

PRÁVO, SPRAVEDLNOST A DEKONSTRUKCE (DERRIDA ČTE BENJAMINA)*

Hans-Dieter Gondek (Bergische Universität Wuppertal)

Summary:

Derrida often used the expression justice à venir, justice to come, or démocratie à venir, democracy to come. These expressions mean exactly that: justice or democracy to come, one that is coming, arriving, however one that is never realized. Every law making, as well as every law enforcement lives off the anticipated advance of this future justice, in its performance act it places itself into “as if already” of such justice. It is like the “as if” contained in Kant’s categorical imperative and it calls for similar respect. In this connection, Derrida speaks also about certain inevitable and unavoidable theoretical fiction. Where Benjamin in the last instance defines his believe in God and in godly violence as “justice of purposes”, Derrida demands perseverance in this theoretical fiction as a fiction and its acceptance. That in turn represents certain experience: “Experience of the impossible”. “Experience of the impossible” does not just mean that one has to back off because one is not able to accomplish something, but it escalates this demand even more.

Co je dekonstrukce?

Co je dekonstrukce? Tato otázka se bude v následující přednášce neustále navracet. Neboť Derridův text „Síla zákona“¹, který je jejím předmětem a v němž jde zejména o četbu textu „Ke kritice násilí“ Waltera Benjamina, představuje

* Předneseno 20. května 2005 v semináři „Násilí a moc. Prostředky bez účelu“ na Fakultě humanitních studií UK Praha. Přeložil Karel Novotný.

¹ „Force de loi“, in: *Cardozo Law Review*, vol. 11, Nos. 5-6, S. 919-1045 (dvojjazyčné vydání: francouzsko-anglické); lehce přepracovaná verze vyšla samostatně v nakladatelství Galilée, V Paříži 1994.

důležitou etapu ve vývoji Derridova porozumění dekonstrukci, tomu, co dekonstrukce může být a čeho může dosáhnout. A to nejen v tom smyslu, že toto Derridovo čtení Benjamína sebe sama chápe jako dekonstruktivní čtení, nýbrž že pokládá zmíněný Benjaminův text samotný za text, který už se sám dekonstruuje. Že dekonstrukce není žádnou metodou aplikovatelnou zvnějšku a schematicky na libovolné předměty, není žádný nový poznatek, který by přineslo teprve toto zvláštní čtení Benjamína. Co je na tomto textu nové a zajímavé (a co se ostatně netýká jen tohoto textu), je skutečnost, že je textem na přechodu, který spolu s Bernardem Waldenfelsem na jiném místě označujeme jako „Derridův performativní obrat“.² Znamená dvojí:

Zprvč užítí pojmového instrumentária anglosaské *speech act* Tudory (a to v její otevřené původní austinovské podobě), především rozlišení mezi konstativní a performativní dimenzí řeči, k analytickým a kritickým účelům – zkoumá se nejen to, *co* nějaký text říká, co je jeho kognitivní pravda, ale i to, *jak* to říká, a nadto ještě, *co dělá*, *jak* čtenáře oslovuje, *implikuje*, *svádí*, *zavazuje* atd. Zadržím tuto performativní dimenze znamená nejen rozšíření analytických možností, nýbrž vytváří i přístup k novým předmětům analýzy, totiž k textům z oblastí práva, politiky a etiky, které samy disponují vlastní performativní dimenzí. Takovým textem je nepochybně i Benjaminův článek „Ke kritice násilí“ z r. 1921. Dříve než se obrátím k tomuto textu, abych ho krátce rekapituloval a v návaznosti na něj předvedl a zhodnotil Derridovu interpretaci, rád bych nejprve ještě poskytl některé nezbytné údaje o konceptu a postupu dekonstrukce.

Termín „dekonstrukce“ zprvu není nic jiného než návrh překladu jistého pojmu, a sice pojmu „destrukce“. Martin Heidegger formuloval v §6 *Bytí a času* úkol „destrukce dějin ontologie“ či „destrukce tradovaného korpusu antické ontologie“. Pro Heideggera byla tato „destrukce“ doplňujícím historicko-filosofickým protějškem, pendantem k fundamentálně ontologickému, tj. systematickému vypracování otázky po bytí.³ „Destrukce“ proto v této souvislosti neznamenal rozbití, zničení, odstranění vlivu antické ontologie, nýbrž právě naopak znovuvytvoření přístupu k antické ontologii. A to tak, že jsou oddělovány takové vrstvy, sedimenty, které se v průběhu tradice a jejího předávání

na antickou ontologii usadily a tím ji zakryly. Derrida se při překladu rozhodl vložit do slova další slabiku a učinil z destrukce dekonstrukci proto, aby předem vyloučil pochopení tohoto pojmu ve smyslu rozbití, zničení. Slovo *dé-construction*, užité poprvé v původní verzi článku „O gramatologii“ (článku, který se měl stát jádrem pozdější knihy téhož názvu), tak jedním dechem kladlo důraz jak na dekonstruktivní tak na konstruktivní rys oné „de-sedimentace“ sedimentů, zahrazujících přístup k antické ontologii.

