

soukromé  
právo  
na  
cestě

eseje a jiné texty  
k jubileu  
karla eliáše

bohumil havel  
vlastimil pihera (eds)

PLZEŇ  
2010

## Subjekt práva jako maska

Michal Šejvl<sup>1</sup>

### 1.

Jak nejlépe vystihnout subjekt práva? Nejspíše jako nositele práv a povinností, které jsou mu právem „připsány“. To výstižně vyjádřili normativisté jako Kelsen, když v případě subjektu práva hovořili o „bodu“, jemuž se „přičítají“ práva a povinnosti. Z právního hlediska nás tedy nezajímá člověk jako takový, ale právní normy, které se mu připisují. Proto je subjekt vlastně „bodem“, tedy něčím bezrozměrným, jemuž právní normy připisují práva a povinnosti. Člověk jako takový tedy z práva „vypadává“ jako irelevantní, jeho právní osobnost je tvořena právy a povinnostmi, což zase dobře popsali normativisté, když hovořili o osobě jako o „personifikované právní normě“. Řekněme rovnou, že na takovém pohledu není nic nelidského – můžeme přece nesouhlasit s tím, když je nějakému člověku jeho právní subjektivita upírána, můžeme kritizovat to, jak jsou práva a povinnosti rozloženy mezi různé jejich nositele atp. Podobně ostatně pojmají individuum logikové a analytičtí filozofové, když o subjektu hovoří jako o „věšáku“ na vlastnosti, role, funkce apod. (pomineme-li diskuzi o tom, zda existence sama je vlastností).

Domnívám se, že tento charakter subjektu dobře vystihuje pojem osoby – *persony* – jakožto divadelní masky:<sup>2</sup> Masku tvoří práva a povinnosti, které máme, maska určuje roli, kterou v právu hrajeme (otec, občan, volič, jednatel, odsouzený apod.). *Persona* je odlišná od lidského individua stejně, jako je divadelní role odlišná od herce – „přirozenost“ „dodává“ herce-člověka, právo mu připisuje roli, kterou vyjádří maskou. Tato maska se „příkládá“ na lidskou tvář a lidská tvář je v tomto smyslu pro masku irelevantní, protože v zásadě maska může být položena na jakoukoli tvář – proto se někteří normativisté vyjadřovali tak, že fyzická osoba je stejným výtvozem práva jako osoba právnická, a tedy že není jakousi osobou přirozenou. To však znamená, že identita člověka v právu, tedy nositelství jeho role, je zřetelně problematizována: Nevíme, kdo se skrývá pod maskou, což zřetelně vstupuje do praktického života

<sup>1</sup> Autor je odborným asistentem na katedře teorie práva FPR ZČU v Plzni.

<sup>2</sup> Viz např. BARTOŠEK, M. *Encyklopedie římského práva*. Praha : Academia, 1994. s. 209.

práva jako problém jednání právnické osoby – Je daný člověk oprávněn jednat jako právnická osoba? Je orgánem právnické osoby? A kdy jedná jako právnická osoba a kdy jako fyzická osoba? To jsou problémy, které právo řeší. Ale není problematický i vztah masky k člověku samotnému?

O tom, že subjekt práv není člověkem, který si uvědomuje vlastní existenci, ale že naopak právní subjektivita vzniká tehdy, kdy člověk zanechá tázání po vlastní existenci, přijímá svůj obraz v očích druhých a smysl nachází v praktickém nakládání s věcmi (a s ostatními lidmi jako s věcmi), jsem psal jinde, ve svém příspěvku k počtení jiného profesora, který byl mým učitelem.<sup>3</sup> Nyní chci pohovořit o možném problematickém vztahu mezi člověkem a maskou, kterou mu právo na jeho obličej příkládá.

### 2.

Tvrdí se, že užití slova *persona* ve smyslu právní osobnost je odvozeno od názvů *persona actoris* a *persona rei*, kterými byli ve starořímském soudním procesu nazýváni *actor* a *reus*, protože během soudního jednání hrají své role jako na divadle.<sup>4</sup> Slovo *persona* pochází nejspíše z etruského slova *phersu*, o němž se někteří domnívají, že označovalo masku anebo nositele masky; spatřuje se i souvislost s řeckým *prosopon*, které označovalo masku i tvář.<sup>5</sup> Badatele k tomuto významu *phersu* vede freska v jedné etruské hrobce v Tarquinii zvané *Tomba dei Augures* – je na ní vyobrazena maskovaná postava, která drží na provaze psa, jenž se zahryzává do stehna jiné postavy (pravděpodobně oběti či zločince), a nad níž a vedle níž je nápis *phersu*. Tato postava se obvykle považuje za účastníka (či vedoucího) pohřebních slavností či her a *phersu* se interpretuje jako druhové jméno (tedy nikoli osobní) označující buď masku samotnou či nositele masky. Pro jiné *phersu* může být i vlastní jméno, které by mohlo označovat řeckého Persea, podobně jako Phersipnai, což je etruská bohyně podsvětí, jejíž jméno s *phersu* souvisí, prý koresponduje s řeckou Persefoné.

Hrobka, pohřební hry, Perseus, který je vybaven Hádovou přilbou neviditelných od nymf podsvětí říčky Styx, Persefoné, Hádova manželka... Souvisí nějak *persona* se smrtí a podsvětím? Někteří říkají, že ano, i když interpretovat *phersu* je v tomto kontextu velmi obtížné. Altheim hovoří o tom, že na stěně

<sup>3</sup> ŠEJVL, M. Jean-Paul Sartre a subjekt práva. In *Poceta Antonínu Kandovi k 75. narozeninám*. Ed. Vostrá, L. Plzeň : Aleš Čeněk, 2005. s. 117–125.

<sup>4</sup> DEROUSSIN, D. *Persones, choses, corps*. In *Le corps et ses représentations*. Ed. DOCKÉS, E.; LHUILIER, G. Dijon 2001. s. 81.

<sup>5</sup> Viz např. WALDE, A. *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. 2. vyd. Heidelberg 1910. s. 578; *Oxford Latin Dictionary*. Oxford 1968. s. 1356; PARTRIDGE, E. *Origins. A Short Etymological Dictionary of Modern English*. 4. vyd. London, New York 1966. s. 2375; KLEIN, E. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. svazek II L-Z. Amsterdam, London, New York 1967. s. 1163 an.; *Online Etymological Dictionary* Douglese Harpera dostupný na [www.etymonline.com](http://www.etymonline.com), heslo „person“, naposledy navštíveno 10. 1. 2010.

hrobky je vyobrazen rituální souboj na počest mrtvého a *phersu* je maskovanou postavou, která odvádí mrtvého do Hádovy říše; pro Onianse a Baldiho *phersu* neoznačuje Persea, ale Háda samotného.<sup>6</sup> Podle Croona je maska použita jako zpřítomnění mrtvého a postava pojmenovaná *phersu* tímto vyvolává síly podsvětí podobně jako Persefoné skrze masku Gorgony, kterou ovládá a která znamená hrůzu, ovládá podsvětí – Gorgony, která se jmenuje Medúsa, se pak ve známém mýtu zmocňuje Perseus.<sup>7</sup> K souvislosti masky a Gorgony se ještě vrátíme.

