

Univerzita Pardubice

Filozofická fakulta

Habermas a Derrida: Dekonstrukce či plodný dialog?

Jan Sůsa

Bakalářská práce

2013

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2009/2010

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Jan Sůsa**
Osobní číslo: **H09517**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Habermas a Derrida: dekonstrukce či plodný dialog?**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Cílem práce je srovnání koncepcí obou autorů v dialogu zprostředkovaném G. Borradori. Přes radikálně odlišné ontologické pozice dochází dialog k téměř smírlivé shodě. Nenabízí se možnost interpretovat onu shodu jako určitý nedostatek? Práce se snaží Derridův projekt dekonstrukce terorismu kriticky konfrontovat s diskurzem "Lublaňské psychoanalytické školy", a pomocí něj určitým způsobem usnadnit čtení subtilní Derridovy koncepce. Zvláštní zájem je věnován traumatické funkci terorismu, s přihlédnutím k filosofické tematice.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

BORRADORI, Giovanna, Filosofie v době teroru: Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou , Praha, Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0907-X.

DERRIDA, Jacques, Texty k dekonstrukci, Archa, Bratislava 1993. ISBN 8071150460.

HABERMAS, Jürgen, The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge, Polity Press, 1987. ISBN 0262581027.

ŽIŽEK, Slavoj, Mluvil tu někdo o totalitarismu, Praha, Tranzit.cz, 2007. ISBN 80-903452-8-X.

Vedoucí bakalářské práce: **Mgr. Michal Pacvoň**
Katedra filosofie

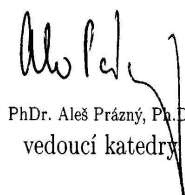
Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2010**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2012**

prof. PhDr. Petr Vorel, CSC.
děkan

 **Univerzita Pardubice**
Fakulta filozofická
1 532 10 Pardubice, Studentská 84

L.S.



PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 29.03.2013

Jan Sůsa

Poděkování

Děkuji panu Mgr. Michalu Pacvoňovi za podporu, ochotu a cenné rady, které mi při zpracování této bakalářské práce poskytl.

Souhrn:

Práce se zabývá vztahem teorií Jürgena Habermase a Jacquese Derridy. Nejprve se snažíme nastínit Habermasovo myšlení ve vztahu k první generaci kritické teorie, posléze jeho intersubjektivní pojetí komunikativní racionality a diskurzivní teorie tolerance a demokracie. V druhé části se snažíme upřesnit vztah Derridy a Habermase, abychom se poté pokusili odpovědět na otázku „Co je to dekonstrukce?“, s důrazem na Derridovo pojetí traumatu ve fenoménu „11.zář“, tolerance a rozdílu mezi právem a spravedlností. Dále se snažíme nastínit eticko-politické konsekvence Derridova myšlení.

V části třetí se pokusíme přiblížit intervenci Slavoje Žižka do dialogu Derridy s Habermasem, z pozice propojující „návrat k Hegelovi“ a lacanovskou psychoanalýzu. Žižek v dialogu identifikuje překvapivou shodu, ohledně oddělení sféry etiky a politiky a „rezistenci k činu“ a snaží se dokázat, jak se obě pozice navzájem vyžadují pro svou konzistenci. Ve svém pozdější pojetí „procesivní etiky“ se jistým způsobem dostává zpět k Derridovu pojetí „nemožné“ etiky a neuskutečnitelné spravedlnosti.

Klíčová slova:

Dekonstrukce, komunikativní racionalita, tolerance, pohostinnost, trauma, ideologie

Habermas and Derrida: Deconstruction or fruitful dialogue?

Abstract:

This thesis deals with relationship between theories of Jürgen Habermas and Jacques Derrida. We try to begin with the outline of Habermas's thinking starting from his relationship with the first generation of Frankfurt School, afterwards we explain his conception of the intersubjective communicative rationality, and his discursive theory of democracy and tolerance.

In the second part, we try to present Derrida's answer to Habermas's critique, and then outline the answer to question „What is deconstruction?“ This answer is elaborated with emphasis on Derrida's conceptions of the trauma, namely linked to phenomenon of 11th September 2001, the tolerance and the division between justice and law. We also try to outline ethico-political consequences of Derrida's thinking.

In the third part, we try to describe Slavoj Žižek's intervention from his speculative position of „return to hegelian metaphysics“ influenced by lacanian psychoanalysis. He tries to prove, that Habermas's and Derrida's positions are „two sides of the same coin“. Žižek's conception of „big act“ is problematic, because of his later inclination to „processive ethics“ which can be seen as a return to Derrida's „impossible“ ethics and impracticable justice .

Key words:

Deconstruction, communicative rationality, tolerance, hospitality, trauma, ideology

Obsah

Úvod:.....	9
1 Jürgen Habermas a komunikativní racionalita.....	10
1.1 Od kritické teorie ke komunikativnímu jednání.....	10
1.2 Od teorie komunikativního jednání k diskurzivnímu pojetí demokracie.....	16
1.3 Od diskurzivní teorie k toleranci.....	18
1.4 Habermas versus Derrida.....	20
2 Jacques Derrida a dekonstrukce.....	21
2.1 Derrida versus Habermas.....	21
2.2 Co je to „dekonstrukce“?.....	24
2.3 Událost „11.zář“ , trauma.....	26
2.4 Od práva ke spravedlnosti, od tolerance k pohostinnosti.....	31
3 Slavoj Žižek – mezi psychoanalýzou a „velkou teorií“.....	34
3.1 Žižek – od dekonstrukce k „velké teorii“.....	34
3.2 Derrida = Habermas?.....	35
3.3 Habermasova kritika ideologie versus cynismus.....	36
3.4 Žižek versus Derrida.....	38
3.5 Od budoucí demokracie k radikálnímu činu a zase zpátky.....	39
Závěr:.....	43
Bibliografie.....	45

Úvod:

V první části práce se pokusíme o zběžný nástin myšlení Jürgena Habermase, jeho rozchod s první generací kritické teorie Frankfurtské školy, následné zavedení pojmů komunikativního jednání a komunikativní racionality a jejich vztahu k diskurzivní etice univerzalizmu a pojmu tolerance. V závěru stručně zmíníme Habermasovu kritiku Derridy v jeho řadě přednášek "Filosofický diskurz moderny".

V druhé části věnované myšlení J. Derridy se pokusíme o zprostředkování jeho reakce na Habermasovu kritiku. Dále se pokusíme nastínit pojetí dekonstrukce ve vztahu k pojmu "událost", označení "11.září" a trauma. Na příkladu rozdílu mezi tolerancí a pohostinností, podmíněným a nepodmíněným odpouštěním se pokusíme ukázat politicko-etické konsekvence dekonstruktivního přístupu. Dochází tito myslitelé ke skutečnému dialogu, či je tato shoda spíše jakýmsi „mrtvým bodem“ za který již nelze jít dál a protikladná pozice vyžaduje svou opozici v rámci vzájemného udržení své vlastní konzistence?

V části třetí se pokusíme nastínit intervenci Slavoj Žižka do dialogu Derridy s Habermasem, který Žižek interpretuje jako částečně překvapivou shodu a na základě Habermasem s Derridou sdílené "úcty k jinakosti" se pokouší vykreslit jejich "rezistenci k činu."

1 Jürgen Habermas a komunikativní racionalita

1.1 Od kritické teorie ke komunikativnímu jednání

Jürgen Habermas (*1929) je významnou postavou druhé generace kritické teorie frankfurtské školy. Kritická teorie, jejímiž zakladateli byli Theodor W. Adorno a Max Horkheimer, se liší od teorie "tradiční" svým ambiciózním zaměřením na praktické využití v oblasti emancipace lidstva. Max Horkheimer v doslovu k článku "Traditional and Critical theory" říká : "(...) taková teorie nemíří nikdy pouze k rozšíření vědomostí jako takových. Jejím cílem je emancipace člověka z otroctví."¹

Dle Horkheimerovy definice je kritická teorie adekvátní pouze v případě, kdy současně splňuje tři kritéria: musí být vysvětlující, praktická a normativní. Musí být schopna vysvětlit, co je špatně na současném stavu sociální reality, identifikovat jednání, které ji může změnit a za třetí, zaručit jasné kritické normy a splnitelné praktické cíle společenské přeměny. Každá skutečně kritická teorie má "za své objekty lidské bytosti, jako tvůrce svých vlastních dějinných forem života."²

Praktický cíl identifikace a překonání všech okolností, které omezují lidskou svobodu, je tak doplněn vysvětlujícím prvkem kritické teorie, který spočívá v zaměření na interdisciplinární výzkum, zahrnující psychologické, kulturní a sociální dimenze, stejně jako institucionální formy nadvlády. Jelikož první generace kritické teorie klade důraz na "lidskou bytost, jako tvůrce svých vlastních dějinných forem života", jejím unikátním záměrem se tak stává možná přeměna současné kapitalistické společnosti na společnost více orientovanou na společenský konsenzus. Kapitalistická společnost může být dle Horkheimera transformována pouze skrz svou rozsáhlejší demokratizaci, aby "všechny situace, které jsou lidmi

¹ Horkheimer Max, *Critical theory*, New York, Continuum, 2002, str. 246.
„(...)the theory never aims simply at an increase of knowledge as such. Its goal is man's emancipation from slavery“

² Horkheimer Max, *Between the philosophy and social science*, Cambridge, MIT Press, 1995, str.21.

ovladatelné, závisely na skutečném konsenzu."³

Adorno s Horkheimerem jsou autory zřejmě nejznámějšího spisu kritické teorie "Dialektika osvícenství"⁴. Ústřední tezí knihy, pro naše účely maximálně zjednodušenou, která je explikována na mnoha příkladech týkajících se historie, sociologie, estetiky, dějin filosofie a kulturní teorie (Adorno s Horkheimerem jsou jedni z prvních autorů jež využívají příkladů ze spotřební kultury pro filosofickou argumentaci), je ztotožnění krizových momentů moderních dějin (antisemitismus, nastupující fašismus, ekonomické krize) s osvícenským projektem samotným. Dle autorů zde nejde o násilný zásah zvenčí, ale o strukturu inherentní osvícenskému projektu jako takovému.

Takové pojetí je ve vztahu k budoucnosti osvícenského projektu do značné míry pesimistické, v podstatě neposkytuje prostor jakémukoli pokusu pro jeho nápravu. Habermas v těchto diagnózách nepokračuje. Již v šedesátých letech se odvrací od vyhoceně pesimistického Adornova myšlení, a orientuje se spíše k původnímu Horkheimerovu projektu interdisciplinární kritické teorie. V pozdějších přednáškách "Filosofický diskurz moderny"⁵ (1982) kritizuje Adorna s Horkheimerem kvůli přílišné jednostrannosti. Adorno s Horkheimerem prý "přehlíží rozumný obsah moderny", který dle Habermase v jejím projektu i přes veškerou instrumentalizaci zůstal zachován. Adornovo pojetí nedogmatického marxismu ovšem pro Habermase představuje neadekvátní použití pojmu práce, kterému jsou podřízeny všechny formy sociálního života.

Habermasovo rozlišení pojmů práce a interakce kritizuje Marxe, který dle Habermase podřazuje práci neadekvátní úsek ze sociální reality. Habermasova alternativa vůči Marxovu projektu spočívá v rozlišení pojmů práce a interakce.

Rozlišení práce a interakce také předjímá pozdější rozlišení instrumentálního

³ Horkheimer Max, *Critical theory*, New York, Continuum, 2002, str. 250.

⁴ Horkheimer Max, Adorno Theodor, *Dialektika osvícenství*, Praha, Oikoymenh, 2010.

