okamžitý ohlas mezi odborníky v oblasti věd o náboženství. Dvojznačnost, implicitně obsažená ve Festově definici, zde vědci umožňuje (podle Maretty rady) spojení latinského výrazu *sacer* s kategorií tabu („*sacer esto* is in fact a curse; and the *homo sacer* on whom this curse falls is an outcast, a banned man, tabooed, dangerous ... originally the word may have meant simply taboo, i.e. removed out of the region of the profanum, without any special reference to a deity, but ‚holy‘ or accursed according to the circumstances“).¹⁰⁹

H. Fugierová v jedné dobře dokumentované studii ukázala, jakým způsobem doktrína ambivalentnosti posvátného pronikla do oblasti

¹⁰⁸ W. W. Fowler, *Roman Essays and Interpretations*, str. 17–23.

¹⁰⁹ „*Sacer esto* je ve skutečnosti prokletí, a *homo sacer*, na něhož toto prokletí dopadlo, je vyvrhel, zavržený člověk, tabuizovaný, nebezpečný... původně toto slovo mohlo prostě znamenat tabu, tedy cosi, co bylo vyjmuté z oblasti profánního, bez zvláštního odkazu na nějaké božstvo, ale bylo to ‚svaté‘ nebo proklaté podle okolností.“ – Pozn. překl.

jazykovědy a vytvořila si zde nakonec svou hlavní baštu.¹¹⁰ V tomto procesu sehrál rozhodující úlohu právě *homo sacer*. Zatímco totiž v druhém vydání Waldeova slovníku *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (1910) není ani stopy po doktríně ambivalentnosti, v *Dictionnaire étymologique de la langue latine* od Ernout-Meilleta (1932) je už u hesla *sacer* kodifikován „dvojitý význam“ s odvoláním právě na výraz *homo sacer*, „Sacer designe celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans souiller; de là le double sens de ‚sacré‘ ou ‚maudit‘ (à peu près). Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré (sacer esto: cfr. gr. ágios).“¹¹¹

N Je zajímavé sledovat v práci Fugierové historii vzájemných výpůjček, týkajících se otázky posvátného, mezi antropologií, lingvistikou a sociologií. V období mezi druhým vydáním Waldeova slovníku a prvním vydáním slovníku Ernout-Meilletova vyšel článek *Sacer* z encyklopedie Pauly-Wissowa, podepsaný R. Ganschinietz (1920), kde je explicitně zaznamenána Durkheimova teorie ambivalentnosti (stejně jako to již udělal Fowler pro Robertsona Smithe). Pokud jde o Meilleta, Fugierová připomíná těsný vztah tohoto lingvisty k pařížské sociologické škole (zvláště k Maussovi a Durkheimovi). Když v roce 1939 Caillois publikuje *L'homme et le sacré*, může vyjít přímo z lexikálního údaje, který je již jistý: „A Rome, on sait assez que le mot *sacer* désigne, suivant la définition d'Ernout-Meillet, celui ou ce qui ne peut être touché sans être soillé ou sans souiller“.¹¹²

2.3. Záhadný pojem římského archaického práva, v němž se, jak se zdá, spojují protikladné rysy, a bylo jej tedy nutno vykládat, se tak dostává do souzvuku s náboženskou kategorií posvátného v okamžiku, kdy sama tato kategorie prochází nezvratným procesem sémantického vyprázdnění, v jehož důsledku získává dva opačné významy;

¹¹⁰ H. Fugierová, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, str. 238–240.

¹¹¹ *Sacer* znamená toho, či to, čeho se nelze dotknout, aniž bychom se poskvřnili, či aniž bychom to poskvřnili, odtud dvojitý význam „posvátný“ nebo „prokletý“ (přibližně). Viník, který byl zasvěcen podsvětním bohům, je posvátný (*sacer esto*: srv. s řeckým *hagios*). – Pozn. překl.

¹¹² „Víme, že v Římě označovalo slovo *sacer* podle Ernout-Meilletovy definice někoho, koho se nelze dotknout, aniž bychom se poskvřnili či aniž bychom jej poskvřnili.“ – Pozn. překl.