Proč by se měla maska používat při pohřebních hrách či soubojích? Možné vysvětlení nám nabízí Mireaux: „Kdysi v minulosti nebyly smuteční hry hrami, nýbrž skutečnými souboji, zápolením o dědictví, a často končily tragicky: soupeři při nich zápolili o nebožtíkovy hodnosti, pocty a o jeho movitý majetek, mnohdy také o jeho ženu či dceru, jež byly zárukou a prostředníkem legitimacy.“<sup>8</sup> Vzpomeňme v této souvislosti to, že podle jedné verze mýtu o Perseovi zabíjí Perseus nešťastnou náhodou svého děda Akrisia diskem během pohřebních her na počest Polydekta, manžela Perseovy matky Danaé.<sup>9</sup> Můžeme tedy vidět spojitost mezi *phersu* a Perseem i v tomto? Všimněme si, že Perseus zabíjí svého děda při hrách na počest svého nevlastního otce – legitimizační funkce pohřebních her (to, že se jimi získává legitimní nástupnictví) je tedy patrná hned ve dvou prvcích příběhu.

Co z toho můžeme usoudit pro charakter právního subjektu? Nejspíše to, že identita právního subjektu je v podstatě rolí, kterou jedinec zastává uvnitř společnosti, a která je přenositelná na jiné jedince prostřednictvím majetku – hodností, poct a žen zemřelého. To v podstatě odpovídá tomu, co o identitě jedince říkají někteří antropologové. Např. Mauss tvrdí, že u mnoha společenství založených na rodu spočívá osobnost ve vlastnictví určitých rituálních objektů, které vyjadřují nositelovo postavení uvnitř rodu – proto se osobnost získává děděním, krádeží či vraždou. Podobnou funkci jako majetek má později i vlastní jméno – těch je jen omezené množství a určují nejen příslušnost k rodu, ale i postavení v hierarchii rodu.<sup>10</sup> Ostatně i jiné *personae* slouží k vytváření identity římské patricijské rodiny – jde o známé *imagines* (které se nezachovaly), tedy pohřební masky předků, které uchovávaly římské rodiny v atriích svých domů.<sup>11</sup> Pokud

<sup>6</sup> VERNANT, J. P. Death in the Eyes: Gorgo, Figure of the Other. In *Mortals and Immortals. Collected Essays*. Ed. VERNANT, J. P.; ZEITLIN, F. I. Princeton 1991. s. 122.

<sup>7</sup> CROON, J. H. The Mask of the Underworld Daemon- Some Remarks on the Perseus- Gorgona Story. *The Journal of Hellenic Studies*, 1955, č. 75, s. 9–16.

<sup>8</sup> MIREAUX, É. *Život v homérské době*. Praha 1980. s. 218.

<sup>9</sup> GRAVES, R. *Řecké mýty*. Praha 2004. s. 243.

<sup>10</sup> MAUSS, M. A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self. In *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Ed. CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. Cambridge 1985. s. 1–25.

<sup>11</sup> Patricijská římská rodina měla *ius imaginum*, tedy právo uchovávat podobizny svých předků v podobě posmrtných voskových masek, *imagines*. Tyto masky byly připevněny ke dřevěným poprsím, na nichž bylo uvedeno jméno a hodnosti předka, a přechovávány byly v atriu, kde pro ně byla určena zvláštní skříň, která měla podobu chrámku. Tyto masky hrály důležitou úlohu v různých rodinných rituálech – při slavnostních příležitostech byly ověšeny vavřínovými věnci

se člen rodu dopustil nějakého závažného zločinu (třeba zrady obce), památka na něj byla vymazána tak, že jeho *praenom* bylo „vyškrtnuto“ ze seznamu vlastních jmen dávaných členům rodiny a jeho *imago* nebylo vystavováno v atriu.<sup>12</sup> Naše spekulace však mohou zajít ještě dále – jestliže je v archaické době identita subjektu určována držením majetku, nevolí stejné řešení v podstatě i moderní právo, když jako jeden z konstitutivních znaků právnické osoby soukromého práva vyzdvihuje majetkovou samostatnost osoby?<sup>13</sup>

Vraťme se ještě k souvislosti masky a podsvětí. Jestliže v archaickém pojetí nejde o subjektivitu ve smyslu nějakého individuálního vědomí (které si pro zjednodušení můžeme představit jako nezaměnitelnou duši jedince), ale o příslušnost k rodu jakožto základní složce společnosti, pak je jasné, že příslušnost k rodu je zejména ustavována jako spojitost se zemřelými přebývajícemi právě v podsvětí. Starým Řekům při pohřebních rituálech zásadně nejde o zajištění toho, aby identita zemřelého přetrvávala i po jeho smrti, ale o to, aby byla udržena kontinuita rodu a obce: „Mrtvý v zásvětí ztrácí tvář a zvláštní rysy. Rozpouští se v nerozlišené mase, která neodráží, čím byl každý jedinec za života, nýbrž představuje určitý obecný způsob bytí, který je životu protikladný, a zároveň s ním souvisí; je to rezervuár moci, z níž život cyklicky čerpá energii a ztrácí se v ní. Pohřební kult se opírá o víru v nesmrtnost jen nevalně a navíc se jedná o nesmrtnost, již nutno prohlásit za neosobní. U Hésioda je status mrtvých v Hádu vystižen přízviskem *nónumnoi*, bezejmenní.“<sup>14</sup> Můžeme tedy říci, že posmrtná maska na tváři je onou věcí, která dodává identitu jinak beztvaremu a bezejmennému zemřelému jedinci<sup>15</sup> a zároveň onou věcí, která jedince přetrvává tím, že si ji na tvář nasadí živý člen rodu, který ji vybojoval či (v pozdějším období) zdědil. Jiná souvislost s podsvětím by mohla spočívat v tom, že podzemní síly se nějak podílely na trvání života tak, že zajišťovaly jeho každoroční obnovování. Král byl

a jejich spojení stužkami naznačovalo rodovou posloupnost. Rovněž při pohřebních rituálech byly tyto masky nošeny herci či klienty zemřelého, kteří tak předváděli jeho činy (Viz Kolektiv autorů. *Slovník antické kultury*. Praha 1974. s. 375). *Persona* tak vlastně reprezentovala jedince v tom smyslu, že stvrzovala jeho osobní identitu na základě příslušnosti k rodové linii.