⁵ Habermas Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987.

jednání a komunikativního jednání. "Práce" zahrnuje druhy jednání založené na racionální volbě účinných úmyslů, zatímco pomocí interakce koordinují jednatelé své chování na základě "konsenzuálních norem". Takové rozlišení ve svých důsledcích připomíná Aristotelovo dělení na "techné" a "praxis." Habermasova kritická teorie tak pojímá vědu a technologii jako specifickou část ideologie. Když zredukujeme praktické otázky po dobrém životě na technický problém příslušící expertům, eliminuje se potřeba veřejných, demokratických diskuzí o hodnotách, a tak dochází k depolitizaci populace.⁶

Ve svém raném díle "Strukturální přeměna veřejnosti"⁷ (1962) Habermas provádí analýzu vztahu uspořádání společnosti a veřejného prostoru. Tento typ analýzy je v souladu s původním teoretickým zaměřením Frankfurtské školy, kdy dochází k vzájemnému doplňování ze strany "velké teorie", tak i sociologizujícího empirismu. Před 18. stoletím byla evropská kultura "reprezentativní", což Habermas identifikuje, dle marxistické tradice, s feudálním uspořádáním společnosti. V 18. století vzniká, společně s kapitalistickou výrobou, veřejnost [Öffentlichkeit], veřejný prostor, nekontrolován přímo státem, kde dochází k volné výměně názorů a vědomostí mezi jednotlivci. Vznik a rozvoj novin, časopisů, veřejných knihoven, zednářských lóží, kaváren, salonů, atd. označuje přechod od kultury "reprezentativní" ke kultuře veřejné. Pro Habermase je velmi důležitá kritičnost veřejné kultury. Zatímco v rámci kultury reprezentativní je jedna strana aktivní a druhá pasivní, pro veřejnou kulturu je klíčová volná výměna názorů, ať již v konverzaci, či na stránkách tištěných médií. Habermas také analyzuje zdánlivě paradoxní úpadek veřejné sféry v současnosti, kdy rozvoj komerčních masových médií činí z kritické veřejnosti pasivní konzumenty.

Počátkem 70. let dochází v myšlení Jürgena Habermase k určitému "lingvistickému obratu." Habermas se dále vzdaluje od kritické teorie svých učitelů T. W. Adorna a M. Horkeimera, a orientuje se směrem k artikulaci teorie komunikace a na ní

⁶ Viz Habermas Jürgen, *Problém legitimacy v pozdním kapitalismu*, Praha, Filosofia, 2000.
Habermas Jürgen, *Toward a Rational Society*, Boston, Beacon, kap.6.

⁷ Habermas Jürgen, *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha, Karolinum, 2000.

založené diskurzivní etiky. V souvislosti s rozvojem teorie komunikativního jednání, začíná Habermas veřejnou sféru (Öffentlichkeit) označovat termínem "žitý svět". Pojem, nepochybně inspirovaný myšlením Edmunda Husserla,⁸ označuje pre-reflexivní vrstvu každodenní zkušenosti, vrstvu nacházející se ještě před jakoukoli interpretací. „Zahrnuje celou řadu samozřejmých každodenních sociálních chování, avšak současně poukazuje i k úloze tradice a ustavených způsobů myšlení a jednání skrz komunikaci.“⁹

Přechod od pojmu veřejnosti k "žitému světu" je pro Habermase důležitým pojmovým posunem, který zaručuje větší pružnost teorie, která je tak schopna pojmut i prvky mimo horizont Evropy a dějin, počínajících 18. stoletím. Habermas tímto krokem přispívá k pojmové formalizaci svého myšlení, a i když se nikdy zcela nevzdal výše zmíněného spojení sociologizujícího empirismu s teorií, vlastní Horkheimerově pojetí kritické teorie, ve svých pozdních dílech od tohoto spojení upouští. Revize pojmu veřejnosti je vzhledem k současnosti klíčová, neboť pojem "žitého světa" uniká dělení společnosti na sféru soukromou a sféru veřejnou. Giovanna Borradori upřesňuje Habermasovo použití pojmu „žitého světa“ ve vztahu k Marxově pojetí ideologie takto: "Avšak podle Habermase je tato premisa zcela nevhodná, má-li se popsat složitost současné společnosti, v níž je proud argumentujícího dialogu neustále ohrožován ne-politickými silami: od náboženského fundamentalismu až po všechny druhy fanatismu, od trhu ke státnímu aparátu. Naděje, že se tyto síly podaří radikálně proměnit jejich zpolitizováním, je vůdčí iluzí Marxovy kritiky ideologie, kterou Habermas pokládá za příliš totalizující model, který není schopen se vyrovnat se složitostí globální postindustriální společnosti."¹⁰

Pro Habermase je takové pojetí nepřijatelné, protože směšuje dvě neredukovatelné sféry, tj. "systém", jehož příkladem je např. státní aparát či ekonomie a "žitý svět",

⁸ Borradori Giovanna, *Filosofie v době teroru: Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*, Praha, Karolinum, 2005, str. 79.

⁹ Tamtéž, str. 79.

¹⁰ Tamtéž, str. 79-80.

což jsou podmínky komunikace, za nichž může existovat diskurzivní formace názorů a vůle na straně veřejnosti, tj. občanů státu. Takové dělení Habermas označuje jako „dvoustupňový model.“ K těmto dvěma neredukovatelným sférám Habermas přiřazuje odpovídající typ jednání, systému odpovídá jednání strategické, a žitému světu odpovídá jednání komunikační. Tyto složky se nijak nevylučují.¹¹ Habermas se tímto způsobem pokouší uniknout jednostranně pesimistickému pojetí osvícenství ze strany první generace kritické teorie. Koncepce "žitého světa" mu také umožňuje spatřovat progresivní potenciál v nově vznikajících sociálních hnutích, jako je environmentalismus, hnutí za občanská práva, antiglobalizační hnutí či pacifismus. Pro Habermase jsou taková hnutí novými historickými jevy, "protože se neformují okolo individuálních křivd a nespádají tedy pod strategický horizont praxe, nýbrž utvářejí se kolem principů svobodné řeči a komunikativního jednání"¹²

Pro Habermase je žitý svět subjekty sdíleným prostorem, zažívaným jako významuplný svět. Systém je, na rozdíl od žitého světa, síť procesů, které fungují nezávisle na přáních jednajících, kteří je ovládají. Činy jednajících v ekonomii a správní sféře jsou integrované pomocí anonymních řídicích médií, jako jsou peníze či moc, a nikoli pomocí významuplných přání subjektů. Subjekty například pracují na pracovišti, které je plné významuplných vztahů. Ale činy provedené na pracovišti jsou, přestože vyžadují ke svému provedení subjektivní motivace a sociální ideály, integrované do ekonomického systému skrz pohyb cen, způsoby, které nemají nic společného s motivacemi a ideály zaměstnanců. Systematické pravidelnosti ekonomie a správy mohou být zaznamenány pouze z perspektivy pozorovatele, přímí účastníci v nich takovou zkušenost nedostanou. Ale pohyby systému mají konkrétní účinky v žitém světě subjektů, včetně devastujících následků ekonomických narušení a politického chaosu.

V „Teorii komunikativního jednání“ vychází Habermas z otázky, která zní: „Co to

¹¹ Viz Habermas Jürgen, „Tři normativní modely demokracie“ in Znoj Milan (ed.) *Teorie demokracie dnes*, Praha Filosofia, 2007, str. 87.

¹² Borradori Giovanna, *Filosofie v době teroru: Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*, Praha, Karolinum, 2005, str. 81.

znamená, když říkáme, že určité jednání, nebo osoba je racionální?“ Pokouší se podat vývoj evoluce lidské společnosti na základě způsobů, jak lze být racionální, či jak se stát racionálnější. Racionalita pro Habermase nespočívá tolik ve vlastnictví partikulárních vědomostí, ale spíše v tom, "jak mluvící a jednající subjekty získávají a používají vědění."¹³ Teorie racionality se tak pokouší rekonstruovat praktické vědění, která je nutné, aby mohl být v rámci společnosti rozpoznatelný jednající subjekt od jiného jednajícího subjektu. Habermasova rekonstrukce se pokouší artikulovat invariantní struktury komunikace. Racionalita je však rozdělena na racionalitu instrumentální, v níž je cílem "úspěšné sebeudržování" - to jest účinné sledování svých vlastních zájmů, efektivní sledování vlastních cílů.¹⁴ Oproti tomu "komunikativní racionalita" není pouhým sledováním vlastních cílů a zájmů v konkurenci s ostatními jednajícími, ani není strukturou, která navrhuje strategické postupy při dosahování úspěchu. Komunikativní racionalita, a dále i komunikativní jednání, je postupem, jak dosahovat sdíleného rozumění skrze jazyk a ostatní prostředky komunikace, zároveň má zajišťovat otevřenost ke kritice a schopnost uvádět dobré důvody pro svá přesvědčení, rozhodnutí a činy. Komunikativní jednání je nevyhnutelně spjato se symetrickým dialogem, v němž jednající anticipují tzv. "ideální řečovou situaci". Habermas tvrdí, že všechny jednající subjekty musí "kontrafakticky" předpokládat v každém svém jednání "ideální řečovou situaci", nebo alespoň musí jednat, "jako kdyby" situace byla ideální, i když nikdy nemohou vědět, zda je skutečně ideální, a mohou mít podezření, že ideální není.

Ideální řečová situace má dle Habermase čtyři podmínky:

1. Všichni potencionální účastníci diskurzu musejí mít stejné šance pro použití komunikačních „řečových aktů“ tak, že kdykoli mohou otevřít diskurz a svou řečí nebo protimluvnou otázkou nebo odpovědí do něj opakovaně vstupovat.
2. Všichni účastníci diskurzu musejí mít stejné šance přednést svůj výklad, tvrzení, doporučení, vysvětlení a ospravedlnění a svůj nárok platnosti

¹³ Habermas Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Vol I*, Boston, Beacon, 1985, str. 11.

¹⁴ Viz Habermas Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Vol II*, Boston, Beacon, 1987, str. 171.

zpochybnit, zdůvodnit nebo vyvrátit, tak aby žádný názor na trvalost tematizace a kritika nebyly nikomu upírány.

3. K diskursu jsou připuštěni jen mluvčí, kteří jako jednající mají stejné šance používat reprezentativní řečové akty, tj. vyjadřují své postoje, pocity a přání... (To je záruka toho), že jednající jsou také sami vůči sobě jako účastníci diskurzu pravdomluvní a zprůhledňují svou vnitřní povahu.
4. K diskursu jsou připuštěni jen mluvčí, kteří jako jednající mají stejné šance používat regulativní řečové akty, tj. rozkazovat, odporovat, dovolovat a zakazovat, dávat sliby a odvolávat je, zodpovídat se, vyžadovat zodpovědnost atd. Neboť jen plná reciprocita očekávaného chování, která vylučuje privilegování ve smyslu jednostranně zavazujících norem jednání a hodnocení, dává záruku, že formální rovné rozdělení šancí zahájit řeč a pokračovat v ní, může být fakticky použito k suspendování tlaku reality a k přestoupení do komunikační oblasti diskurzu zbavené zkušenosti a odlehčené od jednání.¹⁵

1.2 Od teorie komunikativního jednání k diskurzivnímu pojetí demokracie

I když „Teorie komunikativního jednání“ brání důraz na normativitu a univerzalistické ambice, vlastní západní filosofické tradici, činí tak v rámci, který zahrnuje i empirický sociální výzkum. Habermasův koncept "rekonstruktivní vědy" má dvojitý účel : za prvé, umístit "obecnou teorii společnosti" mezi filosofii a sociální vědy a za druhé, překlenout propast mezi "velkými teoriemi" a empirickým výzkumem. Filosofie, dle Habermase, musí kooperovat se sociálními vědami, pokud chce porozumět normativnímu členění uvnitř současného historického kontextu moderní společnosti, který je charakteristický sociálními a systémovými režimy integrace, a tak se vyhýbá pesimismu, spojenému s jednostrannými, a

¹⁵ Habermas Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, str. 177, citováno in Horster Detlef, *Jürgen Habermas*, Praha, Svoboda, 1995, str. 30 – 31.

primárně instrumentálními teoriemi moderny, jejichž pojetí racionality zapomíná na kulturní dimenze modernizace.