tato dvojznačnost, uvedená do souvislosti s etnografickým pojmem tabu, je zpětně použita k vysvětlení pojmu *homo sacer*, čímž se kruh dokonale uzavírá. V životě pojmů nastává okamžik, kdy ztrácí svou bezprostřední čitelnost a jako každý prázdňý termín se mohou naplnit rozporuplnými významy. Pokud jde o náboženské jevy, je tento okamžik totožný se zrodem moderní antropologie na konci devatenáctého století. Není náhoda, že v centru jejího zájmu jsou dvojznačné pojmy jako *mana*, *tabu*, *sacer*. Lévi-Strauss ukázal, že výraz *mana* funguje jako nadměrný signifikant, který nemá jiný smysl než označovat přemíru signifikativní funkce vzhledem k signifikátu. Monologicky bychom, pokud jde o jejich používání v jazyce humanitních věd mezi roky 1890 a 1940, mohli uvažovat o pojmech tabu a posvátný. Politicko-právní jev, k němuž se vztahuje nejstarší chápání pojmu *sacer*, nelze vysvětlit předpokládanou ambivalentností obecné náboženské kategorie posvátného, naopak, pouze pozorné a obezřetné vymezení politické a náboženské sféry nám může umožnit pochopení historie jejich proplétání a jejich složitých vztahů. V každém případě je důležité, aby původní právně-politická dimenze, která vystupuje na povrch v pojmu *homo sacer*, nebyla opět překryta vědeckým mytologématem, jež nejenže nedokáže nic vysvětlit, ale samo naopak potřebuje vysvětlení.

Posvátný život

3.1. Struktura pojmu *sacratio* vysvětluje jak podle pramenů, tak podle jednotného mínění badatelů ze spojení dvou charakteristických rysů: beztrestnosti zabítí a vyloučení z oběti. *Impune occidi* představuje především výjimku z *ius humanum*, jelikož pozastavuje aplikaci zákona o vraždě, připisovaného Numovi (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*).¹¹³ Sama formulace, již zaznamenal Festus (*qui occidit, parricidi non damnatur*), je dokonce jistým způsobem skutečnou *exceptio* v právním smyslu technické námitky, již by mohl vrah předvolaný k soudu vznést proti obvinění tak, že by poukázal na „posvátnost“ oběti. Ale rovněž *neque fas est eum immolari* je při bližším pohledu výjimka, tentokrát z *ius divinum* a z každé formy rituálního usmrcení. Nejstarší formy vykonání popravy, o nichž máme zprávy (příšerná *poena cullei*, při níž byl odsouzenec s hlavou pokrytou vlčí kůží zavázán do pytle spolu s hady, psem a kohoutem a hosen do vody, nebo známé svržení z Tarpejské skály) jsou ve skutečnosti spíše očišťovacími rituály než tresty smrti v moderním smyslu slova: věta *neque fas est eum immolari* měla sloužit právě k tomu, aby zabítí *homo sacer* bylo odlišeno od rituálních způsobů očištění, a aby se tak *sacratio* rozhodně vyloučilo z oblasti náboženství jako takového.

Zatímco *consecratio* (zasvěcení) převádí objekt z *ius humanum* do *ius divinum*, z profánní oblasti do posvátné,¹¹⁴ v případě *homo sacer* je člověk prostě umístěn mimo kompetenci lidských zákonů, aniž by přešel do kompetence boží. Zákaz obětování vylučuje, aby *homo sacer* byl jakkoli postaven na roveň obětovanému jedinci, a navíc, jak poznamenává Macrobius, když cituje Trebatia, to, že jej kdokoli

¹¹³ „Kdo způsobí vědomě a úmyslně smrt svobodného muže, je vrah.“ – Pozn. překl.

¹¹⁴ W. W. Fowler, *Roman Essays and Interpretations*, str. 18.

směl zabít, implikuje, že násilí, použité proti němu, nebylo pokládáno za znesvěcení posvátného, jak by tomu bylo v případě, kdyby se násilí týkalo *res sacrae* (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*).¹¹⁵

Je-li tomu tak, představuje *sacratio* dvojí výjimku, a sice jak z *ius humanum*, tak z *ius divinum*, jde o vynětí jak z náboženské, tak z profánní oblasti. Tuto dvojitou výjimku znázorňuje topologická struktura dvojího vyloučení a dvojího zahrnutí, jež je struktuře suverénní výjimky více než pouze analogická. (Odtud plyne případnost tezi vědců, kteří, jako např. Crifò,¹¹⁶ interpretují *sacratio* v podstatě jako fakt související s vyloučením ze společenství.) Stejně jako je v suverénní výjimce zákon ve výjimečném případě uplatňován tím, že uplatňován není, že ustupuje, tak *homo sacer* patří bohu tím, že jej nelze obětovat, a je zahrnut do společenství tím, že jej lze zabít. *Život, který nelze obětovat, avšak lze jej zabít, je život posvátný.*

3.2. Postavení *homo sacer* není definováno ani tak předpokládanou původní ambivalentností posvátnosti, ta mu spíše dodává onen zvláštní charakter situace dvojitého vyloučení, v níž uvízl, a násilí, jemuž je vystaven. Toto násilí, zabítí, jež není postižitelné žádnou sankcí a jehož se kdokoli může dopustit, není kvalifikovatelné ani jako vražda, ani jako vykonání rozsudku, ani jako znesvěcení posvátného. Tím, že se vymyká formám, zakotveným v lidském a božském právu, otevírá takové násilí sféru lidského jednání, která není ani sférou *sacrum facere*,¹¹⁷ ani oblastí profánní činnosti, a nám jde o to, abychom se ji zde pokusili pochopit.