<sup>12</sup> Tak se to prý stalo Gnaeovi Calpurniovi Pisonovi, který se dopustil údajné zrady. Viz recenze R. Sallera na FLOWER, H. I. Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture (Oxford 1996) In *American Journal of Archaeology*, 1998, vol. 102, č. 2, s. 448–449.

<sup>13</sup> Viz typicky SAVIGNY, F. C. von. *System of Contemporary Roman Law*. 1. sv. Madras 1867. § 85. s. 178. Pro dnešní názory o majetkové samostatnosti viz např. KNAPP, V.; KNAPPOVÁ, M. a kol. *Občanské právo hmotné*. 1. sv. Praha 1995. s. 133.

<sup>14</sup> VERNANT, J. P. *Hestia a Hermes. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha 2004. s. 66–67.

<sup>15</sup> Vzpomeňme si na masky, které zakrývaly tváře pohřbených významných hlav rodů i králů v mykénských šachtových hrobech ze 17.–16. století př. n. l. (viz např. BARTONĚK, A. *Zlaté Mýkény*. Praha 1983. s. 220.), anebo na tenké zlaté destičky, které se našly v některých krétských hrobech (někde i se znázorněním očí) a o nichž se soudí, že také mohly sloužit k zakrývání čela, očí a úst (viz PRESSOVÁ, L. *Stará Kréta. Život za časů krále Mínóa*. Praha 1978. s. 185). Ne všechny masky nalezené v hrobech však plní tuto funkci – např. masky z fénických hrobů jsou příliš malé na to, aby mohly být nošeny na tváři, takže se uvažuje o tom, že šlo o zobrazení božstev; u groteskních masek pak o tom, že znázorňují postavy démonů a že jde o magické předměty zabraňující magicky zlém moci. (Viz MOSCATI, S. *Foiničané*. Praha 1975. s. 132 an.)

přítom tím, do něhož se vtělovala životní síla vyrůstající z podzemí. Jak píše opět Mireaux, „veřejné hry byly bezpochyby původně jen příležitostí ověřit pravidelně ... fyzickou svěžest a životní sílu vládnoucího panovníka. Jestliže zvítězil, ujal se znova vlády; jestliže byl přemožen, postoupil vítězi své místo a spolu s ním i svou ženu nebo dceru.“<sup>16</sup> I v tomto případě tedy narážíme na model souboje, jehož vítěz získává svou právní subjektivitu od přemoženého, který se odebírá do podsvětí.

### 3.

Pro úplnost je nutné se zde také dotknout problému archaické individuality. Z textu výše je patrné, že individualita u starých Řeků není nějakým individuálním vědomím, kterému bychom mohli říkat duše, nýbrž nejspíše „pouze“ společenskou rolí. Vernant celkem výstižně hovoří o chápání individuality v době archaické a klasické polis, tedy mezi osmým a pátým stoletím př. n. l.: „Ego není nijak spoutáno nebo sjednoceno: je to otevřené pole, na němž probíhá hra více sil... Nejdůležitější je to, že zkušenost ega je zaměřena mimo něj, nikoli dovnitř něj. Jednotlivci sebe sama hledají a nacházejí v druhých, v těch zrcadlech, která odrážejí jejich obraz a z nichž každé je jejich alter egem – v rodičích, dětech, přátelích... Neexistuje žádná introspekce. Subjekt nevytváří žádný uzavřený vnitřní svět, do něhož proniká, aby sám sebe našel či spíše objevil. Subjekt je zaměřen na to, co je mu vnější, na ostatní (extroverted). Stejně jako oči samy sebe nevidí, tak i jedinec se musí podívat jinam, aby si porozuměl. Jeho sebevědomí není reflexivní, zahalené sebou samým a obsaženo v sobě. Není vnitřní tvář tvář k sobě: je existenciální. Existence předchází uvědomění si faktu existování. Jak bylo častokrát poznamenáno, cogito ergo sum, myslím, tedy jsem, nemá pro Řeka žádný význam... Bernard Groethuysen shrnuje zvláštní povahu antické individuality ve stručném, ale přesném výroku, že sebevědomí je uchopení sebe v on, ale zatím ještě nikoli v já.“<sup>17</sup>

Je rovněž pravděpodobné, že Řekové si ve svých mýtech nepředstavovali sami sebe jako individua nadaná svobodnou vůlí. Podle Erica Doddse je řecká homérská kultura kulturou hanby, nikoli kulturou viny. Na činy jedince působí to, co Dodds nazval psychickou intervencí – hrdinové řeckých mýtů jsou ve vleku nadpozemských (či podsvětních) božských sil, které na ně často sesílají šílenství. Mýtický hrdina stížený šílenstvím (jako třeba Aiás/Ajax) se zatměným vědomím vykonává zlé skutky, jichž se hrozí, když šílenství pomine, a za něž se stydí, nicméně za něž nepocituje žádnou vinu, protože vina předpokládá svobodnou vůli. Ale Řekové si podle Doddse uvědomovali, kdy sami jednají, i když pod vlivem bohů. Vše, co dělají, je ale především naplňováním jejich osudu – *moiry*, *aise*.<sup>18</sup> Podle Vernanta a Vidal-Naqueta zase řecký archaický člověk nezná

<sup>16</sup> MIREAUX, É. cit. dílo. s. 219.

<sup>17</sup> VERNANT, J. P. Individual within a City-State. In VERNANT, J. P.; ZEITLIN, F. I. (eds). cit. dílo. s. 327 an.

<sup>18</sup> DODDS, E. R. *Řekové a iracionálno*. Praha 2000.

pojmem individuální vůle, protože na něj působí *daimoni*. Minimálně prý pro vůli nemá slovní výraz – slovo *hekón* označuje i to, co mají zvířata reagující na vnější podněty. I později ostatně dle Sokrata člověk nemůže vědomě páchat zlo, musí být zbaven rozumu, který mu odhaluje dobro, musí se tedy mýlit, mít zatměný mozek. Není zde pojem povinnosti, ale je zde *ananké* – nutnost.<sup>19</sup> Z těchto názorů je tedy zřejmé, že Řekové nejstarší doby kromě absence svobodné vůle mohli také sebe sama vidět jako ty, jejichž identita není jednou provždy dána, ale může se měnit s měnícími se rolemi ve společenství, jehož jsou součástí; určitě jim však chybí svobodná vůle v našem moderním individualistickém pojetí.

