



19

FILOSOFIE
A SOCIÁLNÍ
VĚDY

MARTIN BECK MATUŠTÍK

Neklid doby

Filosofické eseje
o radikálním zlu
a jiných úzkostech
dneška



FILOSOFIE
A SOCIÁLNÍ
VĚDY

(19)

MARTIN BECK MATUŠTÍK

Neklid doby

Filosofické eseje o radikálním zlu
a jiných úzkostech dneška

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

Vydání knihy podpořilo Centrum globálních studií,
společné pracoviště Filosofického ústavu
Akademie věd ČR
a Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze
(LC06013).

Vědecký recenzent:
PhDr. Pavel Baran, CSc.

© Martin Beck Matušík, 2002, 2004

© Filosofický časopis, 1991

© Basil Blackwell, 1995

© Indiana University Press, 2005

© State University of New York Press, 2006

Details of the copyright: pages 171–173

Preface © Pavel Baran, Marek Hrubec, 2006

Translation © Ota Vochoč, Stanislav Polášek

© FILOSOFIA–FILOSOFIA, 2006

nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

ISBN 80-7007-240-7 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-475-6 (elektronická verze)

Obsah

Diagnóza neklidné doby. Předmluva	7
Pavel Baran a Marek Hrubec	
Identita a moc	9
Habermasův filosoficko-politický profil	37
Radikální demokratický multikulturalismus	69
Svědectví a uznání v antivikupitelském věku	93
Násilí, zlo a sekularizace	129
Pokrok jako katastrofa?	149
Ediční poznámka	171

Diagnóza neklidné doby.

Předmluva

Přestože Martin Beck Matušík již před třemi desítkami let emigroval do USA, není českému čtenáři neznámý. Zejména v posledním desetiletí udržuje kontakt jak s českou akademickou obcí, tak i s širší veřejností. To se projevuje také v tom, že ve svých snahách o propojování kritické sociální teorie s existencialismem navazuje rovněž na českou myšlenkovou tradici. V anglofonním prostředí je znám především svými inspirativními interpretacemi Habermasovy sociální a politické teorie. Zmíňme zejména jeho poslední knihu *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile* (2001), v níž se tomuto mysliteli věnoval zatím nejpodrobněji. Nabídl osvětlující výklad Habermasova vývoje prostřednictvím komplexního provázání rozboru jeho existenciálních zkušeností s rozbohem jeho teoretického stanoviska v jednotlivých etapách jeho života. Nejdůležitější argumenty této knihy předkládá ve studii „Habermasův filosoficko-politický profil“, kterou čtenář může najít v publikaci, již právě drží v rukou.

Máme-li připomenout alespoň ještě jednu Matušíkovu knihu, uveďme *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel* (1993), která je psána s polistopadovými nádeji v rozvoj občanské společnosti. Již její podtitul napovídá, že se v ní autor věnuje opět nejen Habermasovi, u něhož byl v době revolučních událostí na dlouhodobém studijním pobytu, ale také českému prostředí. Na základě kritického promyšlení existenciální tradice na jedné straně a Habermasovy teorie na straně druhé se pokouší o artikulaci nového pojetí multikulturní, postnacionální identity.

Jak se může čtenář sám přesvědčit, tyto motivy lze najít rovněž v této publikaci ve statích „Identita a moc“

a „Radikální demokratický multikulturalismus“. Další texty předkládané knihy tyto myšlenky dále rozvíjejí především rozboru svědectví, uznání, pokroku či radikálního zla. Obecně lze říci, že Matuščíkova diagnóza neklidné doby přináší vhled do velkých civilizačních krizí dneška, které se týkají například sporu o interpretaci paměti a historie nebo soužití a střetů kultur.

Knihy je výsledkem Matuščíkovy dlouhodobé spolupráce se členy Filosofického ústavu Akademie věd ČR. Skutečnost, že postupné překládání jeho textů z anglického do českého jazyka vyústuje v knižní publikaci právě nyní, je dána tím, že nedávno skončil akademický rok, v němž Martin Matuščík působil jako hostující profesor ve zmíněném Filosofickém ústavu. Na půdě tohoto pracoviště se mohl ve svém sabatickém roce uvolnit ze svých pedagogických povinností na Purdue University (USA) a věnovat se badatelské činnosti, jejíž součástí bylo kromě dokončení a uspořádání textů této knihy také započítání práce na knize nové.

Svým pobytem Martin B. Matuščík zahájil působení hostujících profesorů ve Filosofickém ústavu. Vybraní zahraniční badatelé mohou pobývat semestr či dva na půdě této akademické instituce a vejít do vzájemné diskuze s jejími pracovníky a dalšími badateli v České republice. Účast hostujícího profesora na zdejších seminářích a konferencích se může stát inspirací také českým kolegům. Můžeme říci, že v případě Martina B. Matuščíka tomu tak rozhodně bylo. Pokud by se v této tradici pokračovalo započatým způsobem, velmi by to potěšilo nejen nás, ale – jak již víme – i naše kolegy.

Pavel Baran a Marek Hrubec

Moc a identita

K debatě mezi postmodernou Michela Foucaulta a kritickým modernismem Jürgena Habermase

Úvod

Přiznáme-li, že člověk v moderním světě prožívá krizi identity, neřekneme nic, co už jsme sami na sobě nezažili. Tato krize podnítila novověkou skepsi vůči tradiční podobě individua a společnosti. Moderní skepse však zrodila naději, že člověk je schopen racionálně nalézt cestu k sobě samému a přirozenému světu. Moderna má dvojitou tvář boha Januse: člověk v ní pochybuje o přirozeném světě, ale důvěřuje jak své karteziánské a osvícenské racionalitě, tak i vlastní dobré vůli.

Dnešní rozpory mezi angloamerickou analytickou filosofií, pragmatismem a tzv. evropskou kontinentální filosofií jsou převážně vnitřní záležitostí moderní problematiky racionality. Místo těchto rozporů se dnes na obou stranách Atlantiku a skoro ve všech specializacích vede debata mezi modernou a postmodernou.¹ Hlásila-li se moderna ke krizi identity s optimismem a vírou ve své vlastní možnosti, pak postmoderna dnes vyhláší nejenom již od Nietzsche zvěstovanou smrt Boha, ale i konec člověka a jeho historické naděje v lepší a spravedlivější zítřky. Postmodernismus je postojem radikální nedůvěry vůči novověkému programu, který léčil ra-

¹ Debata mezi kritickou modernou a postmodernou začíná pronikat i do soudobé interpretace listopadové revoluce 1989 a z ní vzešlého exodu z totality. Mucha, I., „Postmodernismus – krize rozumu?“, *Tvar*, 4, 1990, s. 1, 4; Petrusek, M., „Post-co' vlastně?“, *Tvar*, 6, 1990, s. 1, 5; Chvatík, K., „Romány Milana Kundera a krize jazyka“, *Tvar*, 5, 1990, s. 1, 4–5; Bělohradský, V. „O post-moderní době“, *Most*, 1, 1990, s. 13–25.

cionální odstup od tradice důvěrou v rozumnost člověka, vědy, moderní demokracie a trhu. V postmoderně nejde o permanentní revoluci kritického rozumu, ale o trvalou krizi identity. Postmoderní diagnostik moderních patologií, ať už jde o Derridův dekonstruktivismus, Lacanovu revizi Freuda či o Foucaultovy genealogie moci, nabízí jen negativní kritiku, a nikoliv program emancipace. Výchozí moderní obrat od tradice k sebekritice rozumu se přetváří v postmoderní nihilismus.

Kritický modernista se však nespokojuje s negativní kritikou, která postrádá evidenci a zdůvodnění svých tvrzení. Jürgen Habermas se vrací k zapomenutým zdrojům moderny. Habermas nabízí takovou alternativu k postmoderní kritice moderních patologií, která může zdůvodnit své diagnózy a překonat tyto patologie. Hlavním terčem jeho námitek proti postmoderně jsou její normativní nedostatky a protiklady její totální kritiky moderny.

Ve své studii se soustředím jen na jeden moment této debaty mezi modernou a postmodernou. Michel Foucault ve svých pozdních genealogiích moci kritizuje identitu založenou na racionalitě státu, právě tak jako identitu spojenou s liberálním pojetím osobní a právní suverenity. V jeho obrazu moderny jsou lidské vztahy vytvářeny esenciální asymetrií moci. Foucault kritizuje marxistický i liberální optimismus moderny, protože obě tyto formy moderny věří, že je možné definitivní osvobození člověka z panství.

Z rozsáhlé práce Jürgena Habermase se soustředím na jeho regulativní ideál komunikativního společenství jako možnosti vytváření posttradičních identit. Komunikativní etika částečně souhlasí s postmoderní kritikou moderního řešení krize moderny, zároveň však nabízí alternativu k Foucaultově totalizující kritice moci a moderní identity.

1. Foucaultovy genealogie moci

Klíčem k Foucaultově empirickému studiu moderního vězení, státu, policejního aparátu a problému sexuality je pojem biomoci či moci nad životem. Genealogie biomoci však nevysvětlují tento fenomén jako něco univerzálně platného. Foucault se spíše soustřeďuje na popisy „historických přechodů“, ve kterých se objevují nové formy politické racionality.² V tomto omezení Foucaultovy metody na popis bez zdůvodněné diagnózy možného vyléčení spočívá normativní nedostatek a vnitřní protiklad jeho výkladů, což je středem Habermasovy kritiky Foucaulta.

V následujícím komentáři stručně shrnu tři výstižné příklady Foucaultových genealogií (1.1–3) a pokusím se vysvětlit Foucaultův popis dvou typů moci, právní a disciplinární (1.2).

1.1. Tři příklady identity jako vztahu moci

1.1.1. Identita jako panoptikální vězení

Jako první příklad Foucaultova postmoderního pojmu moci lze jmenovat genealogii moderního systému věznění.³ Ve své analýze se Foucault zabývá architektonickým modelem Benthamova Panoptika.⁴ Jeremy Ben-

² Foucault, DP 209.

³ Foucault, DP. Václav Havel srovnává tzv. „sídlíštního člověka“ s totalitou věznění identity. (*Do různých stran*, Praha, Lidové noviny 1989, s. 14–23.) Zde přiznává, že v mnohém rozdíl mezi totalitou státu a destrukcí identity v západních stylech moderního vězení mizí. V tomto přiznání podobnosti Havel souhlasí s Foucaultovým postmoderním popisem, i když ne s jeho řešením, moderní disciplinární mocí. Proto také „postvězeňský psychický stav“, k němuž V. Havel přirovnává dnešní exodus z české a slovenské totality, má charakter postmoderní zkušenosti. Srovnej V. Havel, „Hovory z Lán“, Praha, *Československý rozhlas*, 18. 3. 1990. Srovnej s poznámkou 44.

⁴ Foucault, DP.

tham objevil způsob soustavného pozorování vězňů, ve kterém vězeň neví, kdy je sledován. Panoptikum je budovou, která se skládá z kruhu vězeňských cel. Každá z těchto cel je osvětlena jen zevnitř, takže vězeň nemůže vidět ven. Všechny cely se otevírají do prostoru s centrální observační věží. Věž a architektura cel umožňují pozorování všech vězňů zároveň. V Panoptiku každý člověk ztrácí individuální čas a prostor. Přesto je mu neosobně zaručena osobní pozornost, kterou však on sám nikdy nevnímá. Moc pozorovatele organizuje a ukazuje vězeňský prostor a čas. Disciplinární moc specifikuje jednotlivce prostřednictvím asymetrického vztahu anonymního pozorovatele. Model Panoptika však nevyžaduje, aby byl vězeň *de facto* neustále sledován, přesto je moc neustálá a neustále se reprodukuje ve své asymetrii. Vězeň má možnost definovat svůj prostor a čas jen v nerovnoprávném vztahu k anonymní moci a Panoptikon konstituuje jeho identitu.

Foucaulta zajímá funkční stránka tohoto vztahu a její politická racionalita. Na tyto otázky odpovídá popisem asymetrických vztahů moci v Benthamově modelu. Pro Foucaulta je Panoptikon idealizovaným obrazem „politické technologie“, která se však týká nejenom způsobu věznění, ale i různých oblastí kontroly obyvatelstva. Podle Foucaulta totiž politická racionalita panopticismu vytváří identitu jednotlivce v moderní společnosti jako ve vězení bez viditelných cel, věží, mříží a ostnatých drátů. Z tohoto vězení nelze nikdy uniknout, neboť prostor a čas individuální identity je protkán asymetriemi moci. Disciplinární systémy moci umožňují nejenom kontrolu přirozeného světa, ale především manipulují identitou individua, která vyrůstá z této moci. Identita zdánlivě svobodného člověka vzniká jeho socializací v systému asymetrických vztahů moci, do níž je člověk vhozen.⁵

⁵ Foucault, DP 205, 200 a dále; EP 146–156.

1.1.2. Moderní stát a policie

Druhým příkladem systému identity, který vzniká v asymetrii moci, je racionalita moderního státu. Foucault popisuje politickou péči státu o jedince ve studii týkající se vzniku policejního aparátu v západní Evropě.⁶ Policie reguluje život jednotlivých individuí a stará se o obyvatelstvo i o životní prostředí. Foucault dále rozvádí tyto dva aspekty na příkladech policejní utopie, policejních pravidlech a vědy o policii.⁷

Za prvé, policejní utopie od šestnáctého do konce osmnáctého století zahrnuje všechny hlavní funkce dobře fungujícího státu. „V novém policejním státu se vláda začíná starat o právní statut jedinců, ale také o jedince lidské, pracující, obchodující a žijící bytosti.“⁸ Za druhé, na začátku osmnáctého století se základním pravidlem celého policejního aparátu stala péče o život.⁹ Péče o život (Foucault má na mysli moc nad životem anebo biomoc) zahrnuje oblast náboženství, morálky, zdraví, zásobování, stavebnictví, veřejné bezpečnosti, humanitního vzdělání, obchodu, produkce, práce a chudoby. Individuální štěstí již není pouze důkazem dobré a legitimní vlády, ale především nutnou podmínkou přežití celého státu, podmínkou životaschopnosti státu jako takového.¹⁰ Za třetí, Foucault objevil v německých univerzitních vědách o polici, tzv. *Polizeiwissenschaft*, nové rozlišení mezi dvěma rolmi moderního státu. Politika usměrňuje negativní úlohu státu a policie naplňuje jeho úlohu pozitivní. Negativně chápán, stát ochraňuje jednotlivce proti vnějším a vnitřním nepřátelům;

⁶ Foucault, PTI 147–148.

⁷ Foucault, PTI 154 a dále.

⁸ Foucault, PTI 156. Foucaultův komentář se vztahuje na práci: Mayenne, L. T. de, *La Monarchie aristo-démocratique* (1611).

⁹ Foucault, PTI 156–58. Komentář se vztahuje na stať od N. Delamare, *Traité de la police* (1705).

¹⁰ Foucault, PTI 157, 158.

jeho funkce je obranná. Avšak pozitivně stát nevládne právem a zákony, ale opakovanými intervencemi své otcovské a mateřské péče o život jednotlivců. Proto také biomoc, jako pozitivní identita státního kolektivu, je současně zdrojem legitimizace vytváření individuální identity. Foucaultova teze o státu, stejně jako teze o Panoptiku, je aplikovatelná na moderní demokratické i totalitní společnosti. Postmodernista je nedůvěřivý vůči oběma variantám moderní identity. Hraje-li institucionální biomoc podstatnou roli v utváření vztahů mezi lidmi na úrovni přirozeného světa, pak asymetrické vztahy moci (a Foucaultovi nezáleží na tom, zda jde o liberální či o kolektivistický typ vztahů) deformují každé svobodné přisvojování přirozeného světa a každé sebeutváření identit.¹¹

Na konci osmnáctého a na začátku devatenáctého století připojuje moderní stát ke svým starostem o jedince také kontrolu populace a životního prostředí. Politická racionalita státu se proměnila v péči o všechny živé bytosti. Bio- a tanatopolitika, tedy monopol moci nad životem a smrtí, zahrnuje nyní veškerý okruh neosobních aktivit. V moderním státním systému je biologický cyklus života a smrti charakterizován absurdním protikladem: systém biomoci zajišťuje život jedince v přirozeném světě a současně tento svět neustálou intervencí kolonizuje, čímž obětuje individuální identitu svému rituálu smrti.¹²

1.1.3. Sexuální identita jako kontrola touhy

Třetím příkladem jsou Foucaultovy nedokončené dějiny sexu. Podle Foucaulta se téma sexu rodí v minulých dvou stoletích a v hovoru o sexu jde o nalezení nového

¹¹ Foucault v PTI 158 a dále komentuje studentský manuál od von Justi, *Element of Police*.

¹² Foucault, PTI 160–162.

základu sebepoznání moderního člověka.¹³ Od počátku moderny přestává být sexualita čímsi tělesně iracionálním a začíná definovat jak naši etiku, tak i pravdu o tom, kdo si myslíme, že jsme. V této pravdě jde o hledání lidské identity.¹⁴ Různá sexuální tabu však nevedou k represi, jak tomu podle Freuda bylo před jeho psychoanalytickou revolucí, ale naopak rozmnožují a provokují hovor o této nové identitě. „Západní člověk se stal zpovídacím se zvířetem.“¹⁵

Podle Foucaulta vznikají současně zpovědní vědy již řeckou péčí o duši a vyvíjejí se v raně křesťanské pastorální starosti o tělo a později v Kodexu duchovních a renitentních pravidel lateránského a tridentského koncilu. Po Tridentu se sice grafické sexuální podrobnosti ze zpovědi vytratily, avšak sedmnácté století znovu prožívá explozi hovoru o sexualitě, tentokrát na poli institucionální moci.

V tomto období však nastává proměna původního zájmu: již nejde o zpytování těla, ale o kontrolu touhy.¹⁶ Hovor o sexu začíná vyjadřovat vztahy mezi touhou a mocí. Podle Foucaultových analýz není podstatný rozdíl mezi funkcí pornografie a institucionální intervencí v intimitě mezilidských vztahů. Pastorální péče státu, medicíny, psychiatrie a vězení přejímá pastorální péči církve.¹⁷ Současně teprve v osmnáctém a devatenáctém století nastává transformace mnišského hovoru o sexualitě v registraci konkrétních případů, v jejich klasifikaci a policejní i politickou regulaci. Moderní člověk nalézá svou identitu hovorem o touze a pastorální kontrola těchto zpovědí o touze se stává hlavním tématem sexuality.

¹³ Foucault, HS 56.

¹⁴ Foucault, HS 78, 53.

¹⁵ Foucault, HS 59.