Derrida byl kvůli tomuto původu konceptu „dekonstrukce“ v Heideggerově programu „destrukce“ často obviňován, že je pouhým adeptem Heideggerovým. Proti tomu hovoří skutečnost, že Derrida uvedl svou „dekonstrukci“ do souvislosti, která je Heideggerem spíše zanedbávaná: totiž do problematiky jazyka a psaného slova.⁴ Derrida posouvá odbourání metafyzické tradice za Heideggerovo pojetí tím, že v jejím rámci nově rozpracovává vztah řeči a písma. Já se zde omezím na zprávu o výsledku tohoto postupu: písmo nemá funkci vnějšího média přimykajícího se k vnitřní živoucí a duchem vyplněné řeči, aby jí umožnilo jakožto v posledku mrtvá litera neomezené předávání, nýbrž psané slovo je řeči a mluvení vždy již imanentní, protože imanentně ustavuje onu opakovatelnost, bez níž by žádný jazyk, žádná řeč nemohly být jako takové universálně přístupné. To navíc Derridovi otvírá přístup k literárnosti textu a dále k literatuře, především k experimentální literatuře moderny od Flauberta k Joyceovi a Sollersovi, abychom jmenovali jen některé důležité milníky. Heidegger se naproti tomu pohybuje v dalším postupu svého díla mezi básnictvím a myšlením, přičemž jeho pochopení básnictví se orientuje spíše na *mythos*.

V neposlední řadě díky tomuto spojení s moderní literaturou a specifickými obtížemi její interpretace jakožto psaní, které se nezodpovídá ničemu jinému než sobě samému, mohl Derrida svůj koncept dekonstrukce úzce provázat s nově vymezeným pojmem textu a textuality. Náhledy, které mají být získány interpretací, jsou možnosti vlastní textu jakožto textu – a nikoli intence nějakého autora, které jím byly více či méně šťastně převedeny do textového obsahu.

² Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels, „Derridas performative Wende“, in: H.-D. Gondek/B. Waldenfels (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 7 ff. Pokud je mi známo, byl Rodolphe Gasché první, kdo mluvil o „performativním obratu“ u Derridy. Srv. Jeho článek „Eine sogenannte ‚literarische‘ Erzählung: Derrida über Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘“, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens...*, c.v., str. 256 ff.

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1977 (14. Auflage), S. 19 ff.

⁴ Mluví proti tomu i to, že se Derrida, pokud jde o nutnost a možnost de-konstrukce a de-sedimentace, může opírat právě tak i o pozdního Husserla, který v *Krizi evropských věd* (česky Praha 1996, originál: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Band VI, Den Haag: Martinus Nijhoff 1962) a především v příloze nazvané „O původu geometrie“ zdůrazňuje nutnost zpětného dotazování na původní smysl založení (v případě geometrie), což zahrnuje odbourání (*Abbau*) historické sedimentace. Derrida tento text „O původu geometrie“ přeložil do francouzštiny a podrobně komentoval in: *Edmund Husserl, L'origine de la géométrie*, Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris: PUF 1962. Česky: Jacques Derrida, *Tradice vědy a skrývání smyslu*, Praha 2003.

Dekonstrukce je pohyb na textech a v textech, jak vnitřní tak vnější práce na textech, která vnějšek převádí dovnitř a naopak. Práce, kterou tím, že odhalila možnosti vlastní textům samotným, bylo možné myslet jako samopohyb těchto textů, jako sebedekonstrukci či autodekonstrukci, ke které bylo zvnějšku zapotřebí pouze prvního podnětu.⁵

Během šedesátých a sedmdesátých let platil Derrida za nejfilosofičtějšího z francouzských myslitelů, kteří tehdy vzbuzovali rozruch a nadšený obdiv. Šlo o myslitele, jakými byli například pozdní Sartre, Derridův někdejší učitel Foucault nebo Deleuze a kteří se účastnili po osmašedesátém roce rozličných veřejných iniciativ a nebáli se ani vejít ve styk s různými radikálně levicovými proudy. Derrida byl považován za relativně konzervativního čtenáře filosofických textů, za tichého dělníka v univerzální knihovně západního myšlení, kterého aktuální politická vzrušení nijak zvlášť nezajímala.⁶ Stanoviska mladého Derridy k politickým otázkám byla skutečně charakteristická velkou zdrženlivostí a zdráháním zaujímat pod tlakem předčasná stanoviska. Navzdory nebo také právě kvůli jednomu ranému textu k Lévinasovi – z roku 1964 –, v němž Lévinase s odkazem na Hegela, Husserla a Heideggera nabádal k pořádku, totiž k návratu k tradičním možnostem filosofie, zvláště fenomenologie, byl Derrida pokládán za myslitele teoretické filosofie s těžištěm v ontologii a metafysice, kterého se etické a politické otázky sotva dotýkaly.⁷