Jestliže jsou řečtí bohové nějak antropomorfní, pak v tom smyslu, že nám mohou ukazovat, jak sami sebe chápali Řekové. V tom případě lze říci, že stejně jako bohové nemají žádnou „vlastní existenci“, protože jde o mocnosti, jejichž bytí tkví ve spleti vztahů, která sjednocuje systém bohů jako celku, takže bůh nemá žádnou „osobní identitu“ (je naopak zcela normální, že Řekové hovoří o konkrétním bohu v singuláru či plurálu v závislosti na kontextu, takže např. Zeus není jediným, ale stává se několika Dii, z nichž každý představuje jednu či více mocností),<sup>20</sup> ani sami Řekové nejspíše nemají „vlastní existenci“, ale jejich subjektivita či individualita tkví v předivu vztahů uvnitř rodu a obce. Sám pojem *psyché* jakožto duše je u Homéra pouze prchavým dechem, který člověku splyne ze rtů při posledním výdechu, aby se odebral do Hádovy říše. Nikde u Homéra nenajdeme, že by člověk měl *psyché* (s výjimkou bezvědomí, kdy *psyché* člověka opouští jako by byl mrtev); o mrtvých se hovoří jako o *psychoi*, když se chce zdůraznit, že jsou jen stíny v podsvětí. *Psyché* se zkrátka více podobá duchovi, fantómovi, než duši.<sup>21</sup> Teprve novější představy klasického Řeka ji nacházejí v nitru člověka a člověk nad ní získává moc<sup>22</sup> (toto pojetí již můžeme najít do velké míry u Sokrata). *Psyché* se tak teprve později v časech vzdálených archaické řecké společnosti stává „objektivní realitou i zkušeností prožívanou v intimitě subjektu; tím ustavuje kontext, v němž je vnitřnímu světu náhle dovoleno, aby se objektivizoval, získal tvar a ustavil tak výchozí bod pro postupnou výstavbu struktur vlastního já“.<sup>23</sup> Vnitřní *psyché* tak v tomto pojetí nahrazuje starší vnější masku, o kterou v tomto textu jde.

<sup>19</sup> VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York 1990. Kapitola „Intimations of the Will in Greek Tragedy“.

<sup>20</sup> VERNANT, J. P. cit. dílo. s. 63 an.

<sup>21</sup> VERNANT, J. P. *Psyche: Simulacrum of the Body or Image of the Devine?* In VERNANT, J. P.; ZEITLIN, F. I. (ed.). cit. dílo. s. 186.

<sup>22</sup> Jistou roli v učení o duši jistě sehrála orfická mystéria vyznávající reinkarnaci. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Předsókratovští filozofové*. Praha 2004. s. 19: „Prvním Řekem, který výslovně pojednával o duši jako o něčem, co má etický význam, byl pravděpodobně Pythagoras, a prvním, kdo naznačil, že poznání duše má cosi společného s poznáním struktury kosmu, byl Hérakleitos“.

<sup>23</sup> VERNANT, J. P. cit. dílo. s. 71.

#### 4.

Jestliže původ užívání masek a jejich role při zakládání subjektivity může spočívat v rituálech a mýtech archaické doby, pozdější Řekové i Římané však používají masku především v divadle – již při představení nejstarších divadelních her, které známe z 6. či 5. století př. n. l. z Attiky se prokazatelně používají masky. Můžeme se jen dohadovat, jak ony nejstarší divadelní masky vypadaly, nicméně víme, že řecké slovo *prosopon* neoznačovalo pouze masku, ale i tvář, protože *prosopon* prý doslova znamená „to, co je před očima“ – vidíme tvář anebo masku.<sup>24</sup> Ačkoli divadelní hry měly bezpochyby svůj mýtický a rituální původ (pravděpodobně v březnových slavnostech na památku boha Dionýsa), dnes již počátky divadla nespojujeme s rituálními praktikami, přestože athénskou tragédii můžeme legitimně chápat jako velkou slavnost, na níž se zásadně podílí celá obec a v níž jde o předvedení problémů, dilemat či traumat, která jsou pro celé společenství tak důležitá, že se předvádějí na symbolické rovině.<sup>25</sup> Tragédie proto pomáhá udržovat společnost pohromadě podobně jako právo – Vernant a Vidal-Naquet tvrdí, že tragédie je prostoupena právnickým myšlením, protože se zabývá strašnými zločiny, které ohrožují jednotu obce, používá právní terminologii, řeší právně-technické problémy (např. který soud má v kompetenci soudit který zločin) atd.<sup>26</sup> Souvislost práva a hry obecně byla již ostatně dříve ustavena,<sup>27</sup> podobně jako byl zkoumán performativní charakter práva, který jej tak spojuje s divadlem.<sup>28</sup> Podobně můžeme ostatně najít souvislost *persony* i s římským divadlem – Boethius odvozoval původ slova *persona* od *personando* „kdy něco zní skrz“, protože maska zesilovala hercův hlas, což ale bývá interpretováno jako až pozdější vysvětlení významu slova, jehož původní význam je nejspíše odvozen od výše zmíněného *phersu*.<sup>29</sup>

Z této divadelní praxe je tedy nejspíše odvozen pojem *persona* i pro římské právo (o roli *imagines* pro identitu římského rodu jsme hovořili výše). Původně měl jako jediný právní osobnost *pater familias*, ale nevíme, zda byl pouze on

<sup>24</sup> MARSHALL, C. W. Some Fifth-Century Masking Conventions. In *Greece & Rome*, Second Series, 1999, vol. 46, č. 2, s. 188–202.

<sup>25</sup> Např. jedna z nejstarších dochovaných tragédií, Aischylova Oresteia, může být interpretována jako vyrovnávání se s problémem přechodu od rodové pomsty k všeobecnému soudnictví. Viz OST, F. *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*. Paris 2004. Kapitola „L'Orestie ou l'invention de la justice“, s. 91–152.

<sup>26</sup> VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. cit. dílo, kapitola „The Historical Moment of Tragedy in Greece: Some of the Social and Psychological Conditions.“

<sup>27</sup> Viz dnes již klasické dílo HUIZINGA, J. *Homo ludens. O původu kultury ve hře*. Praha 2000. s. 110 an.

<sup>28</sup> Viz např. HIBBITS, B. J. „Coming to Our Senses“: Communication and Legal Expressions in Performance Cultures. *Emory Law Journal*, 1992, s. 874–960, též: Making Motions: The Embodiment of Law in Gesture. *Journal of Contemporary Legal Issues*, 1995, s. 51–81, STONE PETERS, J. Legal Performance Good and Bad. *Law, Culture and the Humanities*, 2008, č. 4, s. 179–200.