¹⁶ Foucault, HS 19–23; také CF 200.

¹⁷ Foucault, HS 30; SP 214–215.

Foucault popisuje dvě osy, podle kterých lze rozdělit moderní rozpravy o sexu v pastorální péči nových zpo- vědních věd a institucí. Na mikroose jde o individuální disciplíny těla, které Foucault nazývá „politickou anatomií lidského těla“. Na makroose jde o kontrolu lidského rodu, kterou Foucault nazývá „biopolitikou popula- cí“.¹⁸ Tyto mikro- a makroroviny tvoří dva póly moderní technologie biomoci. Jedinec je utvářen ve společnosti asymetrickými vztahy touhy a moci. Tzv. psychoana- lytická a sexuální revoluce našeho století konečně ne- osvobozuje jednotlivce od dlouholeté represe, neboť po- jem sexuální represe pouze nově provokuje další hovor o sexu a vede ke vzrůstající kontrole touhy. Erotická emancipace i dnešní světová epidemie AIDS, jež expli- citně brzdí tzv. sexuální revoluci, jen dále rozmnožují hovor o sexu a nově utvrzují asymetrické vztahy touhy a moci.¹⁹

1.2. Od právní k disciplinární moci

Na závěr můžeme shrnout Foucaultovu postmoderní hermeneutiku moderních patologií. Klíčem k jeho ge- nealogiím moderní moci jsou dva neočekávané předpo- klady. Za prvé, dějiny moderny od sedmnáctého století do viktoriánské éry nevedou k represí, ale k provokaci hovoru o sexu. Za druhé, zveřejňování tzv. „repressivní hypotézy“ a následný růst hovoru o sexu od konce deva- tenáctého století až dodnes skrývá novou formu kontro- ly pod pláštěm rozprav o emancipaci.²⁰ Ve své nesmi- řitelné kritice moderny Foucault poukazuje na dva mo- dely moci, které si konkurují v praxi a v sociální a poli- tické teorii.²¹

¹⁸ Foucault, HS 139, 145.

¹⁹ Foucault, HS 24–48, 145–147.

²⁰ Foucault, HS 3 n; BP 57–59, TL 88–92; TP 119 n., 125; „HS“ 185–188, 190–191; HS 10 n.

²¹ Foucault, HS 8–11.

Foucault především kritizuje model právní moci. Tento typ moci předpokládá, že v teorii i praxi je možné rozlišit mezi legitimními a nelegitimními právy, mezi legální a nelegální poslušností, mezi demokratickým a násilným konsenzem a mezi právoplatnou a neprávoplatnou smlouvou. Foucault namítá, že pojmy legální a legitimní moci předpokládají intencionalitu vladařské vůle, neboť právo a poslušnost mají smysl pouze ve vztahu k suverenitě krále. Tento vztah k vladaři přezívá i v podstatě moderního práva, i když legalitu a legitimnost uvolníme od závislosti na monarchii a přeložíme je do jazyka smlouvy, demokratického konsenzu či liberální svobody jednotlivce. Model právní moci totiž předpokládá soběstačnou, atomistickou identitu ega se sebou samým, ať už v intencionalitě vůdce anebo poslušného občana. Podle tohoto předpokladu znamená buď vládu suverénního jedince či instituce nad jinými, anebo naopak poslušnost jednoho vůči druhému.²²

Postmodernismus napadá modernistické snahy o uchování předpokladů karteziánské či racionální suverenity ega pod jménem marxistické či liberální identity. Foucault poukazuje na to, že polemiky o útlaku a emancipaci, legitimní a nelegitimní moci pouze zamlžují skutečnost, že moderní právo je druhem disciplinárního řádu. Foucault principiálně odmítá moderní důvěru v suverénní centrum vůle a disciplinární řád je pro něj postmoderním modelem moci. Disciplinární moc je funkční, což znamená, že její aktivita se nedá rozlišit na legitimní či nelegitimní, násilnou či demokratickou. Moc ve smyslu disciplíny je otevřeným polem možností, které nepatří do soukromého vlastnictví žádné skupiny, strany či liberálně suverénních jednotlivců. Pole disciplinární moci je otevřené a nedá se vlastnit, protože ono samo umožňuje to, co člověk vlastní anebo dává někomu jinému.²³

²² Foucault, TL 95 n.

²³ Foucault, SP 221.

Jedinec nevlastní sebe sama ani možnosti svého vlastního jednání. Svobodná vůle je předpokladem mocenských vztahů, avšak individuální přístup k možnosti svobodné volby existuje pouze v zápasu konfliktních aktivit. Moc a svoboda tvoří dva póly těchto aktivit. Foucaultovy genealogie moci zde ústí v asymetrický a agonistický obraz lidských vztahů. Foucault totiž pojímá vztah svobody a vůle agonisticky, a nikoli intencionálně, proto také identita a moc vznikají ve vzájemném zápasu. Z asymetrií mocenských nerovností se nelze osvobodit. Jak socializace jednotlivců, tak i jejich individuální identity jsou v základě konstituovány na agonistickém poli disciplinární moci. Rovnoprávnost a demokratická symetrie jsou vždy již asymetriemi.

Foucaultovo postmoderní podezření vůči moderní racionalitě vede k vystřízlivění z naivní důvěry ve vlastní rozum a vůli. Foucault popisuje moderní programy spásy jako vůli k moci spíše v duchu Nietzche než Marxe a Freuda. Osvícenská racionalita, moderní právo a liberální demokracie, stejně jako socialismus vytvořily a uskutečnily zároveň se svými nadějemi také nerovnoprávné a asymetrické disciplíny moci. Na první pohled se zdá, že disciplinární moc umožňuje liberální svobody; demokratická společnost dokonce tyto svobody ústavně zakotvuje i v institucích vědy, umění, morálky a práva. Avšak ve skutečnosti ústavní a institucionální záruky jen dále rozšiřují mocenské asymetrie. Foucault dochází k závěru, že univerzální morálka a legitimnost práva ztroskotávají svou aplikací. Například různé trestní kodexy jsou disciplinární formou stálého dozoru; všeobecné právo je často používáno jen proti určitým skupinám; jednotlivec je v době trestu pozitivně formován jako kriminálník; mašinérie disciplín brání vlastnímu výkonu právní ochrany; právní systém jako takový je světem obráceným naruby, kde protiprávo je šířeno institucem i spravedlností.²⁴

²⁴ Foucault, DP 224.

Moderní život je světem obráceným naruby a postmoderna nastavuje moderní racionalitě a dobré vůli zrcadlo: v panoptikálním vězení, jako v konvexní čočce, jsou rozeznatelné identické architektury a funkční systémy státních a soukromých škol, vojenských institucí a církevních seminářů, nemocničních pokojů a terapeutických hovorů.²⁵

Je možné, že Foucault v sekulární řeči genealogie filosoficky znovu narazil na to, co se považuje za prvotní morální ztroskotání člověka, tedy na tu skutečnost, že lidská identita vždy pouze maskuje strukturu moci. Postmoderní zvěstování krachu univerzální morálky a pokroku historie však již nenabízí žádný program spásy a postmoderní vystřízlivění z návyku na autonomii vůle se sklonem k dobru nás nutí žít tváří v tvář lidské konečnosti s neustálou možností sebeklamu i klamu druhých.

Foucaultova patologická anatomie moderny je kritikou politických technologií a racionalit moci. Foucault odpovídá na Kantovu otázku „kdo jsme“ bez Kantových normativních hledisek. Foucaultova otázka však již nehledá podmínky možnosti pravdivého poznání a svobodného jednání ve zdrojích teoretického rozumu a praktické vůle. Foucault odpovídá Kantovi tím, že připisuje praktickému poli moci to, co Kant připsal lidskému subjektu: tedy tvůrčí schopnost být zdrojem poznání a autonomie i mít čistě empirický statut.²⁶

Foucault však nepropaguje metafyziku moci anebo vůle k moci. Jeho genealogie moci tvoří pluralitu, polyfonii hlasů bytí. Každý způsob změny mocenských vztahů je podle něj nominální a relativní. Nové konstelace moci, identity a politické racionality, které neustále vznikají, se nedají hodnotit z horizontu univerzálního pokroku a vítězné revoluce. Foucaultovi jde pouze o lo-

²⁵ Foucault, DP 228.

²⁶ Foucault, SP 216 a dále; WE 45–46.

kální analýzy (ve smyslu historických popisů či genealogií). Postmodernismus v metodologii a v chápání filosofie znamená, že neexistuje jedna totální a univerzální kritika moci, ale pouze pluralitní a konkrétní kritiky moci. Kritická teorie a praxe nemůže navrhnout recepty osvobození, jež jsou pro všechny obecně závazné, ale může přispět pouze k nové konstelaci otevřeného pole možností. Genealog nemá teoretický či praktický Archimédův bod, z něhož by mohl dělat revoluci anebo demokracii. Genealog musí předpokládat, že každá radikální změna bude jen novou konstelací atomistických vztahů a novou asymetrií moci v identitě.²⁷

2. Habermasova komunikativní etika

Habermas namítá, že postmodernismus se nezbavil onoho Archimédova bodu, který připisoval patologii moderně, a dále pokládá postmoderní pozice, jako je Foucaultova, za neschopné vysvětlit a odůvodnit východisko své vlastní kritiky moci. Postmoderna se mu jeví v objetí své totalizující kritiky, jež nemůže obstát před svým vlastním měřítkem. V následujícím komentáři se soustředím na Habermasovu komunikativní etiku jako základ projektu kritické teorie a praxe demokratického společenství. (1) Stručně shrnu, jak komunikativní etika vyplývá z Habermasovy kritiky tzv. monologického filosofování ve dvou dogmatech moderny a postmoderny. (2) Proti Foucaultově totalizující kritice moci Habermas zastává názor, že kritika systémové kolonizace přirozeného světa je možná pouze z hlediska paradigmatu dorozumění a komunikace.

²⁷ Foucault, BP 62; TL 83–85; TP 126–133; PS 145; WE 46 a dále; PTI 147 a dále.

2.1. Dvě dogmata monologického filosofování

Ve svých dvanácti přednáškách o filosofickém diskurzu moderny Habermas odmítá postmoderní podezření vůči osvícenskému rozumu. Snaží se kritizovat patologie moderny lépe a šířeji než na začátku postmoderny Nietzsche a později Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault a jiní. Stejně jako oni Habermas odmítá filosofii, jež trpí komplexem racionality zakotvené v identitě osamocенého poznávajícího člověka. Habermas souhlasí, že není možné nalézt onen Archimédův bod, který je typický pro začátek filosofování u Descarta, Kanta i Husserla a s nímž se setkáváme v absolutní teorii a praxi historického sebevědomí na vrcholu Hegelovy fenomenologie či Marxova revolučního subjektu. Habermas však nesouhlasí se zvěstováním konce identity jako takové. Proti soběstačné identitě Habermas staví dialogické, intersubjektívni a neobjektivistické pojetí identity.²⁸ Proti postmodernistům tvrdí, že patologie moderny nespočívá v její racionalitě, ale v jejím monologickém chápání kritického rozumu a morální autonomie.

Habermas odmítá následující dvě dogmata, která v sobě skrývají přímou či nepřímou touhu po dosažení pevného Archimédova bodu. Za prvé odmítá dogma moderny, jež tvrdí, že jáství může nalézt sebe sama ve svém soukromí a na tomto základě teprve může vytvářet nějaký druh společenskosti. Zrcadlovým odrazem tohoto postoje je dogma postmoderny, podle něhož humanismus suverénního ega či autonomní komunity zakrývá vůli k moci, a tak ve skutečnosti neexistuje žádný základ dialogu a etického života společenství. Podle postmoderny jsou lidské identity protkány agonálními asymetriemi moci a autonomní vztahy individuí k sobě samým a k druhým má podobu Foucaultovy věznice, jejíž kontext lze měnit jen relativně.

²⁸ Habermas, PDM 29.

Podle Habermase jsou moderní egocentrismus a postmoderní totalizující kritika člověka výrazem slepé uličky, neboť v obou případech jsou charakterizovány vnitřními protiklady. Kolektivismus, liberalismus a postmodernismus sjednocuje monologické a ve své podstatě amorální chápání identity. Habermas hájí kritickou, nedogmatickou modernu, kde identita není výsledkem kolektivizace či soukromé iniciativy, ani není ztracenou perlou na postmoderním smetišti dějin, ale je formována v komunikativním společenství.

Habermasův pojem komunikativní etiky vychází z procedurálního přepracování Kantovy etiky a z kritiky Hegela. Současně Habermas nabízí originální syntézu témat a metodologií amerického pragmatismu G. H. Meada a Ch. S. Peirce, lingvistické filosofie J. L. Austina a L. Wittgensteina, vývojové psychologie J. Piageta a K. Kohlberga a sociologie E. Durkheima, M. Webera a T. Parsonse.²⁹ V rámci tohoto komentáře není možné Habermasovu filosofii ve vztahu k těmto proudům rozebírat. Z hlediska problému moci však musíme vysvětlit, jak komunikativní etika konstituuje identitu, aniž by vedla k oněm dvěma dogmatům moderny a postmoderny.

Hlavní Habermasova teze o konstituci individuální a společenské identity je inspirována pragmatismem G. H. Meada: proces socializace na základě rozvoje komunikativní schopnosti je zároveň procesem individualizace; jednotlivec získává identitu ve stejné míře, v níž se učí komunikaci.³⁰ Habermasova druhá teze o pravdivosti, platnosti a upřímnosti tvrzení, které předkládá každý sám sobě a druhým v rozhovoru se sebou a s dru-

²⁹ O Meadovi srovnej Habermas, TKH 2, část V; o Meadovi a Kierkegaardovi ND 187–241; o Parsonsovi, TKH 2, část VII; o Piagetovi TKH 1, část I; o Weberovi TKH 1, části II, IV; o Durkheimovi TKH 2, část V; o Augustinovi a Wittgensteinovi viz jmenný rejstřík TKH 22; o vztahu k Hegelovi a Kantovi Mkh, MS, ŮMS a IW.

³⁰ Habermas, TKH 2, 93.

hými, má kořeny v lingvistické filosofii pozdního L. Wittgensteina a J. L. Austina. Smysl jednotlivých tvrzení je možné zdůvodnit, přijmout či vyvrátit pouze když známe pravidla, podle nichž tato tvrzení fungují v intersubjektivní komunikaci. Obě teze předpokládají tzv. *linguistic turn* (lingvistický obrat od filosofie vědomí a subjektu k filosofii řeči): výchozí situace lidské existence ve světě je určována komunikativním vztahem k sobě a k druhým.³¹

Individuální autonomii a seberealizaci i platnost našich tvrzení nelze budovat na základě soukromého vztahu jednotlivce k sobě samému a ke světu. Autonomie a seberealizace předpokládají, že jsou jeho tvrzení rozeznána veřejným fórem, v němž každý nejprve socializuje své schopnosti vztahovat se k sobě, ke druhým a ke světu. Vztah k sobě v přirozeném světě předpokládá komunikativní schopnost vzhledu do postoje druhého člověka. Podobně i posttradiční vztahy, jako jsou existenciální seberealizace i autonomní sebeurčení jednotlivce, jsou vytvářeny na základě schopnosti vzhledu do postoje univerzálního alter-ega či tzv. ideálního komunikativního společenství. Každodenní vztahy v přirozeném světě i racionalizované, tj. expertní vztahy vědecké, morální a estetické komunikace, předpokládají intersubjektivní východisko obsažené v tezích o utváření identity a o zdůvodňování našich tvrzení.³²

Jak však dochází ke vzniku symbolické komunikace? Habermas kriticky rozvíjí Meadovo vysvětlení. Vývoj od gest k symbolům se podobá Augustinovu vnitřnímu dialogu či internalizaci u Freuda, Kohlberga a Piageta. Avšak Habermas se nespokojuje s těmito paralelami,

³¹ Habermas, TKH 2, 31 a dále; ND 174. Srovnej Habermasovu tezi s Gadamerovou hermeneutickou interpretací výchozí situace člověka ve světě u Kierkegaarda a Heideggera: „Bytí, jemuž je možné rozumět, je řeč.“ (Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, překlad z němčiny: New York, Crossroad 1975, s. 432)

³² Habermas, TKH 2, 114–117, 153, 161–169.

neboť mu nejde o to najít lidské východisko komunikace v jakémisi vyšším stupni niterné subjektivity.³³ Podle Habermase vede vhléd do postoje druhého člověka a zevšeobecnění tohoto vhlédu na půdě ideálního veřejného fóra k identitě, která je vytvářena na vyšším stupni intersubjektivní. To, co ego v takovém vhlédu internalizuje, jsou ano/ne odpovědi alter-ega na výchozí nabídku komunikace. V internalizaci gest se ego zároveň učí, jak následovat komunikativní pravidla: za prvé, ego se učí, jak zaujímat postoj posluchače, mluvčího a pozorovatele. Ego internalizuje reakce, jež alter-ego zaujímá ke komunikativním gestům ega. Za druhé, ego se učí, jak oslovit alter-ego s úmyslem komunikovat, tedy jak nabídnout něco k interpretaci a porozumění. Za třetí, účastníci se v rozhovoru učí, jak připsat stejné významy stejným komunikativním gestům. Nejenom identita účastníků, ale i jejich schopnost hodnotit pravdivost, platnost a upřímnost tvrzení vznikají a uplatňují se ve stejné intersubjektivní situaci. Identitu a schopnost komunikovat člověk nezíská, pokud žije ve vězeňské samotce. Takovým samotářským soukromničením je představa, že identitu je možné vybudovat bez veřejného fóra a intersubjektivní interakce.³⁴

Habermasovo intersubjektivní pojetí individuality však není možné sloučit s konzumní masou či socialistickým kolektivismem. Jeho dvě teze o komunikativní konstituci jednotlivce a o platnosti našich tvrzení v rozhovoru obsahují morální předpoklad společenství, které umožňuje vytváření moderní identity. Posttradiční životní forma moderní identity však neumožňuje naivní návrat ke klasickým aristotelovským modelům socializace, seberealizace a etického života. Habermas se na

³³ Habermas, v EAS 171–178; ND 183, 191, 203–241; a TITD, argumentuje proti existenciálnímu vnoru do niternosti jako vhodnému východisku pro komunikativní pojetí posttradičních identit. Srovnej se závěrem a s poznámkou 44.

³⁴ Habermas, TKH 2, 21–68.

jedné straně pokouší v Hegelově smyslu smířit sociálně-etický celek s morálním svědomím, avšak odmítá Hegelovo řešení; na druhé straně hájí Kantovu liberální autonomii morálního jedince, ale interpretuje ji v duchu lingvistického obratu.