Habermasův přechod od filosofie vědomí k filosofii jazyka spočívá v přesvědčení, že sebeuvědomění je možno analyzovat skrze rekonstrukci kompetencí mluvících, poznávajících a jednajících subjektů.¹⁶ Z celého komplexu sociální reality ("žitého světa") klade Habermas zvláštní důraz na komunikativní jednání vyjádřené v jazyku. Prostřednictvím jazyka se účastníci sociální interakce zařazují do komunikativního společenství, řeč má funkci zespolečenštění.

Habermas zde vychází z Meadovy teorie tzv. symbolického interakcionismu, jejíž jádrem je tvrzení, že lidé nejsou, na rozdíl od zvířat bez vůle, vystaveni podnětům okolního prostředí. Lidé mohou své reakce usměrňovat, a rozhodovat, kterým dají průchod. Jazyk v sociální interakci vytváří novou dimenzi významu. V tomto pojetí dostává subjektivita svůj smysl a význam společně s použitím jazyka, tyto dvě oblasti jsou de facto neoddělitelné. Habermas ale klade důraz na normativní aspekty sociální interakce.

Habermasova teorie komunikativního jednání, i přes využití značného počtu inspiračních zdrojů¹⁷, od marxismu, M. Webera, G.H. Meada, T. Parsonse, analytické filosofie (J. L. Austin, J. Searle), není přes svůj pluralismus eklektická v negativním slova smyslu, nýbrž je využívá jednotícím způsobem, podobně jako odvozuje diskurzní teorii deliberativní demokracie vůči teorii republikánské a liberální:

„Diskurzní teorie, která s demokratickým procesem spojuje silnější normativní konotace než model liberální, ale slabší než model republikánský, zase čerpá prvky a z obou modelů je spojuje. (...) Diskurzní teorie nepodmiňuje uskutečnění deliberativní politiky kolektivním jednáním občanů, nýbrž institucionalizací

¹⁶ Viz Ingram David, *Habermas: introduction and analysis*, New York, Cornell University Press, 2010, str.68 -76.

¹⁷ Horster Detlef, *Jürgen Habermas*, Praha, Svoboda, 1995, str. 44 – 63.

odpovídajících procedur. Neoperuje již s pojmem společného celku, který se koncentruje ve státě a který je chápán jako cílově jednající Subjekt s velkým S. Diskurzivní teorie vůbec opouští myšlenkové modely filosofie vědomí, které naznačují, že by praxe sebeurčení občanů měla být připisována celospolečenskému subjektu, nebo že by se anonymní panství zákonů mělo vztahovat na jednotlivé konkurující si subjekty.¹⁸

Ve své diagnóze současného stavu se Habermas domnívá, že současný člověk a společnost nejsou v první řadě ohroženi ekonomickým vykořisťováním, či totalitními politickými diktaturami a ideologiemi. Nebezpečí demokratické moderní společnosti se nenalézá vně systému, nýbrž v něm samém. Dochází k průniku byrokratických systémových procedur do sociálních vztahů životního světa, které tak ztrácí své typické lidské vlastnosti a formalizují se. Takový proces nazývá Habermas „kolonizací životního světa“¹⁹. Komunikativně strukturované oblasti života, spolu se strukturou společnosti jsou podřízené samostatným, formálně organizovaným systémům jednání. Systémy „peněz“ a „administrativní moci“ ničí tradiční formy spoluzití a solidarity, rozkládají životní svět, systémová integrace společnosti překrývá její sociální integraci.

1.3 Od diskurzivní teorie k toleranci

Habermasovo pojetí diskurzivní etiky je formálně univerzalistické²⁰, a z pozic striktního univerzalizmu brání Habermas pojem tolerance, jehož zatížení křesťanskou tradicí a následná sekularizace nemusí být nutně škodlivé. Zásadní rozdíl tkví v symetrii dvou aktérů tolerance. G. Borradori klade otázku: "Není tolerance paternalistický koncept, který by bylo lépe nahradit pojmem "pohostinnosti" či "přátelství"?" Ale pro Habermase je možné tento problém

¹⁸ Habermas Jürgen, „Tři normativní modely demokracie“ in Znoj Milan (ed.) *Teorie demokracie dnes*, Praha Filosofia, 2007, str. 90.

¹⁹ Habermas Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Vol II*, Boston, Beacon, 1987 str. 355.

²⁰ Viz Habermas Jürgen, *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1998, str. 166-236.

překonat pomocí komunikativní racionality, potažmo komunikativního jednání, v rámci diskurzivně orientovaného, demokratického společenství. "V rámci demokratického společenství, v němž si občané navzájem zaručují svá rovná práva, není místa pro takovou autoritu, jež by mohla *jednostranně* určovat hranice toho, co má být tolerováno. Na základě rovných práv občanů a vzájemné úcty není nikdo privilegován k tomu, aby mohl vymezovat hranice tolerance z hlediska svých vlastních preferencí a hodnotových orientací."²¹

Samotný univerzalizmus musí být artikulován ve formě dialogu, nelze ho jednostranně a násilně uplatňovat na jednající subjekty bez účasti komunikativní racionality. Habermas dále upřesňuje svou pozici: "V přísném smyslu je "univerzalizmus" totéž co rovnoprávný individualismus takové morálky, která požaduje vzájemné uznání, a to ve smyslu rovné úcty a vzájemného respektu ke každému. Členství v tomto zahrnujícím morálním společenství, které je otevřeno všem, slibuje nejen solidaritu a nediskriminující akceptování, nýbrž současně i rovná práva při ochraně individuálnosti a jinakosti každého."²²

Univerzalizmus v sobě nese dle Habermase zákeřnou možnost proměny v legitimizované prosazování partikulárních zájmů, maskované právě racionálním univerzalizmem. V jádru univerzalizmu objevuje Habermas pozoruhodnou autoreferenci, "která umožňuje, aby byl nositelem sebe-korigujícího procesu učení."²³ Tato zvláštní vlastnost je nepochybně jedním z důvodů, proč se Habermas snaží o rekonstrukci a obranu projektu osvícenství, na rozdíl od odmítnutí ze strany první generace kritické teorie. Při každé námitce proti částečnému, selektivnímu uplatňování univerzalistických standardů, musí již taková kritika takové standardy předpokládat. Stejně tak je to s dekonstruktivním demaskováním ideologicky zatížených univerzalistických diskurzů - taková kritika dle Habermase opět předpokládá kritická hlediska, která poskytuje univerzalizmus sám. Unikátní

²¹ Borradori Giovanna, *Filosofie v době teroru: Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*, Praha, Karolinum, 2005, str. 55.

²² Tamtéž, str. 56.

²³ Tamtéž.

struktura univerzalizmu zapřičiňuje, že "morální i právní univerzalismus je tedy sebereflexivně uzavřený pouze na základě jeho vlastních standardů."²⁴ Ve Filosofickém diskurzu moderny Habermas uvádí podobnou formulaci, která znovu přibližuje jeho apologetický vztah k projektu moderny: moderna, je první epochou, která je "nucena čerpat normativitu ze sebe samé."²⁵

1.4 Habermas versus Derrida

Na závěr první části stručně nastíníme Habermasovu kritiku Jacquese Derridy v již zmíněné práci "Filosofický diskurz moderny".

Habermas se věnuje Derridovi ve dvou přednáškách, v první („Beyond a Temporalized Philosophy of Origins: Jacques Derrida's Critique of Phonocentrism“²⁶) Derridovu startovní pozici označuje²⁷ jako místo, kde Heidegger označuje jazyk jako domov Bytí, a navzdory privilegovanému statutu, který jazyku připisuje, se jím Heidegger dál systematicky nezabývá. Odtud pokračuje Derrida za pomoci strukturalistické metody F. Saussura. Derrida je pro Habermase dědicem tradice myšlení F. Nietzscheho a zůstává myslitelem subjektivistické orientace, iracionalismu, přes ambiciózní pokus o překonání metafyziky zůstává stále v její oblasti.²⁸ Derrida je pro Habermase také dědicem židovské mystiky, mesianismu, a vrací se do bodu, "kde se mysticismus proměnil v osvícenství."²⁹

V druhé přednášce („Excursus on Leveling the Genre Distinction between

²⁴ Tamtéž.

²⁵ Habermas Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987, str. 16. Citováno in Barša Pavel, Fulka Josef, *Michel Foucault: Politika a estetika*, Praha, Dokořán, 2005.

²⁶ Habermas Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987, str. 160 – 180.

²⁷ Tamtéž, str. 163.

²⁸ Tamtéž, str. 168.

²⁹ Tamtéž, str. 180.

Philosophy and Literature³⁰) srovnává východiska Derridy a Adorna, Adornova "negativní dialektika" a Derridova "dekonstrukce" mohou být dle Habermase pojaty jako rozdílné odpovědi na stejný problém, tj. jak se osvícenské pojetí rozumu postupně zachytává do svých vlastních nástrojů. Derrida je dále obviněn z podřízení filosofie literární kritice, dle Habermase uplatňuje na filosofické texty neadekvátní metody literární kritiky. Dekonstrukce západní filosofické tradice redukuje filosofii na rétoriku, a přes jejich podobnost a občasně překrývání, má být rétorika podřízena zřetelné formě argumentace, vlastní určité disciplíně.³¹ Pokud filosofické myšlení bude sloužit jako literární kritika, nevyhne se dle Habermase ztrátě své produktivity. Při transpozici radikální kritiky racionality do sféry rétoriky, za účelem zmírnění paradoxu autoreference, hrozí ztráta samotné této radikality, a z takové aporie nevede dle Habermase cesta tím, že překročíme hranice mezi literární kritikou a filosofií.

2 Jacques Derrida a dekonstrukce

2.1. Derrida versus Habermas

Derridova odpověď na Habermasovu kritiku nám svou strukturou může pomoci začít zodpovídat otázku "Co je to dekonstrukce?". V poznámce č.9 textu *Limited Inc.*³², který tvoří z velké části debata Derridy s Johnem Searlem o J.L. Austinovi a analytické filosofii, Derrida explicitně odpovídá na Habermasovu kritiku. Derrida začíná svou obranu tím, že Habermas své zobecňující teze nepodkládá žádnou přímou citací textů, (na 25 stránkách Habermasovy druhé přednášky nenajdeme žádnou konkrétní citaci Derridova textu) a místo toho používá pasáže jako "Derrida staví na hlavu nadřazenost logiky před rétorikou, kanonizovanou již od Aristotela"³³ ; "dekonstruktivistu se zabývá filosofickými pracemi stejně jako

³⁰ Tamtéž, str. 180-210.

³¹ Tamtéž, str. 210.

³² Derrida Jacques, *Limited Inc.*, str. 156 -159.

³³ Habermas Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987, str. 187.

literaturou"³⁴; "Derrida ve věci dekonstrukce nepostupuje analyticky, namísto toho postupuje pomocí kritiky stylu."³⁵ Takové argumenty Derrida pokládá jednoduše za lživé, a brání se nařčení z upřednostňování rétoriky nad logikou. Habermas se dle Derridy dopouští nepřipustného zkreslení, jako filosof konsenzu, dialogu a diskuze, který sebevědomě tvrdí, že dokáže rozlišit mezi vědou a literární fikcí, mezi filosofií a literární kritikou, navíc ospravedlňuje svou nedůslednost tím, že přesouvá zodpovědnost na Derridovy pokračovatele z oboru literární kritiky v anglosaském prostředí, neboť Derrida podle Habermase nepatří mezi filosofy, kteří se rádi prou [argumentationsfreudigen Philosophen].

Derrida se také brání nepřipustné simplifikaci ohledně svého údajného upřednostňování rétoriky před logikou, ohledně iracionální destrukce logiky. Habermas obviňuje Derridu z paradoxního tvrzení, kde má dokazovat, "že jakákoli interpretace je nevyhnutelně falešnou interpretací, a jakékoli rozumění je nedorozumění." Dle Derridy je ale Habermasova kritika povrchní, neboť Derrida nechce jednoduše pojmovou dvojici postavit na hlavu a upřednostňovat negativní pojem před pozitivním (např. nedorozumění před rozuměním...). Derridův argument spočívá v tom, že "nedorozumění" chápe nikoli jako nadřazený zákon, nýbrž jako obecnou možnost, vepsanou ve struktuře pozitivivity, normality. A taková strukturální možnost musí být zahrnuta při popisu ideální normality, popř. interpretace, a nikoli vyřazena, či odmítnuta.³⁶

"Derrida is particularly interested in standing the primacy of logic over rhetoric, canonized since Aristotle, on its head"

³⁴ Tamtéž, str. 188.