<sup>29</sup> HATCH MARSHALL, M. Boethius' Definition of Persona and Mediaeval Understanding of the Roman Theater. *Speculum*, 1950, vol. 25, č. 4, s. 471–482.

označován za *personu*. Zcela určitě již v klasické fázi vývoje římského práva *persona* označovala každého člověka, tedy i otroka, nikoli pouze toho, kdo byl subjektem práva – např. Buckland nebo Heyrovský nám říkají, že římscí právníci zcela normálně označovali otroka za osobu.<sup>30</sup> To se klasicky vysvětluje operováním s kategorií *ius naturele*: např. v Justinianových Institucích se dovíme, že *libertas est naturalis facultas*, zatímco *servitus est constitutio iuris gentium*.<sup>31</sup> Buckland ale také říká, že primárním významem slova *persona* není člověk, ale role, kterou hraje (part he plays) a že můžeme najít i mnoho textů, které nehovoří o člověku, ale o člověkově *personě*, přičemž cituje texty, které jsou neslučitelné s představou otroka jako *persony*. Poté zmiňuje dva texty Theophila ze šestého století, které komentují text Institucí a říkají, že otrok nemá žádnou *personu* – Buckland to vysvětluje tak, že již v této době se objevují kořeny dnešního pojmu *persony* jakožto právního subjektu, a nikoli jakožto člověka.<sup>32</sup> Dá se tedy snad říci toto: *Persona* je překladem řeckého *prosopon*, které vedle tváře označuje i masku, takže bylo normální hovořit o člověku jako o *personě* v některých kontextech, zatímco v jiných se hovořilo o *personě* člověka a pak *persona* znamenala něco jiného než člověka. Teprve později se *persona* stále více stává právním subjektem odlišným od člověka. To však nevylučuje, že *prosopon* samo původně znamenalo pouze masku – důvody, proč neztotožňovat identitu archaického Řeka s jeho individuální „duší“, ale s jeho společenskou (a tedy i právní) rolí, jsem podal výše.

#### 5.

Je zde však ještě konkurenční, časově mladší a v jistém smyslu i bližší etymologie: České slova maska a jeho ekvivalenty v jiných jazycích (anglické *mask*, francouzské *le masque*) je odvozeno nikoli od *persona*, ale od slova *masca* či *mascus* z pozdní latiny, které prý má svůj původ v arabštině (prý odvozeno z arabského *maskharah*, což znamená něco jako šprýmař, vtipálek<sup>33</sup>) a které označovalo nejen masku, ale i noční můru či strašidlo. S tím souvisí i starofrancouzské *mascurer*, které znamená „začernit si tvář“, okcitánské

<sup>30</sup> BUCKLAND, W. W. *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*. Cambridge 1908. s. 4. Heyrovský říká, že „Římané neměli jména pro pojmy osoba a osobnost. Zvláště slovo *persona* neznamená u nich osobu, nýbrž člověka vůbec, nechat' má způsoblosti k právům čili nic.“ Viz HEYROVSKÝ, L. *Dějiny a systém soukromého práva římského*. 1. díl. 5. vyd. Praha 1921. s. 66. Ani Gaius mezi *personou* a člověkem nerozlišoval – viz jeho promiskue užití slov *homo* a *persona*: „De conditione hominum. Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi.“ In KINCL, J. *Gaius: Učebnice práva ve čtyřech knihách*. Plzeň 2007. s. 42.

<sup>31</sup> BUCKLAND, W. W. cit. dílo. s. 1.

<sup>32</sup> Cit. dílo, s. 4 an. Viz i Max Kaser: „*Persona* je u Římanů každý člověk i otrok, ačkoli v po-klasické době byli všichni svobodní s oblibou označováni za *personae*.“ Viz KASER, M. *Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch*. 6. vyd. München 1968. s. 59.

<sup>33</sup> KLEIN, E. cit. dílo. s. 944. PARTRIDGE, E. cit. dílo. s. 1913.

*mascara* znamenající „začernit, ztmavit“ anebo staroockcitánské *masco* označující čarodějnicí. Další slovo označující masku je i latinské *larva*, které znamenalo i „ducha“ (ve smyslu démona) a které v moderním smyslu poprvé použil až Linné.<sup>34</sup> Spojitost se začerněním tváře může spočívat v tom, že v některých mýtech si jejich hrdinové pomalovávali tváře, aby změnili svou identitu, což se pak opakovalo v rituálech uctívajících tyto hrdiny<sup>35</sup> – zabílení či začernění tváře, tedy obecně řečeno její pomalování, tak mohlo být prvním a nejjednodušším případem maskování. Ale začernění by mohlo souviset i s vlivem křesťanství a postavou ďábla – naši čerti přece mají začerněné tváře. Jako zcela určitě křesťanská je vysvětlována souvislost s čarodějnicí – dobří lidé pokojně očekávají Poslední soud, zatímco ze zlých lidí se stávají *larvae*, které mohou trápit živé. Církevní koncily také nošení masek zakazovaly, protože jde o narušení řádu světa, které je ve své podstatě ďábelské.<sup>36</sup>

Etymologie nám tedy, zdá se, ukazují, že maska ve smyslu *persona* je jakýmsi pozitivním vymezením lidské identity ve společnosti – *prosópon* je zároveň maskou i tváří, *personae* jsou subjekty práva i otroci, pohřební masky *imagines* utvářejí naši identitu, protože jsou to důkazy naší příslušnosti k rodu. Význam zcela určitě mladších slov *masca* či *mascus* zase poukazuje na jakousi negativní „ne-identitu“ – strašidlo, duch, čarodějnice, anebo cosi groteskního, směšného. Tyto významy mohou poukazovat na negativní vztah křesťanství k jakýmkoli starším praktikám nošení masek, hlavně v případě jiných než křesťanských rituálů. Maska je tedy napříště něčím, pod čím člověk skrývá svou pravou tvář: Jeden text Jeana Carbonniera o „ne-subjektech“ práva hovoří mj. o tom, že člověk skrývající se pod maskou vlastně není rozpoznatelný (indiscernible), a proto vlastně není individuem: „Je závazná smlouva uzavřená s člověkem, který nosí masku?“ ptali se prý němečtí právníci. Jde o jistý ústup (repli) či útěk (fuit) právního subjektu do nerozlišenosti, tedy o útěk k „ne-subjektu“ práva.<sup>37</sup> Všimněme si, že nošení masky je popsáno jako útěk do nerozpoznatelnosti, útěk od vlastní identity.

<sup>34</sup> Online Etymological Dictionary Douglase Harpera dostupný na [www.etymonline.com](http://www.etymonline.com). Naposledy navštíveno 1. 10. 2010. Srov. i PARTRIDGE, E. cit. dílo. s. 1720.