Již jsme se setkali s jednou mezní oblastí lidského konání, jež se udržuje jedině ve vztahu výjimky. Touto oblastí je sféra suverénního rozhodování, jež pozastavuje platnost zákona ve výjimečném stavu, a zahrnuje tak do něho pouhý život. Musíme se tedy tázat, zda struktura suverenity a struktura *sacratio* spolu nějak nesouvisejí a nemohou na sebe vzájemně vrhnout světlo. Můžeme se dokonce

¹¹⁵ „Zatímco je zakázáno znesvěcovat ostatní posvátné věci, je dovoleno zabít *homo sacer*, člověka posvátného.“ – Pozn. překl.

¹¹⁶ G. Crifò, *Exilica causa, quae adversus exulem agitur*, str. 460–465.

¹¹⁷ „posvátných úkonů“ – Pozn. překl.

v tomto ohledu odvážit první hypotézy: kdyby byl *homo sacer* navrácen na své místo jak mimo trestní právo, tak mimo možnost být obětován, reprezentoval by prvotní obraz života, zakletého v suverénní suspenzi, a zachovával by památku na původní vyloučení, jehož prostřednictvím se vytvořila politická dimenze. Politický prostor suverenity se tak vlastně vytvořil skrze dvojitou výjimku, jako výrůstek¹¹⁸ profánního do náboženského a náboženského do profánního, který konfiguruje zónu nerozlišitelnosti mezi obětí a vraždou. *Sféra suverénnosti je sféra, kde lze zabít, aniž by to znamenalo dopustit se vraždy a vykonat oběť, a život polapený v této sféře je posvátný, lze jej zabít a nelze jej obětovat.*

Lze dát tudíž první odpověď na otázku, již jsme si položili v okamžiku, kdy jsme načrtli formální strukturu výjimky. To, co spadá pod suverénní suspenzi, je lidský život, který lze zabít, ale nelze jej obětovat: *homo sacer*. Pokud nazveme pouhým či posvátným tento život, jenž tvoří prvotní obsah suverénní moci, máme k dispozici též princip odpovědi na Benjaminovu otázku o „původu dogmatu o posvátnosti života“. Posvátný život, tedy ten, který lze zabít, ale nikoli obětovat, je původně život pod suverénní suspenzí, a původní výkon suverenity je tedy vlastně produkování pouhého života. Atribut posvátnosti života, jenž bychom dnes chtěli uplatňovat proti suverénní moci jako po všech stránkách fundamentální lidské právo, naopak původně znamená právě to, že život podléhá moci smrti, je jí neodvratně vystaven – je této moci odevzdán a současně je jí opuštěn.

Σ Spojitost mezi ustavením politické moci a *sacratio* potvrzuje také *potestas sacrosancta* (nedotknutelnost, chráněná klatbou), která v Římě náležela tribunům lidu. Nedotknutelnost tribuna se totiž zakládá pouze na tom, že v době, kdy došlo k první secesi, plebejové přísahali, že se pomstí za urážky, jež utrpěl jejich představitel, přičemž viníka považovali za *homo sacer*. Termín *lex sacrata*, jenž označoval (nevhodně, neboť plebiscity byly původně jasně odlišeny od *leges*) to, co bylo původně pouhou „charte jurée“¹¹⁹ vzbouřených plebejů, neměl zprvu jiný smysl než určit, který život lze zabít. Přesto však vytvořil základ politické moci, jež byla určitou protiváhou suverénní moci. Proto nic tak dobře nevyjadřuje a neodkrývá v celé nahotě konec

¹¹⁸ Pojem z topologie. – Pozn. překl.

¹¹⁹ A. Magdelain, *La loi à Rome*, str. 57.

starého republikánského zřízení a vznik nové absolutní moci jako okamžik, kdy Augustus přejímá *potestas tribunicia* (tribunskou moc), a stává se tak *sacrosanctus* (*Sacrosanctus in perpetuum ut essem*, praví text *Res gestae*,¹²⁰ *et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*).¹²¹

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

Oba pojmy se stýkají v jednání, jež tím, že samo sebe vyjímá jak z božského, tak z lidského práva, jak z *nomos*, tak z *fysis*, vymezuje v určitém smyslu prvotní politický prostor, oddělený jak od náboženské, tak od profánní oblasti, jak od přirozeného řádu, tak od normálního právního řádu.