"the deconstructionist can deal with the works of philosophy as works of literature..."

³⁵ Tamtéž, str. 189.

"...in his business of deconstruction, Derrida does not proceed analytically. ... Instead [he] proceeds by a critique of style ..."

³⁶ Derrida se později (2001), v rozhovoru s Élisabeth Roudinesco k této kritice vyjadřuje smířlivěji, s ohledem na shodu v názorech politických: "Myslím na reakci Jürgena Habermase. Nejprve se pustil, se stejnou neznalostí, jako prudkostí, do toho, co interpretoval jako francouzský neokonzervatismus (Foucault, Lyotard, já sám). Filosofický diskurz moderny představuje rozvinutí celé řady jeho kritik namířených proti mé práci, a to především na základě amerických interpretací. Tyto kritiky mi připadaly více než nespravedlivé a tu a tam jsem na ně odpovídal, zejména v Limited Inc. . To všechno je však již stará, nejkuli překonaná záležitost, do jisté míry jsme si to mezi sebou vyříkali, naštěstí velice přátelsky. Loni v červnu jsme se sešli na jednom semináři ve Frankfurtu, a potom jsme se setkali v Paříži. Naše politické názory, zvlášť co se týká Evropy, k sobě mají často blízko, nesou se ve znamení spřízněnosti, ne-li hluboké shody; a jako takové se jeví i při četných veřejných příležitostech." Viz Roudinesco Élisabeth, Derrida Jacques,

Již v tomto bodě je patrný stylistický rozdíl mezi Habermasovou kritickou teorií společnosti a Derridovou dekonstrukcí: Habermas se ve své kritice zabývá Derridovým myšlením jako celkem, zobecňuje, abstrahuje údajné obecné zákony. Oproti tomu Derrida odpovídá pomocí přesné analýzy konkrétních úseků textu, nepojímá Habermasovo myšlení jako celek, ale zabývá se partikulární složkou jeho kritiky, kterou podrobuje rigoróznímu, pečlivému čtení. Tato orientace na text je dekonstruktivnímu přístupu vlastní. Ale Derridovo myšlení zde v žádném případě nesklouzává na pozici relativismu, panlingvismu, jak Derrida dokazuje v konfrontaci s Habermasem v knize rozhovorů *Negotiations*. Derrida se zde staví proti Habermasově etické dimenzi dialogu, proti pojetí symetrie a recipacity v intersubjektivním vztahu jako záruce etického jednání. Afirmace (nejen) etického činu pro Derridu není jednoduše identifikovatelná s intersubjektivním diskurzem. Derridův přístup konstantně připomíná rozměr jazyka, ale zároveň skrze dekonstrukci logocentrismu připomíná prostor stojící mimo jazyk. Derridova dekonstrukce bývá často dezinterpretována jako přístup, který vposledku tvrdí: „vše je jazyk,“ „je tu pouze jazyk“, „nic není za jazykem“, zkrátka jako absolutní panlingvismus.³⁷ Derridova pozice ale spočívá v tom, že na jedné straně zdůrazňuje neredukovatelnost textového a diskurzivního prostoru jazyka, a na druhé straně připomíná, že v textovém prostoru je prvek, který není redukovatelný na diskurz a stopa³⁸, která není redukovatelná na oblast lingvistiky.

Tento prvotní nástin přibližuje Derridovo pojetí dekonstrukce, která není pouhou opozicí vůči tradiční logice a její nadřazenosti nad rétorikou. Derrida se spíše do této struktury pokouší zpátky zahrnout prvky, které nevyhnutelně zůstávají vyřazené.

Co přinese zítřek?, Karolinum, Praha, 2003 str. 238.

³⁷ Derrida Jacques, *Negotiations*, Stanford University Press, Stanford, 2002, str. 31.

³⁸ Stopa [la tracé] je jedním z důležitých Derridových pojmů, stojících na hranicích vnějšku a vnitřku, který slouží jako dekonstruktivní intervence do Saussureovy diference pojmů označující/označovaný, vzhledem k rozsahu této práce bohužel nelze než pojem pouze letmo zmínit. Viz též Derrida Jacques, *Gramatológia*, přel. M. Kanovský, Bratislava, Archa, 1999.

2.2 Co je to „dekonstrukce“?

Élisabeth Roudinesco ve svém dialogu s J. Derridou charakterizuje dekonstrukci takto: "Termín "dekonstrukce", který Jacques Derrida poprvé použil roku 1967 v knize *De la Grammatologie* (Paris, Minuit) [slovensky: *Gramatológia*, přel. M. Kanovský, Bratislava, Archa 1999], je převzat z architektury. Znamená de-pozici a dekompozici určité struktury. V derridovském vymezení poukazuje k práci nevědomého myšlení ("ono se dekonstruuje"), jež spočívá v rozkládání jistého hegemonického či dominantního myšlenkového systému, aniž by ovšem kdy došlo k jeho zničení. Dekonstruovat tedy znamená v jistém smyslu odolávat tyranii Jednoho, tyranii *logu* a (západní) metafyziky přímo v tom jazyce, v němž se vypovídá, za pomoci právě toho materiálu, který je posouván a uváděn do pohybu za účelem pohyblivých rekonstrukcí. Dekonstrukce je to, "co se přihází", to u čeho nevíme, zda dospěje k místu určení atd. Jacques Derrida jí rovněž připisuje její gramatický význam: tento termín potom označuje určité narušení konstrukce slov ve větě."³⁹

Dekonstrukce přistupuje k filosofickým konstrukcím pojmů, idejí, hodnot s cílem destabilizovat jejich soudržnost v rámci daného systému samého, netematizovatelného pojmového schématu. Dekonstrukce navíc do daného schématu intervenuje. Derrida na rozdíl od Habermase, který se snaží sblížovat mnohdy protichůdné tradice a směry (marxismus, analytická filosofie, aj.) upřednostňuje destabilizaci před konsolidací. V tomto smyslu lze říci, že Derridovo stanovisko je v rozporu s vulgárním pojetím postmodernismu, kdy je konstatováno, že „vše je relativní“, popř. „každý má svůj názor“ apod. Filosofické konstrukce logocentrismu závisejí na zdánlivě jasných a zřejmých protikladech a neredukovatelných binárních dvojicích pojmů, například univerzální a partikulární, duchovní a materiální, maskulinní a femininní, atd. Takový přístup je pro Derridu problematický, protože provádí nepřípustnou redukci jevů, které se do binární dvojice nevejdou, a nezbyvá

³⁹ Roudinesco Élisabeth, Derrida Jacques, *Co přinese zítřek?*, Karolinum, Praha, 2003, str. 7, pozn. p. č.

než takové jevy marginalizovat, či dokonce potlačovat a navíc tento přístup zavádí a vnucuje určitý hierarchický řád.

Dekonstrukce nejprve identifikuje neredukovatelné binární dvojice daného teoretického pole. Poté se snaží rozkrýt hierarchické uspořádání těchto pojmových dvojic. Další krok přináší již zmíněnou rovinu intervence - převrací dané hierarchické uspořádání, ukazuje, že pojmy, obvykle kladené na nižší rovinu (např. materiální, partikulární, ženské) lze postavit na vrchol, a že jejich předchozí podřízenost spíše ukazuje poplatnost dané filosofické konstrukce rozhodnutím ideologickým či strategickým, nikoli vnitřní vlastnosti těchto dvojic. Dekonstruktivní přístup ale přidává ještě další bod, kdy do zdánlivě neredukovatelných pojmových dvojic zavádí pojem třetí⁴⁰, který původní nosnou strukturu komplikuje k nepoznání.

Klíčovým znakem dekonstrukce na stylistické úrovni je také závislost na komentovaném textu, Derrida se liší od metafyzické tradice také tím, že nechce psát "velká vyprávění", jeho texty mají podobu komentáře (a tento komentář není v Derridově podání nutně něčím podřízeným komentovanému primárnímu textu), Slavoj Žižek v této souvislosti hovoří o „ultrareflexivitě“ („Myslím, že dekonstruktivismus, řeknu-li to zjednodušeně, charakterizuje ultrareflexivita myšlení. Jako filosof nepíšete ontologii, ale píšete o tom, jak druhý filosof čte třetího. Cože je typické pro Derridův text? Jde tam o to, jak Rousseau vykládá Platóna apod. Je to všechno interpretace interpretací“⁴¹), ale tento přístup je nepochybně vědomou strategií, jak se vyhnout pasti logocentrismu. Logocentrismem rozumí Derrida tendenci západního myšlení k hledání transcendentálního bytí, které slouží jako původ či garance pevného významu.

⁴⁰ Jde o Derridovu „baterii termínů“ (viz Sim Stuart, *Derrida a konec historie*, Praha, Triton, 2008, str. 30.) narušujících hranici vnitřku a vnějšku jako je např. *différance* (neologismus, utvořený na základě francouzského slova [*différence*], rozlišitelný pouze v psané podobě, zdůrazňující inherentní nepevnost významu, který je vždy „odlišný“ a „odložený“), *stopa*, *hymen*, *pharmakos*, aj.

⁴¹ Žižek Slavoj, Hauser Michael, *Humanismus nestačí*, Praha, Filosofia, 2008, str. 10.

Zaměříme se nyní na použití dekonstrukce v dialogu Derridy s G. Borradori (s.97 - 149), první otázka zní: "11. září v nás vyvolalo dojem *zásadní události*, jedné z nejdůležitějších historických událostí, jejichž budeme v našem životě svědky, zejména pro ty, kdo nikdy neprožili světovou válku?"⁴²

Derridova odpověď takřka okamžitě začíná fungovat v modu dekonstrukce, zaměřuje se na pojem události, resp. na pojetí "11.září" jako *zásadní události*. Jako pracovní definici události uvádí Derrida: "Událost je to, co přichází a v tomto přicházení mne přichází překvapit a ochromit rozumění: událost je především *to, co* především nechápu. Lépe řečeno, událost je především, že nechápu. Spočívá v *tom*, že nechápu; v *tom, co* nechápu, a především, *že* nechápu: moje nechápavost. To je vnitřní a vnější hranice, na kterou bych chtěl zde klást důraz: třebaže zkušenost události, způsob, jímž se nás dotýká, vyžaduje pohyb přivlastňování (pochopení, rozpoznání, identifikaci, popis, určení, interpretaci na základě horizontu očekávání, znalost, pojmenování, atd.), třebaže tento moment přivlastňování je neredukovatelný a nevyhnutelný, přesto neexistuje událost hodná tohoto jména, pokud toto přivlastňování *nenaráží* na nějakou mez nebo hranici."⁴³

2.3. Událost, „11.září“, trauma

Událost, zejména událost *zásadní*, musí být vymknutá, není možné si ji jednoduše přivlastnit, natolik, jakým způsobem narušuje „normální“ stav, je neredukovatelná svou singularitou. Aby byla událost událostí, musí být její zkušenost „vymezena jako zkušenost nemožnosti samé, jako zkušenost bytostně vertikální, kterou nelze vložit do horizontality smyslu, porozumění, předvídatelnosti.“⁴⁴ Pokud uvážíme instanci, která setkání s událostí umožňuje, v celé své radikalitě, nelze jinakost, s níž a díky níž je setkání umožněno, vtěsnat do kategorií, binárních dvojic jako je dobro a zlo, živé a neživé.

⁴² Borradori Giovanna, *Filosofie v době teroru: Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*, Praha, Karolinum, 2005, str. 97.

⁴³ Tamtéž, str. 101.

