

MICHALA LYSONĀKOVÁ<sup>1</sup>

## Depolitizace agónu: Antagonismus, agón a Schmittovo chápaní politična<sup>2</sup>

The work of Carl Schmitt nowadays attracts the special attention of current political theoreticians and historians. However, this work is understood in opposite ways, as is demonstrated by the controversy over Schmitt's position in the conservative revolutionary movement. From this controversy Schmitt comes up as a radical and subversive thinker or, by contrast, as a theoretician of stability and order. These contrary views are founded on Schmitt's ambivalent attitude to political conflict. Conflict is both negated and affirmed, that is to say, it is something desirable as well as undesirable. This ambivalent attitude marks out two directions in which we can set off in order to draw upon Schmitt's conflictual theory of politics. Whereas the first one is used by authors employing Schmitt's affirmation of political conflict in favor of the idea of emancipation, the second one leads to the emphasis on the state and stability, which is incompatible with such affirmation. Nonetheless, the article defends the thesis that also in the latter case it is possible to benefit from Schmitt's partial affirmation of conflict, that is, to transform it in a fruitful way. This can be done by articulating the unpolitical conception of the agon, which enables us to replace the affirmation of conflict by the affirmation of a specific, unpolitical kind of competition. This conception is directed against Chantal Mouffe's political agonism, which represents the emancipatory exploitation of Schmitt's concepts. Unlike Mouffe's political agon, its unpolitical version does not endanger a political unit and moreover deepens the non-utilitarian dimension of culture.

**Key words:** Carl Schmitt; conflict; antagonism; agon; the political; Chantal Mouffe

Zatímco do konce 80. let 20. století se pozornost věnovaná dílu německého právního a politického myslitele Carla Schmitta omezovala spíše na německý kulturní okruh, dnes je Schmitt autorem, který se těší enormnímu zájmu politických teoretiků a historiků. Schmittovy teze a koncepty jsou ovšem chápány dvojím, navzájem protichůdným způsobem. To je dobře patrné v souvislosti s otázkou, jaký vztah Schmitt vlastně zaujímal ke „konzervativní revoluci“, tedy k širokému proudu radikálně konzervativního myšlení, jež formovalo duchovní situaci výmarského Německa. Paradoxní fenomén konzervativní revoluce, jež sblížoval konzervatismus s radikální levicí a kterému je přičítána neblahá úloha v nástupu nacismu, navazoval na myšlenkový soubor, který nezahrnoval jen specifické sociální návrhy, přesněji korporativní formy („německého“ či „národního“) socialismu, ale především artikuloval určitou obecnou polohu,

<sup>1</sup> Autorka je doktorandkou Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

<sup>2</sup> Tato studie vznikla jako výstup grantového projektu č. 616214 *Schmittův pojem politična*, uděleného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (2014).

zhmotňující se v odmítnutí měšťanského 19. století či v nietzscheovském vitalismu. Kromě motivů, jako je korporativismus, nacionalismus, protiměšťanskost či kritika racionalismu, slovník konzervativně revolučních autorů obsáhl i téma boje či války (Klemperer 1957). Právě na základě těchto motivů, často s důrazem na válku, násilí či boj, jež německý radikální konzervatismus spojovaly například s italským fašismem, je Schmitt řazen k duchovnímu proudu konzervativní revoluce (srv. Bendersky 1987).

Příkladem tohoto stanoviska může být interpretace Richarda Wolina (1995), podle něhož sice Schmitt nebyl aktivním členem (protofašistického) revolučně konzervativního hnutí, avšak vyznačuje se konzervativně revolučním habitem. Tento habitus je signalizován generačním vlivem vitalismu, který se projevuje ve Schmittových klíčových konceptech, tedy v pojmu rozhodnutí, výjimky či politična<sup>3</sup> (a tedy také v decizionistické teorii suverenity). Schmittovo myšlení je utvářeno protikladem mezi normalitou a výjimkou, kořenící ve vitalistické kritice osvícenského racionalismu. Výjimka, hraniční situace, jež zakládá autentickou existenci, dává vystoupit „síle skutečného života“, který neguje abstraktní racionalitu a mechaničnost „měšťanské normality“ (Wolin 1995, s. 112). Schmittův vitalismus se navíc podle Wolina projevuje v chápání války jako existenciální seberealizace a konečné instance politiky. Válku jako základ politické existence Schmitt údajně ospravedlňuje v *Pojmu politična*, v němž nejplněji rozpracovává souvislost mezi násilím a intenzivním životem (Wolin 1995, s. 116).

Podle Josepha Benderského (1987) je ovšem chápání Schmitta jako konzervativně revolučního myslitele naopak výsledkem dekontextualizovaného či ahistorického čtení, které Schmittovo dílo vytrhuje ze souvislosti dobových právních a politických debat a které započalo teprve po druhé světové válce. Schmitt s konzervativní revolucí sdílel pouze obecné konzervativní emblémy jako nacionalismus, silný stát, antiliberalismus či antropologický pesimismus, nikoliv však úsilí o národní revoluci či specifické konzervativně revoluční koncepce, jako byla Jüngerova totální mobilizace v dělnicko-vojenském státě. Ačkoliv myšlenka prezidentského systému ho spojovala s editory *Deutsches Volkstum* Wilhelmem Stapelem a Albrechtem Erichem Güntherem, nechápal tento systém jako přechod k autoritářskému státu, nýbrž jako způsob znovuzavedení stability v rámci stávajících institucí. Schmittovi, kritizujícímu Nietzscheho romantický iracionalismus a vitalismus, byla nakonec cizí i „iracionální *Lebensphilosophie* násilí“ (Bendersky 1987, s. 41).

Zatímco Wolin tedy prezentuje Schmitta jako podvratného radikála, Bendersky naopak upozorňuje na Schmittovu snahu o udržení řádu. Z čeho plyne takto protikladné hodnocení? Kořenem těchto protichůdných stanovisek je Schmittův ambivalentní postoj ke konfliktu. Konflikt je negován i afirmován a tak se stává něčím, co je zároveň žádoucí i nežádoucí.<sup>4</sup> Tato ambivalentnost se projevuje v kvazिनormativním obsahu pojmů, jako je politično, výjimka či rozhodnutí. To znamená, že tyto pojmy nejsou pouze deskriptivní, ale částečně nabývají hodnotový rozměr (srv. též Wolin 1995, s. 110).

Ambivalentní postoj ke konfliktu, který umožňuje chápat Schmitta jako subverzivního radikála anebo jako teoretika řádu, zároveň vyznačuje dva protichůdné směry, jimiž se můžeme vydat, chceme-li těžít z konfliktuální právně-politické koncepce tohoto autora. Zatímco prvním směrem se ubírají teoretikové, kterým Schmitt slouží jako užitečný nepřítel, jehož koncepty

<sup>3</sup> Schmitt vymezuje politično jako kolektivní seskupování na ose přítel–nepřítel (Schmitt 2007).

