

pořetí, lze jim otevřít, protože to už se proměnili celí, vlk zmizel a objevil se muž, stejný, jako byl dříve.“¹⁷⁰

Dokonce i ona zvláštní blízkost mezi vlkodlakem a suverénem se v příběhu objevuje. Jednoho dne, jak vypráví báseň, jde král na lov do lesa, kde žije *Bisclavret*, a vypuštění psi okamžitě vyčeničají vlčího muže. Ale jakmile *Bisclavret* uvidí vladaře, běží k němu, chytí se za třmen a přitom mu olizuje nohu, jako by prosil o milost. Král se podívil lidskému chování šelmy („tato šelma má úsudek a inteligenci ... dám šelmě můj mír a pro dnešek nebudu již lovit“), vezme ji s sebou ke dvoru a tam se stanou nerozlučnou dvojicí. Následuje nevyhnutelné setkání s bývalou manželkou a její potrestání. Je však důležité, že se konečně proměna *Bisclavreta* v člověka odehrává přímo na lůžku suveréna.

Blízký vztah tyрана a vlčího muže nalezneme i v Platonově Ústavě,¹⁷¹ kde je proměna ochránce v tyрана přirovnána k arkádskému mýtu o Diovi Lykaiovi: „Nuže, jak se počíná převrat z náčelníka v tyрана? Či jest patmo, že to bývá tehdy, když náčelník začne dělati totéž co ten člověk v bějji, která se vypravuje v souvislosti s kultem Dia Lykajského v Arkadii? ... Že kdo poji lidského masa, jehož jeden kus jest vmiščen mezi jiné nakrájené maso jiných žetev, nezbytně se musí státi vlkem. ... Tak tomu jest i s náčelníkem lidu (*démios*), který má za sebou příliš poslušný dav, když se nezdrží občanské krve ... takového člověku nasává potom nutnosti a osud, aby buď zahynul rukou nepřátel, nebo aby byl tyranem a stal se z člověka vlkem.“

6.3. Nastal tudíž okamžik, kdy musíme od začátku zrekapitulovat a nově interpretovat celý mýtus založení moderní obce, od Hobbesa po Rousseaua. Přírozený stav je ve skutečnosti výjimečný stav, v němž se obec na okamžik (jenž je současně chronologickým intervalem a mimochasovým okamžikem) jeví jako rozpuštěná, *tanquam dissoluta*. Založení obce tedy není akt, který by byl proveden za onoho času (*in illo tempore*) jednou provždy, ale je to princip, jenž v občanském státě stále působí ve formě suverénního rozhodnutí. Toto rozhodnutí se *bezprostředně* týká života (a nikoli svobodné vůle) občanů. Život se tak jeví jako původní politický element, *Uryphānomenon* politiky: není to však prostě přirozený reprodukující se život, *zoié* starých Řeků, ani *bios*, forma společensky podmíněného života;

ale spíše pouhý život psance, *homo sacer* a *wargius*, zóna nerozlišitelnosti a neustálého přechodu mezi člověkem a šelmou, přírodou a kulturou.

Proto teze, již jsme na logicko-formální úrovni vyslovili na konci první části knihy a podle níž je původním právně-politickým vztahem vztah suspenze, není pouze tezí o formální struktuře suverenity, ale týká se samé její podstaty, neboť to, co suspenze udržuje pohromadě, je právě pouhý život a suverénní moc. Je třeba se bezvýhradně rozloučit se všemi modely, jež popisují původní politický akt jako smlouvu či dohodu, jejímž uzavřením došlo k přechodu od přírody ke státu. Existuje zde naopak daleko složitější zóna nerozlišitelnosti mezi *nomos* a *ýsis*, kde je státní pouto, mající formu suspenze, vždy současně také nestátností a pseudopřírodou, a příroda vystupuje vždy jako *nomos* a výjimečný stav. To, že Hobbesovo mytologéma bylo špatně pochopeno v tom smyslu, že jde o *smlouvu*, a nikoli o *suspensdování*, odsoudilo demokracii k neschopnosti pokračd, když se měla měřit s problémem suverénní moci, a současně tento omyl způsobil, že demokracie takto chápaná není schopna uvažovat v moderní době vážně o nestátní politice.

Vztah suspenze je totiž natolik nejednoznačný, že neexistuje nic těžšího než se z něho vymanit. Suspenze je v podstatě moc ponechat něco sobě, tedy moc udržovat vztah s něčím, o čem předpokládáme, že je bezvztahové. To, co bylo vyloučeno, je odkázáno na podmiňky svého vyloučení, a současně je vydáno tomu, kdo je opouští, je to tedy současně vyloučeno a zahrnuto, odloženo a současně polapeno. Letitá diskuse, jež probíhá v dějinách práva mezi těmi, kdo chápou exil jako trest, a těmi, kdo jej považují naopak za právo a útočiště (jž Cicero¹⁷² na sklonku republiky uvažuje o exilu jako o protikladu trestu: *exilium enim non supplicium est, sed perflugium portusque supplicij*),¹⁷³ má své kořeny v této nejednoznačnosti suverénního vyloučení. Jak v Recku, tak v Římě ukazují nejstarší svědectví, že situace, jíž „nelze kvalifikovat ani jako vykonávání práva, ani jako situaci trestní“ (Crifó),¹⁷⁴ tedy situace toho, kdo odchází do exilu,

¹⁷² Cicero, soudní řeč *Pro Caecina*.

¹⁷³ „exil pro něho není trestem, nýbrž útočištěm a přístavem, kde se vyhne trestu“ – Pozn. překl.

¹⁷⁴ G. Crifó, *L'esclusione dalla città*, Perugia 1985, str. 11.

¹⁷⁰ C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, str. 104–105.

¹⁷¹ Plátón, *Resp.* 565d–566a.