<sup>35</sup> Např. když chtěl říční bůh Alfeios znásilnit Artemidu, která tančila spolu se svými nymfami, bohyně i nymfy si natřely tváře bílým bahnem a násilník tak svou oběť nemohl rozpoznat, což pak opakovaly kněžky Artemidy Alfeie v Letrinách či na Ortygii, když si natíraly obličej sádrou nebo bílou hlinou (Viz GRAVES, R. *Řecké mýty*. Praha 2004. s. 80 an.). Podobně si Titáni pomazali tváře sádrou (*gypsum*) či křídou, aby je nerozpoznal Dionýsos, kterého přišli zabít.

<sup>36</sup> K tomu viz velmi stručně KAK, S. Ritual, Masks and Sacrifice. *Studies in Humanities and Social Science*, vol. 11. Shimla : Indian Institute of Advanced Study, 2004.

<sup>37</sup> CARBONNIER, J. *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*. 10. vyd. Paris 2001. s. 235.

## 6.

Ztotožněme na chvíli masku s jejím nositelem, tedy člověkem, jak nás k tomu ostatně nabádají významy slov *prosópon* a *persona*: Pokud se jí nemůže zbavit, pak člověka vymezuje jako subjekt, tedy jako roli. Stabilita takové role v čase určuje identitu nositele – římské právo a křesťanský svět zřejmě na této identitě trvaly. Naopak, pokud se nositel může masky zbavit, anebo pokud jí může být zbaven, pak již maska nemůže být ztotožněna s nositelem – nositel se oddělí od masky a zůstává „pouze“ člověkem, tedy v jistém smyslu „ne-subjektem“. Maska rozlišuje mezi lidmi a „ne-subjekt“ se tedy chce rozplynout v nerozlišenosti. Jestliže přijmeme fakt, že základem lidské kultury (a tedy i práva) je zavedení rozlišování, pak ten, kdo chce znovuustavit nerozlišenost, se automaticky stává ničitелеm kultury a tedy i velkým nepřitelem společnosti, protože se chce vrátit k prvotnímu chaosu a násilí. Proto je také jako nepřítel označován – je strašidlem, duchem, démonem, bojíme se ho, anebo se mu vysmíváme. Tímto pojmenováním mu je dána nová maska – i „ne-subjekt“ se tak opět stává subjektem, jenže negativním. Je-li člověk masky zbaven proti své vůli, stává se vyobcovaným ze společnosti, psancem, v očích společnosti je mrtev, i když si svůj „holý život“ uchovává – Kain je takto vyobcován za zabití Ábela, *homo sacer* římského práva je takto vyobcován za zločin proti bohům. A opět dostane novou masku – Kainovo znamení, vlčí hlavu pro psance.<sup>38</sup> Právo tedy chce, aby člověk masku neměnil, a chce ho trestat tím, že mu ji odjímá a dává mu jinou. Jak ale člověk svou původní masku, kterou nemá měnit, získal? Jestliže je se zločinem spojena změna masky, není se zločinem spojeno i získání masky?

Když René Girard (jehož teorii jsem použil, když jsem psal o souvislostech vyobcovaných s vlkodlaky<sup>39</sup>) hovoří o použití masek v rituálu, říká, že lidé, kteří se zúčastňují rituálu, si nasazují masky, aby se sami stali aktéry rituálu první oběti, který založil řád ve společnosti.<sup>40</sup> Společenství dle Girarda zakládá řád tím, že nějakým rituálním způsobem prolíje krev oběti, kterou celé společenství určilo za původce zla, jež ji postihlo – ať již jde o násilí mezi členy společenství, anebo o nějakou přírodní katastrofu. Krize společenství anebo prolití krve musí být zažehnána obětí – tou přitom nemusí být skutečný původce násilí či krize (Oidipus určitě nezpůsobil mor v Thébách), ale třeba náhradní oběť, kterou společenství určí a u níž nehrozí, že její zabití vyvolá

<sup>38</sup> V této souvislosti je možná zajímavé, že jeden typ masky je ve francouzštině nazýván *loup*, tedy vlk. Původ tohoto označení spočívá v tom, že tuto masku nosily ženy, aby se neopálily, a proto pokrývala celou tvář, což způsobilo to, že tak postrašily děti – když tedy děti chtěly popsat strašidlo, nazvaly ho vlkem. Viz FURETIÈRE, A. *Dictionnaire universel des arts et science* (1690) a *Dictionnaire universel françois et latin* (6e édition, 1771), nazývaný Trévoux, protože byl vytištěn ve stejnojmenné tiskárně.

<sup>39</sup> ŠEJVL, M. Psanci, vlkodlaci a homines sacres mezi mýtem a právem. In *Naděje právní vědy*. Býkov 2007. Ed. KNOLL, V.; KARHANOVÁ, M. Plzeň 2008. s. 143–162.

<sup>40</sup> GIRARD, R. *Violence and the Sacred*. Baltimore 1977.

řetěz krevní msty, tedy někdo, kdo má ve společnosti nějak marginální či výjimečné postavení – opravdový „obětní beránek“. (Kdyby řetěz krevní msty zabít oběti vyvolalo, pak by oběť neposloužila svému účelu, jímž je zabránění násilí do budoucna.) Pokud se to podaří, je řád ustaven, ale rituál první oběti musí být znovu opakován. Na začátku řádu uvnitř lidského společenství je tak jakýsi původní zločin a jeho oběť, ať již tím myslíme zločin, který spáchal obětní beránek a za který bude obětován (vnitřní pohled těch, kdo akt první oběti provádějí), anebo akt zločinu na obětním beránkovi (vnější pohled).