<sup>4</sup> Na Schmittovu afirmaci konfliktu poukazovala již dobová kritika, jmenovitě Leo Strauss (viz Strauss 1932).

je možné využit k rozvíjení emancipačních intencí, druhý směr vede k akcentování stability, politické autority a role státu. A zatímco v prvním případě lze (ať už explicitně či implicitně) navázat na Schmittovu částečnou afirmaci konfliktu a pozitivně ji vytěžít, ve druhém případě se tato afirmace stává přítěží. Afirmace politického (či závažného společenského) konfliktu<sup>5</sup> je totiž zjevně v rozporu s myšlenkou stability. Lokalizace tohoto konfliktu, tedy politična, *uvnitř* politické jednotky vede k její destrukci. Schmittovým řešením je vytlačení politického konfliktu (politična) do mezinárodního prostoru. Výsledkem tohoto řešení, jež neodpovídá transformaci mezinárodního řádu ani technizaci války v průběhu 20. století, je ovšem destabilizace mezinárodních vztahů. Samotný Schmitt navíc neusiloval o formulaci útočné, ale naopak defenzivní koncepce nepřátelství, která se takto převrací ve svůj opak. Zatímco v prvním případě tedy může být Schmittova částečná afirmace konfliktu pozitivně využita, ve druhém případě je potřeba ji potlačit. Zdá se však, že také myšlení stability a řádu lze sloučit s produktivní transformací Schmittovy afirmace konfliktu. Právě takováto transformace je cílem předloženého textu.

Uvedenou transformaci lze provést prostřednictvím určité koncepce agónu. Tato koncepce se vymezuje vůči politickému agónismu (či agonálnímu modelu demokracie) postmarxistické teoretičky Chantal Mouffeové, který představuje paradigmatické emancipační vytěžení Schmittových pojmů. Mouffeová transformuje ambivalentní status Schmittova politického konfliktu (tj. kolektivního seskupování na ose přítel–nepřítel) za pomoci konceptuálního rozlišení mezi silným a slabým konfliktem, respektive mezi antagonismem a agónem. Ničivý antagonismus (tj. Schmittovo politično) je z politické jednotky vyloučen prostřednictvím agónu, tzn. institucionalizovaného politického střetu mezi legitimními protivníky, kteří usilují o prosazení rozdílných interpretací svobody a rovnosti. V předloženém textu se však pokusím ukázat, že toto řešení je problematické – ve svém důsledku totiž znovu zavádí schmittovský konflikt dovnitř politické jednotky.

Na rozdíl od Mouffeové se nedomnívám, že by Schmittova afirmace konfliktu měla být transformována prostřednictvím politického pojetí agónu, nýbrž naopak prostřednictvím jeho nepolitické verze. To ovšem vyvolává otázku, jak chápat agón, který nemůže fungovat jen jako synonymum soutěže (či zápasu). Na tuto otázku lze odpovědět, obrátíme-li se ke specifickému významu, který měl tento pojem ve své původní, tedy antické formulaci. Zdá se, že právě tato formulace dává agónu specifický, perfekcionistaický obsah. Nejenže agón v tomto pojetí neohrožuje politický řád, ale navíc umožňuje prohloubit neutilitární dimenzi kultury.

Předložený text tedy bude mít následující strukturu: po objasnění Schmittova ambivalentního postoje ke konfliktu, který se projevuje v kvazिनormativním obsahu výjimky, rozhodnutí a politična, se budu zabývat politickým agónismem Chantal Mouffeové. Poté rozvinu nepolitickou koncepci agónu, která nabídne produktivní transformaci Schmittovy částečné afirmace konfliktu, slučitelnou s myšlením stability a řádu.

---

<sup>5</sup> Politickým konfliktem zde pochopitelně není míněn běžný politický konflikt známý z liberálně demokratického systému. Politický konflikt je u Schmitta určen pojmem *politična*, tedy kolektivním seskupováním na ose přítel–nepřítel. Některé konflikty však toto seskupování bezprostředně nevyjadřují, ale jen indukují. Tyto konflikty označuji jako závažné společenské konflikty.

## Kvazinormativnost Schmittových pojmů

Pro Schmittovu konfliktní právně-politickou koncepci jsou klíčové tři základní pojmy: *politično*, *výjimka*, *rozhodnutí*. Ačkoliv výjimka (tj. konflikt, krize) vyrůstá ze Schmittova antropologického pesimismu, svůj význačný status získává také v důsledku moderní proměny sociálně-politického řádu. Jelikož moderní řád pozbyl pevný integrující fundament, jež poskytovaly teleologické náboženské a kosmologické představy, je odsouzen k setrvalé potencialitě výjimky, k možnému vystupňování nepolitických rozdílů a protikladů v ničivé politické antagonismy (Schmitt 2007, s. 78–92). Politično se takto přirozeně stává „osudem“ člověka a modernity, respektive „osudem“ moderního člověka.

V tomto světle také výjimka patří k logickým a oprávněným východiskům právně-politické teorie. Schmitt v tomto směru užívá několik termínů: *Ausnahme* (výjimka); *Ernstfall* (kritický případ, tedy případ signalizující pohyb k bodu politična); *Ausnahmefall* (výjimečný případ) či *Ausnahmezustand* (výjimečný stav), který má ústavně právní konotace. *Ausnahmezustand*, jenž vyžaduje nasazení mimořádných prostředků, vede k dočasnému – dílčímu či úplnému – suspendování konstitučního řádu. Zatímco výjimka stojí v protikladu k *normalitě*, *Ausnahmefall* (*Ausnahmezustand*) je kontrapunktem normy (Sartori 1989, s. 64–65; Schmitt 2012, s. 14).

Podle Giovanniho Sartoriho (1989) má Schmittova „výjimka“ heuristický význam. *Ausnahmefall*, který vede k suspendování existujícího právního řádu, nejjasněji odhaluje podstatu státní autority: „stát trvá, zatímco právo ustupuje do pozadí“ (Schmitt 2012, s. 14). Na rozdíl od dobové právní vědy, která se podle Schmitta nedokázala vypořádat s „výjimkou“, Schmitt výjimečný případ nepokládá za příznak anarchie či chaosu, ale naopak za součást řádu. Ve výjimečném případě řád pokračuje, třebaže ne jako právní řád.

Výjimka tedy ukazuje to, co „normalita“ zakrývá. Ryze heuristický význam výjimky však mizí, vstupuje-li na scénu „filosofie konkrétního života“ se svou „mystikou“ výjimky: „Výjimka je zajímavější než normální případ. To, co je normální, nedokazuje nic, výjimka dokazuje vše... [...] Ve výjimce prolamuje *síla skutečného života kůru mechaniky* ztuhlých opakováním“ (Schmitt 2012, s. 16; kurzíva M. L.).<sup>6</sup> Výjimka jako deskriptivní termín se zde tedy převrací v termín, jenž má hodnotovou dimenzi.

Podobné hodnotové představy se vrství i na – eticky zabarvený – právně-politický pojem rozhodnutí. Rozhodnutí (decize) je existenčním pojmem: prostě *je*. Vázanost na konkrétní situaci a určitá funkce či struktura – kierkegaardovské „buď–anebo“, odvozené z nouzového případu (*Notfall*) – mu poskytují jeho vlastní logiku. Na obou svých rovinách – na mikrorovině práva i na makrorovině politického řádu – je rozhodnutí nezávislé na správnosti a argumentujícím zdůvodňování, které naopak ukončuje (Schmitt 2012, s. 11, 26–27). Rozhodnutí končí anarchii či chaos a (znovu) započíná řád.