Nejprve k Hegelově otázce. Hegelovo pojetí etického života je syntézou idealizované řecké *polis* a raně křesťanského společenství. Hegel chtěl najít univerzální a současně konkrétní místo pro etický život uprostřed moderních pluralitních a sekulárních podmínek. V posttradičních podmínkách se nemůže utváření identity a etického celku vracet ke klasickému aristotelskému ideálu či ke křesťanské komunitě, ale musí se vyrovnat s liberální formou autonomního sebeurčení plurality mnoha moderních jednotlivců, s rozdílnými pohledy na svět a s rozdílnými národními a náboženskými tradicemi. Rozervaný styl života moderního světa lze vyléčit pouze ve formě svobody, jež by umožňovala autonomii a seberealizaci individuů etickým životem v rámci kulturních, sociálních a politických institucí.

Habermas se inspiruje Hegelovým pojetím moderního světa, ale kriticky hodnotí způsob jeho řešení. Hegel křísí etický život roztržité moderny v modelu vyšší identity racionálního státu. Avšak stát, který má kulturně, sociálně a politicky institucionalizovat abstraktní filosofování karteziánského ega a morální svědomí Kantova autonomního „já“, se stává odcizenou identitou. Racionální stát řeší rozkol mezi univerzálním pohledem celku a individualitou jednotlivce tím, že vede rafinovanější druh monologu se sebou samým. Absolutní identita monologického celku neumožňuje autonomii jednotlivce a nevede k sebepoznání a seberealizaci. Tato kulturní, sociální a politická totalita nepotřebuje druhé alter-ego: totalita nerespektuje veřejné fórum a nečeká respekt od nikoho druhého. Absolutně jde nakonec o setkání se sebou samým, a nikoli o porozumění druhému a dorozumění s druhým.

Za druhé, Habermas hájí Kantovo chápání autonom-

ního sebeurčení individua. Autonomie v morální a politické oblasti znamená, že racionální a liberálně smýšlející jedinec v moderním světě poslouchá pouze tu autoritu, jež zdůvodňuje svá tvrzení racionálně, na základě univerzálních norem, tedy ne ve vztahu k autoritě tradice, politické strany, církevní hierarchie či pouze soukromých orientací. Habermas zároveň odmítá metodologický individualismus, který je typický pro liberální pojetí identity. Hegelův racionální stát i liberální ego definují sebe sama monologicky: podle nich je východiskem člověka ve světě individuální vědomí, a nikoli intersubjektivita. Jejich monolog se principiálně neliší od tradičních či kolektivistických autorit, neboť ani racionální stát, ani liberální jedinec nevolí svobodně existenciální odpovědnost k druhému. Racionální stát je tak pouze vyšším typem solipsistické identity liberálního jedince.

Namísto soukromě uvažujícího liberálního ega a vyššího institucionálního subjektu státu Habermas vychází z paradigmatu dorozumění mezi jedinci, kteří si přisvojili schopnost komunikovat. V tomto paradigmatu jde o vyšší stupeň intersubjektivit.³⁵ Habermasovy dvě lingvistické teze vedou k závěru, že ani smíření subjektu a světa v monologickém modelu poznávajícího rozumu, ani postmoderní odmítnutí subjektivity a s tím i odmítnutí možnosti morálního společenství, neřeší protiklady moderny.³⁶

2.2. Paradigma dorozumění jako kritika moci

Habermas kritizuje postmodernu nejenom proto, že vede k nihilismu a že je ve vztahu ke konkrétnímu bezpráví a útlaku konzervativní, ale i proto, že není schop-

³⁵ Habermas, PDM 54, 344–345.

³⁶ Habermas, PDM 391.

na rozlišit legitimní a nelegitimní autoritu a svou totalizující kritikou je vnitřně rozporná.³⁷

Za prvé, Foucaultovy genealogie moci nerozlišují mezi dobrým a špatným užíváním moci. Genealog nemůže odejít z vězeňského uzavření disciplinární moci a alternativy jeho života se omezují na různé konstelace moci. Pro genealoga je lidská identita a pravdivost, platnost i upřímnost tvrzení výrazem strategického působení asymetrií moci, a proto nemůže apelovat na autoritu komunikativní racionality. Proto také Foucaultova kritika konkrétních problémů ve společnosti (např. jeho minulá spolupráce s polskou Solidaritou, jeho aktivní účast v zápase za občanská práva žen a diskriminovaných skupin, jako jsou homosexuálové atd.) není zdůvodnitelná a obhajitelná na základě jeho postmodernismu. Jak může Foucault rozlišit mezi vlastním postojem kritika bezpráví a, například, skupinou bílých rasistů v Jižní Africe, kteří poukazují na to, že jejich menšina bojuje za svá občanská práva proti černošské většině? Nabízí-li se ve Foucaultově modelu disciplinárních vztahů pouze nominální možnost měnit pravidla, jež usměrňují specifické formy politických racionalit, pak jeho odpor proti asymetrickým strukturám moci má neurčitý význam.

Za druhé, Foucaultova pozice sociálního kritika uvádí jeho veřejná tvrzení do protikladu s jeho činy a s jeho genealogií moci. Ve svých pozdních nedokončených studiích etické reciprocity v antice Foucault tvrdí, že prostřednictvím genealogií moderní moci je možné objevit nové, snad méně nesvobodné formy etického života, ale tyto studie, jakož i jeho odpor proti moderním patologickým technické a disciplinární racionality, jsou v protikladu s jeho tvrzeními, že identita a pravdivost, plat-

³⁷ Srovnej Matušík, M. B. J., „Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction“, *New German Critique*, 1989, č. 47, s. 143–172.

nost i upřímnost lidských tvrzení jsou pouze obměnami agonálních vztahů moci. Pro Foucaulta je Habermasův apel na autoritu ideálních předpokladů komunikace výrazem patologie moderní racionality a faktem násilí. Na jakém základě však může Foucault nárokovat odlišný statut svých vlastních slov a svých vlastních činů? Jsou jeho genealogie moci a jeho konkrétní kritiky praktického útlaku pouze rafinovanou maskou, jež pod pláštíkem postmoderny šíří dál stejné patologie a vůči ostatním vystupuje s nárokem na pravdivou, platnou a upřímnou diagnózu? Proč má být postmoderní postoj méně násilnou legitimizací strategické racionality než karteziánské ego a totalitní stát? Proč máme přijmout postmoderní diagnózu a prognózu jako pravdivou, platnou a upřímnou? A tak se zdá, že Foucault nepřekonává metodologický individualismus a totalitu, neboť musí vyzývat k poslušnosti vůči jiné autoritě, která není výsledkem komunikativní argumentace, anebo musí zůstat zticha.³⁸

Foucaultova disciplinovaná společnost s totální věznicí bez viditelných vnějších a vnitřních zdí nabízí pouze restrukturuaci mocenských asymetrií bez možnosti autonomní identity. Naproti tomu Habermasův projekt radikálně demokratické kritiky se pokouší nalézt výcho-

³⁸ Srovnej, Fraser, N. „Foucault On Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions“, *Praxis International*, 1, 1981, s. 272–287; Honneth, A., *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1986; Taylor, Ch., „Foucault on Freedom and Truth“, in: D. C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, New York, Basil Blackwell 1986, s. 69–102; Freundlieb, D., „Rationalism v. Irrationalism? Habermas's Response to Foucault“, *Inquiry*, 31, 1988, s. 171–192; Marsh, J. L., *Post-Cartesian Meditations: An Essay in Dialectical Phenomenology*, New York, Fordham University Press 1989, s. 143–157, 255; Bernstein, R. J., „Foucault: Critique as a Philosophic Ethos“, in: A. Honneth, T. McCarty, C. Offe, A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung, Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1989, s. 395–425. Habermas, PDM 279–343; E 370–373, 383–392.

disko z aporií patologie moderny a postmoderny. Habermas nabízí alternativní paradigma nenásilného utváření vůle v komunikativním společenství, jehož podmínkou je nutná spolupráce.³⁹ Toto paradigma je základem komunikativní etiky i moderního práva a demokratické republiky.⁴⁰ Je potřeba si však uvědomit, že předpoklad tzv. ideálního komunikativního společenství či ideální situace rozhovoru není pro Habermase utopickým ideálem či konkrétní posttradiční životní formou. Habermas koncipuje ideální komunikativní společenství v Kantově duchu jako regulativní podmínku formování posttradiční identity individuí a skupin. Tato regulativní idea není již Kantovým monologem jedinců, kteří samostatně hledají univerzální platnost svých různých morálních pravidel a spoléhají na vlastní schopnost autonomního myšlení a jednání či čekají na neosobní politickou sílu anebo tržní mechanismus, jenž jejich abstraktní závěry zharmonizuje. Habermas trvá na tom, že morální normy lze legitimně zdůvodnit pouze ve skutečném dialogu a jde mu o regulativní podmínky konkrétní možnosti komunikativního zdůvodnění pravdivosti, platnosti a upřímnosti tvrzení.

Komunikativně etický ideál přesahuje specifické kontexty přirozeného světa, z jehož základů rozhovor vyrůstá, a nelze absolutizovat žádnou konkrétní životní formu jako uskutečnění tohoto ideálu. Každá konkrétní životní forma je konečná a omezená. Současně je každá konkrétní životní forma otevřena revizi svého sebeporozumění a svých závěrů o tom, co je pravdivé, platné a upřímné tvrzení, pokud má odstup od sebe.

Tento ideál však pro Habermase není abstrakcí, neboť je podmínkou každé komunikace. Habermas tak brání Kantovu procedurální morálku proti Hegelově námitce, že pokud autonomní ego nežije uprostřed insti-

³⁹ Habermas, PDM 54, 345.

⁴⁰ Habermas, VV 465; TCRW a NR: „Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf“, s. 179–204.

tucí, jež reprezentují univerzální morální postoj, pak je jedinec v nebezpečí, že jeho osobní svědomí je pouhou fantazií, ne-li fanatickým zlem. Jak si však Habermas představuje splnění tohoto požadavku v demokratické republice, aniž by došlo ke zbožštění konkrétních institucí moderny?⁴¹

Komunikativní etika je pro Habermase především teorií morálky, současně však poukazuje na možnost racionálního vymanění moderního práva a demokracie z kolonizace racionálními systémy administrativní moci a ekonomické manipulace, které vyjadřují čistě strategické vztahy lidí. Habermasovi jde o dvě protichůdné formy moderní racionalizace přirozeného světa: komunikativní a systémovou. Proti asymetrické a neosobní racionalitě moderních systémů staví komunikativní etika racionálně a existenciálně přisvojené podmínky přirozeného světa, jež jsou nám v moderním světě k dispozici a jsou schopny čelit systémové kolonizaci přirozeného světa naší každodenní komunikace. Habermas netrvá na utopii světa bez systémové racionality moderního života. Také ne každá systematizace a technologická racionalizace přirozeného světa je patologií. Jenom taková racionalizace moci a ekonomie je nelegitimní, která kolonizuje roli komunikativní racionality, a tak mění lidské vztahy na vztahy administrativní a ekonomizující, ve kterých dochází k manipulaci identitami. V rozlišení mezi komunikativně přisvojeným přirozeným světem a víceméně nezávislými systémy organizace nalézá Habermas legitimní zdroje moderní kritiky nelegitimní moci a ekonomické nespravedlnosti.⁴²

Na rozdíl od Foucaulta předpokládá morální kritika moci u Habermase regulativní paradigma komunikativního společenství. Tato idea je minimální etikou symetrických a rovnoprávných vztahů mezi partnery

⁴¹ Habermas, E 362–369.

⁴² Habermas, TKH 2, 171–293.

v konkrétním hovoru, předpokladem, který nelze prakticky odmítnout, aniž by člověk upadl do sporu se sebou samým. Mluvím-li, pak nabízím tvrzení, která nezbytně považuji za pravdivá, platná a upřímná. Posluchač má možnost tato tvrzení přijmout anebo odmítnout: může dokonce žádat, abych svá tvrzení zdůvodnil. V tomto vztahu mluvčího a posluchače jsou ideálně zakotveny morální a demokratické podmínky symetrie a rovnosti: chci-li přimět svého posluchače jiným než argumentativním způsobem k tomu, abych přistoupil na pravdivost, platnost a upřímnost mých tvrzení, dopouštím se násilí na druhém a na podmínkách, za nichž jsme oba vstoupili do rozhovoru. Komunikativní etika tematizuje předpoklad vzájemné úcty mezi partnery v hovoru. Jestliže poukazují na pravdivost, platnost a upřímnost svých tvrzení, pak předpokládám, že pouze síla lepšího argumentu je může vyvrátit anebo potvrdit. Používám-li však zároveň hrozeb a manipulace, apeluji-li na tradiční, hierarchické a jiné neautonomní autority, pak se dostávám do sporu se sebou samým. Na tomto základě dochází k narušení mezilidské komunikace asymetrickými vztahy moci a současně k deformaci lidské identity i moderních životních forem.

Závěr

Proti postmodernímu totalizujícímu popisu identity jako pole asymetrických vztahů moci Habermas tvrdí, že lze komunikativně identifikovat deformace v komunikaci a odhalit nelegitimní tvrzení. Proti postmoderní totalizující diagnóze patologií moderny Habermas tvrdí, že lze kritizovat systémové kolonizace přirozeného světa na základě pravdivých, platných a upřímných tvrzení.

Na závěr je nutno poukázat na meze komunikativní teorie a na příčiny její zranitelnosti ze strany Foucaultových genealogií moci. Habermasův model totiž idea-

lizuje konkrétní účastníky v komunikaci. Podle tohoto modelu jsou v konkrétní komunikativní situaci jediným zdrojem odporu proti deformacím a nelegitimní moci ideální podmínky symetrie a rovnosti.⁴³ Dialogické naplnění podmínek pravdivosti, platnosti a upřímnosti však nezaručuje, že konkrétní účastník neklame sebe i druhé a že je člověkem s trvalou a integrální identitou. Idealizovaný účastník komunikace má jediný způsob existence, ve které naplňuje či ruší ideální podmínky komunikace. V této idealizaci však nelze rozlišit, jak k naplňování či rušení těchto podmínek dochází v rozdílných modelech lidské existence. Proto také Habermas není schopen legitimizovat odpor proti moci v následujícím případě: konkrétní účastník může naplnit všechny podmínky ideální komunikace, může žít v demokratické republice, a přesto může postrádat modus existence, který teprve umožňuje odpor proti specifickým, avšak totálně klamným formám moci v identitě. Bez niterného modu lidské identity je regulativní idea komunikativního společenství sice nutnou, avšak nikoli postačující podmínkou kritiky konkrétních asymetrií moci. Proto také řešení polemiky mezi kritickou modernou a postmodernou je možné pouze překročením horizontálního rámce tohoto diskurzu a přechodem ke kritice moci v existenciálním a vertikálním modu identity.⁴⁴

⁴³ Srovnej Habermas, ZU.

⁴⁴ Tento článek je první částí dvou přednášek na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy (Praha, 10.–11. 4. 1990). Přednáška na téma „Vertikální identita jako kritika moci: Kierkegaard, Lévinas a Havel“ rozvíjí zde dosažený závěr. Ani postmodernismus, ani horizontální komunikativní etika nejsou dostačujícím řešením cesty z vězení na svobodu. Hledané východisko se liší nejenom od Foucaultova, Lyotardova či Derridova postmodernismu, ale i od podobné vize Václava Bělohradského či řešení krize identity v některých románech Milana Kundery. V mém druhém eseji jde o nastínění specifické pozice v kontrastu k debatě mezi kritickou modernou a postmodernou. Srovnej s poznámkami 1 a 3.

Bibliografie a zkratky prací často citovaných v poznámkách

Michel Foucault

- BP** „Body/Power“, z francouzštiny přeložil C. Gordon, in: C. Gordon (ed.), *Power / Knowledge: Selected Interview and Other Writings, 1972–1977*, New York, Pantheon Books 1980, s. 55–62.
- CF** „The Confesion of the Flesh“, z francouzštiny přeložil C. Gordon, in: *Power / Knowledge*, c. d., s. 194–228.
- DP** *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, z francouzštiny (*Surveiller et Punir: Naissance de la prison*, Paris, Edition Gallimard 1975) přeložil A. Sheridan, New York, Vintage Books 1979.
- EP** „The Eye of Power“, z francouzštiny přeložil C. Gordon, in: *Power / Knowledge*, c. d., s. 146–165.
- HS** *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, z francouzštiny (*La Volenté de savoir*, Paris, Editions Gallimard 1976) přeložil R. Hurley, New York, Vintage Books 1987.
- „HS“** „The History of Sexuality“, z francouzštiny přeložil L. Marshall, in: *Power / Knowledge*, c. d., s. 183–193.
- PS** „Power and Strategies“, z francouzštiny („Pouvoirs et Stratégies“, *Les Révoltes Logiques*, 4, 1977) přeložil C. Gordon, in: *Power / Knowledge*, c. d., s. 134–145.
- PTI** „The Political Technology of Individuals“, in: L. H. Martin, H. Gutman, P. Hutton (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press 1988, s. 145–162.
- SP** „The Subject and Power“, z francouzštiny přeložila L. Sawyer, in: H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press 1983, s. 208–226.
- TL** „Two Lectures“, z francouzštiny přeložila K. Soper, in: *Power / Knowledge*, s. 78–108. (Původně publikováno in: A. Fontana, P. Pasquino (eds.), *Michel Foucault, Microfisica del potere*, přeloženo z francouzštiny do italštiny, Torino 1977.)

- TP** „Truth and Power“, přeložil C. Gordon, in: *Power / Knowledge*, s. 109–133. (Původně jako interview v italštině, „Intervista a Michel Foucault“, in: A. Fontana, *Michel Foucault, Microfisica del Potere*, c. d.)
- WE** „What Is Enlightenment?“, z francouzštiny přeložila C. Porter, in: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* s. 32–50.

Jürgen Habermas

- AI** „Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes“, in: *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1967, s. 132–155.
- E** „Entgegnung“, in: A. Honneth, H. Jonas (eds.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1986, s. 327–405.
- EAS** *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften*, VI, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1987.
- IW** „Individuelle Willensbildung unter den Aspekten des Zweckmäßigen, des Guten und des Gerechten“, nepublikovaný ms.
- MkH** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1983.
- MS** „Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?“, in: W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1986, s. 16–37.
- ND** *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1988.
- NR** *Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften*, VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1990.
- PDM** *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1985, 1989.