Je však možné, že dojde ke krizi celého mechanismu první oběti – buď proto, že zabít obětního beránka přece jen rozpoutává krevní mstu (beránek není dostatečně marginální figurou), anebo proto, že obětní beránek je natolik odlišný od společnosti, že jeho zabít společnost od nečistého násilí neosvobodí. Tuto krizi nazývá Girard obětní krizí (sacrificial crisis) a vidí ji na počátku mnoha náboženství, mýtů i lidových slavností a antických tragédií. V této situaci dochází opět k pokřivení ustaveného řádu a k pomíchání jeho kategorií – muži vystupují jako ženy, lidé jako zvířata, zvířata jako netvoří apod., obnovuje se násilné chování a porušují se tabu jako zákaz incestu a pohlavní nevázanosti. Toto vše se však ve slavnostech a rituálech děje proto, aby byl na konci řád opět ustaven opakováním prvotní oběti – ve slavnosti si nepřipomínáme prvotní chaos, ale nastolení řádu z chaosu.<sup>41</sup> Protože se vše děje často na symbolické rovině, je pomíchání všech sociálních kategorií rovněž symbolicky uspořádáno, podle Girarda recipročně a symetricky. Obětní beránek i ten, kdo jej obětuje – tedy v zásadě celé společenství – tak vystupují jako rivalové, přičemž v činech jednoho se jakoby zrcadlí činy druhého. Girard zde vychází ze své hypotézy, že konstituující pro člověka je jeho touha, která má však mimetický charakter – toužíme po něčem z toho důvodu, že po tom touží náš model, který se tím však okamžitě stává naším rivalem. Každá touha je tak zásadně touhou druhého, našeho modelu, ale i rivala, což vede k násilí. Právě proto je určující skutečností pro společnost násilí a vyrovnání se s ním. Rival i model jsou tedy vlastně stejní, chovají se symetricky, ale tuto svou stejnou povahu si neuvědomují. (Což je běžné: Zločinec přestoupí zákon, a proto je „špatný“. „Dobrý“ policista, který po něm pátrá, je neustále omezován zákonnými překážkami při honbě za zločincem. Proto se dříve nebo později odhodlá k tomu zákon také porušit. Svou podobnost se zločincem si však nikdy nepřizná. Anebo jednodušeji: Vrah zavraždí, tedy provede velmi „špatný“ zločin. „Dobří“ lidé pak vraha potrestají opět smrtí, čímž opakují onen špatný zločin – oni se však za zločince nikdy nepovažují.)

Rival brzy vidí svůj model jako něco nelidského, monstrózního, jako nestvůrného dvojníka (monstruous double). Jeho zabitím ustavuje lidské v tom smyslu,

<sup>41</sup> Proto Girard odmítá teorii, že by různé bakchanálie (a vlastně i středověké karnevaly a masopusty) byly dobou nevázaného veselí, které slouží k tomu, aby byl „upuštěn ventil“ od svazujících pravidel každodennosti. Podobně ostatně interpretuje karneval i Karl Meuli – viz AGAMBEN, G. *State of Exception*. Chicago – London 2005. s. 71 an.

že ničí ne-lidské, i když vlastně ničí jiného člověka, který mu je z vnějšího pohledu k nerozeznání podobný. Proto mívá v některých indoevropských mýtech rival podobu dvojčete – Puhvel nám ukazuje rekonstrukci proto-indoevropského mýtu, podle něhož svět vznikl tak, že „Člověk“ obětoval svého „Bratra-dvojče“, ať již jsou to Manu a Jama v Indii, Mannus a Tuisto v germánských mýtech, anebo i Romulus a Remus;<sup>42</sup> Fortson v obětování dvojčete spatřuje společný základ všech indoevropských mýtů o stvoření světa.<sup>43</sup> Dvojče představuje i na první pohled každému zřejmě narušení rozlišování, protože opakuje to, co má zůstat jedinečné. Je proto dvojče ideálním obětním beránkem?

Jak toto všechno předvést na symbolické rovině při slavnosti, která opakuje obětní krizi i její „vykupitelské“ řešení? Pomocí masek. Jen tak se z lidí stanou zvířata či bohové, jen tak smícháme dnes již rozdělené sociální kategorie, jen tak z oběti uděláme zločince, monstrum, o kterém si neuvědomujeme, že je stejný jako my. „V mnoha případech ti, kdo se zúčastňují slavnosti (anebo alespoň ti, kteří v ní plní nejdůležitější role), si nasazují masky při vyvrcholení rituálu, právě před obětováním. Tyto rituály umožňují účastníkům hrát všechny role představované jejich předky během původní krize. Nejdříve jsou nepřáteli, kteří se utkávají v předstíraném boji a symetrických tancích; poté si nasadí masky a změní se v nestvůrné dvojníky... Masky stojí na nejisté hranici mezi lidským a „božským“, mezi diferencovaným řádem v okamžiku jeho dezintegrace a jeho konečným stavem spočívajícím v nerozlišitelnosti – v bodu, kdy se všechny rozdíly, všechny nestvůrnosti koncentrují, a odkud může vzniknout nový řád.“<sup>44</sup>

## 7.

Jak tvrdí badatelé včetně Girarda, maska v řecké tragédii byla původně maskou Dionýsovou, protože antické divadlo má svůj původ v dithyrambech oslavujících jeho rozsekání a zmrtvýchvstání: „Dionýsovské asociace s iracionálním, šílenstvím, ženami, vzrušeným tancem a zpěvem a nejasným přechodem mezi zvířetem, člověkem a bohem jsou pro tragédii důležité. Asociace Dionýsa s hereckou maskou je ještě bližším spojením. Dionýsos se často uctívá ve formě masky, někdy zavěšené na stromě či sloupu, někdy ozdobené břečťanem, jeho posvátnou rostlinou. Maska umožňuje zástupné, mimetické provedení mýtu ve formě dramatu. Maskovaný herec může také zkoumat napětí mezi různými identitami, stavy bytí či kategoriemi zkušenosti: mužskou a ženskou, lidskou a zvířecí, božskou a lidskou, cizí a přátelskou, mezi identitou člověka jako součástí lidského společenství a člověka mimo ně... Kouzlo

<sup>42</sup> PUHVEL, J. *Srovnávací mythologie*. Praha 1997. s. 324 an.

<sup>43</sup> FORTSON, B. W. *Indo-European Language and Culture. An Introduction*. Maide – Oxford – Carlton 2004. s. 27.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 167–168.

dionýsovské masky uvolňuje, v kontrolovaných dávkách, strach, úzkost, iracionalitu, která leží pod zářivým povrchem perikleovských Athén.<sup>45</sup>