Politický význam této elementární logiky Schmitt objasňuje na revoluci roku 1848. Tato dějinná hraniční situace přiměla protirevoluční teoretiky státu, aby vyjevili krajní polohu – „čistého, nezvažujícího a nediskutujícího, neospravedlňujícího se, a tedy z ničeho vytvořeného absolutního“ – rozhodnutí, do něhož se soustřeďuje stát a jehož odpovídajícím pandánem je diktatura, vylučující nemožnou liberální princip diskuse (Schmitt 2012, s. 52). Neživotaschopnost tohoto principu vystupuje právě v mezní situaci. Právě v této situaci je totiž více než patrné, že

<sup>6</sup> Upozornění na výjimku a „filosofii konkrétního života“ viz Sartori 1989, s. 68.

rozdíly, které se vystupňovaly v politické antagonismy, nelze překonat zdůvodňujícími poukazy a hledáním pravdy. Jelikož buržoazie byla podle Schmitta trefně identifikována jako „diskutující třída“ (D. Cortés), jejímž náboženstvím je svoboda slova a tisku a politickým ideálem všeobecná deliberace, specifická politická impotence postihuje měšťanstvo jako takové (Schmitt 2012, s. 49–50).<sup>7</sup>

V této diagnóze Schmitt – ať už právem či neprávem – aspiruje na realistické stanovisko. „Politické“ je ale také spojeno s „morálním“, a dokonce s „teologickým“. „Morální“ udržuje politickou ideu (de facto politično) a rozhodnutí je „morálním a politickým rozhodnutím“. Jádrem politické ideje, která se „ztrácí“ a „rozplývá“ v cizorodé organizačně technické či ekonomické sféře, je „náročné morální rozhodnutí“, jehož sílu, vážnost, obtížnost a nezbytnost si člověk patrně uvědomuje zvláště v konfrontaci s „radikálním zlem“ (Schmitt 2012, s. 51–52; srv. též Schmitt 1985, s. 56).

Zdá se, že Schmitt je rozpolcen: některé jeho výroky vzbuzují dojem, jako by mu nešlo o selhávání diskuse coby způsobu řešení konfliktu, ale o morální smysl rozhodnutí. Diskuse je totiž také výrazem „duchovní neutrality“, zřeknutím se identity a přitakáním pragmatické negociaci (srv. Schmitt 2012, s. 50; viz též Strauss 1995, s. 114).

Zatímco v *Politické theologii* se „politická idea“ v rámci pochybeného „boje proti političnu“ pouze „ztrácela“ a „rozplývala“, v *Pojmu politična* depolitizace (tj. iluzorní snaha o vykořeneň politična) získává punc zlovolného aktu. Politično, které je jistou konstantou moderního politického řádu, může „odpadnout“, „být zničeno“, a to v důsledku zničení politické jednoty, rozleptané pluralismem (Schmitt 2007, s. 45; překlad upraven). S političnem následně zaniká i politický život jako takový.

Právě tato nelogická ohroženost politična podle Strausse prozrazuje hodnotový rozměr pojmu politična. Jelikož Schmitt kritizuje liberální negaci politična (srv. Schmitt 2007, s. 61, 69), základní otázkou se stává pozice politična. Tato „pozice“ se neomezuje na pouhé existenční uznání reálné možnosti či nezbytnosti politična, jež je iluzorně zastíráno a pak o to nečekaněji vyhrězne na povrch, nýbrž přerůstá v afirmaci. Političnu se přitakává jako něčemu, co je správné, a má proto být, a afirmace politična se takto obrací v afirmaci morálna. Tímto morálnem však není odmítaný univerzalistický humanismus, nýbrž „morálka vážnosti“, jejíž negaci je pacifisticko-civilizační ideál depolitizované, pacifikované planety, kulminující v zábavě (Strauss 1995, s. 111–113).

„Svět, v němž by možnost takového boje byla *beze zbytku* odstraněna a *zcela* by zmizela, definitivně pacifikovaná zeměkoule, by se stal světem nerozlišujícím přítele a nepřítele, a tudíž světem bez politiky. Mohly by v něm snad existovat rozmanité velmi zajímavé antagonismy a kontrasty, konkurence a intriky všeho druhu, nebyl by tu však ve smysluplné podobě žádný antagonismus, na jehož základě by bylo možné na lidech požadovat, aby *obětovali svůj život*“ (Schmitt 2007, s. 35–36; překlad upraven; kurzíva M. L.).

<sup>7</sup> Srv. Habermasovo polemické obrácení Hobbesova dikta „veritas non auctoritas facit legem“ (pravda, nikoliv autorita stanoví zákon), jež má vyjadřovat „panství“ veřejnosti (či veřejného rozumu) rušící panství vůbec (Habermas 2000, s. 156).

Svět postrádající politično, tedy svět bez vážnosti, jejíž podstatou je sebeobětování, by se podle Strausse nakonec propadl do zábavy.<sup>8</sup> Afirmace politična je zároveň afirmací přirozeného stavu. Není však afirmací války, nýbrž zřeknutím se jistoty statu quo, návratem k nezkažené přirozenosti, z níž vyvěrá „řád lidských věcí“ (Strauss 1995, s. 115, 118–119; srv. Schmitt 2007, s. 90–92).

Strauss upozorňuje, že právě obraty, jako je „řád lidských věcí“, naznačují, že Schmittovy pojmy překračují pouhou existenčnost. Pojem politična, na němž se podle Schmitta osvědčuje politické jednání a které tudíž funguje jako test politiky, je eticky zabarven. Schmittovy historické příklady však vcelku přesvědčivě ukazují, že k vrcholům politiky lze skutečně řadit jasné a konkrétní rozlišení nepřítel, či jasné a konkrétní nahlédnutí kritického případu (*Ernstfall*), a že slepota či nechť k tomuto rozlišení signalizuje politický konec (Schmitt 2007, s. 66–68). Politično určuje pojem politiky, a pokud ho pochopíme jako antagonismus, obecným úkolem politiky, zintenzivněným zvláště v momentech konfliktů a krizí, se stává udržení politického řádu.

Podle Schmitta se však politickým úkolem stává také udržení kolektivní autonomie. Vnitřní odpolitizování, ale i vnější obrana vyžadují sociální integraci prostřednictvím substantivní kolektivní identity, jež je schopna překlenout různé (ekonomické apod.) rozdíly a napomáhá určení vnitřního a vnějšího nepřítel. Kolektivní identita, s jejímž slábnutím roste potřeba pacifikující moci, umožňuje mobilizaci proti nepříteli a osmyslňuje boj, který je „rizikem politické existence“ (Schmitt 2007, s. 52).

Právě v tomto bodě, tedy s motivem identity, s nímž zároveň vstupuje do hry problém *individuální* existence, nicméně Schmittova „existenčnost“ přerůstá v „existenciálnost“. Vadou „soukromého“, tj. liberální soukromé sféry, je jeho povaha: soukromá sféra je nepolitickou a nerizikovou sférou, v níž je lidská existence zploštěna, tzn. zbavena „statečnosti a ušetřena nebezpečí násilné smrti“. V individualistické liberální společnosti se sebeobětování stává ryze soukromou věcí, tedy svobodnou, nevymahatelnou volbou jednotlivce. V této sféře, na niž se *omezuje* existence měšťana, život člověka – oplátkou za bezpečné užívání plodů výtěžku a míru – pozbývá své „specificky *politické* napětí“. Právě buržoa, jehož esence tkví v ekonomičnu, vytváří typ, který se řídí prospěšností a užitou a razí (instrumentální) ideál pokojné negociace a dohody (Schmitt 2007, s. 35, 48, 62; Schmitt 1985, s. 62, 79).