- TAHP** „Taking Aim at the Heart of the Present“, in: D. C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Leader*, New York, Basil Blackwell 1986, s. 103–108.
- TCRW** „Towards a Communication-Concept of Rational Collective Will-Formation. A Thought Experiment“, *Ratio Juris*, 2, 1989, s. 144–154.
- TKH** *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, 1981; Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, 1985.
- TITD** „Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. Eine Replik“, nepublikovaný ms.
- ÜMS** „Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform rational?“, in: H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität: Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1984, s. 218–235.
- VV** „Volkssouverenität als Verfahren: Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit“, *Merkur*, 1989, č. 6, s. 465–477.
- ZU** „Zivile Unbehorsam-Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“, in: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1985, s. 79–99.

Habermasův filosoficko-politický profil

Když jsem psal intelektuální biografii Jürgena Habermase,¹ stál jsem před následujícím dilematem: je možné načrtnout profil myslitele způsobem, který respektuje robustní jedinečnost individuálního života, a přitom jej osvětluje s větším porozuměním? Kritické zhodnocení biografické argumentace a metody, jíž jsem použil, když jsem vytvářel svůj profil Jürgena Habermase, by mělo být vedeno právě tímto počátečním dilematem. Kritéria pro vykreslení zdařilého intelektuálního profilu jsou dána dvojím požadavkem: postihnout jedinečnost a inteligibilitu lidského života.

Filosofická metoda, jíž používám k vypracování Habermasovy biografie, spojuje existenciální fenomenologii a rekonstruktivní sociální vědu. Ve fenomenologické metodě profilových variací se inteligibilní struktury stabilizují ve vnímajícím vědomí takovým způsobem, že kladou odpor dalším experimentálním variacím. Vědomí není čistým proudem, ale intencionální inteligencí, jíž se vyjevuje něco inteligibilního – svět. Ani lidský život není narativním proudem nediferencovaných situací. Jako existující osoba, v tomto případě jako biograf, spíše vždy už předpokládám, že lidský život je definován inteligencí a že jej lze učinit inteligibilním. Nicméně právě jako biograf nesmím osvětlovat inteligibilitu tohoto životního proudu jakýmsi aditivním nebo indukčním způsobem. Nemohu teorii vyvozovat přímo z životní historie nebo ji takto zdůvodňovat, protože bych se

¹ Matušík, M. B. J., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield 2001.

tím vystavil nebezpečí genetického omylu. Mohu nicméně podrobit lidský narativ profilovým variacím: Habermasův život získává v čase zřetelně inteligibilní obrysy dramatu kritického intelektu, jenž je konfrontován se situacemi v poválečném Německu. Habermasovy klíčové teoretické koncepty mohou rekonstruovat na základě způsobu, jakým odpovídá na své formativní situace.

Existenciální dimenze mé fenomenologické metody vyzdvihuje Habermasovy fundamentální otázky a sebevolby a shrnuje jeho aktivní odpovědi na formativní situace jeho doby. Rekonstruktivní dimenze této existenciálně-fenomenologické metody dělá pro Habermasův profil totéž, co některé studie z nedávné doby vykonaly pro poválečné Německo.² Právě tak jako je smysluplné analyzovat německé dějiny ve světle jejich určujících generačních skupin, je také možné rekonstruovat Habermasův individuální život z hlediska jeho generace a její reakce na senzibilitu generací dřívějších a pozdějších. Metoda, jíž jsem použil, je holistická, ale zároveň konkrétní. Konkrétní je v tom, že je současně fenomenologická a existenciální spíše než metafyzická (Habermas se nemusel stát tím, kým dnes je) a její rekonstrukce je holistická (Habermasovo životní dílo je v teorii i v praxi jako celek smysluplné).

Od Habermasových formativních situací postupuji k jeho intervencím, jež osvětlují jeho profil, a k externímu hodnocení vlivu jeho výkonu i projevů nespokojenosti s ním.

² Tamtéž, s. XIII–XV, s poukazem na: Albrecht, C. G., Behrmann, C., Bock, M., Homann, H., Tenbruck, F. H., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik: Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main, Campus 1999; Kraushaar, W. (Hrsg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*. Bd. 1, Chronik, 1976–1995, Bd. 2, Dokumente; Bd. 3, Aufsätze und Kommentare, Register, Hamburg, Rogner und Bernhard Verlags KG 1998.

1. Situace

Formativní situace Habermasova života nijak nesupluje biografickou argumentaci. Uvádějí do pohybu existenciálně-politické impulzy či základní intuice a klíčové motivy jeho myšlení.³ Rozpoznání takových situací nám umožňuje vnímat Habermasův život na základě struktur, jež se v něm vyjevují. Bez těchto struktur by proud situací zůstal beztvarý a jako biografie nesrozumitelný.

Rozlišuji tři skupiny formativních situací tvořících předěly v Habermasově životě:

- období od osvobození v roce 1945 až po dokončení obnovy Západního Německa v roce 1959;
- období inkubace v šedesátých letech až po revoltu v letech 1967–1969;
- období od historické revize v sedmdesátých a osmdesátých letech až po znovusjednocení Německa v roce 1990 a po nové boje za německou národní a politickou identitu po pádu berlínské zdi a ve sjednocené Evropě.

V každé skupině identifikuji klíčové určující události Habermasova života:

- 8. květen 1945, Den osvobození, porážka nacistického Německa;
- 25. červenec 1953, Habermas se rozchází s Martinem Heideggerem;
- 2. červen 1967, Benno Ohnesorg je zastřelen berlínskou policií;
- „německý podzim“ 1977;
- 9. listopad 1989, pád berlínské zdi.

Přesné obrysy Habermasova života jsou rozpoznatelné ve figurách základních motivů a intuicí:

- 8. května 1945 je Habermasovi patnáct roků. Tento den nazývám dnem Habermasova existenciálně motivovaného filosoficko-politického zrození;⁴

³ Matušík, M. B. J., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, c. d., tab. 7.3.

⁴ Tamtéž, s. 3–11.

- 25. července 1953 je Habermasovi dvacet čtyři roků, za rok dokončí disertaci. V článku uveřejněném toho dne ve *Frankfurter Allgemeine Zeitung* se rozchází s Martinem Heideggerem. Tímto aktem, adresovaným explicitně tomu, co se jeví jako Heideggerovy trvající sympatie k nacismu, se Habermas nepřímo staví proti nacistické generaci svých doktorských otců i proti vlastnímu otci. Tento akt označují jako Habermasův podpis;⁵
- ve všech určujících událostech mezi roky 1967 a 1999 se Habermas staví proti ožívování duchů roku 1945, jak straší v šedesátých letech, jak vstupují do hry historickými revizemi v letech sedmdesátých a osmdesátých nebo vrhají po pádu berlínské zdi stíny na berlínskou republiku. Tento navracející se motiv označují jako diskurzivní a performativní antimonumentalitu Habermasova životního díla.⁶

Co mívám existenciálně motivovaným dnem Habermasova zrození, jeho podpisem a antimonumentalitou? Podobně jako je Habermasův narativ strukturován kolem jeho formativních situací, otevírají tyto figury našemu chápání Habermasovy základní intuice a motivy, které se pak artikulují v jeho teorii a praxi. Situace, figury a artikulace vytvářejí společně jeho ucelený profil, jak s větší názorností vyvstává v jeho žité biografii i v postupu knihy.

J. Habermas se narodil 18. června 1929 v Düsseldorfu, ale okamžikem jeho existenciálně motivovaného filosoficko-politického zrození se stává traumatický přelom mezi jeho smrtí a zrozením v patnácti letech. Před 8. květnem 1945 je – alespoň od roku 1944 – členem Hitlerjugend, zaslibuje svoji duši a tělo velkému vůdci. Během Dne osvobození procítá z národního zlého snu, který mu do té chvíle připadal zcela normální. Jeho ro-

⁵ Tamtéž, s. 17, s. 304, pozn. č. 13.

⁶ Tamtéž, s. 304, pozn. č. 13.

dinná a školní výchova byla, stejně jako kulturní a náboženský život v Gummersbachu, domovském městě jeho mládí, značně konvenční a konformistická. 8. května se musí odříci patnácti let svého života a vědomě se stává jiným člověkem. Trauma je spjato s faktem, že to je den existenciálního zrození, který musí být znovu a znovu stvrzován ve své dvojí dimenzi osobně prožité německé katastrofy a osvobozující naděje. Protože byl při své individualizaci oklamán socializací v duchu nacistické tradice, výchovou a dosavadním vzděláním, je jeho opakující se znovuzrození motivováno odřeknutím se této první naivity. Habermas se během svého života stává někým jiným, než kým je svým zrozením a v prvních patnácti letech. Podle vlastních slov je filosofickým a politickým „produktem převýchovy“.⁷

Habermasův podpis je výrazem jeho sebevolby po roce 1945. Jako příslušník skeptické generace se začíná otevřeně stavět proti zajišťující generaci. Podle Albrechta můžeme totiž ve dvacátém století rozlišit alespoň tři ideálnětypové generační kohorty Němců.⁸ Je třeba poznamenat, že používáme-li těchto sociologických typů, nemůžeme jednotlivcům připsat pojem kolektivní viny ani nemůžeme obhajovat jejich hromadné zproštění viny. Kategorie generací postihuje určité sdílené rysy žitého zkušenostního horizontu. Zajišťující generaci (narozenu mezi lety 1900 a 1925) tvoří vojáci z druhé světové války a dospělí lidé, kteří se podíleli na nacistickém režimu a sympatizovali s ním. Adjektivum „zajišťující“ odráží prvořadou generační snahu zajistit holé přežití v poválečném období a zachovat z velké části mlčení o vlastní roli v době války. Skeptickou generaci (narozenu mezi lety 1926 a 1937) reprezentují takzvaní Flakhelfer, pomocníci protiletectvého dělostřelectva. Chlapcům naverbovaným z řad Hitlerjugend bylo v roce 1944 teprve dvanáct roků; Habermasovi bylo čtrnáct.

⁷ Tamtéž, s. 3–12.

⁸ Tamtéž, s. 4 n.

Pro tuto generaci je příznačná vina a ambivalence, ale takoví její příslušníci jako Habermas nebo Günther Grass se z velké části vyrovnávají s odpovědností za činy generace svých rodičů. Protestující generace (narozená mezi lety 1938 a 1946) podněcuje Západní Německo k revoltě proti válečné rodičovské generaci, proti její neprošetřené spoluvině a poválečnému mlčení a vyvolává k životu studentské hnutí šedesátých let. Tato generace, jíž chybí ambivalentní strach z anarchie a téměř pudové preferování společenského pořádku, otřásá základy poválečné obnovy.

25. července 1953 píše Habermas otevřený článek odhalující to, co vnímá jako nekající, a navíc i zamaskovaný přetisk nacisticky zabarvených pasáží obsažených v Heideggerových přednáškách z roku 1935 – spis *Einführung in die Metaphysik* své někdejší filosofické lásky Martina Heideggera.⁹ O této dobře známé události a o jejích důsledcích pro Heideggerovu akademickou pozici tu nemusím znovu mluvit. Chtěl bych nicméně poznamenat, že Habermas v Heideggerovi nepřímo konfrontuje své dva doktorské patrony, Ericha Rothackera a Oskara Beckera, a skrytou formou i svého otce dr. Ernsta Habermase. Je příznačné, že nejen Heidegger, ale i oba jeho „doktorští otcové“ a také jeho vlastní otec byli – jak jsem mohl zjistit v archivech berlínského dokumentačního centra – řádnými členy NSDAP, hlavní strany naci-

⁹ Wolinova kniha (Wolin, R., *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press 2001) o čtyřech Heideggerových talentovaných židovských intelektuálních „dětích“ je věnována Habermasovi; naznačuje tím radikální rozdíl mezi jejich celoživotní závislostí na lásce k Heideggerovi a Habermasovou a Wolinovou střízlivostí. Takové případy jsou ovšem vždy složitější. Habermas, jenž není židovského původu, se mezi roky 1946–1953 počítá mezi důsledné heideggeriány (Matušík, M. B. J., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, c. d., s. 13). Během šedesátých let to ale byl právě Habermas, a nikoli Marcuse, kdo varoval před „levicovým fašismem“ potenciálně infikujícím radikální studentské hnutí.

onálního socialismu.¹⁰ I když se Habermas v den osvobození novou sebevolbou zrodil jako ambiciózní radikální demokrat, jeho významní vzdělavatelé reprezentují minulost, která objasňuje jeho válečné trauma. Habermasův akt proti Heideggerovi, vůdčímu německému existenciálnímu filosofovi, jenž v roce 1953 stále ještě hloubá o vnitřní pravdě a velikosti [nacistického] hnutí, nemůže než stvrdit jeho podpis. Nejenže se vystavuje riziku, že před obdržáním doktorského diplomu urazí filosofickou obec, ale zahajuje neohroženě celoživotní boj proti zakořeněným fašistickým kulturním, výchovným a politickým kontinuitám v Západním Německu.

To, co jsem označil jako diskurzivní a performativní antimonumentalitu Habermasova životního díla, je nejlépe ilustrováno jeho dvojstranným motivem a intuicí: na jedné straně jeho střízlivou ambivalencí ve vztahu k lidským projektům a ke křehkosti lidské solidarity a na druhé straně jeho neochabující nadějí, že všechno se může zlepšit a že se to také skutečnělepší. Habermasova skeptická a ambivalentní stránka propůjčuje jeho kritické teorii určitou antimonumentalitu, která současně připomíná útěchu neposkytující uchovávaní památky holocaustu a antivykupitelská díla umění, jež jsou s ním spojena. Židovské muzeum Daniela Liebeskinda, připojené k Berlínskému muzeu a uchováující židovskou kulturu a historii v sekvencích architektonických prázden, je význačným příkladem nových anti-memoriálových a mizejících monumentů. Antipamátníky, které zpodobují prázdnotu vycházející z holocaustu a uvádějí do ní návštěvníka, si nečiní nárok na útěchu nad smrtí; podobně odmítá nabídnout útěchu i Habermasova diskurzivně zaměřená a vskutku antivykupitelská kritická teorie. Nicméně, a to je Habermasovou nadějí přinášející stránkou, tu existuje jisté očekávání, že jsou nám vlastními základy rozumu dány možnosti

¹⁰ Matušík, M. B. J., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, c. d., s. 17 n., s. 32, pozn. č. 8; s. 295 nn., s. 303, pozn. č. 8–10.

a zdroje a že život se skutečně stane lepším. V rozporu s jeho antivykupitelským teoretickým a hluboce pocítovaným lidským vědomím konečnosti se odvažují říci, aniž ho reinterpretují jako náboženského myslitele *per se*, že taková tajemná naděje je formou svědectví prolínajícího Habermasovou demokratickou teorií a praktickou solidaritou.

Habermasova skeptická ambivalence působí jako vůdčí síla v boji proti přežívání a návratu fašistických duchů přemožených v roce 1945. Jeho nezdolnost mu dává odvahu promlouvat v dobách národní konfuze a sebepochybování. Vzhledem k této dvojí cestě skepticismu a odvahy a k tomu, co jsem označil jako fenomenologické figury jeho existenciálně motivovaného filosoficko-politického zrození a podpisu, je možné Habermasovo životní dílo charakterizovat jako diskurzivně a performativně antimonumentální. Bude možná užitečné podívat se souhrnně na tuto vyjevující se strukturu Habermasova kritického a naději přinášejícího intelektu v kontextu jeho životní dráhy:

- 1957–1959 je mladý Habermas v předních řadách prvního studentského antinukleárního hnutí;
- 1962 podepisuje jako profesor v Heidelbergu veřejný protest v souvislosti s aférou kolem *Spiegelu*, dopis varující před oklešťováním konstitučních demokratických svobod;
- 1966 se připojuje k prvním protestům proti válce ve Vietnamu, které předcházely větší studentské revoltě;
- v podzimních měsících 1977, po únosech a vraždách spáchaných ultralevicovou Frakcí Rudé armády (RAF), se vyslovuje proti nebezpečí vzniku nového policejního státu v Západním Německu;
- 1983 se připojuje k novému mírovému hnutí a obhajuje právo na nenásilnou občanskou neposlušnost;
- 1985–1987: od debaklu v Bitburgu (kde Helmut Kohl a Ronald Reagan uctili Den osvobození návštěvou hřbitova, na němž jsou pohřbeni i vojáci zbraní SS)

- až po debatu německých historiků demaskuje veškeré pokusy o historickou revizi německé nacistické minulosti;
- po roce 1989 kritizuje nedemokratické sjednocení nové berlínské republiky, zprvu jako ekonomickou kolonizaci východních území německou markou a poté jako politickou reunifikaci ve stínu roku 1945.

2. Profily a intervence

Habermasovy základní intuice a motivy, strukturující jeho chápání formativních situací, je možné shrnout pod trojí záhlaví.¹¹ Za prvé, Habermas na pozadí horizontu německé katastrofy tvrdí, že rozum může z vlastních zdrojů jednat proti svým selháním. Za druhé, na pozadí téhož horizontu vyslovuje závěr, že žádná lidská východiska a žádné tradice nemohou trvat na tom, že jsou nevinné. Jeho přístup k minulosti a budoucnosti našich tradic se vyznačuje hlubokou ambivalencí a zároveň veřejně realizovanými existenciálními rozhodnutími o tom, které tradice musíme odvrhnout a které je třeba stvrdit. Za třetí, Habermas trvá s nadějí v přítomnost na tom, že je třeba neustávajícím komunikativním uchováváním paměti obětí dějin (anamnestická solidarita) zachránit etickou a demokratickou budoucnost.

<i>Základní motivy a intuice:</i>	Teoretické artikulace:
<i>Nihil contra Deum nisi Deus ipse</i> (pouze Bůh může jednat proti Bohu)	Komunikativní rozum
<i>Ambivalence ve vztahu k tradicím</i> (existenciální volba buď-anebo)	Komunikativní etika
<i>Anamnestická solidarita</i>	Komunikativní a kosmopolitní demokracie

¹¹ Tamtéž, tab. 7.3.