Tato situace se ovšem rozhodujícím způsobem proměnila v osmdesátých letech. Spisy jako *Pohlednice od Sokrata Freudovi a dál*⁸, *Spectres de Marx*⁹ a *Síla zákona* ukazují Derridu jako autora, pro něhož jsou pro interpretaci textů, jako je Freudovo *Jenseits des Lustprinzips* nebo *Komunistický manifest* Marxe a Engelse, bezprostředně relevantní etické, sociální a politické otázky současnosti. Performativní dimenze je v těchto analýzách textů přítomná otevřeně i skrytě zároveň: jako analýza Freudova pokusu dosáhnout pomocí teorie vazby jakožto elementární funkce psyché zároveň i vazby psychoanalytické společnos-

ti na Freuda, jeho jméno a dílo, nebo jako analýza setrvalé obsese oním „stráštěm“ komunismu z roku 1848. „Performativního obratu“ je nicméně u Derridy dosaženo zcela určitým přechodem, kterým se zároveň otevře množství nových předmětů dekonstrukce. Jedná se o přechod od „nerozhodnutelného“ k „nedekonstruovatelnému“. V 60. a 70. letech se Derrida upínal především na odhalení aporetických situací ve filosofických textech, situací, jejichž „řešení“ mohly přinést jedině dvojznačné konstrukty: např. *suplement*, jehož význam kolísá mezi „doplněním“ a „nahrazením“,¹⁰ nebo *farmakon*, který mohl znamenat jak lék tak jed.¹¹ Od 80. let vyzdvihuje Derrida „předměty“, které jsou dekonstrukci samotné nepřístupné a představují spíš něco, co dekonstrukci nutně předchází. Jedná se přitom o absolutna, o něco nepodmíněného, co musí být jako takové izolováno a vypracováno a co musí být dotazováno na nemožné nebo přinejmenším nanejvýš nepravděpodobné podmínky, které jsou určující pro jeho vznik. Takovými předměty jsou dar¹² – v jeho protikladu ke směně –, absolutní, protože na žádnou podmínku vázané *odpuštění*¹³ nebo bezpodmínečná *pohostinnost*¹⁴, a právě tak i *spravedlnost* na rozdíl od práva. A tím se dostáváme k tomu, co je předmětem textu „Síla zákona“.

„Ke kritice násilí“¹⁵

Oč jde v Benjaminově textu? Benjamin hledá měřítko pro „kritiku násilí“. Násilí principiálně určuje jako „zásah do mravních poměrů“ (K 48) a vyhrazuje je tak sféře vymezené *právem* a *spravedlností*; na přírodní kauzality není pojem násilí aplikovatelný. Je-li „nejelementárnějším základním vztahem každého právního řádu“ vztah *účelu* a *prostředku*, pak z toho plyne ústřední úloha prokázat spravedlnost účelů a oprávněnost prostředků. Benjamin se brání takové redukci tohoto problému, která otázkou po násilí rozumí jen otázku po jeho způsobilos-

¹⁰ Srv. Analýzu týkající se Rousseaua ve druhé části spisu *De la grammatologie*, Paris: Minuit 1967.

¹¹ Srv. jeho četbu Platónova dialogu *Faidros* v textu „La pharmacie de Platon“ in: *La dissémination*, Paris: Seuil 1972.

¹² *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Paris: Galilée 1991.

¹³ *Foi et savoir suivi de Le Siècle et le Pardon* (entretien avec Michel Wieviorka), Paris: Seuil 2001, česky: *Víra a vědění. Století a odpuštění*, Praha 2003, a Élisabeth Roudinesco/Jacques Derrida, *De quoi demain... Dialogue*, Paris: Fayard 2001, S. 259 nn. Česky: *Co přinese zítřek? Dialogue*, Praha 2003.

¹⁴ *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy 1997.

¹⁵ Text vyšel poprvé in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* v roce 1921. Pak např. in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band II/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, str. 179-203. Česky in: Walter Benjamin, *Agésilas Santander*, Praha 1998, str. 48 nn. Dále jen odkazy v textu na český překlad: K.

⁵ Model autodekonstrukce zastával především Paul de Man. Srv. Mimo jiné *Allegories of Reading*, New Haven/London: Yale University Press 1979.

⁶ Nesmí se ovšem přehlížet fakt, že se Derrida v textu „Les fins de l'homme“, který má vůbec charakter filosoficko-politického manifestu a ukazuje navíc Derridovo největší přiblížení k (francouzskému) strukturalismu, vyjadřuje velmi rozhodně k americké válce ve Vietnamu (in: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, str. 129 nn.).

⁷ Jacques Derrida, „Violence et métaphysique“, in: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967, S. 117 nn. Česky in: Jacques Derrida, *Násilí a metafyzika*, Praha 2003.

⁸ Paris: Flammarion 1980.