Měšťanský typus člověka má navíc hlubší fundament. Je výronem ekonomického stadia moderní neutralizace a depolitizace, jež ekonomizuje celý duchovní život a z produkce a spotřeby činí ústřední kategorie lidské existence (Schmitt 2007, s. 81). Neutralizace – moderní úsilí o integrující, beze-spornou oblast – je Schmittovou verzí nihilismu: duchovní neutralita vposled ústí v duchovní nicotu, „neutralitu kulturní smrti“ (Schmitt 2007, s. 89; McCormick 1997, s. 109). Duchovní řád je naopak ustavován bojem: „duch bojuje proti duchu, život proti životu...“ (Schmitt 2007, s. 92). Ačkoliv Schmitt duchovní rozměr boje později popírá (Schmitt 1933, s. 10, 12, 15, 17), konstitutivní význam nepřátelství a boje pro individuální identitu nakonec doslovil v pojmu skutečného (politického) nepřátelství a nepřítel, rozpracovaném po válce (Schmitt 2008, s. 83).

Z uvedeného nástinu je tedy patrné, že Schmittovy pojmy výjimky, rozhodnutí a politična, jež jsou spojeny s politickým konfliktem, nejsou hodnotově neutrální, ale naopak hodnotově zabarvené. To také svědčí o Schmittově afirmaci konfliktu. Právě tento aspekt přitom přitahuje

<sup>8</sup> Viz: „... jestliže tedy ustane rozlišování přítel a nepřítel, byť i jako pouhá eventualita, pak už bude existovat jen od politiky oproštěné nazírání na svět, od politiky oproštěná kultura, civilizace, hospodářství, morálka, právo, umění, zába-va atd., nebude už ale existovat ani politika, ani stát“ (Schmitt 2007, s. 54).

pozornosť levicových autorů, ktorí sa snažia využiť Schmittovu koncepciu k reformulácii zproblematickeho pojmu emancipácie. Paradigmatický je v tomto smere politický agónizmus Chantal Mouffeovej. Ačkoliv Mouffeová afirmuje intenzívny politický konflikt, tento konflikt podľa nej neohrožuje politickú jednotku, ale naopak slouží k jejému zachovaniu. Je však táto koncepcia presvedčivá? Neupadá nakoniec do obdobných problémů jako koncepcia Schmittova? Na tyto otázky se pokusím odpovédět v následující části textu.

### Politický agónizmus Chantal Mouffeové

Politický agónizmus Chantal Mouffeové se polemicky obrací proti individualizmu, univerzalizmu a racionalizmu. Táto tri stanoviska totiž *negujú* politično a nejsou schopna poskytnout životaschopný model demokracie. Podľa Mouffeové je politično naopak zcela zásadní a musí být náležitě zohľadněno v koncepcii demokracie, pro jejíž adekvátnosť má rozhodujúci význam.

Politično v podání Mouffeové je sociálně inherentní „dimenzí antagonizmu“, který může mít mnoho forem a objevovat se v různých typech společenských vztahů. Mouffeová zde zjevně reflektuje Schmittovu tezi, že různé – náboženské, morální, ekonomické apod. – antagonizmy se mohou politizovat, tzn. vystupňovat v ničivé politické antagonizmy (Mouffe 2005, s. 12; srv. Schmitt 2007, s. 36–37). Některé formulace – „pole politična“, „oblast politična“ či politično jako „prostor konfliktu a antagonizmu“ – však svědčí také o prostorovém chápání politična, tedy o pojetí politična jako sféry, jež se objevuje i u raného Schmitta (Mouffe 2000, s. 41, 140; Mouffe 2005, s. 7, 131).

Podľa Mouffeové jsou politično i antagonizmus lidskou podmínkou. Obojí je nezbytné, nevykořenitelné, neeliminovatelné či nezahladitelné. Konflikt postrádá definitivní řešení. A přestože špatná teorie může politično eliminovat, ze skutečného světa jsou politično, konflikt a antagonizmus naopak neodstranitelné.

Tato teze se zakládá na několika argumentech, reflektujících původní Schmittovo ospravedlnění (viz str. 19). Předně na myšlenku hodnotového pluralizmu, který plyne ze samotné modernity a který proti sobě staví principiálně neslučitelné hodnoty a způsoby života. Tento pluralizmus však nepředstavuje pouhý (nevykořenitelný) fakt, ale také *axiologický* princip. Ve své podstatě konfliktotvorný pluralizmus je podľa Mouffeové správný a má být stvrzován, a dokonce dále prohlubován. Nemá však přijímat podobu totálního či extrémního pluralizmu, který zdůrazňuje heterogenitu a nesouměřitelnost, anebo pluralizmu, jenž pluralitě nepřisuzuje antagonistickou dimenzi. Oba tyto pluralizmy jsou totiž v rozporu s kolektivní identitou, přesněji s jejím ustavením či s její relační strukturou, jež umožňuje boj proti podřízení. Jelikož každá identita má podľa Mouffeové vztahovou, tedy duální strukturu, kolektivní identita představuje distinkci my/oni. Táto distinkce, implikující vyloučení, přitom může mít povahu pouhé difference, anebo nepřátelského antagonizmu (Mouffe 1993, s. 7; Mouffe 2000, s. 19–20, 134; Mouffe 2005, s. 14–19).

Antagonizmus je ovšem nevykořenitelný také kvůli povaze lidské společenskosti. Táto teze se opírá o pojem *mimésis*. *Mimésis* (napodobování) má ambivalentní, respektive konfliktní charakter. To, že lidé touží po stejných předmětech, je na jedné straně spojuje a na druhé straně odděluje. Reciprocita a empatie je takto vnitřně svázána s rivalitou a nepřátelstvím, jež se stávají setrvalou potencialitou (Mouffe 2000, s. 131–133; Mouffe 2005, s. 3).

Kromě toho však antagonizmy mají ještě psychologický základ. Zásadní je v tomto smere poukaz na Freuda. Podľa Mouffeové je nezbytné uznan Freudovo stanovisko, že člověku je in-

herentní pud k agresi a destrukci. Tento pud přirozeně funguje jako zdroj antagonismů, které tak získávají objektivní fundament (Mouffe 2005, s. 25–29; Mouffe 2013, s. 46–47).

Antagonismy tedy nejsou vykořenitelné, ale pouze (autoritářsky) potlačitelné, anebo (politicky) kanalizovatelné. Mouffeová pochopitelně volí druhou možnost a antagonismy politicky kanalizuje v rámci pluralistické demokracie.