V řecké mytologii se však vyskytuje ještě jedna maska, která je jakoby zrcadlovým obrácením masky dionýsovské a o níž jsme již slyšeli, protože je vždy zmiňována ve spojitosti s Perseem a *phersu* – maska Gorgony. Podle Vernanta je Gorgona – či spíše *gorgoneion*, tedy vyobrazení Gorgony – ztělesněním hrůzy a zároveň i groteskního, ztělesněním chaosu, který byl před tím, než byl rozříděn a pojmenován svět protože v sobě kombinuje prvky maskulinní i femininní, lidské i zvířecí (Gorgona se na některých svých vyobrazeních podobá lvu<sup>46</sup>), ošklivosti i krásy,<sup>47</sup> nebeské i podsvětní.<sup>48</sup> V jakémsi pomíchání kategorií a znovuzavedení původní nerozlišenosti se Gorgona podobá Dionýsovi: Vernant cituje Euripida, který hovoří o „bakchantkách Hádových“, které ovládá Gorgona a které divoce tančí při zvuku flétny, jež přináší hrůzu. Ale na rozdíl od Dionýsových Mainád a satyrů, je neuspokojí oběť šťávy z vinných hroznů – chtějí pouze krev.<sup>49</sup> Gorgona je podle Vernanta „mocností, která účinkuje skrze masku, která nemá jinou formu, než masku a která je přítomna pouze jako maska“.<sup>50</sup> Je to něco radikálně odlišného od člověka a jeho kultury, něco, co se nemanifestuje ve veselí jako u bakchanálií, ale co je ztělesněním temných sil: „Vidět Gorgonu znamená podívat se jí do očí a ve výměně pohledů přestat být sám sebou, živou bytostí, stát se jako ona mocností smrti. Dívat se na Gorgonu znamená ztratit pohled ve svých očích a proměnit se v kámen, nevidícího.“<sup>51</sup> Přesto je ale Gorgona zároveň i něčím dalším: Napier interpretuje příběh o Perseovi a Gorgoně tak, že Perseus zahlédne ve vyleštěném štítě, který funguje jako zrcadlo, nikoli Gorgoninu tvář, ale svou vlastní<sup>52</sup> – jde o úlek z vlastní podoby, kterou vidíme poprvé, který však vede k sebeuvědomění (nejspíše podobně jako tzv. zrcadlové stadium ve vývoji dítěte u psychoanalytika Lacana). Vernant nás upozorňuje, že na rozdíl od jiných postav, které v řeckém raném umění velmi často vidáme vyobrazeny z profilu, je Gorgona zobrazena vždy zepředu, což také dává do souvislosti se zrcadlem – Gorgona se stává jakýmsi naším monstrózním dvojníkem: „Za pomoci fascinace je ten, kdo se dívá, odtrhnut od sebe samého, oloupen o svůj vlastní pohled, pohlcen postavou, které čelí a která ho ovládá a kterou je

<sup>45</sup> SEGAL, CH. Divák a posluchač. In VERNANT, J. P. *Řecký člověk a jeho svět*. Praha 2005. s. 176.

<sup>46</sup> Viz např. NAPIER, A. D. *Masks, Transformation and Paradox*. Berkeley – Los Angeles – London 1986. s. 108 an.

<sup>47</sup> Vzpomeňme, že podle jedné verze mýtu o Gorgoně a Perseovi byla Medusa původně krásnou dívkou, kterou Perseus zabil ve válce a usekl jí hlavu. Viz GRAVES, R. *Řecké mýty*. Praha 2004. s. 243 an. Podobně Ovidius píše, že kráska Medusa byla změněna v ošklivou Gorgonu Athénou za to, že Neptun (tedy Poseidon) ji zneuctil v Athénině chrámu. Viz OVIDIUS NASO, P. *Proměny*. Praha 1974. s. 135.

<sup>48</sup> Z těla Gorgony se narodil okřídlený kůň Pegasus.

<sup>49</sup> VERNANT, J. P. *Death in the Eyes: Gorgo, Figure of the Other*. In cit. dílo. s. 127.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 137.

<sup>52</sup> NAPIER, A. D. cit. dílo. s. 89 an.

posedlý skrze hrůzu v očích. Posedlost: Nosit masku znamená přestat být sám sebou a po dobu nošení masky ztělesňovat mocnost odjinud, která tě ovládá a jejíž tvář, gesta a hlas ty sám napodobuješ... Je to jako by se maska oddělila od tvé vlastní tváře jen proto, aby svůj pohled zaměřila na tebe... bez možnosti, abys jí uniknul. Je to tvůj pohled, který je pohlcen maskou. Tvář Gorgony je ten Jiný, tvůj dvojník. Je to to Cizí, které se obrací k tvé tváři jako obraz v zrcadle... Je to jen odraz, ale je to i stvoření ze světa odjinud, obraz, který tě pohlcuje, protože místo toho, aby ti jen navracel vzhled tvé tváře a tvůj pohled, reprezentuje i grimasu hrozivého strachu z radikální jinakosti, s níž ty sám splyneš, stejně jako se změníš v kámen.<sup>53</sup>

Maska je tedy i zrcadlem, v masce jsme to sice my, protože maska určuje naši roli, ale zároveň to nejsme my, protože v zrcadle je náš monstrózní dvojník, který se stal naší maskou? Zrcadlo a maska... Jakoby se na nás díval z přítmi své knihovny slepý (!) knihovník Jorge Luis Borges.<sup>54</sup>

## 8.

Říci, že právní subjektivita je rolí, kterou jedinec hraje v právu, by bylo pouze opakovat samozřejmé, stejně jako říci, že ona právní subjektivita se často (již v klasickém římském právu) ztotožňuje s člověkem (ačkoli ono ztotožnění není nikdy úplné). Zde jsem však chtěl říci ještě něco dalšího, totiž že právní subjektivita vyjádřená slovem *persona* může být ve svých prvopočátcích chápána jako velmi nestabilní, stejně jako sama individualita – tím spíše nemůžeme hovořit ani o autonomii vůle nějakého takového subjektu. Možná něco z těchto představ přetrvává nejen v jazyce a mýtech, ale i v nás samých. *Persona* je maskou, která zakládá naši identitu, ale zároveň je i *mascou*, která z nás dělá nestvůry, ať už jim říkáme strašidla, duchové či čarodějnice, ať již se jim smějeme, nebo se jich děsíme. Masku může být naším zrcadlem a zrcadla plodí hrůzu, když dvojníci v nich zpochybňují nás samotné – proto jsou nadále nestvůrní. Pomocí masky si připomínáme kolektivní násilí, které založilo naši společnost a dalo nám tak i naši vlastní identitu tak, že jsme z našich obětí udělali jakési „ne-subjekty“ nadané „ne-identitou“ nestvůrných dvojníků. Prvním aktem kolektivního násilí byla tedy ustavena naše identita, kterou dědíme po svých předcích stejně jako dědíme jejich posmrtné masky. Masku-vlk, které se bály francouzské děti, je jiný člověk, kterého se bojíme, protože nerozlišenost přináší potenciální násilí, i když onen jiný člověk můžeme být i my sami. Je to ten „jiný“, který nás neustále provází – zlé dvojče či dvojník nás samých, který se nám za temných nocí zjevuje v zrcadlech.

<sup>53</sup> VERNANT, J. P. cit. dílo. s. 137 an.

<sup>54</sup> BORGES, J. L. *Zrcadlo a maska*. In BORGES, J. L. *Nesmrtelnost*. Praha 1999. s. 442 an. Dvojník patří podle Borgese mezi fantastická stvoření a má svůj původ v pohledu do vodní hladiny, zrcadla a v existenci dvojčat. Dvojníci přicházejí pro lidi, aby je odevzdali smrti. Viz BORGES, J. L. *Fantastická zoologie*. Praha 1999. s. 62.