⁹ Paris: Galilée 1993.

ti být prostředkem pro předem dané, spravedlivé či nespravedlivé účely. Klade si spíš otázku, zda je násilí „mravné jakožto princip, byť i jako prostředek ke oprávněným účelům“. (K 48)

Tím je problematizován samotný vztah účelu a prostředku. Benjamin ukazuje, že konkurující koncepce právního naturalismu či přirozeného práva a právního pozitivismu, pozitivního práva tíhnou k navzájem komplementárním redukci právě proto, že trvají na vztahu účelu a prostředku: Právní naturalismus pohlíží na násilí jako na „přírodní danost“, „surovinu“ a klade pouze otázku po spravedlnosti účelů, právní pozitivismus tematizuje násilí jako „historicky utvořenou danost“ a věnuje pozornost pouze oprávněnosti prostředků. Obě tak vězí v jednom „základním dogmatu“: „Spravedlivých účelů může být dosaženo oprávněnými prostředky, oprávněné prostředky mohou být použity ke spravedlivým účelům.“ (K 50)

Proti tomu staví Benjamin hypotézu možnosti rozporu mezi oprávněnými prostředky a spravedlivými účely. Z čehož plyne, že pro obojí, prostředky i účely, musí být zvlášť vytyčena nezávislá kritéria. Znovu lze konstatovat komplementární selhání právního naturalismu a právního pozitivismu: „Neboť je-li pozitivní právo slepé pro nepodmíněnost účelů, je přirozené právo slepé pro podmíněnost prostředků.“ (K 50) Nepodmíněnost účelů znamená, že se vymykají historickému zkoumání a překračují je; podmíněnost prostředků znamená podmíněnost, která tkví v prostředcích samých a brání jim v tom, aby zcela splynuly se svou funkcí prostředků k účelům. Co je z jedné strany opomenutím transcendence, ukazuje se z opačného pohledu jako porušení zákonů imanence, vlastního smyslu prostředků, které se nepodrobují bezpodmínečně, nýbrž jsou a zůstávají samy o sobě podmíněné.

Benjamin přistupuje ke sféře prostředků s rozlišením mezi „historicky uznaným, takzvaně sankcionovaným a nesankcionovaným násilím“, přičemž mu jde o „posouzení“ tohoto rozlišení, a o to, co z takového posouzení lze získat pro odhalení „podstaty násilí“. Podmínkou takového postupu je překročení imanentního fungování tohoto rozlišení: protože se již neptáme po jeho (právě imanentním) „smyslu“, nýbrž po jeho „hodnotě“, je zapotřebí podrobit právo zkoumání z hlediska filosofie dějin.

Toto zkoumání ovšem Benjamin omezuje na „evropské právní poměry“. Otázka historického původu práva je otázkou po kladení právních účelů, a ty jsou vytyčovány namísto účelů přírodních tam, kde přírodní účely bezprostředně implikují násilí. Dějiny prosazování práva jsou tedy dějinami pokračujícího odebírání veškerého násilí z rukou jednotlivých osob. Takové násilí se ještě při-

pouští ve velmi specifických formách, např. v rodičovském oprávnění k výchově; je-li však výchova prováděna s přemírou násilí, zasahuje právo i zde. Právo je ohrožováno veškerým násilím, které se nachází mimo něj, zejména „postavou ‚velkého‘ zločince“ a fascinací, kterou působí.

Nicméně existuje i ohrožení práva zevnitř. Spočívá ve všech modech násilí, které přešly do podoby práv jednotlivých právu podřízených subjektů. Benjamin zde zmiňuje právo na stávkou, právní základy vojska – „militarismus“, trest smrti a policii. Právo na stávkou je jednorázové právo na výkon násilí, které stát přiznává dělníkům, aby zabránil větší hrozbě, totiž přímému násilí sabotáže a obsazení závodu. Potud je do formy práva oděno to, co Benjamin označuje v jeho podstatě jako „vynucování“. K tomuto ústupku v podobě legalizovaného „vynucování“ je stát ochoten, pokud vytyčované požadavky zůstávají imanentní dělnickému boji; začne však klást rozhodný odpor, jakmile se stávka stává *revoluční generální stávkou* (kterou Benjamin spolu se Sorelem odlišuje od politické generální stávky) a jakmile se tím stává *právo kladoucím* aktem.

Vojsko, připomínám, že jde o „evropské poměry“, hájí Benjamin jako „užití násilí jakožto prostředku k právním účelům“ proti naivní kritice pacifistů a anarchistů. Taková kritika totiž zůstává abstraktní, nedokáže zproblematizovat stávající právo jako „osudový řád“. (K 59)

Benjamin neschvaluje ani kritiku trestu smrti. Napadání trestu smrti si, jak se zdá, není vědomo toho, že právo ve svém původu rozhoduje o „životě a smrti“, a to nikoli proto, aby trestalo, nýbrž aby „ustavilo nové právo“. Jenže ačkoli v „násilí nad životem a smrtí“ posiluje právo sebe sama nejvíce, přece „se však jemnějšímu citu ohlašuje zároveň nejzřetelněji cosi zpuchřelého v právu“. (K 60)

Rozhodné kritiky se dostává policii, protože v ní dochází k „nepřirozenému spojení“, ba takřka „strašidelnému smísení“ dvou funkcí práva, které je podle Benjaminu třeba striktně oddělovat: násilí, které právo *klade* a které je *zachovává*. A tak je policie nasazována na hranicích právního řádu a tento řád do sebe absorbuje: „Na rozdíl od práva, které v místně a časově fixovaném „rozhodnutí“ uznává metafyzickou kategorii, skrze niž vznáší nárok na kritiku, nenaráží zkoumání policejní instituce na nic bytostného. Její násilí je stejně beztvaré jako její nikde neuchopitelný, všudypřítomný strašidelný zjev v životě civilizovaných států.“ (K 61)

I nezávisle na instituci policie, která představuje „největší perverzi moci“ (K 62), konstatuje Benjamin úzké spojení práva a násilí. Již od svého původu spočívá veškeré právo na původním kladení, které lze myslet jen jako násilné;

nicméně i v uchovávaní práva je také obsažen vztah k možnému výkonu násilí, který je implikován v každé právní smlouvě. Potud je každé kladení a uchovávaní práva zároveň „mocenským kladením“. V tomto smyslu kritizuje Benjamin tehdejší parlamentarismus kvůli chybějícímu uvědomění „revolučních sil“, které se účastnily na vzniku parlamentární demokracie.