⁴⁴ Fulka Josef, *Zmeškané setkání*, Praha, Herrmann & synové, 2004, str. 13.

V tomto smyslu je pro Derridu diference pojmu „11. září“ a události propastná. Událost hodná svého jména se vymyká jednoznačnému umístění do časoprostorových souřadnic „běžné zkušenosti“. V tomto smyslu událost není přítomná na svém místě a ve svém čase. To, s čím se setkáváme, tj. událost, se nejví v rámci vypočitatelného horizontu.

Derrida dále problematizuje akt označování takové události určitým jménem. Fakt, že „to“ „11.září“ automaticky nabírá svůj údajný obsah, jen vypovídá o charakteru události jako události: „Vlastně nevíme, co tímto způsobem říkáme anebo co jmenujeme.“⁴⁵

Nesamozřejmost takového pojmenování souvisí s Derridovým pojetím performativu, které do značné míry přejímá od J.L. Austina⁴⁶, jenž dělí řečové akty na konstativní, při nichž popisujeme určitý charakter skutečnosti („Dům je červený“) a na akty performativní, které při svém pronášení něco dělají („Prohlašuji vás mužem a ženou“). Austinově teorii bývá vytýkáno, že upřednostňuje mimojazykové okolnosti za jakých je řečový akt vysloven, před výpovědí samotnou. Derridovo dekonstruktivní čtení odmítá rozlišovat binární dvojici promluva-událost, Derridovo pojetí performativu je dvouznačné, performativ pro něj představuje nedělitelný komplex promluvy a události, kde promluva vytváří událost současně s tím, jak se o ní vypovídá. V textu z jeho pozdního období „Budoucnost profese“ svou pozici upřesňuje takto: „Není budoucnost ani vztah k příchodu události bez zkušenosti ‚snad‘. To, co nastává, se nesmí ohlašovat jako možné či nutné, jinak je vpád události předem neutralizován. Událost závisí na nějakém ‚snad‘, které se shoduje nikoli s možným, nýbrž s nemožným. (...) Síla události je vždy větší než síla nějakého performativu.“⁴⁷

⁴⁵ Borradori Giovanna, *Filosofie v době teroru: Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*, Praha, Karolinum, 2005, str. 97.

⁴⁶ Austin J. L., *Jak udělat něco slovy*. Praha, Filosofia, 2000.

⁴⁷ Derrida Jacques, *Budoucnost profese*, in *Filosofický časopis* 6/2001, str. 926.

Snad právě proto bylo tak rychle rozptýleno pojmenování „11.září“, právě svou nesamozřejmostí: „opakujeme to, *musíme* to opakovat, a tím více je nezbytné to opakovat, pokud vskutku nevíme, co se tímto způsobem pojmenovává, jako bychom naráz prováděli dvojí exorcismus: na jedné straně jako bychom chtěli zaklít „věc“ samu, strach či hrůzu, kterou probouzí (neboť opakování vždy chrání tím, že neutralizuje, umrtvuje, oddaluje trauma, a to platí o opakování televizních obrazů, o kterých budeme později mluvit), a na druhé straně jako bychom chtěli popřít co možná nejbližší tomuto aktu jazyka a jeho vypovídání naši bezmoc pojmenovat přiměřeným způsobem, charakterizovat, myslet příslušnou věc, dostat se za pouhou *deixi data*: něco strašného se odehrálo 11. září a vposled nevíme, co to bylo.“⁴⁸

Pokusme se přiblížit Derridovo pojetí vztahu události a traumatu. Každá událost hodná svého jména, tj. událost nepředvídatelná, nekalkulovatelná, je pro Derridu ze své podstaty traumatická. V případě „11.září“ využíváme jazyka nikoli v běžné referenční funkci, ale snažíme se pomocí něj pojmenovat událost mimo řeč. Řeč je v tomto smyslu bytostně opakováním, slovům rozumíme proto, že jsou opakována a událost je tak převedením do řeči nevyhnutelně redukována. Opakování je běžnou reakcí na trauma, pomocí cyklického opakování fragmentu traumatické situace se oběť snaží situaci zpětně zvládnout, začlenit do socio-symbolického řádu. Derrida tvrdí, že analogicky opakujeme „11.září“ aniž se ptáme, co pojmenovává. Opakování probíhá nejen v rovině subjektivní, ale nadto jsme vyzýváni, abychom „11.září“ opakovali „pomocí obrovského techno-socio-politického stroje.“⁴⁹ Pokud takovou událost pojmenujeme pouze datem, tlumí se tak traumatické setkání s ní, událost se stává událostí dějinnou, citovatelnou, a jak jsme viděli v nástinu Derridova pojetí performativu, událostí tak *de facto* být přestává. Z psychoanalytického hlediska při setkání s traumatickou událostí může dojít také k vytěsnění.⁵⁰ Derrida si ovšem klade otázku zda „11. září“ vůbec událostí bylo,

⁴⁸ Borradori Giovanna, *Filosofie v době teroru: Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*, Praha, Karolinum, 2005, str. 96.

⁴⁹ Tamtéž, str. 97.

⁵⁰ Derrida se v rozhovoru s Borradori o vytěsnění nezmiňuje, své specifické používání psychoanalytických pojmů a vůbec přístup k psychoanalýze upřesňuje v rozhovoru s Elisabeth Roudinesco: „Ono velké freudovské pojmosloví bylo nepochybně nutností, to připouštím. Bylo nutné k rozchodu s psychologií v daném kontextu dějin věd. Kladu si však otázku, zda tento

naivně-empirický přístup se zdá napovídat, že nikoli (předchozí útok na WTC v roce 1993, předjímání tématu v kinematografii a videohrách, atd.), přesto se nelze dle Derridy ubránit dojmu, že o *zásadní událost* šlo. Z hlediska dekonstruktivního přístupu nemusí být toto dvojznačné pojetí odsouzeno jako kontradikce.

Traumatická událost není pro Derridu omezitelná na zkušenost minulosti, která svou „zásadností“ *ex post* intervenuje do současnosti, nutkavé opakování není pouhým opakováním toho, co se již stalo:

„Traumatická událost je nejen jakožto událost vyznačena pamětí, a třeba i nevědomou toho, co se odehrálo. Tvrdím-li něco takového, jako bych protičečil zjevnému, totiž tomu, že událost je spojena s přítomností či minulostí, k uskutečnění toho, co se odehrálo, nepopíratelným způsobem jednou provždy, takže nutkavé opakování, které může následovat, by pouze reprodukovalo to, co se již stalo anebo k čemu došlo. Domnívám se však, že toto schéma musíme zkomplikovat (jakkoli není zcela chybné); musíme analyzovat jeho „chrono-logii“, to jest myšlenku i sám řád temporalizace, které se zdá implikovat.“⁵¹

Derridovo pojetí znesnadňuje „naivní“ čtení traumatu, jako jednorozměrného účinku události, která se odehrála v minulosti a odtud intervenuje do přítomnosti. Neuchopitelný charakter události je klíčový naopak svým vztahem k budoucnosti. Derrida tak spatřuje práci dekonstrukce již v první otázce G. Borradori, kde mluví o „jedné z nejdůležitějších historických událostí, jichž *budeme* v budoucnosti svědky.“⁵² Z tohoto příkladu vidíme, že dekonstruktivní přístup není pouhým položením interpretačního schématu na analyzovanou látku, spíše se dekonstrukce v dané oblasti vždy-jíž odehrává. Traumatická událost zde pro Derridu nabývá své

pojmový aparát přežije dlouho. Možná se mýlím, ale pojmy jako ono, já, nadjá, ideální já, ideál Já, sekundární a primární proces vytěsnění atd. - jedním slovem velké freudovské stroje (včetně pojmu a slova nevědomí!) jsou podle mě jen jakési provizorní zbraně, neřkuli filosofické nástroje, kutilsky vynalezené proti určité filosofii vědomí, transparentní a plně zodpovědné intencionality. Nevěřím příliš na jejich budoucnost. Nemyslím si že nějaká metapsychologie by mohla dlouho odolávat kritickému zkoumání. Již teď se o ní takřka nemluví.“ Viz Roudinesco Élisabeth, Derrida Jacques, *Co přinese zítřek?*, Karolinum, Praha, 2003 str. 251.

⁵¹ Tamtéž, str. 108.

⁵² Tamtéž, str. 96.

účinnosti vztahem k budoucnosti. „Zkouška události má jako svého tragického původce nikoli to, co se právě děje anebo co se odehrálo v minulosti, nýbrž předchůdné znaky toho, co hrozí přijít. A tedy nikoli přítomnost či minulost, nýbrž budoucnost určuje nepřivlastnitelnost události. Anebo pokud je to přítomnost či minulost, pak pouze potud, pokud na svém těle nese děsivý znak toho, co by se mohlo stát anebo co se stane a co *bude horší než cokoli, co se kdy stalo*. (...) Mluvíme o traumatu, a tedy o události, jejíž časovost nevychází ani z teď, které je přítomné, ani z přítomnosti, která je minulá, nýbrž z non-reprezentovatelného, jež je na příchodu (*à venir*)“⁵³

Pro Derridu nabývá trauma své děsivé účinnosti právě vztahem k budoucnosti, k tomu co přichází. Zásadní událost není možné převést do minulé přítomnosti, což znemožňuje práci truchlení, které by umožnilo se přes událost přenést v relativně krátkém časovém období, na rozdíl od trvalého traumatizujícího účinku. Pro Derridu tento unikátní charakter traumatu vychází z autoimunitní (autoimunitní proces je dle Derridy „ono zvláštní chování, kdy živá bytost jakoby *sebevražedně* „sama“ likviduje svou vlastní obranu, aby se imunizovala *proti* své vlastní imunitě.“⁵⁴) krize západního pojetí racionality, která „bude vždy spojovat vědu a náboženství“⁵⁵. Trauma je spjaté s autoimunitním procesem, protože je svým represivním přístupem nevyhnutelně zapojeno do produkce toho, co se snaží překonat.

Derridův dekonstruktivní étos vposledku neumožňuje odpovědět vylučujícím způsobem, zda je skutečně „11.září“ zásadní událostí. Nepochybně tato událost však vyžaduje filosofickou odpověď, a navíc nabízí pro filosofii stimul, neboť dle Derridy problematizuje tradiční politickou filosofii a rozpouští význam pojmů jako „válka“ a „terorismus“.⁵⁶ Pro Derridu je při odsouzení aktů terorismu nutné současně problematizovat situaci, která je umožňuje, tj. globalizovaný svět⁵⁷ a

⁵³ Tamtéž, str. 108.

⁵⁴ Tamtéž, str. 105.

⁵⁵ Tamtéž, str. 105, pozn. p. č. 5.

⁵⁶ Viz tamtéž, str. 112.

⁵⁷ Derrida v této souvislosti používá těžko přeložitelného novotvaru [*mondialisation*].

současně problematizovat jeho vztah k pojmům tolerance, spravedlnosti a práva.

2.4 Od práva ke spravedlnosti, od tolerance k pohostinnosti

Pro Derridu je klíčová diference mezi právem a spravedlností. Zatímco právo lze dekonstruovat, spravedlnost umožňuje dekonstrukci práva, a i dekonstrukci jako takovou. Pokud zaměníme právní systém za jiný právní systém, zákon za jiný zákon, či zákon vylepšíme, již provádíme určitý druh dekonstrukce. Právo dle Derridy může a musí být dekonstruováno.⁵⁸ Ale právě spravedlnost je tím, co dává impuls k vylepšení práva. Podmínkou možnosti dekonstrukce je volání po spravedlnosti, spravedlnost nelze zredukovat na zákonný systém, určitý systém, spravedlnost je neidentická sama se sebou. Derrida v tomto smyslu tvrdí, že spravedlnost je nedekonstruovatelnou podmínkou možnosti dekonstrukce samé. Spravedlnost⁵⁹ je zkušenost nerozhodnutelného, zkušenost, která nevzniká na základě intelektuální intuice, ale spíše ve vztahu k singularitě druhého.⁶⁰ Idea spravedlnosti by se „hypoteticky“ naplnila, pokud bychom měli „nekonečný ohled na singularitu a nekonečnou jinakost.“ Předpokladem dekonstrukce je mesianismus bez obsahu a Mesiáše, neukončitelné přicházení absolutní a nepředvídatelné spravedlnosti vůči singularitě jako singularitě. V dekonstrukci můžeme "spatřovat šílenství, dokonce ji vinit ze šílenství. Anebo jiný druh mystična. Dekonstrukce je šílená právě touto spravedlností. Šílená touhou po spravedlnosti."⁶¹

Tento radikálně⁶² singulární, „nemožný“ přístup k druhému Derrida doplňuje dekonstrukcí směřující a intersubjektivní funkce pojmu tolerance. V tomto bodě se Derrida rozchází s Habermasem ohledně možností tolerance. Pro Derridu je pojem tolerance nepřístojně zatížen dědictvím křesťanství, a jako produkt sekularizované západní politiky není schopen překračovat své vlastní hranice. Pokud jsme vůči

⁵⁸ Derrida Jacques, *Síla zákona*, OIKOYMENH, Praha, 2002, str. 20.