Myšlenka kanalizace ovšem vyžaduje úpravu původní terminologie. Strategií, již Mouffeová uplatňuje, je tzv. zkomplexnění, respektive vnitřní rozdělení pojmů. Antagonismus má dvě formy: jednak formu antagonismu v přísném smyslu, jenž implikuje boj (lépe řečeno válku) mezi „nepřáteli“ („enemies“), a jednak formu agónismu, který označuje boj mezi pouhými „protivníky“ („adversaries“). Zatímco „nepřítel“ je člověk hodný zničení, s nímž nic nesdílíme a se kterým naopak válčíme, „protivník“ je toliko „legitimní“ či „přátelský“ nepřítel, s nímž jako s přítelem sdílíme společný symbolický prostor, nicméně snažíme se ho – a to zakládá naše „nepřátelství“ (přesněji „protivenství“) – odlišně uspořádat. Protivník je naším legitimním oponentem, který má právo obhajovat svoje myšlenky, s nimiž ovšem bojujeme (Mouffe 2000, s. 13, 102–103).

„To společné“, onen sdílený symbolický prostor, vytvářejí dva otevřené normativní (a zároveň disharmonické) principy: liberální princip svobody a demokratický princip rovnosti, které jsou jednak odlišné (ba zcela protichůdně) interpretovány a jednak umožňují formulovat dosud neformulované požadavky. Tyto různě (konzervativně či neoliberálně, radikálně či sociálně demokraticky) interpretované a implementované eticko-politické principy zakládají agonální střet, jenž se soustřeďuje kolem odlišných koncepcí občanství. Příznačné je, že Mouffeová spatřuje možnost agonálního střetu i v rámci běžného politického konfliktu, tedy v rámci parlamentní politiky a voleb („politics“). Tento střet ovšem vylučuje orientaci na konsensus a „catchallismus“<sup>9</sup> a naopak vyžaduje polarizaci, bez níž by kolektivní formy identifikace nemohly být dost silné na to, aby kanalizovaly a zároveň politicky mobilizovaly vášně (Mouffe 1993, s. 54; Mouffe 2000, s. 30, 104; Mouffe 2005, 22–25, 30).

Podobně jako Schmittovo politično, ani politično Mouffeové nesplývá s politikou, jejímž úkolem je transformovat antagonismus v agónismus, tedy spoutat či sublimovat *možné* antagonismy. Politika představuje soubor praktik, diskursů a institucí, jejichž smyslem je ustavení řádu v podmínkách konfliktu. *Každý* řád je přitom (kontingentním a nestabilním) hegemonickým řádem, tj. výsledkem uvalení vylučujícího hegemonického projektu (definujícího spravedlnost, obecné dobro, společnou identitu apod.) (Mouffe 2000, s. 101; Mouffe 2005, s. 18).

Agónismus se takto stává samotnou podmínkou demokracie a (neautoritářského) řádu vůbec. Pouze agonální střet totiž umožňuje kanalizovat vášně, které by jinak měly tendenci proměnit se v ničivé antagonismy, založené na nepolitických (náboženských, etnických, nacionálních atd.) formách identifikace, a mobilizovat je ve prospěch *identifikace* demokratické, bez níž demokratický řád ohrožuje apatie. Jak ukazuje Freudova či Lacanova psychoanalýza, lidé zkrátka mají potřebu kolektivní identifikace, která buď přijme agonální formu, nebo hrozí prorazit v podobě destruktivních antagonismů (Mouffe 2005, s. 25–29).

<sup>9</sup> Pojem „catchallismus“ vyjadřuje posun v politickém stranictví, k němuž došlo se zavedením poválečného státu blahobytu. Politické strany, které v tomto kontextu přestaly fungovat jako silný zdroj individuální ochrany, snížily míru své tradiční „ideologické zátěže“ a namísto specifické (třídní či konfesijní) klientely se začaly orientovat na zájmy různých (a co nejširších) vrstev populace. Tato proměna, která měla vést k reprezentaci neorganizovaných zájmů (důchodci, mládež apod.) a demokratizaci vůdcovství, si pochopitelně vyžádala posun stran ke středu (Kirchheimer 1966).



Agonální model demokracie Chantal Mouffeové má však několik závažných nedostatků. Mouffeová institucionalizuje spor o interpretaci a implementaci principů svobody a rovnosti. Vzhledem k vysoké míře vágnosti těchto principů je ovšem tento spor ve svém důsledku sporem o tyto principy samé, tedy sporem o základní politický rámec. Tento druh sporu přitom dává všanc existenci politické jednotky (srv. Sartori 2005, s. 33). Důraz na otevřenost uvedených principů kromě toho Mouffeovou vede z kontextu zastupitelské demokracie, která nedokáže vstřebat radikální výklad svobody ani rovnosti. Ačkoliv stoupenci tohoto výkladu mají být podle Mouffeové vyloučeni z politického života, nic to nemění na tom, že dostávají k dispozici symbolické prostředky, které umožňují vnitřní kritiku systému a které lze o to účinněji využít pro generování politična.

Rozlišení antagonismu v přísném smyslu a agónismu jako dvou forem antagonismu a rovněž prostorové vymezení politična naznačuje, že kromě antagonismu je vnitřně rozděleno také politično, a to na politično ve slabším smyslu, jež má zabraňovat aktualizaci politična v silnějším smyslu. Mouffeová nás však staví před falešné dilema. Pokud nepřítakáme agonálnímu modelu demokracie, máme údajně dvě možnosti: buď jako Schmitt uzнат fakt politična (tj. nevykořenitelnost antagonismu a s ním setrvalou přítomnost potenciálního ničivého konfliktu) a zavrhnout možnost pluralitní demokracie, nebo se (tak jako Habermas, Rawls atd. atd.) ohrozit antipolitickým stanoviskem, které je slepé vůči političnu (Mouffe 2005, s. 19).

Transformace (potenciálního) antagonismu v agónismus ovšem problém konfliktu obrací na hlavu. Zatímco Schmitt logicky uvažuje o vyhnutí se politizaci, tedy možnému vystupňování rozdílů či antagonismů různého druhu v destruktivní politické antagonismy, Mouffeová chce předejít vzniku nepřítomného ničivého konfliktu zavedením či intenzifikací (institucionalizovaného) konfliktu a polarizace, tj. slabší, nicméně stále závažnou politizací. Podle Schmitta samotná existence rozdílů implikuje potencialitu politična, tj. kolektivního seskupování na ose přítel–nepřítel. Toto stanovisko je však zjednodušené. Otázkou je totiž to, co *hýbe* rozdíly a protiklady. Pluralita jako taková, tedy pouhá existence rozdílů a protikladů, není podstatná. Tyto rozdíly a protiklady mohou být irelevantní: vyprázdněné, mrtvé či umrtené, a tedy bez schopnosti produkovat politické antagonismy. Relevantním se tak stává teprve to, co produkování těchto antagonismů umožňuje. Mouffeové psychologizace konfliktu ani charakter lidské společenskosti přesvědčivě neobjasňuje permanentní ohrožení antagonismy, čili setrvalé naléhavou možnost, že se pouhá diference my/oni transformuje v nepřátelský antagonismus. Ačkoliv je tato transformace principiálně možná, může být zároveň nanejvýš nepravděpodobná. Podle Freudovy koncepce je sice zdrojem agresivity pud smrti, který představuje trvale působící sílu zakořeněnou v lidském organismu, tato síla je však značně neurčitá a nejistá (srv. Freud 1998, s. 114, 116–117). Navíc lze namítnout, že lidská agresivita je spíše komplexním fenoménem, který je podmíněn sociálně, tj. proměnlivými a kontextuálními faktory, jako je kultura, rodina či příslušnost k užší sociokulturní skupině. K transformaci rozdílů a protikladů v antagonismy ovšem Mouffeová podstatně směřuje svým uplatněním ideálů svobody a rovnosti. Svoboda a rovnost zde totiž funguje jako ideový filtr, přes nějž jsou tyto rozdíly a protiklady čteny a který tak vytváří účinnou motivačně-legitimační bázi sociálních konfliktů. Právě prostřednictvím tohoto filtru je vyloučené politično zavedeno zpět do politické jednotky.