Tato symetrie mezi *sacratio* a suverenitou vrhá nové světlo na onu kategorii posvátného, jejíž ambivalentnost tak vytrvale usměřňovala nejen moderní výzkum fenomenologie náboženství, ale též nejmodernější zkoumání suverenity. Blízkost sféry suverenity a sféry posvátného, jež byla mnohokrát pozorována a různě vysvětlována, není ani pouhým sekularizovaným reziduem původního náboženského charakteru každé moci, ani pokusem zajistit této moci prestiž jejím theologickým zakotvením. O to méně je však důsledkem jakéhosi „posvátného“, tedy současně vznešeného a prokletého charakteru, jenž by měl být z nevysvětlitelných důvodů vlastní životu jako takovému. Pokud je naše hypotéza správná, je posvátnost spíše původní formou zahrnutí pouhého života do právně-politického systému a syntagma *homo sacer* pojmenovává cosi jako původní „politický“ vztah, tedy pouhý život, pokud vystupuje ve vztahu vyloučení a současně zahrnutí jako objekt suverénního rozhodnutí. Život je posvátný, pouze pokud je uvězněn v suverénní výjimce, a kořenem všech nedorozumění, která poznamenala v současné době jak studium posvátného,

¹²⁰ „Skutky králů“ – Pozn. překl.

¹²¹ „Jsem navždy svatosvatý, a pokud budu živ, přísluší mi tribunská moc.“ – Pozn. překl.

tak výzkum suverenity, je to, že byl zaměněn právně-politický jev (okolnost, že *homo sacer* mohl být zabit, ale nesměl být obětován) za jev čistě náboženský. *Sacer esto* není formule náboženského prokletí, jež stanoví, že něco je *unheimlich*, tedy současně vznešené a zavrženě-níhodné, ale je to původní politická formulace vnučení suverénního vyloučení.

Provinění, jež mají podle pramenů za následek *sacratio* (tedy odstranění hraničních znaků – *terminum exarare*, násilí dětí proti rodičům – *verberatio parentis* neboli podvod, jehož se dopustil patron vůči chráněnci, klientovi), neměla tedy charakter přestupku proti normě, po němž následuje příslušná sankce, ale představovala spíše původní výjimku, jejímž prostřednictvím byl lidský život, vystavený nepodmíněně možnosti být zabit, zahrnut do politického systému. Ustavujícím aktem obce není vyznačení hranic, nýbrž jejich odstranění či negace (jak nám ostatně svým způsobem a zcela jasně praví mýtus o založení Říma). Numův zákon o vraždě (*parricida esto*) tvoří s možností zabít *homo sacer* (*parricidi non damnatur*) systém a nelze jej od ní oddělit. Takto složitá je původní struktura, na níž je založena suverénní moc.

⌘ Vezměme v úvahu významovou oblast pojmu *sacer*, tak jak vyplývá z naší analýzy. Neobsahuje ani rozporný význam v Abelově smyslu, ani žádnou obecnou ambivalentnost ve smyslu Durkheimově, znamená spíše život, který lze absolutně nepodmíněně zabít, předmět násilí, které je vyňato jak ze sféry práva, tak ze sféry oběti. Toto dvojí vynětí otevírá mezi profánním a náboženským i mimo ně jistou zónu nerozlišitelnosti, jejíž význam jsme se právě snažili určit. V této perspektivě se mnohé ze zdánlivých rozporů výrazu „posvátný“ vytratí. Římané nazývali selata, která byla deset dní po narození považována za vhodná k oběti, *pari*. Ale Varro¹²² dokládá, že za starodávna byla prasata vhodná k oběti nazývána *sacres*. Tento výraz zdaleka není v rozporu s neobětovatelností *homo sacer*, ale poukazuje na původní zónu nerozlišitelnosti, kde *sacer* znamenalo prostě život, který mohl být zabit (před obětováním nebylo sele ještě „posvěceno“, tedy zasvěceno bohům, ale pouze vhodné k zabítí. Když římsští básníci označují za posvátné (*sacri*) milence (*sacros qui laedat amantes*),¹²³ (*quisque amore teneatur*,

¹²² Varro, Marcus Terentius, *De re rustica* (O rolnictví).

¹²³ Sextus Aurelius Propertius, *Elegie*, doslova: „kdo ublíží posvátným milencům“. – Pozn. překl.

eat tutusque sacerque),¹²⁴ není to proto, že by byli zasvěceni bohům nebo proklatí, ale proto, že se před lidmi uchýlili do sféry, která leží za hranicemi jak božského, tak lidského práva. Existence této sféry původně vyplývala z dvojité výjimky, v níž byl polapen posvátný život.

¹²⁴ Albius Tibullus, *Elegiae*; česky: *Triumvirové lásky*, Výbor z elegií, doslova: „každý, kdo je držen láskou, je posvátný a chráněn“. – Pozn. překl.