Otázka násilí se ovšem neomezuje na problém právního násilí resp. oněch vnějších násilí, která stojí proti právu. Benjamin spíše požaduje zohlednění „nenásilných“ nebo „čistých prostředků“, které jsou nasazovány k urovnávání konfliktů v privátní sféře. To se děje prostřednictvím techniky a řeči. Benjamin zdůrazňuje diplomacii. Tento obor je právně málo kodifikován; lež a podvod v rozmluvě tak nejsou právně sankcionovány.

Další hranice práva se ukazuje na rovině účelů: O jejich spravedlnosti nerozhoduje podle Benjamina právo samo, nýbrž „Bůh“. I zde vstupuje do hry násilí, avšak právě nikoli jako prostředek: násilí, které není žádným „prostředkem“, je „manifestací“, např. hněv. Benjamin staví protiklad mezi mytickým násilím jako „pouhou manifestací (pohanských) bohů“ a „božským násilím“, které se manifestuje v hněvu (židovského) Boha“. Zatímco první z nich uvaluje vinu a vyžaduje pokání a oběť, druhé z nich zbavuje viny a pokání – a přijímá oběť. Ukazuje se, že původ kladení práva je pod vlivem mytického násilí, které i nadále působí na uchovávaní práva a tomuto uchovávaní dává náboj „bezprostřední manifestace násilí“. To vede k vzájemnému prolnutí práva a moci a k všeobecnému nastolení práva, které zastírá stávající násilné poměry, např. mezi vítězi a poraženými. „Démonicky dvojsmyslným způsobem“ jsou přiznávána „rovná“ práva, za nimiž se skrývá to, „že v počátcích každého práva bylo přednostní právo králů nebo velikých, zkrátka mocných“. (K 72-3)

Mytická moc právo klade, božská jej „ničí“. (K 74) Nepochybně je takto dotčena i jistá mesianistická dimenze, kterou Benjamin nicméně takto nepojmenovává, nýbrž mluví skromněji o dimenzi filosofie dějin. „Kritika násilí je filosofie jeho dějin. „Filosofie“ těchto dějin proto, že pouze idea jejich zakončení a vyústění umožňuje kritický, odlišující a rozhodující pohled na jejich časná data.“ (K 77) V ní spočívá naděje na „prolomení tohoto začarovaného kruhu mytických právních forem“, „na sesazení práva včetně sil, na něž je odkázáno, stejně jako jsou ony odkázány na ně, v posledku tedy na sesazení státní moci“ a tím na založení „nového dějinného věku“. (K 78) Že je tato naděje oprávněná, to se dá podle Benjamina vyčíst z určitých náznaků, že „moc mýtu je tu a tam prolamována již v přítomnosti“ a že je „násilí zaručena jeho existence jako čirého a bezprostředního i mimo říši práva“. (tamt.) Více než „jméno“ této „nejvyš-

ší manifestace čirého násilí“ tím ovšem není získáno: „Ne tak možné a ani ne tak naléhavé je však pro lidi rozhodnutí, kdy bylo čiré násilí v určitém případě skutečné.“ (tamt.) Čistota se musí prosadit proti každé bastardizaci, spočívající v tom, že si mythos učinil služebnými „věčné formy“, které jakožto čisté náležejí božskému násilí. Benjamin uzavírá svůj text definitorickým vyhocením, které ve jménu předjímá ono rozhodnutí a onu čistotu, které posoudit jako skutečné leží mimo moc člověka: „Zavrženíhodné je veškeré mytické násilí kladoucí právo, které můžeme nazývat spravující. Zavrženíhodné je i násilí uchováující právo, násilí spravované, které mu slouží. Božské násilí, které, insignium a pečeť, nikdy není prostředkem posvátného výkonu, můžeme nazývat vládnoucí.“ (K 79)