Habermasova teoretická artikulace prvního základního motivu a intuice nás odkazuje k jeho filosoficko-politickým počátkům integrujícím senzibility zajišťující generace po roce 1945. Při artikulaci druhého motivu a intuice čerpá poučení ze studentské revolty proti fašistickým kontinuitám zakořeněným v zajišťující generaci. Jeho třetí artikulace vychází z ideálního, do budoucnosti projektovaného světa zatíženého přízraky roku 1968 a stíny roku 1945. Moje biografická argumentace zahrnuje tuto souhrnnou rovnici: Habermasovo životní dílo integruje konstituční a demokratické potřeby zajišťující generace „pětačtyřicátníků“ a revoluční jádro protestujících „osmašedesátníků“. Habermas se pohybuje na střední, skeptické a ambivalentní půdě mezi zajišťujícími a revoltujícími zájmy. Trauma předcházející roku 1945 ustupuje do historické perspektivy německé katastrofy. Přelom po roce 1989 směřuje k ideální perspektivě Habermasem předvídané integrace.¹²

Vyložím, jak porozumění Habermasovým teoretickým artikulacím jeho základních motivů a intuicí může osvětlit i jeho zralý filosoficko-politický profil. Ukážu postupně, jak klíčové případy jeho artikulované ambivalence podepírají platnost mé biografické argumentace a uplatněné existenciálně rekonstruktivní metody. Vhodným záhlavím pro teoretické artikulace Habermasových základních motivů a intuicí je učení se katastrofou; Habermasova výrazná ambivalence signalizuje oslepení katastrofou.¹³

3. Učení se katastrofou

Filosofický pojem komunikativního rozumu a odpovídající sociopolitické pojmy konstitučního patriotismu a deliberativní demokracie artikulují generační potřeby po

¹² Tamtéž, tab. 7.1.

¹³ Tamtéž, tab. 8.3.

roce 1945. Tyto pojmy propůjčují Habermasově mystické, zčásti pietistické a zčásti kabalistické víře, že jedině Bůh může jednat proti Bohu, analytickou přesnost a racionální tvář. Říci totéž o „profánním, ale nedefetistickém rozumu“¹⁴ – prohlásit, že i Bůh požaduje lidskou svobodu pro dovršení stvoření –, znamená, že jen rozum může jednat sám proti sobě a v tomtéž aktu racionálně vykoupit své nároky na komunikativní svobodu. Rozum může sám sebe zachránit před destrukcí tím, že se svobodně obrátí ke svým vlastním racionálním zdrojům. Tato intuice formulovaná v analytickém duchu není ničím jiným než ilokuční silou performativních mluvnických aktů. Na hromadě zničených tradic, jakou Habermas poznal v roce 1945, vznášejí promlouvající a naslouchající lidé nadále racionální nároky na pravdu, na normativní správnost a na opravdovost. Aby po úderu katastrof nezešíleli nebo neumlkli, nemohou se lidé odvolat na nic a na nikoho jiného než na racionální sílu svých nároků na pravdu, normativní správnost a opravdovost. Tyto apely jsou nyní adresovány ideálnímu komunikativnímu společenství. Když se Bůh, tradice a morální autorita historicky rozpadají, stávají se lingvistifikovanými: jejich nezpochybněné zdroje pravdivosti a platnosti imigrují do ilokuční síly mluvy. Tato ilokuční síla – lingvistifikace posvátné povinnosti – jedná ve vztahu k sobě samé svobodně a racionálně. V tomtéž mluvnickém aktu ilokuční silou buď vykupuji, nebo odmítám nároky na racionální platnost.

Konstituční patriotismus a deliberativní demokracii je třeba odlišit od nacionalistických pojmů sociální integrace. Nacionální socialismus a mnoho současných komunitaristických typů sociální soudržnosti závisí na

¹⁴ Habermas, J., „Víra a vědění“, in: *týž, Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Přel. A. Bakešová, Praha, Filozofie 2003, s. 111–125. J. Habermas tuto řeč proslavil 14. října 2001 ve frankfurtském chrámu sv. Pavla, když mu byla udělována Mírová cena Německého knižního obchodu.

fundamentálních, ne-li i fundamentalistických hodnotách náboženství, tradice nebo skupinové identity. Habermas má před očima otevřenou, multikulturní společnost, která by byla spíše než takovými silnými hodnotami motivována konstitučně-demokratickými principy. Nahrazuje nacionalistické fangličkářství nebo občanské náboženství diskurzu o Bohu a vlasti oddaností konstitučnímu patriotismu zakotvenému v deliberativních demokratických procedurách. Patriotismus, který se zavazuje rozumu uchovávanému v konstitučních a deliberativních institucích, může jednat ve vztahu k sobě samému svobodně a racionálně, aniž kdy dovolí, aby byly pod hrozbou ze strany vnitřního nebo vnějšího nepřítele suspendovány procedurální a demokratické instituce. V obdobích konzervativní reakce (která se projevila např. antiteroristickým dozorem a dalšími mimořádnými západoněmeckými zákony přijatými po podzimních událostech v roce 1977, pokusy o historickou revizi nacistické minulosti v osmdesátých letech a během procesu německého sjednocení v roce 1990) Habermas svým spoluobčanům odvážně připomíná poválečnou křehkost demokracie. Varuje, aby pod vlivem rétoriky mluvící o ohrožení národních zájmů nepřipustili návrat fašistických duchů. Demaskuje poválečnou lež o (vždy již) nepřerušeně trvající demokracii i lež o (opět jednou) obnovené německé normalitě šířenou po pádu berlínské zdi.

Filosofický pojem komunikativní etiky a komplementární sociopolitické pojmy postnárodní identity a konstelace jsou příznačné pro revoluční jádro protestujících „osmašedesátníků“. Habermas jednoznačně chválí protestující mládež z let 1967–1969 za to, že se vzepřela fašistickým kontinuitám zakořeněným v západoněmecké politice, akademické sféře a kultuře. Příslušníci protestující generace se postavili proti zajišťující generaci svých rodičů a učitelů. Činili to doma u jídelního stolu nebo před televizí, zpochybňovali autoritu ve školní třídě a pochodovali ve veřejných protestech. Kladli otáz-

ky, které se týkaly komplicity rodičů s nacistickým režimem, a demaskovali nerekonstruované fašistické kontinuity v tehdejší přítomnosti. Komunikativní etika vnáší do praktických diskurzů o budoucnosti našich tradic ilokuční sílu lepšího argumentu. Jestliže žádná tradice nemůže prohlásit, že je nevinná, pak žijeme v postnacionální konstelaci. Ti, u nichž formování identity nabylo postnacionální povahy (což je v podstatě zkušenost „osmašedesátníků“), se nyní učí hodnotit přejaté tradice.

Stejně jako komunikativní rozum, vychází i morální hledisko ze svých vlastních zdrojů, přičemž ti, kdo promlouvají a naslouchají v praktických diskurzích, vznášejí nároky morální platnosti a tážou se, v jakých tradicích chtějí pokračovat a jaké musí zavrhnout. Habermasova komunikativní etika artikuluje jeho zásadní ambivalenci ve vztahu k veškerým tradicím. Pozoruhodné na tom je, že Habermas svou ambivalencí pozitivně uplatňuje veřejný doplněk ke Kierkegaardově existenciální sebevolbě buď–anebo. Etickými Američany nebo Němci se stáváme svou vlastní volbou, nikoli svým členstvím v národní skupině. Komunikativní etika je se zřetelem ke způsobu, jakým vytváří ilokuční zdroj morálního závazku, postnárodním a postradičním normativním pojmem; v performativním smyslu komunikativní svobody, kterou dosažené morální hledisko předpokládá, je také pojmem existenciálním nebo modálním. Stejně jako nemohou být racionální nároky zdůvodněny monologicky, nýbrž jen ve společenství mluvčích, tak i praktické nároky na ilokuční váhu závazku nemohou být stabilizovány decizionisticky, nýbrž jen intersubjektivně. Habermas opakovaně chválí generační protest revoltujících studentů a vrací se k němu, když potřebuje demaskovat falešné německé kontinuity z doby před rokem 1945.

Filosofické pojmy komunikativní a kosmopolitní demokracie konají pro politickou teorii, právo a multikulturní snahy o uznání to, co pojem komunikativního ro-

zumu vykonal pro debaty o racionalitě a komunikativní etika pro debaty liberálně-komunitaristické.¹⁵ Komunikativní rozum artikuluje formální pragmatiku mluvních aktů jako odpověď na debaty o zdrojích racionality po zániku iluzemi naplněných tradic. Komunikativní etika artikuluje postmetafyzickou normativní teorii morálního závazku. Komunikativní demokracie artikuluje kosmopolitní světoobčanství způsobem, který by jiného zahrnul jako jiného.

Základní intuice a motiv této poslední artikulace vycházejí z historické zkušenosti holocaustu. Jestliže je minulost obětí dějin uzavřena naší přítomností, namítá Benjamin Horkheimerovi, pak jejich utrpení zůstává neodčiněno. Teologové jako Metz nebo Helmut Peukert zásadnějším způsobem namítají, že nespravedlnost vůči těmto obětem by zdeformovala jakýkoli komunikativní výkon pozdějších generací. Naše štěstí by spočívalo na nevinných slzách druhých. Jestliže však tato minulost není uzavřena naším aktům anamnestické solidarity, pak můžeme toto nevinné minulé utrpení zachránit v naší přítomné – a na budoucnost orientované – praxi.

Co jiného můžeme při horečném směřování k ekonomické globalizaci po pádu berlínské zdi dělat, k čemu jinému se můžeme obrátit, zeptal by se Habermas svým typickým způsobem, než k některé verzi komunikativní a kosmopolitní demokracie? Světoobčanství, nikoli světový stát, a pacifismus mezinárodního práva musí vydláždít cestu k právně a institucionálně stabilizované světové obci. Aby se zabránilo neustávajícím válkám mezi národními státy, aby byl zajištěn věčný mír, který měl Kant na mysli pro Evropskou ligu a u něhož setrval Hegel, pokud jde o světový řád, je třeba reformovat mezinárodní organizace, jakými jsou Organizace spojených národů a Rada bezpečnosti. Jakým způsobem

¹⁵ Matušík, M. B. J., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, c. d., tab. 7.2.

má být do projektu globální demokracie zahrnut multikulturní druhý? Habermas se obrací k iluzi zbavené ilokuční síle komunikativního rozumu (zkušenost roku 1945) a k postmetafyzickému zdroji morálních norem (zkušenost šedesátých let) a spojuje obě inspirace v solidární připomenutí minulých bezpráví. Pro Habermasův teoretický ideál globalizace postavený proti její destruktivní realitě je příznačná multikulturní diverzita a kosmopolitní osvícenost. Figura permanentní demokratické a existenciální revoluce charakterizuje vyhraněné rysy Habermasova zralého profilu.

4. Oslepení katastrofou

Habermasův badatelský program byl veden neustávajícím sebekorigujícím procesem učení se. Ten je strukturován základními formativními situacemi roků 1945, 1968 a 1989. Habermasův profil se formuje v reakci na tyto situace a kolem rozpoznatelných existenciálních figur. Figura jeho filosoficko-politického zrození 8. května 1945 a akt podpisu v roce 1953 vyjadřují zajišťující generační potřeby; jeho antimonumentální praxe kritiky a ambivalentní-cum-vykupitelské naděje je motivována protestujícími generačními senzibilitami, které vznikaly v šedesátých letech při demaskování falešných fašistických kontinuit. Habermasův skeptický a integrativní generační přístup zakládá sílu jeho učení se katastrofou.

Jestliže slepá místa vznikají ve stejných situacích jako učení se a jestliže se Habermasův profil formuje v reakci na tyto stejné situace a kolem stejných existenciálních figur, pak se jeho oslepení katastrofou může stát srozumitelným ve světle stejné biografické argumentace a pomocí stejné existenciálně-rekonstruktivní metody. Jako modelové případy pro ověření platnosti mé biografické argumentace je možné uvést několik Habermasových intervencí v klíčových formativních situa-

cích. Jeho ambivalentní intervence jsou situovány mezi dvěma póly jeho skeptické integrace – mezi pólem zajišťujícím (1945) a revoltujícím (šedesátá léta):

- 9. června 1967 Habermas varuje před nebezpečím „levicového fašismu“ mezi protestující mládeží;
- 1. června 1968 varuje před „fantomem revoluce“ neseným studentským protestem;
- podzim 1977, teror Frakce Rudé armády: Habermas ospravedlňuje svou kritiku studentů mezi roky 1967 a 1969;
- 16. ledna–3. března 1991 (válka v Perském zálivu): Habermas schvaluje spojeneckou válku proti Iráku;
- 24. března–20. června 1999 (bombardování Kosova): Habermas schvaluje spojeneckou válku proti Srbsku.

V roce 1967 vyslovuje Habermas znepokojení nad tím, že studentské hnutí nabývá akcionistické (čti: neuvážující, ne-li přímo nebezpečné) povahy. Citlivě se ho to dotýká poté, co berlínská policie smrtelně zranila Benno Ohnesorga, studenta germanistiky, jenž se 2. června 1967 zúčastnil demonstrace proti šáhovi. Ohnesorg byl zasažen do zad, když prchal na parkoviště. Vedoucí studentská organizace uspořádala 9. června v Hannoveru kongres o vysokoškolském vzdělání a demokracii. Habermas tam byl pozván jako jeden z progresivních intelektuálních učitelů. Zde klade Rudi Dutschkemu, studentskému vůdci z Berlína, osudovou otázku a táže se, zda se studentský akcionismus nevystavuje nebezpečí, že se změní v „levicový fašismus“. V roce 1968 rozvíjí svá dvě problematická slova z Hannoveru a 1. června přidává dvě další. Když mluví k univerzitním studentům ve Frankfurtu nad Mohanem, vyslovuje v *Pěti tezích o směru a cílech studentského hnutí* znepokojení nad fantomatickým (nároky vznášejícím, pobuřujícím a fraškovitým) charakterem studentské revolty.

Až do hannoverské intervence byl Habermas považován za intelektuálního vůdce progresivních německých studentů. Po této události – a v ještě větší míře po své

analýze z roku 1968 a během pozdější policejní akce proti studentům na univerzitě a ve frankfurtském Institutu pro sociální výzkum – pokládali revoltující studenti Habermase (a ostatní příslušníky frankfurtské školy, např. Theodora Adorna) za lidi, kteří zradili protest kvůli institucionálnímu právu a pořádku. Obvinění z levicového fašismu (která měla být ve skutečnosti adresována sovětské invazi do „Československa, jež se stala ve vlastním smyslu paradigmatem levicového imperiálního fašismu šedesátých let) a z fantomatické revoluce, i když byla Habermasem vznesena pouze hypoteticky, jen zpečetila soud studentů, že postrádá hlubší porozumění pro světová sociální hnutí v šedesátých letech. Kontroverzní svazek z roku 1968, vydaný Negtem, shrnuje reprezentativní levicové polemické odpovědi Habermasovi.

Tím, co má pro biografickou argumentaci, kterou jsem vypracoval, klíčový význam, je převrácená poloha Habermasovy skeptické integrace roků 1945 a 1968. Nebezpečí pro konstituční a komunikativní demokracii vychází z fašismu, souhlasí Habermas, nyní ale toto nebezpečí vyrůstá ze studentského protestu šedesátých let, a ne ze zajišťující generace „pětačtyřicátníků“. Zatímco chválí studenty za odvahu, s jakou se staví proti generaci svých rodičů a proti německým fašistickým kontinuitám, obává se buřičského způsobu pouliční akce. Bagatelizuje veškeré spojitosti, které studenti vidí mezi svým protestem na Západě a antikoloniálními boji ve třetím světě. Německá studentská kritika euroamerického imperialismu a studentské aspirace na radikálnější demokracii odhalují podle Habermase revoluční naivitu protestující mládeže, která neprožila poválečné úsilí o ustavení právně zajištěné a ústavní demokracie. (Slova „impérium“ a „imperiální“ se v Habermasových spisech kriticky objevují teprve po americké intervenci v Afghánistánu a v Iráku po 11. září 2001.) Úspěšný poválečný rozvoj západoněmecké demokracie je drahocenným dítkem, které Habermas nechce vylít se špinavou vodou zakořeněných fašistických kontinuit.

Německý podzim roku 1977 začíná únosem a popravou vedoucích veřejných průmyslových a politických osobností (proslulým případem je zavraždění Hanse Martina Schleyera ultralevou Frakcí Rudé armády, skupinou Badera a Meinhofové). Podzim končí antiprogresivním pogromem: obavy budící návrat zostřeného dohledu, nová zákonná omezení občanských svobod, vzetí do přísahy všech státních zaměstnanců (velké většiny učitelů na všech stupních) a všeobecný antilevý hon na čarodějnice řízený vznikajícím policejním státem, který se formuje v reakci na teror Frakce Rudé armády. Ironií osudu zaujímají představitelé státu postoj charakterizující Habermasovu kritiku ze šedesátých let, jenže nyní veřejně a s kontexty sahajícími zpět ke studentskému protestu napadají samu frankfurtskou školu a její předpokládané radikální teoretické představitele (např. Habermase) jako intelektuální původce teroru Frakce Rudé armády. (Něco ze stejného spojení antiterorismu a antilevičáctví můžeme pozorovat i v americké představitivosti po 11. září, i když jak zahraniční teroristé, tak i američtí bílí domácí rasisté, odpovědní s největší pravděpodobností za antraxové útoky, reprezentují ještě pravivější a konzervativnější trendy, než jaké jsou zakořeněny ve vládnoucích elitách, které proti nim bojují.)

Pro moji biografickou argumentaci je opět nejdůležitější převrácená poloha Habermasovy skeptické integrace roků 1945 a 1968. Před obviňováním ze strany státu je rehabilitován (ne-li i ospravedlněn) svými varovnými výstupy proti levicovému fašismu v období 1967–1969. Znamená to snad, že protestující studenti mohli být skutečnými původci teroru Frakce Rudé armády (příčemž Habermas a Adorno, považovaní za zrádce protestu, byli stále ostřeji napadáni)? Ani berlínský studentský vůdce Dutschke, ani jeho frankfurtský druh Daniel Cohn-Bendit, ani jiné méně proslulé postavy šedesátých let, jako např. bývalý německý ministr zahraničí Joschka Fischer, nikdy nebyli členy Frakce

Rudé armády. Habermasovo pozdější sebeospravedlňování by tak mohlo platit jen tehdy, kdyby se dalo prokázat spojení mezi domnělým levicovým fašismem studentů v šedesátých letech a terorem Frakce Rudé armády v letech sedmdesátých. Když se po roce 2000 rozpoutala německá debata o generaci kolem roku 1968, konzervativci začali nepřímou naznačovat, že ve Fischerově minulém myšlení a jednání skutečně existují takové spojitosti s Frakcí Rudé armády. A Habermas (považovaný za Fischerova filosoficko-politického mentora) by byl proti svým nejlepším úmyslům ironií osudu opět do všeho zaplétán. Jedinou konzistentní obranou proti tomuto nedávnému reakčnímu vydírání (připomínajícímu státní pogrom na progresivní síly v reakci na teror Frakce Rudé armády) by bylo zachovat integritu studentského protestu v šedesátých letech a dnešních pokrokových sociálních hnutí. Tato potřeba nevystupuje nikde zřetelněji než v Německu třicátých let: obviňování ze strany státu, že potenciální kritiky zavedeného řádu vedou k fašismu nebo k teroru, může samo ospravedlňovat represivní opatření na obranu právě téhož řádu.