⁵⁹ Rozdíl mezi právem a spravedlností může připomínat Habermasovo dělení na systém a žitý svět nejen svými etickými důsledky.

⁶⁰ Tamtéž, str. 20.

⁶¹ Tamtéž, str. 33.

⁶² Radikalitu takového přístupu ovšem S. Žižek zpochybňuje, viz výše.

druhému tolerantní, automaticky se dopouštíme aktu redukce jiného na stejné. Tolerovaný druhý se nesmí „příliš“ odlišovat. Tolerance v jádře říká: „Toleruji tě, ale pouze v případě kdy tvá odlišnost je kalkulovatelná, kdy nenarušuješ můj privátní prostor, toleruji tě pouze, když jsi stejný.“

Jako s alternativou vůči toleranci a kalkulovatelnému prostoru práva přichází Derrida s pojmem nepodmíněného odpouštění a pohostinností. Nepodmíněné odpouštění se radikálně liší od podmíněného, „jehož podmínkou je kalkulovatelnost trestu.“⁶³ Nepodmíněné odpuštění je aktem šílenství, ponechává si dekonstrukci vlastní aporetičnost. Jako takové je nemožné, „je to pojem který dává smysl pouze tehdy, pokud si sám protiřečí.“⁶⁴

Nepodmíněná pohostinnost stojí v opozici vůči toleranci, která zůstává znásilněním druhého, jiného. Pohostinností se druhému otevíráme, přijímáme ho k sobě domů, a projevujeme vzájemnou úctu. Vzájemné odlišnosti tak můžeme akceptovat a vyhnout se násilné redukci na stejné. Nepodmíněná pohostinnost i nepodmíněné odpouštění svou nesymetričností vzdorují vypočitatelnému zařazení. Derrida v dialogu s E. Roudinesco tvrdí: „Byl bych v pokušení si myslet, že odpuštění odpovídá svému čistému poslání – tedy alespoň pokud se může stát, že mu vůbec kdy odpovídá – jen tehdy, když odpouští někomu, komu odpustit nelze, a pozdvihuje se tedy nad právo, mimo jakýkoli vypočitatelný postih. Odpuštění je a musí zůstat heterogenní vůči prostoru práva, stejně jako sama milost: právo na udělení milosti není jen jedním právem mezi jinými. Odpuštění nestojí v žádné symetrii, v žádném komplementárním vztahu s trestem. Nemá s trestem totiž nic „společného“⁶⁵. (...) „V myšlence bezpodmínečného odpuštění pracuje nemožnost, protože toto odpuštění, které odpouští neodpustitelné, je nemožným odpuštěním. Činí nemožné, nechává nastat a dává nemožné, odpouští neodpustitelné tomu, komu nelze odpustit. Odpustit neodpustitelné v důsledku toho znamená roztržít lidský

⁶³ Borradori Giovanna, *Filosofie v době teroru*, Karolinum, Praha 2005, str. 154.

⁶⁴ Tamtéž, str. 154.

⁶⁵ Roudinesco Élisabeth, Derrida Jacques, *Co přinese zítřek?*, Karolinum, Praha, 2003 str. 238.

rozum či přinejmenším princip rozumu interpretovaný jako kalkulabilita.“⁶⁶

Jak realizovat tuto touhu po spravedlnosti, v rámci „mesianismu bez obsahu“? Etický čin pro Derridu musí zůstat neuskutečnitelný, nemožný, což nevede k rezignaci, ale k problematizaci jeho původu. Etické rozhodnutí nesmí být předem kalkulovatelné, v tomto smyslu Derrida tvrdí, že „skutečně lze odpustit jen neodpustitelné.“

Neodpustitelné odpuštění je pro Derridu klíčový přechod od zkušenosti ke spravedlnosti jako šílenství rozhodnutí. V textu „Adieu – Emmanuel Levinas“ se Derrida snaží oddělit rozhodnutí od metafyzických předpokladů, místo toho nabízí pozoruhodné pojetí „rozhodnutí jako druhého ve mně“:

„Pasivní rozhodnutí, podmínka události, je strukturálně vždy rozhodnutí druhého ve mně, vykonání rozhodnutí jako rozhodnutí druhého. Absolutně druhého ve mně, druhého jako absolutna, které ve mně rozhoduje.“⁶⁷ Britský filosof, zabývající se dekonstruktivní tematikou, Simon Critchley v tomto textu identifikuje radikální dvojznačnost v politickém smyslu:

„politické rozhodnutí vzniká *ex nihilo*, není vydedukováno nebo vyčteno z předem daného konceptu spravedlnosti nebo mravního zákona jako například u Habermase, a přesto není arbitrární. *Je to požadavek vyprovokovaný rozhodnutím druhého ve mně, který vyžaduje politickou intervenci, který mě podněcuje k tomu, abych vymyslel normu a učinil rozhodnutí.*“⁶⁸

Je takové pojetí činu prakticky realizovatelné, a navíc je skutečně natolik radikální jak se zdá být? Je Derrida skutečně natolik vzdálen Habermasovi?

⁶⁶ Tamtéž, str. 239.

⁶⁷ Derrida Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, str. 87 Citováno in Žižek Slavoj, *Mluvil tu někdo o totalitarismu*, Praha, Tranzit.cz, 2007, str. 159.

⁶⁸ Critchley Simon, *Ethics-Politics-Subjectivity*, Londýn, Verso, 1999, str. 277. Citováno in Žižek Slavoj, *Mluvil tu někdo o totalitarismu*, Praha, Tranzit.cz, 2007, str. 159.

3 Slavoj Žižek – mezi psychoanalýzou a „velkou teorií“

3.1 Žižek – od dekonstrukce k „velké teorii“

Pozice Slavoj Žižka je do značné míry odlišná od pozic obou předchozích myslitelů. Jádrem jeho teoretického projektu je identifikace psychoanalytického pojmu „pud smrti“ [todestrieb] s negativitou německého idealismu („noc světa“ u raného Hegela), v jehož reaktualizaci spatřuje Žižek možné východisko z patové situace současného zavržení karteziánského subjektu.

Žižkův karteziánský subjekt je ovšem reinterpretován v tom smyslu, že Žižek zavádí negativitu právě do jádra karteziánského subjektu, a navíc tvrdí, že byl prázdný již od svého vzniku. Hlavní Žižkův inspirační zdroj z oblasti psychoanalýzy je pozdní dílo Jacquese Lacana⁶⁹, jehož teorie se Žižek usilovně snaží popularizovat.

Žižek v tomto směru hovoří o svém projektu jako o „návratu k Hegelovi“⁷⁰, což je aluze na Lacanův „návrat k Freudovi“. Takový „návrat“ ovšem není naivním vymazáním pozdějšího vývoje filosofie, ale je spíše radikalizací, pokusem číst Hegela proti jemu samému. V tomto smyslu Žižek hovoří o návratu „k velké teorii, k velké ontologii“⁷¹, v kontrastu s intersubjektivně diskurzivní normativitou Habermasova projektu, i s Derridovou „ultrareflexivní“ dekonstrukcí. Žižek také označuje tento směr myšlení, kam řadí mimo sebe autory jako je Alain Badiou či Giorgio Agamben, dosti kuriózním pojmem „post-dekonstrukce.“⁷²

⁶⁹ Lacanovo pojetí psychoanalýzy je nesmírně komplikované, navíc Lacan své pojetí podrobuje konstantní revizi, takže je téměř nemožné přiznat pojům jednoznačný význam. Omezme se na Žižkovo do značné míry zjednodušující použití těchto pojmů. K úvodu do problematiky lacanovské psychoanalýzy viz Fulka Josef, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha, Hermann & synové, 2008.

⁷⁰ Žižek Slavoj, „Is it Still Possible to be a Hegelian Today?“ in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek a Graham Harman, Melbourne, re.press, 2011, str. 202 – 223.

⁷¹ Žižek Slavoj, Hauser Michael, *Humanismus nestačí*, Praha, Filosofia, 2008, str. 10.

⁷² Žižek Slavoj, Daly Glyn, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity Press, 2004, str. 105.

Na stylistické úrovni je Žižkovo dílo do značné míry fascinující svou svěžestí a lehkostí. Argentinský filosof Ernesto Laclau tuto úroveň popisuje ve svém úvodu k Žižkově knize „Sublime Object of Ideology“, a tento popis můžeme generalizovat i pro Žižkovy ostatní publikace:

„Není to zajisté kniha v klasickém slova smyslu, to znamená systematická struktura, v jejímž rámci je podle předem stanoveného plánu rozvíjena určitá argumentace. Není to ani soubor esejů, z nichž každý tvoří ukončený produkt a jeho „jednota“ se zbytkem je jen výsledkem tematické diskuze o společném problému. Je to spíše řada teoretických intervencí, které vrhají světlo jedna na druhou, nikoli ve smyslu progresivního postupu argumentace, nýbrž ve smyslu něčeho, co bychom mohli označit jako *opakování* argumentu v různých diskursivních kontextech.“⁷³

Vzhledem k rozsahu této práce zde není možno pojednat Žižkovu pozici jinak než schematicky, omezme se na Žižkovu intervenci do dialogu Habermase s Derridou, a otázku zda je Žižkova intervence z hlediska pojetí činu skutečně efektivní.

3.2 Derrida = Habermas?

Vztah Derridy s Habermasem je zběžně tematizován již v úvodu práce „Nepolapitelný subjekt“:

„Západním akademickým světem obchází strašidlo karteziánského subjektu. Ke svaté štvanci na toto strašidlo se spojily všechny akademické mocnosti: (...) postmoderní dekonstruktivistů (pro kterého karteziánský subjekt představuje diskurzivní fikci, účinek decentrovaného textového mechanismu); habermasovský teoretik komunikace (prosazující přechod od karteziánské monologické subjektivity k diskurzivní intersubjektivitě) (...)“⁷⁴

⁷³ Laclau Ernesto, *Introduction*, str. XII in Žižek Slavoj, *Sublime object of ideology*, Londýn, Verso, 1989. Citováno in Myers Tony, *Slavoj Žižek*, Praha, Svoboda Servis, 2008, str. 13.

⁷⁴ Žižek Slavoj, *Nepolapitelný subjekt: Chybějící střed politické ontologie*, Chomutov, L. Marek, 2006, str. 5.

Pokud bychom chtěli srovnat postoj těchto tří myslitelů z hlediska vztahu k osvícenství, tak pro Habermase je vztah k osvícenství motivován jeho rekonstrukcí, Derrida oproti tomu provádí dekonstrukci osvícenství. V případě Žižka jde o specifickou radikalizaci osvícenství.