Agonální model demokracie vznášá několik nároků: vtěsnat radikální politiku do liberálně-demokratického rámce, radikalizovat demokratický projekt a zvítězit nad jinými hegemonickými projekty, především neoliberalismem. Jak ale může dát zcela určitý hegemonický rámec prostor jiným, ve své podstatě protichůdným projektům? Samotný politický agónismus je již součástí určité interpretace principů svobody a rovnosti, jež vtěluje aktivní občanství a uvádí na scénu

sociální hnutí. Tento rámec vylučuje depolitizovanou tržní společnost liberálního stříhu, která by beztak vždy nakonec sklouzla do agonálního modelu. Ačkoliv lze totiž politično teoreticky eliminovat, nelze ho eliminovat z reálného světa, do něhož se údajně o to intenzivněji navrácí (srv. Mouffe 2000, s. 31). Případné omezení se jen na polarizovanou „politics“ by pak pochopitelně znamenalo triviální redukci agónu na prostý politický střet, probíhající převážně mezi politickými elitami. Zdá se tedy, že skutečným problémem Mouffeové není nezbytnost či reálnost politična ani ohrožení (demokratického) řádu, nýbrž podoba politického světa – „mdlého, homogenizovaného politického světa“, neznajícího emancipační „dynamiku politiky“ (Mouffe 2000, s. 114), jenž by se zrodil, pokud by zmizelo politično.

### Sociální koncepce agónu

Zdá se tedy, že koncepce Mouffeové je stejně problematická jako koncepce Schmittova. Politický agón, jenž měl umožnit přesvědčivou afirmaci politického konfliktu, má tendenci stát se ničivým politickým antagonismem, jež Mouffeová naopak chtěla vyloučit. Schmittova afirmace konfliktu nicméně může být transformována prostřednictvím nepolitické verze agónu. Nabízí se však otázka: jaké specifikum – jaká struktura či sémantika – přísluší agónu, pakliže nemá fungovat jen jako synonymum soutěže (či zápasu)? Lze ho odlišit od konkurence, tedy formy střetu dominující soudobému „soutěživému řádu“ (srv. Hayek 1958a)?

Pokud na tuto otázku chceme odpovědět, musíme se obrátit ke specifickému významu, jež tento pojem nesl ve své původní, tedy antické formulaci. Podle Burckhardtova klasického pojednání o řeckém agónismu povýšila řecká kultura ve svém agonálním období (trvajícím od konce dórské migrace do konce 6. století př. n. l.) agón na klíčový sociální princip (pronikající oblast sportu, umění, rétoriky i vzdělávání). Tento princip je přitom obdařen specifickou sémantikou.

Prvním podstatným znakem tohoto principu je perfekcionismus. Agón, v němž se manifestuje areté a přirozená převaha, podle Burckhardta umožňuje fermentaci lidských schopností. Druhým podstatným znakem je pak neutilitárnost. Plný rozvoj jednotlivce závisel na jeho ustavičném měření se s ostatními prostřednictvím konfrontací, jež neměly přímý praktický užitek. Agón, jenž dával průchod řecké ambici získat obdiv a nesmrtelnost, představuje triumf prostý nepřátelství, antický výraz nenásilného vítězství *individuality*. Individualita je úzce spojena právě s areté, typem virtuozity, jež se demonstruje v agonální performanci. Areté a virtuozita jsou něčím, co není dáno, nýbrž získáváno a vytvářeno, a to prostřednictvím výkonu, performance a interakce, jimž předchází disciplinované učení. Jelikož člověk je pouze tím, co činí, obojí se musí projevat (viz Burckhardt 1998, s. 161–162, 165–166; Hawhee 2002, s. 187, 190, 193, 200).

Specifická agonální interakce se vyznačuje následující logikou: vyznamenat se *mezi* sobě rovnými před zraky *soudců* (Burckhardt 1998, s. 163). Tato logika poukazuje k sémantice samotného výrazu „agón“, označujícího „shromáždění“ či „shromaždiště“ a později veřejná shromáždění pořádaná za účelem her (Acampora 2013, s. 27; viz též Hawhee 2002, s. 203). Zároveň však poukazuje i k tmelivému aspektu agónu. Agón, jenž shromažďuje (publikum, rozhodčí i samotné aktéry), má vyjadřovat spíše setkání než rozdělení (Hawhee 2002, s. 186). Podle Acampory agón posiluje veřejné dobro a jeho institucionalizace je dílem společenství, nikoliv jednotlivce. Přestože má formu hry s nulovým součtem a vytváří protiklad a oddělení, může také (nejsa zaměřen výhradně na vítězství) zvyšovat možnosti všech účastníků. Agón je průsečíkem soutěže a kooperace, ba místem jejich vzájemného posilování. Antický agón byl spojen se závislostí, sdílenou

odpovednosť a záväzkom vďečnosti. Ačkoliv víťazství vedlo k individuálnej *distinkci*, súčasne posilovalo víťazovo *společenství* (Acampora 2013, s. 8, 32–34).

V týchto úvahách se tedy rýsuje jistá nemonologičnosť, reciprocita agónu či agonálna interakce. Je ale tato „komunitarizace“ agónu, jež staví agón mezi kooperaci a soutěž, přesvědčivá? Německý sociolog Niklas Luhmann rozlišuje tři mody: konkurenci, kooperaci a směnu. Pro modus konkurence platí, že cíle nějakého (psychického či sociálního) systému mohou být dosaženy jen na úkor cílů jiných systémů, jejichž šance jsou takto zmenšeny či zmařeny.<sup>10</sup> O konkurenci můžeme hovořit jen tehdy, je-li dostatečně odlišena od směny a kooperace. To znamená, že lidé, s nimiž si konkurujeme, se nemohou shodovat s těmi, s nimiž spolupracujeme nebo směňujeme (Luhmann 1995, s. 383–385).

Zdá se však, že spíše než ke konkurenci se Luhmannovo rozlišení vztahuje k soutěži obecně. Konkurence i agón vyjadřují soutěž. Potud je také agón toliko soutěží, a nikoliv kooperací. Můžeme ale agón a konkurenci chápat jako dva různé druhy soutěže?

Uvažme obsažnejší koncepciu konkurence, již nabízí rakouská škola ekonomie, jmenovitě Hayek. Podle Hayeka konkurence představuje jedinečný druh neosobního nátlaku na změnu chování (Hayek 2002, s. 19) a v tomto smyslu je také určitou sociální technikou. Menšina lidí donucuje většinu soutěžit s ní o přežití, neboli dělat to, co by jinak dělat nemusela, totiž tvrději a soustavněji pracovat, měnit své návyky apod. Konkurence tedy vytváří tlak k výkonu, zlepšení či adaptaci. Konkurence je však především procedurou objevování dosud neznámých možností, odhalování faktů, které by jinak zůstaly neznámé či alespoň nevyužité.<sup>11</sup> Podnikatel prostřednictvím této procedury setrvale pátrá po nevyužitých příležitostech, které může objevit i někdo jiný (Hayek 2002; Hayek 1958b, s. 92–104; Hayek 1994, s. 330–331). Konkurenci jakožto proceduru objevování je navíc explicitě připisován tvořivý étos. Objev (nového zdroje, postupu, potřeby apod.) není prostým aktem produkce, nýbrž individuálním kreativním aktem, který náleží pouze objeviteli (Kirzner 2000, s. 98–100).