Mezi roky 1991 a 1999 Habermas schvaluje, i když s výhradami a zdráháním, dvě humanitární intervenční války – (první) válku v Perském zálivu a bombardování Srbska Severoatlantickou aliancí. Jeho myšlení opět výrazně charakterizuje převrácená poloha jeho skeptické integrace roků 1945 a 1968. Ve válce v Perském zálivu západní spojenci, kteří v roce 1945 osvobodili Německo, usilovali o legitimizaci své intervence proti Iráku Spojenými národy. Ve válce proti Srbsku už Severoatlantická aliance, která nyní dovolila německému letectvu bojovat mimo německé území, o schválení ze strany Spojených národů neusilovala. Místo toho ospravedlňovala válku morální legitimací obrany lidských práv proti genocidě. V prvním humanitárním případě to byla hrozba Saddáma Husajna, že napadne Izrael chemickými zbraněmi (nejdůležitější chemikálie

dodávalo Iráku Německo), a v druhém humanitárním případě památka Osvětimi, která podřídila jakýkoli odpor, který mohl Habermas vůči bombardování pocíťovat, morálnímu imperativu: šlo o to zabránit genocidě. I když levice i pravice byly v otázce legitimacy obou válek vnitřně rozštěpeny, situace v Iráku a v Srbsku nepředstavovaly ani nového Hitlera, ani druhou Osvětim. Taková přirovnání byla nicméně v obou případech hojně vyzvedávána, aby podpořila intervenci. Jestliže tato dvě jména symbolizují katastrofu Německa, pak využívání této traumatické vzpomínky pro ospravedlnění dnešních intervenčních válek může jen nadměrně determinovat Habermasovu teorii a jeho válečnou radu králi v oné době. Toto předeterminování je tím, co jsem označil jako Habermasovo oslepení katastrofou. V zájmu spravedlnosti je nicméně třeba říci, že i jeho „ano“ těmto válkám bylo zdráhavé a od podzimu 2001 se radikálně zvrátilo. Bombardování Iráku pro něj mělo v nejlepším případě jakousi hybridní legitimitu, a nakonec bylo příliš brutální; bombardování Srbska mělo být legitimizováno Spojenými národy, a nikoli Spojenými státy nebo Severoatlantickou aliancí. Právě z tohoto důvodu podtrhuje Habermasova ambivalence moji argumentaci: jeho obhajoba západní aliance je doplněna skrytým podezřením v otázce přežívajících fašistických kontinuit v etablovaných demokraciích, podezřením, jemuž se naučil od protestující mládeže šedesátých let.

Na základě Habermasových intervencí v jeho formativních situacích můžeme rozlišit tři signifikantní oblasti, které odpovídají situacím v roce 1945, v šedesátých letech a v roce 1989. Každá intervence dokládá pozitivní učení se i skeptickou (druhou) stránku Habermasova profilu. V pozitivním smyslu se učí z katastrofy tím, že integruje demokratické potřeby roku 1945 s protestujícím jádrem v roce 1968; na druhé straně je toutéž katastrofou oslepen nebo prostě jen trpí slabostí své síly. Neexistují žádné filosoficko-politické pojmy, které by odpovídaly druhé stránce tohoto biografického pro-

filu. Jinou formou konstatování této konceptuální asymetrie je to, že slepá místa nevydávají přímo žádné pojmy; poukazují nepřímou na nevyslovitelnou dimenzi teorie a praxe.¹⁶

V první oblasti je tomu tak, že zatímco osvětelská katastrofa podněcuje Habermase k demaskování falešných lží o poválečném (vždy demokratickém) Německu a o (opět normálním) Německu po pádu berlínské zdi, porážka Německa Spojenci v roce 1945 ho zaslepuje vůči trvalému nebezpečí euroamerického imperialismu. V druhé oblasti jde o to, že zatímco studentská revolta v šedesátých letech ho inspiruje k demaskování falešných německých kontinuit, jeho traumatické procitnutí z Hitlerjugend v roce 1945 jej činí hyperkritickým, a vzbuzuje v něm dokonce i obavy před vnímanou anarchií a násilností v nových sociálních hnutích. Ve třetí oblasti je tomu tak, že zatímco jeho integrace roků 1945 a 1968 mu dovoluje demaskovat opětovné sjednocení Německa po pádu berlínské zdi, pokud vede k revizionistickému národnímu státu, jeho pohled na sjednocení Německa ve stínu Osvětlení jej činí slepým vůči novému nebezpečí humanitárních intervenčních válek.

Pokládám za Habermasovu zásluhu spíše než za vliv mých kritik jeho postojů k (první) válce v Perském zálivu a k intervenci v Kosovu, které jsem publikoval v jeho biografii z roku 2001, že ve své řeči ve frankfurtském chrámu sv. Pavla v říjnu 2001 nepodpořil proti všemu očekávání bombardování Afghánistánu, a místo toho kritizoval násilnost jednostranné sekularizace, která opět dává vzniknout fundamentalismu. Tento obrat vystoupil ještě markantněji v několika Habermasových veřejných aktech, kdy se postavil proti jednostrannému americkému přístupu k druhé válce v Perském zálivu, kdy obhajoval Spojené národy a podpořil proti Donaldu Rumsfeldovi a osmi „novým“ evropským podpisům

¹⁶ Tamtéž, s. 16, 148 n., 183 n., 277–302.

na podporu Bushe globální politiku ve znamení lidských práv, zakotvenou v evropské demokratické identitě a politické kultuře.¹⁷ Habermasův „konzervatismus“ byl konzervatismem „starého“ Evropana: postavil se do řady nejdůslednějších, lidská práva prosazujících a mezinárodně odpovědných sil evropského kontinentu, mezi něž patří jak papež Jan Pavel II., tak Umberto Eco, Gianni Vattimo, Richard Rorty a Jacques Derrida. Je zvláštní, že Václav Havel – i když sám v málo komentované řeči k Severoatlantické alianci varoval, že Američané by se mohli vrátit na historické jeviště ve frašce připomínající sovětskou „bratrskou mezinárodní pomoc“ Československu v roce 1968, a i když svým srdcem a všemi svými spisy a aktivitami před rokem 1989 i po něm integrálně patří k Habermasovým prodemokratickým evropským hlasům po roce 2001 – ztratil buď svoji existenciální orientaci, nebo politickou odvahu a skončil svoji skvělou politickou dráhu jako Rumsfeldův „nový“ Evropan.

5. Vliv a projevy nespokojenosti

Závěrem položím tři otázky. Jaký by byl ideální způsob, jak číst Habermase a jak mu učit? Jaké jsou signifikantní znaky jeho vlivu? V čem spočívají projevy nespokojenosti, co je nevyslovitelné?

Sylabus. Jestliže je moje biografická argumentace a existenciálně rekonstruktivní metoda správná, pak nelze Habermasovu systematickou teorii dost dobře pochopit bez jeho filosoficko-politických spisů (*Kleine politische Schriften*). Je tomu tak z několika důvodů. Jest-

¹⁷ Habermas, J., „Letter to America“. Interview by Danny Postel, *The Nation*, 16. 12. 2002; též, „Was bedeutet das Denkmalsturz?“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17. 4. 2003; Habermas, J., Derrida, J., „Plädoyer zu einer Wiedergeburt Europas“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003.

liže 8. květen 1945 představuje jeho filosoficko-politické zrození, pak původní intuice zakládající jeho jazyk a komunikativní teorii je existenciální a zároveň politická. Dále, jestliže se jeho profil vyvíjí v reakci na poválečný generační zápas o novou demokracii, pak je hledání racionálních forem života věcí existenciálního přežití. A konečně jestliže byly oblasti Habermasovy filosofické a politické působnosti vnitřně propojeny, alespoň od jeho vystoupení proti Heideggerovi v roce 1953, pak lze jeho základní projekt nejlépe chápat jako komunikativní integraci zajišťujících konstitučních potřeb „pětačtyřicátníků“ a revolučního jádra „osmašedesátníků“.¹⁸

Sylabus pro četbu a učení se Habermasovi, který by respektoval integrální povahu jeho životního díla, by nemohl oddělit jeho autorství a architektoniku od jeho autorských a praktických angažovaných vystoupení. Habermasovu dvojsvazkovému dílu – *Teorii komunikativního jednání* – je možné v zásadě učit z hlediska teoretických inovací, které přináší: toto dílo lze vykládat jako reakci na problematiku racionality, možná i jako Habermasův specifický způsob splétání Wittgensteinovy teorie jazykových her, Austinovy teorie mluvnických aktů, Peircovy sémiotiky, Meadovy teorie socializace a fenomenologie přirozeného světa. Mnohem hlubšího porozumění textu můžeme nicméně dosáhnout, je-li prezentován jako filosoficko-politická reakce na formativní situace, jejichž klíčovými aspekty jsou vnímané deficity racionality v pozitivismu, sociálních vědách, rané kritické teorii a postmodernismu. Protože integrativní pojmy (např. konstituční patriotismus) mohou být rekonstruovány ve vztahu k Habermasovým formativním situacím (např. 1945), může být jeho kritická sociální teorie (integrální teorie komunikativního jednání, etiky a demokracie) rekonstruována na základě jeho

¹⁸ Matušík, M. B. J., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, c. d., s. 111.

různých intervencí v těchto situacích. Autorství a autorská tvorba označují dva základní mody jeho životního díla: jeho teoretickou artikulaci (autorství) základních intuicí a motivů (autorská tvorba). Oba mody se strukturují kolem jeho klíčových formativních situací a oba se v jeho profilu stabilizují pod takovými rozlišitelnými existenciálními figurami, jaké jsem označil jako filosoficko-politické zrození, podpis a performativní antimonumentalitu jeho životního díla.¹⁹

Vliv. S Habermasovými stopami se setkáváme v každé důležitější oblasti humanitních a sociálních věd. Kdybych měl shrnout jeho profesionální vliv pod jedním záhlavím, označil bych je jako Habermasův příspěvek k zahájení interdisciplinárních pluralistických diskuzí. Nejvýznačnější stránky Habermasova vlivu se týkají trvalých problémů, které v současné době tíží akademickou profesí.²⁰

Za prvé, západní filosofie dvacátého století se alespoň od padesátých let ve stále větší míře dělila podle své analytické, kontinentálně evropské a pragmatistické orientace. Jedním ze specifických rysů Habermasova životního díla je to, že operuje v oboru filosofie jako trojský kůň a toto dělení samo intelektuálně ani prakticky nerespektuje. Do jeho architektiky lze stejně dobře vstoupit z analytického, kontinentálního nebo pragmatistického úhlu. Habermase bychom mohli studovat jako analytického filosofa a učit mu tak v debatách s jinými analytickými filozofy jazyka, analytickými etiky a sociálními teoretiky. Podobně můžeme k jeho dílu přistupovat čistě ze strany jeho debat s německým idealismem, fenomenologií, kritickou teorií a poststrukturalismem. A mohli bychom jej číst jako neopragmatistického myslitele v tradici sahající od Peirce k Meadovi, Deweyovi a Rortymu. Mohli bychom mu učit a psát o něm v rámci jednoho jediného z těchto přístupů. Ten-

¹⁹ Tamtéž, tabulky 7.1, 7.2, 7.3, s. 278–282.

²⁰ Tamtéž, tab. 8.1.

to selektivní důraz na jediný přístup můžeme pozorovat v přednáškách věnovaných Habermasovi v rámci Critical Theory Roundtable nebo v American Philosophical Association (APA), v Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP) nebo v Society for Advancement of American Philosophy (SAAP). Abychom nicméně filosoficky i politicky postihli integrální povahu Habermasova lingvisticko-komunikativního obrotu zahrnujícího všechny tři oddělené oblasti, je třeba efektivně strhnout dělicí zeď (v rovině filosofického obsahu i metody). Právě to jsem nazval Habermasovým trojským koněm. Jakmile se jednou uplatní jeho vliv na sebekorigující proces učení se, je obtížné navrátit se inteligentním způsobem k filosoficko-politickému předělu mezi různými přístupy k zabývání se filosofií. Na mém tvrzení není nic ezoterického, nebyl bych ale s to prokázat je souhrnně jako náhradu za vlastní učení se.

Druhým rysem Habermasova profesionálního vlivu je širší otevření interdisciplinárních diskuzí, aby se tak vykompenzovala hluboce zakořeněná oborová uzavřenost. Jsme zvyklí střežit hranice disciplín, jako by šlo o národní státy, a naše akademické války jsou často zrcadlovými obrazy etnických sporů a čistek. Takto jsou například filosoficky orientovaní sociologové a politologové často zneuznávání svými empiričtější založenými kolegy; literárním teoretikům se nepřiznává, že dělají literaturu; a o představitelích feminismu nebo o rasových teoreticích se často soudí, že to jsou nefilosofové. Nežádoucí nebo neuznávaná skupina je buď zlikvidována, nebo celé sektory migrují z domovských oborů do jiných disciplín. Habermasův radikální pluralismus takovou oborovou izolovanost nerespektuje. Habermas vstupuje ve svém díle do interdisciplinárních diskuzí, a ustavuje tak inteligentní dráhy komunikace napříč hranicemi sociologie, politologie, teorie komunikace, kulturních studií a filosofie. Toto tvrzení by nemělo překvapit nikoho, kdo byl svědkem skutečně udivující interdisciplinární přitažlivosti přednášek o Habermas-

sovi. Jeho životní dílo má na studenty dvojitý vliv: přicházejí k Habermasovi z různých oblastí a získávají schopnost hovořit spolu přes hranice svých odlišných oborů.

Třetím znakem Habermasova životního díla je to, že se snaží překonat současnou situaci postmoderní anomie a fragmentace, přičemž obhajuje radikální komunikativní a demokratickou svobodu. Tento postmetafyzický vliv Habermasovy integrace je možné charakterizovat metaforou: polyfonní jednota komunikativního rozumu v různosti jeho hlasů. Extrémně vystupňovaná anomie vede ke ztrátě komunikativní kompetence; extrémní fragmentace přivozuje ztrátu komunikativní svobody. Abychom neoněměli nebo nezešleli, zbývá formálně pragmatikou odpověď na tyto slepé uličky sociální integrace. Habermas nalézá racionální zdroje pro překonání anomie a fragmentace ve stále pokračujícím lingvistickém výkonu promlouvajících a posluchačů, kteří mohou v mluvním aktu jen invokovat určité nevyhnutelné pragmatiké a normativní předpoklady. Habermasova argumentace má vždy svůj původ v mizejícím historickém horizontu katastrofy a míří k ideálnímu horizontu naší svobodné komunikativní praxe.

6. Projevy nespokojenosti s Habermasovým výkonem a to, co je u něho nevyсловitelné

Dimenze nespokojenosti s Habermasovým výkonem odpovídají struktuře jeho vlivu.²¹ Ve srovnání s Habermasovým lingvisticko-komunikativním obratem, jímž odpovídá na debaty o racionalitě v analytické, kontinentální a pragmatistické filosofii, zaujímá mnoho kritických genderových, rasových a ekonomických teoretiků rozhodnější postkoloniální postoj. Komunikativní rozum a formální pragmatika odstraňují mnoho euro-

²¹ Tamtéž, tab. 8.2.

-amerických rozdílností. Odstraňují však také předěly existující mezi pohlavími, rasami a ekonomickými třídami, když tyto předěly pronikají samotným utvářením pojmů a teorií? I když Habermas je otevřený feministickým a rasovým diskurzům, jeho recepce těchto proudů je levicově liberální – zahrnuje je jako aplikovaná témata do své architektoniky a jeho teorie zůstává projevy jejich nespokojenosti vnitřně nedotčena. Tuto trvajících konceptuální hegemonii, která deformuje i Habermasovu vysoce reciproční a egalitární strukturu komunikativní racionality, musí postkoloniální obrat vyvážit.

Podobně má mnohem širěji otevřít strukturu komunikativní etiky obrat k periferiím vedený novými sociálními a antiglobalizačními hnutími. Habermas otvírá mnoho interdisciplinárních diskuzí. Překračuje však jeho pluralismus liberální a komunitaristické póly debaty? Teoretici, kteří vznášejí tyto výhrady z periferií Habermasova postmetafyzického myšlení, kladou otázku, zda v sobě jeho pojem praktického diskurzu snad nechová eurocentrické, či dokonce německo-centrické předsudky.

Postsekulární obrat konečně zvyšuje dimenzi nespokojenosti s Habermasovým zcela nedávným vlivem na snahy o uznání. Jak může komunikativní demokracie dodržet svůj slib, že zahrne jiného jako jiného? Jak může idea kosmopolitního světoobčanství zachovat pro všechny komunikativní svobodu? Nemělo by se upustit od sebezbožšťující iluze (odtud postsekulární dimenze tohoto nespokojeného nového osvícenství), že je možné předpokládat symetrickou a reciproční perspektivu jiného jako jiného? Nespokojenost genderových a rasových teoretiků se spojuje s hlasy z periferií, které požadují hájit singularitu proti její likvidaci vymazáním a imperiálním zahrnutím. Jiného je koneckonců možné vyloučit nejen etnickou čistkou, ale také tím, co se jeví jako humanitární válka za trvalou svobodu nebo jako projekt „nekonečné spravedlnosti“ uskutečňovaný s morální sankcí zjevného osudu daného Bohem, který mo-

rálně stojí na naší straně. V této sekulární epoše oplývající množstvím fundamentalistických a avantgardních názorů je postsekulární obrat politicky a existenciálně nutný proto, aby byla budoucnost zbavena iluze, kterou si každý džihád, každá svatá válka nebo křížová výprava – židovská, křesťanská, muslimská, morální, nacionalistická, levicová – uzurpuje jako cestu k zajištění své vlastní legitimacy. V tomto smyslu je příznačné, že Habermasovo životní dílo po roce 2001 – dosud napsaná kapitola mé biografie končí prozatím rokem 2000 – se pokouší na každý z těchto projevů nespokojenosti odpovědět novým učením se.