Žižek interpretuje Habermasovu rekonstrukci osvícenství pomocí intersubjektivní komunikativní racionality a Derridovu dekonstrukci jako kompatibilní. Žižek v této souvislosti upozorňuje na paradoxní situaci, kdy přes protikladné ontologické pozice (Habermasův projekt hledá možnost symetrické komunikace s druhým, zatímco pro Derridu je možnost symetrického dialogu s druhým omezena jeho neredukovatelností.) dochází ke shodě na „praktické politické rovině.“ V dialogu s G. Borradori dochází Habermas s Derridou, přes rozdílné pozice, ke shodě v oblasti upřednostnění kosmopolitního světoobčanství před národním, upřednostnění mezinárodního práva před suverenitou národního státu, kritického pojetí globalizace, aj.

Žižek staví jak Derridu, tak Habermase do jakési meta-transcendentální pozice, v případě Habermase problematizuje místo, z kterého je artikulována kritika ideologie: „Nezahrnuje kritika ideologie privilegované místo, nějakým způsobem vyřazené z oblasti sociálního života, které umožňuje některým subjektům-jednajícím pochopit skrytý mechanismus, který reguluje sociální viditelnost a neviditelnost?“⁷⁵

3.3 Habermasova kritika ideologie versus cynismus

Žižek lokalizuje místo, kde se Habermas rozchází s první generací kritické teorie: „Rozhodujícím bodem, v němž se Habermas rozchází s Adornem a Horkheimerem, je odmítnutí jejich fundamentálního pojmu *dialektiky* osvícenství: pro Habermase vznikají jevy, jako jsou totalitární politické režimy nebo takzvané odcizení moderního života, nakonec nikoliv inherentní dialektikou samotného projektu

⁷⁵ Žižek Slavoj 'Introduction', in S. Žižek (ed.) Mapping Ideology, Londýn a New York: Verso, 1994 str. 10.

moderny a osvícenství, nýbrž jeho nedůsledným uskutečněním – tyto jevy svědčí o tom, že moderna zůstala nedokončeným projektem. Adorno a Horkheimer naopak zůstali věrni starému hegelovskému a marxistickému dialektickému pojetí znepokojivého excesu, který se objevuje při uskutečňování globálních projektů jako symptomatický bod, v němž se ukazuje pravda celého projektu: jediná cesta, jak objevit pravdu nějaké koncepce nebo projektu, je zaměřit se na místo, kde tento projekt naráží na problém.⁷⁶

Pro Žižka ovšem ve vztahu Adorna s Habermasem dochází, i přes diferenci v oblasti teoretické, opět ke konvergenci na poli „praktické politiky.“⁷⁷ Exemplárním případem je pro Žižka fakt, že frankfurtská škola, ať již v podobě první či druhé generace, nebyla nikdy schopna rozvinout konzistentní teorii stalinismu. V případě Habermase je jedním z důvodů problematičnosti jeho teorie ideologie ve vztahu k „cynickému“ subjektu. Pro Habermase nemůže být ignorace jednajících subjektů redukována na pouhou empirickou chybu, ale musí zahrnovat širší kritérium vyhodnocení, které je založeno v teorii komunikativní racionality. Proto Habermas pojímá ignoranci jednajících jako nereflexivní stav, v němž původy a motivy jejich přesvědčení stále nebyly kriticky porovnány se základními epistemickými principy, které pro Habermase konstituují ideální řečovou situaci. Tyto základní principy jsou zároveň kritériem pro vyhodnocení ignorace jednajících. Toto Habermasovo pojetí neumožňuje zahrnout cynickou funkci ideologie, kterou Žižek přejímá od P. Sloterdijka⁷⁸, jehož přepis klasického marxistického pojetí ideologie („Nevědí co činí, ale přesto to činí“) zní: „Velmi dobře vědí co činí, ale přesto to činí.“⁷⁹

Žižek v tomto smyslu zároveň odděluje i směšuje klasickou teorii ideologie jako nepochopení reality, nepochopení věcí „tak jak jsou“, se sofistikovanějším pojetím kritické teorie, kdy realita sama je ideologicky strukturovaná, což je nutné pro její reprodukci. Ačkoli jsou tyto dva přístupy rozdílné, sdílejí společný předpoklad v

⁷⁶ Žižek Slavoj, *Nepolapitelný subjekt: Chybějící střed politické ontologie*, Chomutov, L. Marek, 2006, str. 371.

⁷⁷ Žižek Slavoj, Hauser Michael, *Humanismus nestačí*, Praha, Filosofia, 2008, str. 20.

⁷⁸ Viz Sloterdijk Peter, *Critique of cynical reason*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1987.

⁷⁹ Žižek Slavoj, *Sublime object of ideology*, Londýn, Verso, 1989, str. 29.

tom, že umísťujú klamavý charakter ideologie na miesto individuální subjektivity. V klasické teorii ideologie je subjektu znemožněn přístup k pravé realitě, zatímco v kritické teorii se bez ideologické podpěry realita pro subjekt rozpadá. Právě tento důraz obou teorií na vědění je pro Žižka nekompatibilní s postmoderní situací, v které jedinci „vědí velmi dobře co činí, ale přesto to činí.“

Z hlediska univerzalizmu teorie je rozdíl mezi Habermasem a Žižkem také v tom, že Habermas ve svém dvoustupňovém modelu uznává potřebu funkcionální teorie ke zmapování systému a na druhé straně potřebu teorie jednání k porozumění žitému světu. Žižek oproti tomu používá své specifické čtení psychoanalýzy k analýze obou sfér.

3.4 Žižek versus Derrida

Analogickou transpozici provádí i v případě Derridy, kterému vytýká, že dekonstrukce „probíhá příliš hladce“ - pozice z které se lze vždy ujistit, že „tu není žádný metajazyk“, že tu není promluvy, která by potvrzovala svůj přesný význam, je právě pozicí metajazyka ve své nejradikálnější formě.⁸⁰

Dekonstruktivní postoj tvrdí, že žádný text nemůže být zcela nemetafyzický, není možné se zbavit metafyzické tradice jednoduchým gestem distance, vyřazení se, neboť jazyk je jako takový prochnutý metafyzikou. Zároveň ale každý text, jakkoli metafyzický, vždy vytváří mezery z nichž textový proces rozvrací autorovu přesnou intenci. Dle Žižka se Derrida tímto způsobem vyhýbá jak naivnímu realismu, tak redukci filosofie na otázku původu:

„(...) ‚filosofická fundace‘ naší zkušenosti je *nemožná*, ale *nutná* – ačkoli vše, co vnímáme, čemu rozumíme, co vyjadřujeme, je samozřejmě nadurčeno horizontem předporozumění, samotný tento horizont zůstává jaksi neproniknutelný. Derrida je tudíž jakýsi metatranscendentalista, hledá podmínky možnosti samotného filosofického diskurzu – pokud přehlédneme, jak přesně Derrida podkopává

⁸⁰ Žižek Slavoj, *Sublime object of ideology*, Londýn, Verso, 1989, str. 172.

filosofický diskurz *zevnitř*, zredukujeme ‚dekonstrukci‘ na další naivní historizující relativismus.“⁸¹

Tuto redukci můžeme spatřovat v Habermasově kritice Derridy v díle „Filosofický diskurz moderny.“ Dále Žižek podává pokus o definici dekonstrukce pomocí dvou zákazů:

„Dekonstrukce tak zahrnuje dva zákazy: zakazuje ‚naivní‘ empiristický přístup (‘pečlivě prozkoumejme danou látku, pak vytvořme obecné hypotézy...‘) stejně jako globální, nehistorické teze o původu a struktuře univerza.“⁸²

Neplatí tyto dva zákazy, i když z poněkud jiných důvodů,⁸³ i pro Habermasův projekt?

3.5 Od budoucí demokracie k radikálnímu činu a zase zpátky

Další výhrady se týkají Derridovy rezistence proti činu. Michael Hauser ve své studii „Adorno: moderna a negativita“ problematizuje Derridovo pojetí činu a nemožného uskutečnění spravedlnosti z pozice blízké Žižkovi:

„Nároky jinakosti jsou sice nenaplněné, ale nenaplněná jinakost se smířila s ideou nekonečné spravedlnosti. Derridova dekonstrukce se blíží ke stanovisku politického spiritualismu a idealismu. Dekonstrukce má mimoto zvláštní efekt, spjatý s autoreferencí výchozího pojmu spravedlnosti. Derrida vlastně říká, že spravedlnost je nenaplnitelná kvůli spravedlnosti. Kdybychom tuto ideu spravedlnosti začali uskutečňovat. Jednali bychom nespravedlivě. Skutečný politický čin není vůbec přípustný, neboť by to byl čin nespravedlivý – politický čin je nespravedlností vůči

⁸¹ Žižek Slavoj, *Mluvil tu někdo o totalitarismu*, Praha tranzit.cz, Praha 2007, str. 200.

⁸² Tamtéž, str. 200-201.

⁸³ Empirismus je sám o sobě pro Habermase bezcenný, musí být podepřen kritickou teorií společnosti a metafyzické teze o původu univerza se zcela vymykají intersubjektivně pojaté diskurzivní normativitě.

jinakosti, neboť jednáme ve prospěch jedné věci na úkor jiných věcí. Derridova idea spravedlnosti je do jisté míry autodestruktivní.⁸⁴

V tomto bodě se ohledně kritických mezí Derridovy radikalizace Hauser shoduje se Žižkem:

„K ‚radikalnosti‘ derridovské politiky patří nepřekročitelná propast mezi mesiánským příslibem ‚budoucí demokracie‘ a všemi jeho skutečnými naplněními: právě kvůli své vlastní radikalitě zůstává mesiánský příslib navždy příslibem, nikdy jej nelze přeložit v soubor konkrétních ekonomicko-politických opatření. Tato diskrepance mezi propastností nerozhodnutelné věci a jakýmkoli konkrétním rozhodnutím je nepřekonatelná: náš dluh vůči druhému nelze nikdy zcela splatit; naše odpověď na jeho volání není nikdy zcela adekvátní. (...) Jinak řečeno, Derridova ‚radikalizace‘ svým způsobem (přesněji řečeno *praktickým* způsobem) znamená pravý opak: rezignaci na jakékoli politické prostředky.“⁸⁵

Pojem „budoucí“ [á venir] („na příchodu“) není pro Derridu jen přídavným označením demokracie, je to její jádro, to co dělá demokracii demokracií. Kdykoli demokracie předstírá, že budoucí není, že se realizovala, již vstupujeme do totalitarismu. Derridova „radikalizace“ dle Žižka tak paradoxně zabraňuje realizaci jakéhokoli politického činu, možnost uskutečnění spravedlnosti je nekonečně odložená a je tak čirou utopií. Skutečně subverzivní postoj ale pro Žižka vyžaduje přijmout odpovědnost za svou identifikaci s mocí a nevyhýbat se „přechodu v čin.“ V souvislosti s níže zmíněným Critchleyho pojetím „rozhodnutí druhého ve mně“ v Derridově textu „Adieu Emmanuel Levinas“ , se Žižek pokouší „číst Derridu proti Derridovi samotnému“ a poznamenává, že samotné rozhodnutí se dělí na „rozhodnutí druhého ve mně“ a následné subjektivní rozhodnutí:

„(...)mezera není pouze mezi propastným etickým voláním druhého a mým

⁸⁴ Hauser Michael, *Adorno: moderna a negativita*, Praha, Filosofia, 2005, str. 105.

⁸⁵ Žižek Slavoj, *Mluvil tu někdo o totalitarismu*, Praha tranzit.cz, Praha 2007, str. 151-152.