Síla zákona

*Force de loi*¹⁶, *Síla zákona* je již svou kompozicí těžká kniha. Je totiž složena ze dvou odlišných přednášek. Na jejich odlišném stylu, postupu a také obsahu se podepisuje především to, při jaké příležitosti, na jakém místě a v jakém kontextu byly prosloveny. První část – části nemají samostatné názvy – je zahajovací přednáška konference o Deconstruction and the Possibility of Justice z října 1989 na Cardozo Law School v New Yorku, druhá byla přednesena na konferenci Nazism and the Final Solution v dubnu 1990 v Los Angeles. Jen druhá přednáška se podrobně zabývá Benjaminovým článkem „Ke kritice násilí“; nicméně ani první přednášku nelze pominout, protože formou tezí vytyčuje určité linie pro četbu tohoto Benjaminova textu. Tato kompozice přináší, jak ukážeme, některé problémy. Vůbec, *Síla zákona* není podle mého názoru příliš dobrým příkladem toho, co je to provedení dekonstruktivní četby: Postup přednášky je příliš uspěchaný, mnohé je pojednáno nedostatečně, důležité aspekty Benjaminova textu opomenuty, jiným přičítána přehnaná závažnost, leccos působí jako „za vlasy přitazené“. Tvrzení, že Benjaminův text přispívá k ambiguitě mezi levicově a pravicově radikální kritikou parlamentarismu, je přesnou četbou textu podloženo stejně málo, jako teze, že Benjaminův text již předjímavě poukazuje na „konečné řešení“. Potud je Derridův text spíše příkladem toho, jak by dekonstruktivní čtení nemělo postupovat, neboť Derrida zde přistupuje k Benjaminovi předpojatě a mnohé z toho, co se u něj pokouší nalézt, do něj sám vkládá. Jeho text tudíž kolísá mezi přisvojením a distancováním se: tu Ben-

¹⁶ Česky *Síla zákona*, Praha 2002. Dále jen odkazy v textu na český překlad: S.

jamina vítá jako předchůdce dekonstrukce, onde jej zase odmítá jako stoupence zastaralých dialektických pojmových schémat.

Přesto nepostrádá rozpolcená kompozice textu jistou přitažlivost. Umožňuje Derridovi samostatným a suverénním způsobem předložit a aplikovat dvě „paradigmata“ dekonstrukce: postup, který je spíš logicko-systematický a podrobným čtením textu odhaluje aporie v jeho argumentaci, a postup, který je více historicko-genealogický. Části *Síly zákona* těmto paradigmátům odpovídají. Navíc jsou shodné s protikladem mezi vnitřním a vnějším pohledem na právo:¹⁷ první část se obrací na ty, kdo praktikují právo, na budoucí právníky a jejich profesory, a snaží se osvojit si jejich specificky pragmatický pohled na právo; druhá část se vyrovnává s Benjaminovým vymezením funkce práva v perspektivě filosofie dějin. Zvláště zajímavé jsou – chtěné i nechtěné – efekty překrývání obou těchto přístupů. Derridovi se totiž tímto způsobem daří do Benjaminova textu zvnějšku vnést určité „výbušné věty“, které by imanentní četba jen stěží mohla vydat. Silná teze, že dekonstrukce je spravedlností a z ní vyvozený závěr, že spravedlnost je na rozdíl od práva *nedekonstruovatelná*, vyostřuje spíš nezřetelné vzájemné vymezení spravedlnosti a práva u Benjaminova. Výslovná otázka po *síle zákona*, přesněji po bytí oné *síly*, která způsobuje, že jsou zákony obecně akceptovány a následovány, otázka, pro jejíž objasnění se Derrida obrací zpět k Montaignovi a Pascalovi, zavádí onu již zmíněnou performativní dimenzi, kterou se bude řídit i jeho analýza Benjaminova textu.

Tuto performativní dimenzi uplatňuje Derrida především na Benjaminovo rozlišení mezi právo kladoucím a uchovávajícím násilím. Toto rozlišení je ostatně i preferovaným příkladem pro to, o čem Derrida tvrdí, že je sebe-dekonstruující tendencí Benjaminova textu. Chtě nechtě má již Benjamin dávat na srozuměnou, že tento protiklad dvou násilí není udržitelný, že spíše oba členy rozlišení do sebe vzájemně přecházejí. Tak jako se nedá zjistit mytický moment kladení práva jakožto počátek, tak nelze čistě oddělit funkci uchovávání práva od funkce jeho kladení. Především ale neexistuje žádné „vně“ práva, zákona, ani v prostorovém ani v časovém smyslu. Být „před zákonem“ znamená být již ve vztahu k zákonu. Neskrývaná narážka na Kafku je záměrná a více než uvážena. Právě tato situace nevyhnutelného bytí „před zákonem“ otevírá performativní dimenzi, kterou Derrida vnáší do celého Benjaminova textu. Cituji delší pasáž:

¹⁷ Srv. k tomu Petra Gehring, „Gesetzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht“, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens*, c.v., str. 226 nn.