Druhá stránka Habermasova učení se katastrofou, jeho slepota, se odráží v projevech nespokojenosti s jeho architektonikou. Obojí nás vede k tomu, co je v jeho životním díle nevyslovitelné. To, co nemůže být v řeči vysloveno, nemůže být pozitivně konceptualizováno a přímo vyjádřeno v kritické teorii. Význam a stvrzení existenciálně-fenomenologické metody, jíž jsem použil při své biografické argumentaci, spočívá v tom, že nám poskytuje přístup i k tomuto nevyslovitelnému. Právě to činí moje tři existenciální figury: Habermasovo filosoficko-politické zrození je provázeno jeho nevyslovitelným traumatem; akt jeho podpisu je motivován tím, co zůstalo v padesátých letech nevysloveno nebo co bylo zajišťující generací učitelů a rodičů skryto; a antimonumentální charakter jeho životního díla zakládá anamnestickou solidaritu s oběťmi dějin, aniž si přitom činí nárok na to, že poskytuje útěchu za smrt a zkázu. Ve všech třech figurách poukazuje nevyslovitelná dimenze Habermasova díla k holocaustu, jako by v řeči předjímal ona architektonická prázdna, která Liebeskind navrhl pro židovskou část rozšiřující Berlínské muzeum.

Uzavřu své kritické hodnocení biografické argumentace ještě jedním rysem, který může vrhnout trochu světla na onu nevyslovitelnou dimenzi Habermasova filosoficko-politického profilu. Metz a Pensky vznesli na

různých místech otázku vztahu mezi Osvětímí a Habermasovým životním dílem.²² Metz namítá, že vzhledem k tomu, že Habermasova teorie komunikativního jednání není jako teorie nijak ovlivněna událostí Osvětímí – i když ta vstupuje do Habermasových politických spisů a intervencí –, trpí Habermasova architektonika ve vztahu k této události amnézií. I když si Habermas osvojuje praxi anamnestické solidarity, jeho teorie aspiruje na to, že zhojí všechny rány dějin z vlastních racionálních zdrojů. Pensky tvrdí, že existuje antinomie mezi Habermasovou filosofickou teorií, která se jeví jako holocaustem nedotčená, a jeho politickou teorií a praxí motivovanou vyrovnáváním se s německou katastrofou.

I když se nedomnívám, že analýzy Metze a Penského jsou deskriptivně chybné, jsem přesvědčen, že moje biografická argumentace a její metoda poskytují pro porozumění Habermasovi a jeho životnímu dílu lepší základ. V pozitivní rovině jsem se snažil prokázat, že Habermas v každé formativní situaci – a explicitně po šedesátých letech – integruje demokraticko-konstituční výkony poválečné generace a existenciálně-revoluční přehodnocující akty generace protestujících. V opačné rovině mohu prokázat, že vzhledem k tomu, že některé aspekty jeho minulosti zůstávají nevyslovitelné, může tato minulost motivovat přítomnost cestami ve slepých místech a mezerách jeho přímo vyjádřené teorie a praxe. Osvětím není v Habermasově teorii nepřítomná (proti Metzovi) ani neuvádí jeho politiku do antinomického vztahu vůči jeho normativní teorii (proti Penskému). Osvětím je všudypřítomná jako nevyslovitelné prázdno prolínající napříč všemi Habermasovými formativními situacemi, intervencemi i formováním jeho profilu, jako prázdno, jehož je antivykupitelským, a přece naději chovajícím svědkem.

²² Tamtéž, s. 143, 205 n., 219 n., 284–286.

Doufám, že v tomto jednotném holistickém portrétu, vytvořeném mou argumentací a existenciálně-rekonstruktivní metodou, můžeme současně postihnout inteligibilitu aktu Habermasova podpisu proti Heideggerovi; porozumět jeho obavám z levicového fašismu, z fantomatické revoluce a později ze vzniku nového policejního státu; jeho polemice s revizionistickými historiíky a unifikačními politiky; jeho schvalování humanitárních intervenčních válek; i jeho nové postsekulární kritice genetického inženýrství, veškerých imperiálních ambicí a fundamentalismu. Neustále vystupující památka minulé katastrofy a Habermasova neochabující naděje, že v našich racionálních zdrojích zůstává zachována jistá možnost (existence možnosti definuje sám pojem vykoupení) jejího překonání, saturují bezútešnou a křehkou povahu Habermasovy komunikativní racionality, etiky a demokracie. Budu-li parafrázovat to, co jsem vyjádřil v závěru své knihy,²³ domnívám se, že Habermasova výjimečná velikost jako člověka a myslitele spočívá v jeho ochotě riskovat, že se stane obtížným veřejným dotěrou, který připomíná svým současníkům Osvětím a veden tímto základním motivem věnuje svoji teorii a praxi snaze o uskutečnění spravedlivějšího a šťastnějšího světa.²⁴

²³ Tamtéž, s. 301 n.

²⁴ Jsem vděčný profesoru Habermasovi za korekturu dat o jeho členství, která jsem uvedl ve své knize. Všichni hoši museli vstoupit do Hitlerjugend v deseti letech, což by u Habermase bylo v roce 1939, nikoli v roce 1944, jak jsem napsal ve své knize. Rok 1944 je rokem, kdy byl poslán na západní val.

Další užitá literatura

- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Bd. 1. 1981; Bd. 2. 1985.
- Habermas, J., *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Edited and translated by S. W. Nichol森, with an introduction by R. Wolin, Cambridge, Mass., MIT Press 1989.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.
- Liebeskind, D., Wieseltier, L., Nuland, S., *Monument and Memory*, New York, Columbia University 2002.
- Matušítk, M. B. J., *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, New York, Guilford 1993.
- Matušítk, M. B. J., Westphal, M. (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington – Indianapolis, Indiana UP 1995.
- Matušítk, M. B. J., *Specters of Liberation: Great Refusals in the New World Order*, Albany, N.Y., State University of New York Press 1998.
- Matušítk, M. B. J., „Kierkegaard's Existential Philosophy and Praxis as the Revolt Against Systems“, in: *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy* (ed. S. Glendinning), Edinburgh, Edinburgh University Press 1999, s. 115–127.
- Matušítk, M. B. J., „Existence and the Communicatively Competent Self“, *Philosophy and Social Criticism*, 25, 1999, č. 3, s. 93–120.
- Metz, J. B., „Zwischen Erinnerung und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie“, in: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967–1997*, Mainz, Grünwald 1997, s. 149–155.
- Negt, O. (Hrsg.), *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt 1968.
- Pensky, M., „Cosmopolitanism and the Solidarity Problem: Habermas on National and Cultural Identities“, *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Thought*, March 2000, s. 64–79.

Radikální demokratický multikulturalismus

Úvod

Revoluční události roku 1989 inspirovaly jak Derridu, tak i Habermase k tomu, aby se s jistou naléhavostí zamysleli nad kulturně-národnostní identitou „Evropy“ a nad příslibem moderní ideje univerzální demokracie, který nabízí. Toto vědomí „možnosti“ (*imminence*) prochází Derridovým dotazováním „v naději, v bázni a chvění“ o dnešní Evropě, objevující se v nových formách násilí, xenofobie, rasismu, antisemitismu a různých náboženských a nacionalistických fanatismů. Habermas píše se stejnou naléhavostí: na jedné straně popisuje dnešní konflikt nacionalismu jako návrat k jaru národů v roce 1848. Na druhé straně demaskuje jako „konstrukci“ jakoukoliv nacionalistickou manipulaci těch probíhajících krizí identity, ve kterých jsou „lidé současně mobilizováni i izolováni jako individua“. Derrida i Habermas kritizují bezvýchodnost politiky identity a difference: prosazováním kulturně-národnostních identit nad a proti jejich odlišnosti od oněch, které jsou označeny jako jiné, se každá strana zakopává v binárních polaritách nenávisti. Jak vysvětlit aporii toho, že politika identity a difference zřejmě neposiluje možnost demokratického multikulturalismu, ale vede spíše k jeho zániku, a to jak na obou stranách Atlantiku, tak i ve vztahu mezi západními a nezápadními kulturami? Jak je možné, že příslib multikulturní a demokratické společnosti začíná být znovu kolonizován Velkým inkvizitorem politické korektnosti, který obývá jak eurocentrické, tak i antieurocentrické póly těchto krizí identity, tj. stává se mrtvou alejí kulturně-národnostních sepa-

ratismů a pseudonáboženství, nacionalistických válek identit vyvolaných diferencí?¹

Chtěl bych ukázat, že cesta k překonání této bezvý-
chodnosti spočívá v možnosti radikálního demokratic-
kého multikulturalismu. Ani politika identity, ani poli-
tika difference však nejsou samy o sobě schopny zhodit
se tohoto úkolu, neboť toto překonání neznamená vy-
řešit etické a sociopolitické aporie identity a difference
jako takové. Spíše potřebujeme promýšlet kritickou te-
orií, která by spojila Habermasovo falibilistické sebe-
omezení osvícenského projektu, jeho revolučního pří-
slibu rovnosti, s Derridovým posílením téhož projektu
a příslibu spočívajícího v odporu k identitní logice kul-
turní a ekonomické hegemonie. Začínám-li určitými roz-
díly mezi tím, co akcentuje Habermasova a Derridova
kritika současnosti, mým cílem je posunout se od se-
bestředné moderní/postmoderní debaty směrem k na-

¹ Srv. příspěvek J. Derridy na konferenci *Kulturní identita Evropy* (20. 5. 1990). Publikován in: *L'autre cap*, Paris, Gallimard 1991. Ve svých poznámkách odkazují na anglický překlad tohoto textu: *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, přeložili P.-A. Brault, M. B. Naas, úvod M. B. Naas, Bloomington, Indiana UP 1992; Habermas, J., „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe“, *Praxis International*, 12/1, 1992, s. 1–19; týž, „Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur Europäischen Zukunft“, příspěvek na konferenci *Identita a difference v demokratické Evropě* (Evropská komise, Brusel 23.–25. 5. 1991); publikován in: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1992, s. 632–660. O roku 1989 jako regressi do minulého století viz Habermas, J., „Die nachholende Revolution“, in: *Kleine politische Schriften*, VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990; o roku 1989 jako o druhé šanci Evropy viz týž, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich, Pendo-Verlag 1990, s. 97–129. Viz dále mé práce: „Habermas, Kierkegaard, and Havel on Post-National Identity“, *Thesis Eleven*, 1993, č. 3, s. 89–103; a *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, New York, Guilford Press 1993; publikováno v řadě Douglase Kellnera *Critical Perspectives*.

léhavějším a méně akademickým politickým tématům kritické sociální teorie. Ukážu nejdříve, proč Habermas umísťuje překonání dnešní politiky nenávisti do procedurální institucionalizace postnacionální identity. Dále pak, jakým způsobem Derrida demaskuje binární logiku eurocentrismu i antieurocentrismu a navrhuje její překročení tím, že atakuje jak ideu hegemonického centra (kapitál jako město a mocenské centrum), tak i ideu technokultury (kapitál jako logika neviditelné ruky trhu). Ze střetu těchto dvou myslitelů pak dospívám k návrhu jednotné figury kritické teorie, která by se poučila u obou. Habermas je falibilista, který, poučen jak dřívějšími kritickými teoretiky, tak postmodernisty, střízlivě oslabuje všechny romantické aspirace na garanci příslibu osvícenství. Derridovy úvahy jsou konkrétnější než Habermasovo formální sebevymezení kritiky. Derrida ve své kierkegaardovské naději, bázni a chvění posiluje tento příslib odporem ke každé absolutizaci osobní i kulturní identity. Ve svém útoku na logiku technokapitálu, po pádu totalitarismu na Východě ne příliš populárním postoji, spojuje Derrida svou kierkegaardovskou naději, bázeň a chvění s Marxovou kritikou dogmatismu trhu.

I.

Konstatování, že Habermas omezuje příslib osvícenství, neznamená, že se vzdává jeho emancipačního projektu. Spíše je, namísto doufání v materiální utopii, veden regulativní ideou procedurální spravedlnosti. Tento posun od materiálních hegelovsko-marxistických témat ke spíše kantovskému čtení Rousseauových a Marxových demokratických aspirací dokazuje jistý stupeň teoretické střízlivosti a aktivistického sebeomezení člověka, který vyrostl v postnacistickém Německu, vedle železné opony, a dnes stojí tváří v tvář novému růstu neonacistických a nacionalistických hnutí na obou

stranách bývalé fronty studené války. Podle Habermase musí radikální demokracie střežit teorii i praxi jak proti fašistickému, tak i proti levicovému revolučnímu teroru. Tento teoretický asketismus, jenž se objevuje coby důsledek násilí a sekulárního i náboženského fanatismu, omezuje kritického teoretika na politiku možného. Jako prostředek k tomu, aby individuální i kulturní identity zůstaly odolné proti polaritě nenávisti, navrhuje Habermas jednak intersubjektivní teorii formování identity, jednak postnacionální politickou kulturu, a nakonec, namísto projektování utopického cíle materiální spravedlnosti, permanentní demokratickou revoluci. Osvětleme si nyní jeho stanovisko rozvedením všech těchto pojmů.

Ve své poslední práci, zabývající se právní a demokratickou teorií, Habermas tvrdí, že vznik reflexivního vztahu k vlastnímu místu v tradici a kultuře, tak jak je předveden v Kierkegaardově existenciální volbě vlastní životní historie, podporuje právě takové typy identit, které odpovídají deliberativním demokraciím spíše než jakékoliv nacionalistické politice identity a diference. Tím, co dává Habermasovi zbraň proti nedávným pokusům německé historiografie revidovat pohled na nacistickou minulost, je vlastně Kierkegaardova kritika národního státu (Hegelův důraz na *Sittlichkeit*). Už jinde jsem naznačil, jak Habermas chápe situaci, v níž je jednotlivce postaven před existenciální etickou volbu buď-anebo, a převádí ji na oblast, v níž se praktický diskurz může zabývat hermeneutickou reflexí toho, jaké tradice si přejeme přijmout a jaké hodíme přes palubu. Habermas by souhlasil s existencialismem v tom, že pojem kolektivní viny, například v případě nacistické, či stalinické minulosti, je obtížně udržitelný, nicméně by tvrdil, že například národy Ameriky nesou kolektivní odpovědnost za ohodnocení a volbu heroické, z velké části bílé a evropské kolumbovské narace. Současná multi-kulturální diskuze je diskuzí o tomto buď-anebo, pomocí kterého je radikální volba existujícího jednotlivce se-

be sama projektována do veřejného diskurzu o kontinuitách a diskontinuitách našich tradic.²

Tento sebereflexivní postoj nám neposkytuje nějaké robinsonovsky osvobozené já vytržené ze všech sociálních a kulturních kontextů. Habermas začíná tezí o individualizaci skrze socializaci, totiž že žádná lidská bytost se nenarodila s nějakým privátním jazykem, ale učí se k sobě vztahovat pouze do té míry, do jaké se vztahuje k ostatním. Nicméně tvrdí, že vznik posttradicionální identity je umožněn objevem toho, že všechny individuální i kolektivní identity a tradice mají povahu konstrukce. Kierkegaardovo buď-anebo ukazuje, že žádný počátek není nevinný. Pro etickou existenci je problémem úkol sebeuskutečnění, tj. nikoliv již dané konstrukce identity, ale ono jak v mém postoji k nim. Není třeba dodávat, že tato opakovaná volba sebe sama, toto „jak“, má vliv na ono „co“, a že některé materiální podmínky života jsou k tomu, abychom se s takovým úkolem vyrovnali, příznivější než jiné. Problém se pak pro Habermase posouvá od volby sebe sama k decentralizovanému veřejnému vědomí. Ono naposled zmiňované prezentuje veřejné provedení tohoto buď-anebo vis-à-vis problematizovaným tradicím. Habermas navrhuje vytvořit sociopolitický kontext, v němž se Kierkegaardova nepolevující kritika historie individuálního života stane integrovanou součástí pokračující veřejné diskuze o hodno-

² Srv. Habermas, J., *Faktizität und Geltung*, c. d., exkurs ve 3. kapitole s odkazem na Habermasovu kodaňskou diskuzi o Kierkegaardovi v roce 1987; též, „Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West“, in: *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, editor a překladatel S. W. Nichol森, Cambridge, Mass., M.I.T. Press 1989, s. 249–267; srv. Habermasovy systematické odkazy na Kierkegaard v jeho veřejné přednášce *Human Rights and Popular Sovereignty* na Northwesternské univerzitě (23. 9. 1992); stejně tak viz mou přednášku *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, c. d., část I.

ových orientacích daných kultur. V tomto reflexivním odstupu od tradic nalézá Habermas typ kultury a osobnosti orientované spíše na sebeuskutečnění než na nějaké komunitaristické či nacionalistické privilegování „my“ před jednotlivcem. Habermasova pozice naznačuje, že potřebujeme moderní existenciální etiku: zde by otázka sebeuskutečnění odporovala ego- a etnocentristu a současně by dovolila morální sebeurčení. Krátce, jistá existenciální kritika tradicionalismu či nacionalismu se zdá být podmínkou možnosti Habermasova posunu směrem k procedurální spravedlnosti, tj. k veřejné reflexivitě sociálních, morálních a právních norem.³

Habermas nenačrtává tento poslední normativní závěr, když poprvé uvádí Kierkegaardovo buď-anebo mezi demokratické úvahy. A do jeho nedávné práce o právu je pojem existenciální volby sebe sama vtělen pouze popisně: ukazuje, jak vznik existenciální reflexivity předcházela vzniku reflexivní normativní orientace v takových politických oblastech, jako je morální sebeurčení lidských práv a etické sebeuskutečnění skrze národní suverenitu. Netematizuje však povahu vztahu mezi prvním a druhým typem reflexivity. Přes toto opomenutí se vyslovuje pro nutnost doplnění deliberativní demokracie o nějakou formu postnacionální osobitosti a politické kultury. Můžeme tedy očekávat, že jestliže Habermas souhlasí s Hobsbawnem v tom, že nacionalismus konstruuje moderní národy, nikoliv naopak, a jestliže se odvolává na Kierkegaardovu obranu deliberativního individua proti požadavkům na konformitu vůči státu-národu, pak se zdá, že postnacionální politická kultura bude více než pouze rukavicí, která padne na demokratickou ruku Habermasova modelu. Nicméně je tomu tak: Habermasova morální, právní a demokratická teorie předpokládá reflexivně decentrali-

³ Srv. Habermasův *The New Conservatism...*, c. d.; a mou stať „Habermas' Reading of Kierkegaard: Notes From a Conversation“, *Philosophy and Social Criticism*, 17, 1991, č. 4, s. 313–323.

zovanou osobitost a kulturu, ale nikde tyto podmínky své možnosti nevysvětluje. Habermas předpokládá, že tento druh kultury a osobitosti orientovaný na reflexivní sebeuskutečnění má již hotov po ruce a že naším jediným problémem je zjistit, jak integrovat komplexní moderní společnosti a jak legitimovat morální, sociální a právní normy.⁴