(vposledku vždy neadekvátním, pragmatickým, vykalkulovaným, nahodilým, nezaloženým) rozhodnutím jak toto volání přeložit do konkrétního zákroku – samo rozhodnutí je rozštěpeno na „rozhodnutí druhého ve mně“ a na mé rozhodnutí provést nějaký pragmatický politický zákrok v odpověď na toto rozhodnutí druhého ve mně. Stručně řečeno, první rozhodnutí je identifikováno jako příkaz / s příkazem věci ve mně rozhodnout, je to *rozhodnutí rozhodnout* a nadále zůstává má zodpovědnost přeložit toto rozhodnutí rozhodnout do konkrétní reálné intervence, do ‚vymýšlení nového pravidla‘ na základě singulární situace, přičemž tento zákrok se musí řídit pragmatickými/strategickými úvahami a nikdy není na roveň pravému rozhodnutí.“⁸⁶

Žižek se tímto pečlivým čtením Derridova pojetí rozhodnutí pokouší rehabilitovat pojetí autentického činu, které Derrida znemožňuje nekonečným odkladem jeho realizace. Tento bod zdůraznění mezery mezi sférou etiky a politiky je v širší rovině pro Žižka také tím, co vposledku spojuje Habermase s Derridou:

„Klíčové je zde rovněž to, jak etika "úcty k jinakosti" svádí dohromady dva významné nepřátele, Derridu a Habermase. Není základní tón jejich etických stanovisek týž, a to úcta a otevřenost vůči neredukovatelné jinakosti, kterou nelze obsáhnout sebezprostředkováním subjektu, spolu s tezí o trhlině mezi etikou a politikou ve smyslu nějakého předpokládaného etického požadavku/normy, jež předchází a nese jakoukoli konkrétní politickou intervenci, která etickému požadavku nikdy nemůže dostat? Jistě, podoba tohoto etického jednání je v obou případech naprosto odlišná: u Derridy jde o propast bezpodmínečného požadavku, jemuž se zpronevřuje jakákoli určitá norma (překlad tohoto požadavku), u Habermase o určitý systém apriorních pravidel svobodné komunikace.

To vše ovšem znamená, že v důsledku existuje mezi Derridou a Habermasem svého druhu hegelovská spekulativní jednota, a to v přesném smyslu vzájemné suplementace: každý z těchto filosofů svým způsobem vyjadřuje to, co druhý musí zároveň předpokládat a popírat, aby udržel svou pozici: habermasovští kritici

⁸⁶ Tamtéž, str. 159-160.

Derridy oprávněně poukazují na to, že bez souboru implicitních pravidel, jimiž se řídí můj vztah k druhému, se "úcta k druhému" nevyhnutelně zvrátí v prosazování excesivní idiosynkracie; derridovští kritikové Habermase - rovněž oprávněně - poukazují na to, že fixace vztahu subjektu k jeho druhému do souboru univerzálních pravidel komunikace již redukuje jinakosti druhého.“⁸⁷

Oba myslitelé jsou pro Žižka svou „úctou k jinakosti“ hluboce ponořeni do rezistence vůči činu, mezi „šilným“ zkratem mezi sférou podmíněného a nepodmíněného, sférou etiky a politiky. Oproti tomu zdůrazňuje Žižek své pojetí činu, který nemůže být ospravedlněn předcházejícím symbolickým řádem, ale retroaktivně vytváří podmínky své vlastní legitimacy tím, že transformuje socio-politický svět. Na příkladech Antigony⁸⁸ a Médei⁸⁹ rozvíjí Žižek své pojetí činu, který se liší od pouhého aktivního jednání tím, že zcela proměňuje svého nositele, v činu je subjekt zničen a poté potenciálně (a nikoli nutně) znovuzrozen. Tomuto pojetí autentického politického činu nelze upřít sebedestruktivně/heroický charakter.

V této souvislosti se John McSweeney ve svém článku „Finitude and Violence: Žižek versus Derrida on Politics“⁹⁰ pokouší o porovnání Žižkova pojetí heroického, sebedestruktivního činu s pojetím etiky, převzatým z prózy Samuela Becketta „Worstward Ho“, uplatňovaném v pozdějších Žižkových dílech.(„Try again. Fail again. Fail better.“⁹¹) Paradoxně s postupnou radikalizací⁹² přichází Žižek s procesivním pojetím činu, které je nekompatibilní s předchozím heroicko-

⁸⁷ Tamtéž, str. 157.

⁸⁸ Viz tamtéž, str. 154, 160-162.

⁸⁹ Viz Žižek Slavoj, *The Fragile Absolute – Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Londýn a New York, Verso str. 149-160.

⁹⁰ McSweeney John, „Finitude and Violence: Žižek versus Derrida on Politics“ *Kritike*, Vol. 5. No.2 (December 2011) str. 41-58. [cit. 30.1.2013]

URL: <http://www.kritike.org/journal/issue_10/mcsweeney_december2011.pdf>

⁹¹ Viz Žižek Slavoj, *First as tragedy, than as farce*, Londýn, Verso, 2009 str. 86, 125; Žižek Slavoj, *In Defense of Lost Causes*, New York a Londýn, Verso, 2008, str. 210.

⁹² Matthew Sharpe a Geoff Boucher ve studii *Žižek and politics* používají, ve zjevné aluzi na Žižkovu indexaci Heideggerova období před obratem [kehre] a po obratu z *Nepolapitelného subjektu*, tento postup na Žižka samého: dělí tak zjednodušeně řečeno Žižkovo pojetí radikální demokracie z 90. let (Žižek1) a Žižkův obrat počínající rokem 2001 směrem k dialekticko-materialistické politice a návratu k diktatuře proletariátu (Žižek2). Viz Sharpe Matthew, Boucher Geoff, *Žižek and politics: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010.

sebedestruktivním pojetím činu. Navíc tato „procesivní“ etika značně připomíná Derridův důraz na nenaplnitelnost, neuskutečnitelnost opravdové politiky/etiky, přičemž tento přístup nemusí nutně směřovat k pesimistickému poraženectví, ale může být naopak stimulem. McSweeney v článku dochází k závěru, že se Žižek, přes veškerou kritiku Derridova pojetí „budoucí demokracie“ či „demokracie na příchodu“ vrací kruhovým pohybem zpět k tomu, co na Derridově dekonstrukci shledává problematickým.

Závěr:

V práci jsme se pokusili zběžně nastínit genezi pojmu „komunikativní jednání“ v díle a myšlení Jürgena Habermase a konfrontovat jeho politicko-etické implikace s dekonstrukcí Jacquese Derridy. Přes odlišná východiska se jejich pojetí sbíhají, zejména ve vizi světoobčanské společnosti, nespoutané dědictvím nacionálního státu na rovině politické a společným odmítnutím empirismu bez teoretických ambicí a zároveň odmítnutím monologické spekulativní metafyziky bez vztahu s „jiným“ na rovině teoretické.

Do poněkud asymetrického dialogu těchto dvou myslitelů jsme se pokusili zavést intervenci „návratu k velké teorii“ Slavoje Žižka. Žižkovo problematické pojetí činu možná nenabízí skutečnou alternativu k intersubjektivní normativitě Habermasova pojetí, či k Derridově „nemožné“ nutnosti mesianistické spravedlnosti, minimálně však umožňuje lépe uchopit Derridovo i Habermasovo myšlení tím, že se snaží zkoumat jejich hranice. Přesto je Žižkův projekt fascinující svou kritikou „mrtvého bodu“ určitého druhu levicového liberalismu, který jak Habermas, tak Derrida, i přes své kontrastní východiska, reprezentují. Slabinou tohoto liberalismu je fakt, že k artikulaci své vlastní pozice je příliš závislý na popírání tradice západní logocentrické metafyziky a politiky, které ale pro svou artikulaci vyžaduje. Po jejich případném totálním popření by se stal zcela prázdným. Zde Žižek přichází s „návratem k velké teorii“, jež je ambiciózním pokusem o reaktualizaci spekulativní metafyziky, která je shodně nepřipustná pro natolik odlišné směry, jako pro filosofii fenomenologickou, tak i pro filosofii analytickou. V tomto ohledu můžeme Žižka

zařadit do kontextu „spekulativního obratu“⁹³ v současné filosofii, což je pojem zavánějící poněkud žurnalistickým zjednodušením natolik rozmanitých myslitelů jako je např. Alain Badiou se svým projektem matematizace ontologie, Ray Brassier se svým „kongnitivním nihilismem“ či Graham Harman se svou objektivě orientovanou ontologií. Žižkův „návrat k Hegelovi“ pokládáme za plodný příspěvek jak k sebekritice levicové politiky, která se „třetí cestou“ dostala do poněkud svízelné situace, v které není více či méně schopna artikulace jakékoli alternativy ke globálnímu kapitalismu, pouze se snaží o stabilizaci jeho nejpálčivějších symptomů, tak na filosofické rovině k výše zmíněné paradoxní dominanci fenomenologie a analytické filosofie, které se přes svou odlišnost a mimoběžnost shodnou právě v zákazu jakékoli spekulativní metafyziky.

⁹³ Viz Bryant Levi, Srnicek Nick, Harman Graham (ed.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011.

Bibliografie

Primární literatura:

- Borradori Giovanna, *Filosofie v době teroru: Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*, Praha, Karolinum, 2005.
- Habermas Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987.
- Žižek Slavoj, *Mluvil tu někdo o totalitarismu*, Praha, Tranzit.cz, 2007.

Sekundární literatura:

- Austin J. L., *Jak udělat něco slovy*. Praha, Filosofia, 2000.
- Bryant Levi, Srnicek Nick, Harman
Graham (ed.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011.
- Derrida Jacques, *Budoucnost profese*, in *Filosofický časopis* 6/2001.
- Derrida Jacques, *Gramatológia*, Bratislava, Archa 1999.
- Derrida Jacques, *Limited Inc.*, Evanston, Northwestern University Press, 1988.
- Derrida Jacques, *Negotiations*, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- Derrida Jacques, *Texty k dekonstrukci*, Archa, Bratislava 1993.
- Fulka Josef, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha, Hermann & synové, 2008.
- Fulka Josef, *Zmeškané setkání*, Praha, Herrmann & synové, 2004.
- Habermas Jürgen, *Problém legitimacy v pozdním kapitalismu*, Praha, Filosofia, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha, Karolinum, 2000.
- Habermas Jürgen, *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1998.
- Habermas Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Vol I*, Boston, Beacon, 1985.
- Habermas Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Vol II*, Boston, Beacon, 1987.
- Habermas Jürgen, *Toward a Rational Society*, Boston, Beacon, 1971.
- Habermas Jürgen, „Tři normativní modely demokracie“ in Znoj Milan (ed.) *Teorie demokracie dnes*, Praha, Filosofia, 2007.
- Hauser Michael, *Adorno: moderna a negativita*, Praha, Filosofia, 2005.
- Horkheimer Max, *Between the philosophy and social science*, Cambridge, MIT Press, 1995.
- Horkheimer Max, *Critical theory*, New York, Continuum, 2002.
- Horkheimer Max, Adorno, Theodor, *Dialektika osvícenství*, Praha, Oikoymenh, 2010.
- Horster Detlef, *Jürgen Habermas*, Praha, Svoboda, 1995.
- Ingram David, *Habermas: introduction and analysis*, New York, Cornell University Press, 2010.
- McSweeney John, „Finitude and Violence: Žižek versus Derida on Politics“ in *Kritike*, Vol. 5. No.2 (December 2011)
- Myers Tony, *Slavoj Žižek*, Praha, Svoboda Servis, 2008.
- Roudinesco Élisabeth, Derrida Jacques, *Co přinese zítřek?*, Karolinum, Praha, 2003.
- Sim Stuart, *Derrida a konec historie*, Praha, Triton, 2008.
- Sharpe Matthew, Boucher Geoff, *Žižek and politics: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010.
- Sloterdijk Peter, *Critique of cynical reason*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1987.
- Žižek Slavoj, Daly Glyn, *Conversations with Žižek*, Polity Press, Cambridge, 2004.
- Žižek Slavoj, Hauser Michael, *Humanismus nestačí*, Praha, Filosofia, 2008.
- Žižek Slavoj, *First as tragedy, than as farce*, Londýn, Verso, 2009 .
- Žižek Slavoj, *In Defense of Lost Causes*, New York a Londýn, Verso, 2008.
- Žižek Slavoj (ed.) *Mapping Ideology*, Londýn a New York, Verso, 1994.
- Žižek Slavoj, *Nepolapitelný subjekt: Chybějící střed politické ontologie*, Chomutov, L. Marek, 2006.
- Žižek Slavoj, *The Fragile Absolute – Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Londýn a New York, Verso, 2001.