Tyto znaky jsou ovšem opět připsatelné soutěži jako takové, tzn. agónu i konkurenci. To, čím se tedy tyto dva principy od sebe mohou skutečně lišit, je onen perfekcionisticko-neutilitární obsah, jež nabídl Burckhardtova analýza, stavící agón právě proti konkurenci jakožto modernímu principu (Burckhardt 1998, s. 165, 184, 187).

Obsahem a smyslem agónu není pátrání po nevyužitých ziskových příležitostech, nýbrž znamenitost, artikulace a expanze lidských možností, vykonávání a vyjadřování stále větších skutků a slov. Tato znamenitost je nástrojem a měřítkem individuality, jejíž logikou je distinkce (srv. Acampora 2013, 25–26, 36). Agón slouží vytváření kulturních hodnot, které vznikají v silovém poli bezprostředně neužitečných výkonů. Právě kulturní hodnoty také osvětlují onen potenciálně spojující rozměr. Vzájemný vztah či závislost navzájem se podněcujících aktérů, stejně jako role „společnosti“ či vztah mezi ní a aktérem je zde spíše instrumentální. Ačkoliv agón vyžaduje

<sup>10</sup> Luhmannův popis konkurence je zasazen do rámce jeho systémové teorie. Podle této teorie se společnost reprodukuje prostřednictvím dílčích autopoietických systémů, jež operují na základě sémanticky homogenní komunikace. Společnost netvoří jednotlivci (psychické systémy) ani jejich jednání, nýbrž komunikace. Vše, co není komunikací, náleží k prostředí společnosti.

<sup>11</sup> Konkurence odhaluje, které statky a služby jsou nedostatkové, po jakých jejich druzích panuje poptávka a jak je tato poptávka urgentní, za jaké nejnižší náklady lze vyrobit ten který statek, jakou cenu jsou za něj spotřebitelé ochotni zaplatit, konkurence vede k inovacím týkajícím se výrobních postupů, využívání zdrojů apod. a rovněž objevuje nové potřeby a touhy, jež by měl trh naplnit.

je společný rámec, je to jeho triviální a prostřeďečnou podmínkou. Spojující dimenze pramení z konstituování sdíleného prostoru hodnot, který se ovšem rodí z nekooperativní interakce. Pak-liže agón formuje „společenství“, je to „společenství“ vysoce abstraktní a – vzhledem ke svému spojení s hodnotami – nezbytně exkluzivní. Výjimku v tomto představuje sport, který utváří širší publikum. Také toto publikum je však jen částí celku. Jelikož moderní společnost je diferencována do množství dílčích subsystémů, dějištěm agónu je vždy jen parciální společenský subsystém. Třebaže také konkurence může být spojována s kreativitou, výkonem a zlepšením, jejím určujícím operačním polem je ekonomický systém a jejím výtvořem jsou efemérní ekonomické hodnoty (srv. pozn. 11). Konkurence je v rozporu s (agonálním) dychtěním po slávě a obchodnický étos se odlišuje od agonálního étosu (Burckhardt 1998, s. 165, 184, 187). Ne nadarmo vstupuje podnikatel do dějin primárně jako mecenáš.

Agón je kulturním principem. Je pak v nějakém smyslu možné hovořit o „kultuře agónu“ (srv. Colaguori 2012)? Jelikož se podle Luhmanna kooperace, konkurence (či soutěž) a směna musejí realizovat odděleně, musejí se uskutečňovat oddělně také příslušné sociální modely. Tato skutečnost následně problematizuje sociální teorie, jež se omezují pouze na jeden z těchto modelů. Ve společenských systémech, jako je tržně orientovaná ekonomika, věda a politika, je konkurence vždy jen přídatnou orientací, a nikoliv výhradním základem, prostřednictvím něhož uvedené systémy plní své funkce. Tak například ekonomika nezvyšuje jen konkurenci, ale také směnu a kooperativně organizovanou produkci (Luhmann 1995, s. 384). Toto pojetí je však po mém soudu problematické. Logičtější se zdá pokládat uvedené tři mody za principy realizující se odděleně v rámci sociálního modelu, jenž získává svůj charakter podle toho, který princip mu dominuje. Je přece zřejmé, že hybným principem tržně orientované ekonomiky je konkurence, aniž by koho napadlo, že to vylučuje například zakládání „joint ventures“.

Je zřejmé, že v moderní společnosti se agón může realizovat jen v širším kontextu kultury soutěže. To znamená, že není principiálně lokalizovatelný ve všech, ale jen v některých společenských systémech, jmenovitě ve sportu, umění, vědě a vzdělávání.

Podle Straussovy interpretace Schmitta se kultura může převrátit v zábavu (Strauss 1995, s. 112). Agón, který je něčím menším než politický antagonismus, pochopitelně zůstává zábavou. Tato zábava však nemusí být tak docela zábavná. Agón, vytvářející (ná)tlak, je afirmací napětí, tedy afirmací života v napětí, který je spojen s výkonem a (sebe)překonáváním (srv. Colaguori 2012). Jelikož je druhem soutěže, je také selekcí, ba dokonce: agón generuje uspokojení z vítězství a tím „naplnění sadistických pudů vítěze“ (Broch 2013, s. 146). Tento specifický druh soutěže současně formuje protiváhu k jinému jejímu druhu, totiž konkurenci, běžně slučované se soutěží vůbec. Nepolitická koncepce agónu tak do jisté míry navazuje na Schmittovu kritiku ekonomizace duchovního života.

Ve své poznámce k reedici *Pojmu politična* z roku 1963 nahradil Schmitt výraz „zábava“ (*Unterhaltung*) v pasáži, již exponoval Strauss (viz str. 20–21), slovem „hra“ („Spiel“; „play“, nikoliv „game“), jež je podle něj přesnějším protipojmem „vážnosti“ a zároveň umožňuje rozlišit tři pojmy „politického“: „Politik“ (tj. zahraniční politika), „Polizei“ a „Politesse“, označující „dvorní hru“ a „malou politiku“. Výraz „hra“ nechává otevřen nějaký – byť *konvenční* – způsob nepřátelství mezi „protihrači“. Slovo „zábava“ na druhou stranu poukazuje ke sportu, organizaci

volného času a novým fenoménům „společnosti nadbytku“, jež meziválečné klima německé filosofie práce podle Schmitta ještě zastíralo (Schmitt 1996, s. 120–121).<sup>12</sup>

Také agón na sebe bere podobu (ovšem rovněž strategické) hry (tedy také „game“). Ačkoliv konvenční nepřátelství, které Schmitt po válce odlišil od nepřátelství skutečného a absolutního, je spoutaným, regulérním nepřátelstvím, jehož paradigmatem jsou „zkrocené a regulované války“ klasického mezinárodního práva, výraz „zábava“ by mohl být nahrazen i slovem „agón“. Nепolitický agón, svou intenzitou nesrovnatelný s politickým, zahrnuje zkrocené nepřátelství mezi protihráči, „Spiel“ i zábavu.