„Tento okamžik pozastavení, tato *epoché*, tento zakládající či revoluční moment práva je v právu instancí ne-práva. Ale jsou to také celé dějiny práva. Tento okamžik se stále děje a nikdy není v přítomnosti. Je to okamžik, kdy je zakládání práva zadrženo v prázdnu či nad propastí, pozdrženo čistým performativním aktem, který jako by už nemusel skládat nikomu a před nikým účty. Předpokládaný subjekt tohoto čistého performativu by již nebyl před zákonem, lépe řečeno: byl by před zákonem, který ještě není určen, byl by před zákonem ještě neexistujícím, před zákonem jakožto ještě neexistujícím, před zákonem jakožto teprve vyvstávajícím, před zákonem, který teprve má být a má přijít... [...] Těto současně běžné i hrozné situaci člověka, jemuž se nedaří zákon zahlédnout, a především se jej dotknout, vstoupit do něj, se velmi podobá ono „bytí před zákonem“, o němž mluví Kafka; zákon je zde totiž transcendentní potud, pokud je to právě onen člověk, kdo jej má násilím založit jako zákon nastávající. Zde se „dotykáme“ mimořádného paradoxu, jakkoli jej nemůžeme ohmatat: nedosažitelná transcendence zákona, před nímž „člověk“ stojí a jemuž předchází [toto „před“ je tedy míněno prostorově i časově], se jeví jako nekonečně transcendentní, a tedy jako theologická jen potud, pokud v této krajní blízkosti závisí pouze na něm, na performativním aktu, jímž ji člověk založí; zákon je transcendentní, násilný i nenásilný, poněvadž závisí pouze na tom, kdo je před ním – místně i časově -, na tom, kdo jej vytvoří, založí a bude autorizovat absolutním performativem, jehož přítomnost mu vždy uniká. Zákon je transcendentní a theologický, je tedy stále na příchodu, vždy je přislíben, protože je imanentní, konečný, a tedy již minulý.“ (S 53-4)

Toho se přidržme: To, že Derrida zavádí do dekonstruktivní četby Benjaminova textu jako pomůcku Kafkovo podobenství „Před zákonem“, přesněji: motiv bytí „před zákonem“, je v dekonstruktivním kontextu jistě legitimní. Potíž je v tom, že se jedná o něco, co Benjamin nadmíru dobře znal, vždyť o Kafkovi napsal ne jeden esej.¹⁸ Tento krok je věcně důležitý, protože je jím zdánlivě původní akt násilí sám postaven do odpovědnosti „před zákonem“, který právě v té míře nemůže znát a kterého se právě v té míře nemůže dotknout, v jaké ho jakožto zákon sám musí založit. Zákon je zákonem tohoto zákona, který je třeba založit, který má teprve přijít. Potud je možné situaci kladení práva číst také jako *hermeneutický kruh*, protože teprve když se v budoucnu zdaří revoluce nebo založení státu, bude možné poznat, zda násilně jednání odpovídalo zákonu, zda

¹⁸ Především „Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, in: *Gesammelte Schriften*, Band II/2, a.a.O., S. 409 nn.

bylo oprávněné. Až do té chvíle se tento násilný čin, toto rozhodnutí – moment rozhodnutí je momentem šílenství, říká Derrida s odkazem na Kierkegaard¹⁹ – podává jako „nečitelnost“, tj. jako přerušení souvislosti čtení práva a rozumění právu ve stávajícím systematickém pojetí s jeho jasnými a nespornými rozlišeními. To, co Benjamin pojednával pod titulem „generální stávka“ jako předmět svého textu „Ke kritice násilí“, totiž specifická paradoxní konstelace práva na násilí, to se stává u Derridy ústředním momentem dekonstruktivní četby samé a tím i jejím performativním momentem. Derrida si pro samotný dekonstruktivní postup osvojuje motiv generální stávky jako práva na odpor proti právu, proti státnímu založení a uchovávaní práva, a tím jako práva na vlastní troufalost klást právo. „Můžeme tedy říci, že v každé interpretující četbě existuje možnost generální stávky, právo na generální stávku, právo popírat ustavené právo tam, kde je jeho autorita nejsilnější, totiž ve státě. Máme právo suspendovat legitimující autoritu a všechny její normy čtení...“ (S 55)

Toto právo nicméně nesmí být pokládáno za právo svévole. Musí se ve svém užití samo ospravedlnit. Ospravedlnit se nikoli před nějakým jiným právem, nýbrž před tím, co právo transcenduje, před dějinami. A tím před spravedlností, která není v žádném stávajícím právu uskutečněna. Tak jsme dospěli do oblasti, kterou Benjamin sám pojmenovává jako filosofii dějin: „Kritika násilí je filosofií jeho dějin.“ Benjamin však nesahá, jak by části jeho argumentace mohly napovídat, k materialisticko-dějinné koncepci spravedlnosti a pravdy, které by bylo třeba uskutečnit v historickém procesu. Benjaminův vztahový bod pro takovou transcendentní spravedlnost tkví v posledku v Bohu. Opakuji již citovanou tezi Waltera Benjamina: O spravedlnosti účelů rozhoduje Bůh. A dále říká: Je omylem obvyklého chápání, že „ony spravedlivé účely pokládá za účely možného práva“ a k tomu fixuje jejich spravedlnost na „schopnost zobecnění“. Toto zobecnění, tuto obecnost jako atribut spravedlnosti, Benjamin popírá.

Přesně v tomto místě zasahuje Derrida. Benjaminovu námitku proti obecnosti vyostřuje v zákon singularity, jedinečnosti. Požaduje se spravedlnost, která musí být práva „singularitě druhého“. Blížkost k Lévinasovi zde nelze přehlédnout. Podle Derridy to znamená především to, že se jedná o „spravedlnost bez práva“, neboť schopnost zobecnění a tím i obecnost sama je právu nesporně vlastní a od něj neoddělitelná. Spravedlnost je i pro Derridu transcendentní, ale na rozdíl od Benjamina je vepsána do performativního konání, totiž do výkonu dekonstruktivního čtení. V Derridově textu se odehrává střetnutí mezi spravedl-

ností a právem, mezi nárokem, který vznáší singularita, zde Benjamin, a nárokem na zobecnění, na obecnost, který je vlastní každé diskursivní argumentaci.