## Závěr

Schmittova právně-politická koncepce se dnes těší mimořádné pozornosti politických teoretiků a historiků. Tato koncepce přitom umožňuje dvojí, protichůdné čtení, jež dobře ilustruje debata o tom, jaký vztah Schmitt zaujímal k fenoménu konzervativní revoluce. Kořenem tohoto protichůdného čtení je Schmittův ambivalentní postoj ke konfliktu. Konflikt je negován i afirmován, tzn. chápán jako něco, co má i nemá být. Tato ambivalence, umožňující interpretovat Schmitta jako subverzivního a bojechtivého radikála anebo naopak jako teoretika řádu, naznačuje dva směry, jimiž se můžeme vydat, chceme-li těžit ze Schmittovy koncepce. První směr je směrem autorů, u nichž lze vysledovat využití Schmittovy částečné afirmace konfliktu ve prospěch emancipace. Druhý směr, jemuž je tato afirmace naopak na obtíž, pro změnu akcentuje stabilitu, politickou autoritu a roli státu. Předložený text nicméně obhajuje tezi, že i tento druhý směr může Schmittovu částečnou afirmaci konfliktu pozitivně vytěžit, tzn. produktivně transformovat.

Tato transformace byla provedena prostřednictvím určité koncepce agónu. Nепolitické pojetí agónu se vymezuje vůči politickému agónismu postmarxistické teoretičky Chantal Mouffeové, která v návaznosti na Schmitta rozpracovává konfliktuální vizi politiky, sloužící emancipaci. Mouffeová přetváří Schmittovo politično v distinkci mezi destruktivním politickým antagonismem a blahodárným politickým agónem. Zatímco politický antagonismus je z politické jednotky přirozeně potřeba vyloučit, politický agón – spoutaný, i přesto však intenzivní politický konflikt – má být naopak zakomponován jako prostředek, který prospívá demokratickému řádu, ba tento řád umožňuje. Předložený text se nicméně pokusil ukázat, že koncepce Mouffeové je stejně problematická jako koncepce Schmittova, a to proto, že Mouffeová nakonec afirmuje konflikt, který ohrožuje existenci politické jednotky. Proti politické koncepci agónu byla následně postavena jeho nепolitická varianta. Nепolitická verze agónu čerpá svůj obsah z jeho původního, antického pojetí, jež umožnilo odlišit agón od konkurence.

Zatímco Schmitt rozporně negoval i afirmoval politično, nепolitická koncepce agónu umožňuje bezrozporné skloubení negovaného politična, tedy politického (či závažného společenského) konfliktu, s afirmací agónu, neboli zvláštního druhu soutěže. Tento druh soutěže přitom vytváří protiváhu konkurenci, dominující soudobému „soutěživému řádu“. Vztáhneme-li distinkci mezi političnem a agónem zpět ke Schmittovi, můžeme konstatovat, že Schmittova řeč o „zábavě“ by mohla být nahrazena řečí o „agónu“. Sám Schmitt haní fenomén zábavy a klade jej proti političnu. I když však agón ve srovnání s političnem zůstává zábavou, tato „zábava“ není povrchní

<sup>12</sup> Kritiku tohoto dodatku viz Meier 1995, s. 44–45, pozn. 42.

ani bezpečná, nýbrž riskantní a tvořivá. Agón by neměl být haněn. Kromě toho, že nepodrývá politický řád, neohrožuje ani politično, politiku či stát.

### Seznam literatury

- Acampora, Ch. D. (2013): *Contesting Nietzsche* (Chicago – London, The University of Chicago Press).
- Bendersky, J. W. (1987): ‘Carl Schmitt and the Conservative Revolution’, *Telos*, 20, 72, s. 27–42.
- Broch, H. (2013): *Teorie masového šilenství* (Praha, Academia).
- Burckhardt, J. (1998): *The Greeks and Greek Civilization* (London, HarperCollins).
- Colaguori, C. (2012): *Agon Culture: Competition, Conflict and the Problem of Domination* (Whitby, de Sitter Publications).
- Freud, S. (1998): *Nespokojenost v kultuře* (Praha, Hynek).
- Habermas, J. (2000): *Strukturální přeměna veřejnosti* (Praha, Filosofia).
- Hawhee, D. (2002): ‘Agonism and Areté’, *Philosophy and Rhetoric*, 35, 3, s. 185–207.
- Hayek, F. A. (1958a): ‘“Free” Enterprise and Competitive Order’, in též, *Individualism and Economic Order* (Chicago – London, The University of Chicago Press), s. 107–118.
- Hayek, F. A. (1958b): ‘The Meaning of Competition’, in též, *Individualism and Economic Order* (Chicago – London, The University of Chicago Press), s. 92–106.
- Hayek, F. A. (1994): *Právo, zákonodárství a svoboda* (Praha, Academia).
- Hayek, F. A. (2002): ‘Competition as a Discovery Procedure’, *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, 5, 3, s. 9–23.
- Kirchheimer, O. (1966): The Transformation of the Western European Party Systems, in LaPalombara, J. – Weiner, M. (eds.): *Political Parties and Political Development* (Princeton, Princeton University Press), s. 177–200.
- Kirzner, I. M. (2000): *The Driving Force of the Market: Essays in Austrian Economics* (London – New York, Routledge).
- Klemperer, K. von (1957): *Germany’s New Conservatism* (Princeton, Princeton University Press).
- Luhmann, N. (1995): *Social Systems* (Stanford, Stanford University Press).
- McCormick, J. (1997): *Carl Schmitt’s Critique of Liberalism* (Cambridge, Cambridge University Press).
- Meier, H. (1995): *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (Chicago, The University of Chicago Press).
- Mouffe, Ch. (1993): *The Return of the Political* (London, Verso).
- Mouffe, Ch. (2000): *The Democratic Paradox* (London – New York, Verso).
- Mouffe, Ch. (2005): *On the Political* (Abingdon – New York, Routledge).
- Mouffe, Ch. (2013): *Agonistics: Thinking the World Politically* (London, Verso).
- Sartori, G. (1989): ‘The Essence of the Political in Carl Schmitt’, *Journal of Theoretical Politics*, 1, 1, s. 63–75.
- Sartori, G. (2005): *Strany a stranické systémy* (Brno, CDK).
- Schmitt, C. (1933): *Der Begriff des Politischen* (Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt).
- Schmitt, C. (1985): *The Crisis of Parliamentary Democracy* (London, MIT Press).

- Schmitt, C. (1996): *Der Begriff des Politischen* (Berlin, Duncker & Humblot).
- Schmitt, C. (2007): *Pojem politična* (Brno – Praha, CDK – Oikoymenh).
- Schmitt, C. (2008): *Teorie partyzána* (Praha, Oikoymenh).
- Schmitt, C. (2012): *Politická theologie* (Praha, Oikoymenh).
- Strauss, L. (1932): Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67, s. 732–749.
- Strauss, L. (1995): ‘Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political’, in Meier, H. (1995), s. 89–119.
- Wolin, R. (1995): ‘Carl Schmitt: The Conservative Revolution and the Aesthetics of Horror’, in týž, *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas* (Amherst, University of Massachusetts Press), s. 103–122.