Když proti sobě Derrida staví nedekonstruovatelnost spravedlnosti a dekonstruovatelnost práva, ba nutnost jeho dekonstrukce, pak to neznamená, jak bychom mohli být v pokušení si myslet, že spravedlnost a právo je možné od sebe absolutně oddělovat. Když Derrida podobně jako Benjamin konstatuje, že spravedlnost není uskutečněna v žádném pozitivním právu, pak se tím ani neprohlašuje právo za neúčelné, když jde o spravedlnost, ani není ze spravedlnosti jakožto nikdy neuskutečnitelné činěné vnější ideál. Směr, kterým se ve věci uskutečnění spravedlnosti vydal Benjamin, totiž v rámci a skrze právo, drží i Derrida. Odstřihuje však zpětnou vazbu na Boha. Když Benjamin klade vědění o „spravedlnosti účelů“ do rukou Božích, bere člověku možnost disponovat věděním o uskutečněné spravedlnosti. Již citovaná, poněkud kryptická věta tu říká: „Ne tak možné a ani ne tak naléhavé je však pro lidi rozhodnutí, kdy bylo čiré násilí v určitém případě skutečné.“ (K 78) Tento zpětný vztah k Bohu obsahuje nicméně strašlivou dvojznačnost. Je-li totiž Bohu připisováno vědění o spravedlnosti účelů, pak odvolávání se na tohoto Boha sice neobsahuje přenesení, osvojení si tohoto vědění, přece však přinejmenším jisté vznášení nároku na toto vědění, odvolávání se na něj. Existuje někdo, komu toto vědění má být vlastní, a na toho se odvolávám. To je základní princip každého zmocnění ke Svaté válce, k rozpoutání mytického násilí, které chce být bezprostředně božským. Tím se ostatně stává problematickým i Benjaminovo rozlišení mezi mytickým a božským násilím.

Avšak Derrida mesianismus jednoduše neodstraňuje. V knize *Spectres de Marx* z roku 1993 propaguje svou vlastní ideu mesianismu: „A co zůstává právě tak neredukovatelné na každou dekonstrukci, co zůstává právě tak nede-konstruovatelné jako možnost dekonstrukce samé, to je snad určitá zkušenost emancipatorického příslibu; to je snad dokonce formalita strukturálního mesianismu, mesianismu bez náboženství, dokonce mesianismu bez mesianismu, formalita ideje spravedlnosti – kterou stále ještě odlišujeme od práva a dokonce i od lidských práv – a formalita ideje demokracie – kterou odlišujeme od jejího aktuálního pojmu a jejích predikátů tak, jak jsou dnes určovány.“²⁰ Derridou hojně užívaná formule *justice à venir*, spravedlnost, která má přijít, či *démocratie à venir*, demokracie, která má přijít,²¹ znamenají právě toto: spravedlnost

²⁰ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993, str. 102.

²¹ *La démocratie à venir*, tak zněl název poslední *décade* v Cerisy, na které se Derrida zúčastnil (2002). *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, sous la direction de Marie-Louise Mallet, Paris: Galilée 2004.

¹⁹ Nikde ovšem nenacházíme přesný citát, který by dokládal, že jde o Kierkegaardův výrok.

nebo demokracie, která má přijít, přichází, je na příchodu, ale právě nikdy není uskutečněná. Každé kladení práva, ale i každé uchovávání práva žije z předjímacího předstihu k této budoucí spravedlnosti, ve svém performativním aktu se situuje do „jakoby už“ takové spravedlnosti. Je jako ono „jakoby“ obsažené v Kantově kategorickém imperativu a vyžaduje podobný respekt; Derrida mluví v této souvislosti rovněž o určité nezbytné, nevyhnutelné teoretické fikci. Tam, kde Benjamin v poslední instanci klade svou důvěru v Boha a v božské násilí jako „spravedlnost účelů“, požaduje Derrida vytrvání v této teoretické fikci jako fikci a její převzetí. Což pak představuje určitou zkušenost: „zkušenost nemožného“. „Zkušenost nemožného“ právě neznamená, že před ním musíme couvnout, protože nejsme s to je učinit, nýbrž jen ještě vyostřuje požadavek.

Nepodmíněným trváním na formální struktuře „strukturálního mesianismu, struktury onoho *à venir*, toho, co je a zůstává budoucí, přicházející, uniká Derrida nebezpečí každého utopismu, který by chtěl preformovat, předem utvářet budoucnost podle obrazu přítomnosti. Budoucnost je „přicházení jiného“, které je třeba přijmout a uznat. „Připravovat se na toto přicházení jiného je to, co lze nazvat dekonstrukcí“, praví se v textu „Psyché. Inventions de l'autre“.²²

²² In: Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1986, str. 53.