Pojmy postnacionální politická kultura a permanentní demokratická revoluce reprezentují dva doplňující se aspekty Habermasovy odpovědi na otázku sociální integrace a legitimizace. Aby vzdoroval nacionalistické a fundamentalistické nenávisti, kolonizující politiku identity a difference, navrhuje Habermas transformaci jak republikánské tradice občanského humanismu, tak i liberálního individualistického pohledu na společnost. Namítá, že republikánské stanovisko chybně identifikuje národnost se státností, a tak identifikuje funkci demokratické republiky s komunitaristickou sebeorganizací jednotlivých národů. Kritizuje také klasickou liberální obranu vlastnického individualismu, který přehlíží, že zdroj morálního sebeurčení neleží ve velkém množství negativně vymezených svobod, ale spíše ve veřejně vedeném praktickém diskurzu. Republikánská či komunitaristická tradice nám poskytuje silné etické zdůvodnění pro politiku identity, ale příliš nám nepomůže, jestliže ji postavíme před fenomén Sarajeva. Liberální postoj zdůrazňuje politickou diferenci, ale selhává, jestliže má osvětlit zdroje normativních vazeb v moderních pluralitních společnostech. Habermasův důmyslný tah

⁴ Čerpám především z Habermasova systematictějšího užití sebe-reflexivního postoje odvozeného z Kierkegaardovy volby sebe sama, který se nalézá jednak ve výše citovaném eseji v *The New Conservatism...* a je rozveden v jeho přednášce na Northwesternské univerzitě (srv. pozn. č. 3). Do hloubky se zabývám odpovědí na Habermasovo čtení Kierkegaardova v *Postnational Identity...*, c. d., část II. a III. Srv. Hobsbawn, E. J., *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press 1990.

je snahou reformulovat univerzalizmus osvícenství jako radikální demokratický multikulturalismus.⁵

Habermas se domnívá, že může uskutečnit toto opětovné teoretické čtení Rousseaua a Kanta, protože se vyhnul na jedné straně formulování jakékoliv metafyziky historie a na druhé straně jakékoliv pozitivní utopii materiální spravedlnosti. Tvrdí, že výchozí bod pro lidská práva a suverenitu lidu není ani přirozený, ani v základě utopický, nýbrž že spočívá v samotném normativním modelu uplatňování spravedlivých politických procedur. Radikálně demokratická republika pak nespočívá ani v náboženském, ani v nacionálním obsahu tradice, ale ani v projekci vize završené revoluce. Taková republika není zakotvena ani v nostalgii minulého, ani v romantické touze projektované do nějaké budoucnosti: permanentní revoluční projekt se přesouvá do srdce deliberativní demokracie a její institucionalizované procedurální spravedlnosti. Není nic, nač bychom se mohli odvolávat, krom našeho vlastního morálního diskurzu a deliberativní politiky. Habermas věří, že tento decentralizovaný model osobní, kulturní a politické interakce zabezpečí radikální příslib z roku 1789. Habermasův z velké části formální model je prostoupen jistým druhem teoretického asketismu a aktivistického sebeomezení. Protože tento formálně reformulovaný univerzalizmus není substantivně legitimován, Habermas se domnívá, že procedurální spravedlnost připouští, či dokonce vyžaduje radikální demokratický multikulturalismus. Tak, pokračuje, se toto procedurální čtení osvícenského projektu může vyvarovat jak hegemónických, tak i fragmentárních extrémů politiky identity a diference.

⁵ Viz Habermas, J., „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe“, c. d.

II.

Derrida se osvícenského projektu lidských práv a deliberativní demokracie nevzdává, ale posiluje jeho příslib nejprve ve své „naději, bázni a chvění“ tak, aby bylo lze odolávat kouzlu hegemonického centra, a posléze ve své kritice technokapitálu. Na jedné straně tak Derrida obsáhle hovoří o tom, že odolávat nacionalistické a fundamentalistické nenávisti musíme na úrovni formování identity jako takové, a ne odkazovat tento odpor pouze volbě veřejnosti. Je-li to pravda, pak Habermas převedl Kierkegaardovo buď-anebo do morálního a právního diskurzu předčasně a bude třeba tematizovat nějaký modus radikálnější kritiky neúspěšné politiky identity a difference. Na druhé straně se Derridova kritika nebezpečí, které vzniklo kolonizací Evropy po roce 1989, zdá být v základě konkrétnější než Habermasova formální teorie procedurální spravedlnosti. Jestliže lze něco takového dokázat, pak bude třeba, aby kritická sociální teorie spojila Kierkegaardovu „naději, bázeň a chvění“ s Derridovou nečasovou a dnes nepopulární úvahou o Marxovi.

Věnujme se nejdříve Derridovým reflexím na téma formování identity. Naléhavost, s jakou se věnuje vlastnímu jménu (*proper name*), například dnešní Evropy, má co do činění s naznačováním toho, že formování osobní a kulturní identity zabezpečuje jak život příslibu, tak i centrum fanatismu. Neexistuje tu tedy žádná identita bez kultury a tradice, ale zároveň kultura ani tradice nemají žádný jedinečný a nevinný počátek. „Monogenealogie by v historii kultury byla vždy mystifikací.“ Mít identitu znamená pobývat u sebe doma a zároveň v diferenci se sebou samým v této identitě. To je aporie jakékoliv politiky identity a difference: jak máme vyjádřit věrnost kultuře, nebo, necháváje naši tradici za sebou, jak se máme stát protikulturními? Jednohlasná eurocentrická či antieurocentrická politická korektnost nemůže tuto aporii začít brát na vědomí bez nového ve-

psání polarity nenávisti do formování identity zobrazené jako vlastní jméno. Jestliže máme vyvrát na religiózní a nacionalistické války, což je totéž, potřebujeme zabydlet radikální multikulturu subverzí identitní logiky vlastního jména.⁶

Derrida útočí na vlastní jméno „Evropa“, na ideu „Evropy“ jako kapitána, náčelníka, válečníka, muže – či političtěji jako metropoli (*capital-city*) a jako kapitál. To, co je jiné než „Evropa“, nemusí být nutně nějakým jiným směrem (*the other heading, l'autre cap*), ale spíše jiným než směr (*the other of the heading*): toto by byla identita a diference, která se neřídí formou, znakem a logikou směrů, protisměrů a bezcílností. Toto jiné vzhledem k hegemonické kultuře by umožnilo osobní či skupinovou identitu bez jejího označování jiným vlastním jménem, tedy něčím, co má být vlastněno, ovládáno. Derrida popisuje události roku 1989 jako zemětřesení, které rozvířilo „repetitivní paměť“ kultury coby univerzální průlom ke každé možné změně směru, a současně jako monstrum něčeho „nového“, nějakého „nového řádu“. Úkolem tedy je, stát se podezřívavým jak k paměti, která se snaží průlom ovládnout – zaměnit jej s falem –, tak i k zapomenutí staronového řádu světa. Identita, která je zabydlena v jiném, než je směřování, zůstává nevýlučnou, a přesto zodpovědnou vzhledem k takovýmto průlomům.⁷

Z Derridova pohledu je pro veškerou politiku identity a diference problémem naše úsilí věnované směru, kapitálu, pokročilému bodu, falu. Mnohé pomoci se nám nedostane ani z opačného programu, který by stejné úsilí znovu vepsal například do své antikolumbovské narace. Derrida soudí, že diskurz identity a diskurz diference už vyčerpaly všechny možnosti. Možná, že jeho pohled na situaci přehání, neboť po roce 1989 Derrida, podobně jako Habermas, obhajuje kritické, multi-

⁶ Srv. Derrida, J., *The Other Heading...*, c. d., s. 6, 10–13.

⁷ Tamtéž, s. 24.

kulturální posílení idejí roku 1789, nikoliv jejich totální odmítnutí. Kdyby tomu tak nebylo, pak by tu nešlo o žádnou aporii identity obývající diferenci. Toto „dvojití pouto“ (*double bind*) k překonání polarity nenávisťi spočívá právě v tom, že identita je opakována a rozrušována, že je podržována a že je jí oponováno, že je uchováována a osvobozována. K tomu, aby překonali eurocentrismus, se musí ti z nás, kdo pocházejí ze západoevropské tradice, stát odpovědnými za její historii a zároveň v ní zachránit a nalézt nebezpečnou paměť neukončené identity. Günter Grass se ve své kontroverzní přednášce ve Frankfurtu nad Mohanem, krátce před sjednocením Německa, vyslovil podobně: jediné morální ospravedlnění sjednoceného národního státu Německo po roce 1989 je v tom, že Němci budou vzpomínat na Auschwitz společně. Cena za zapomenutí na minulost a za to, že volání po novém řádu je mis/interpretováno jako nepřilíš nové, se ukazuje být vysoká – viz jugoslávská tragédie a vzrůst nenávisťi v Německu jako dva zlověstné příklady.⁸

Derrida navrhuje překročení tradičních hranic a vlastních jmen identity, které nesvědčí o krizi, jež by vyžadovala naše rozhodnutí. Tato krize identity spíše způsobuje zanikání univerzálního regulativního nároku, který by ideální komunita mohla, pokud by byl dostatečný čas a prostor, přivést k nějakému finálnímu řešení. Derrida ukazuje, že principiálně není takové uzavření v dokonalé univerzalitě či ve veskrze naivních oslavách roku 1989 jako konce historie ani žádané, a koneckonců ani udržitelné. Jeho odpověď na politiku identity a diference zní: můžeme odolat polaritě nenávisťi jedinečně tehdy, když jména přestanou fungovat jako místa vlastnických vztahů a stanou se intenzivním připomenutím omezení a zároveň radikálním otevřením identity.⁹

⁸ Tamtéž, s. 26–31.

⁹ Tamtéž, s. 31–35. Srv. Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press 1992.

Naše čtení Derridy by zůstalo neúplným, kdybychom přehlédli, jak je tu, možná paradoxně, ve svém postmoderním překročení univerzálních idejí spravedlnosti kriticky moderní. Derrida jde za diskuze o moderním projektu osvícenství a jeho postmoderní kritiky, když se odmítá připojit k orchestru těch svých následovníků, kteří jakoukoliv známku patosu v eticko-politické oblasti cejchují duchem vážnosti. V Derridově důrazu na to, že kulturní identita „nemůže a nesmí být rozptýlena v myriády provincií, v multiplicitu do sebe uzavřených idiomů či drobných nacionalismů, žárlivých a neprevoditelných“, je patosu dostatek. Nacionalistická fragmentace reprezentuje smrt multikulturalismu, a tím nabízí konvexní zrcadlo některým proudům akademického postmodernismu a jeho nekritického oslavování difference. A přece Derrida současně varuje před „centralizující autoritou hegemonického centra“, ať už jde o moderní sféry kulturních hodnot, zpeněžitelný mocenský konsenzus či nadnárodní zisk. Naše postmoderní doba by se mohla cítit Derridovou vážností uražena. Mezi vši nadsázkou Derrida trvá na tom, že bychom neměli unikat před dvojitou aporií rozptýlenosti a monopolu, protože zkušenost této aporie dává vzniknout patosu, pomocí něhož je člověk veden k jinému, než je směr. „Odvážím se dokonce tvrdit, že etika, politika a odpovědnost, *pokud vůbec něco takového existuje*, vždy budou začínat zkušeností a experimentem této aporie.“ Podobně jako přijímá Havel nepolitickou politiku, vymezuje i Derrida toto místo jednání v radikální decentralizované identitě jakožto „ani politické, ani apolitické, nýbrž kvazipolitické“. Nepolitické či kvazipolitické jednání pak riskuje „možnost nemožného“.¹⁰

Zatímco Habermasův falibilismus nám dovoluje usilovat o politiku možného, a tak odolávat jakémukoliv překrucování dialogické reciprocity, Derridova po-

¹⁰ Derrida, J., *The Other Heading...*, c. d., s. 39, 41, citace s. 40. K V. Havlovi viz mou práci *Postnational Identity*, c. d., kap. 8–9.

litika nemožného zaujímá svou pozici v aporii identity a difference. Derrida bojuje za nalezení cesty mezi politikou kulturní hegemonie (zkrachovalý modernismus) a nacionální fragmentace (špatně pochopený postmodernismus). Tvrdí, že moderní nacionalismus wpisuje do „národního ega“ ideu univerzální kulturní hegemonie, a tak připisuje pseudokosmopolitní privilegium svému partikulárnímu „my“. „Nacionalismus a kosmopolitismus šly vždy ruku v ruce...“ Obě možnosti jsou patrně únikem před aporií identity a difference. Jestliže by se nám podařilo ukázat, že je možné transformovat etnicitu idiomů, jejich zmožené hranice, okraje a hnutí bez konstruování nového hegemonického centra, snad bychom našli cestu, jak oslovit zároveň evropské občanské sváry a americkou debatu o multikulturalismu.¹¹

Na rozdíl od Habermase nekládá Derrida mnoho naděje v „jednotný hlas demokratické diskuze“. Zdůrazňuje, že Habermasova teorie komunikativního jednání uplatňuje takový model jazyka, který má snahu vyloučit ostatní lingvistické modely. To je silná, avšak příliš všeobecná námitka. Nedovedla by nás příliš daleko za Derridův negativní vztah k Habermasovi. Ponechám jejich diskusi stranou a budu se snažit ukázat, že difference není mezi tím, co si oba myslitelé ve světě po roce 1989 přejí, ale v tom, jak toho chtějí dosáhnout. Ve skutečnosti jsou jejich pozice mnohem bližší v tom, co nechtějí. Kritizují nacionalistickou nenávist a brání základní lidská a občanská práva menšin a přistěhovalců. Oba ukazují jisté formy internacionalismu a transnacionalismu jako imperiální. Vyslovují se pro multikulturní demokratický prostor a proti jednostranné politice identity a difference. Spíše než pozorovat, jak Derrida a Habermas používají odlišné gramatiky, bychom si měli všimnout, jak Derrida vnáší do falibilistické politiky možného korekci každého regulativního

¹¹ Derrida, J., *The Other Heading...*, c. d., s. 44 n., 47–48.

ideálu diskurzivního uzavření. Namísto převádění Kierkegaardovy volby sebe sama na něco, co má být ustaveno veřejně politickými debatami o tradicích či národních identitách (Habermas), Derrida udržuje logiku nonidentity, tj. postoj odporu proti jakékoliv možnosti totalitního konsenzu. Zatímco Habermasův falibilismus ukazuje možnost mnoha jiných směrů v dialogické reciprocitě, Derridova politika nemožného bere v úvahu jiné než směr. První nabízí sebereformující model racionality, která oponuje některým praktikám namířeným proti přistěhovalcům, vepsaným v kánonu Západu. Druhý ukazuje, že stejným dechem jako doufat musíme pociťovat i bázeň a chvění, aby i naše falibilistické používání tohoto kánonu zůstalo v mnoha ohledech podezřívavým. Derridovo zesílení a současně překročení osvícenského emancipačního příslibu nabízí takový stupeň střízlivosti, jaký v Habermasově falibilistické racionalitě nenalzááme.¹²

Nyní ke druhému bodu, v němž se Derridova kritika přítomnosti zdá být konkrétnější než Habermasova procedurální spravedlnost. Derrida útočí na pojem vlastního jména nejen ze strany formování identity, ale také pokud jde o vlastníka, který chce toto jméno ovládat. V tomto ohledu Derrida reinterpretuje Marxovu kritiku soukromého vlastnictví. Derrida, možná poněkud naivně, tvrdí, že teprve teď, po roce 1989, může číst Marxe osvobozen od překážky jistého levicového dogmatismu. (Samozřejmě, že ve frankfurtské škole sociálního kriticizmu byl Marx používán ke kritice jak nacistů, tak i sovětů dávno před tím, než Francouzi objevili Heideggerovu politickou minulost či gulag.) Bude ale

¹² Derrida, J., *The Other Heading...*, c. d., s. 54 n. Na rozdíl od mého tvrzení sleduje W. Martin ve své knize Habermase, Davidsona a Derridu co do odlišností v koncepcích jazyka – srv. *Matrix and Line: Derrida and the Possibilities of Postmodern Social Theory*, Albany, SUNY Press 1992, kap. 3. Viz má společná recenze s P. J. Huntingtonovou v *Radical Philosophy Review of Books*, 1993.

spravedlivé poznamenat, že Derridův návrat k Marxovi je pohybem, který je po roce 1989 spíše nepopulárním: v řadách levice je dnes často zakoušena určitá melancholie týkající se sociálního revolučního projektu jako takového. Habermas definuje svou vlastní práci pomocí Merleau-Pontyho označení nekomunistická levicovost a je často viděn jako někdo, kdo jádro Marxovy kritiky kapitálu již opustil. Derrida přináší své nečasové úvahy o technokapitálu do střední a východní Evropy – kde jsou všichni, kdo sympatizují s celou postmodernou a se vším nietzschovským, překvapeni – a přináší je přes a proti těm, kdo by dnes, ať už jsou nalevo, či napravo, nejraději vykážali slovo kapitál z konverzace.¹³

Derrida se stylizuje do pozice někoho, kdo se nikdy nepoddal „strašáku marxismu“, a kdo tedy může založit nový odpor vůči vykořisťování událostí roku 1989 technokapitálem. „Není tato odpovědnost něčím, co připadá právě nám?“ táže se. Znovu může Derridův eticko-politický patos znít některým jeho postmoderním přátelům jako trapný lapsus v duchu serióznosti: „Není stejně tak nutné vážně oslovit – a to je veškerý problém eticko-politické odpovědnosti – rozdíly mezi právem, etikou a politikou, či mezi nepodmíněnou ideou práva ... mezi strukturálně univerzalistickým nárokem na tyto regulativní ideje a podstatou evropského původu této ideje práva (etc.), jako je nutné s bdělostí odporovat neokapitalistickému vykořisťování zlomu antikapitalistického dogmatismu v těch státech, kde byl dříve rozšířen?“¹⁴

¹³ Derrida, J., *The Other Heading...*, c. d., s. 56. Derridovy přednášky na Středoevropské univerzitě v Praze (28. 2.–8. 3. 1992) se velmi úzce dotýkaly tématu hegemonistického hlavního města a logiky kapitálu. Srv. Dubiel, H., „Beyond Mourning and Melancholia on the Left“, *Praxis International*, 10/3–4, říjen 1990 až leden 1991, s. 241–249; a mou stať „Havel and Habermas on Identity and Revolution“, *ibid.*, s. 261–277; dále rozvedeno v mé práci *Postnational Identity...*, c. d., kap. 7. O pojmu nekomunistické levice viz Habermasův klíčový esej v „Die nachholende Revolution“, c. d.

¹⁴ Derrida, J., *The Other Heading...*, c. d., s. 57.

A tak slovo kapitál vstupuje do naší konverzace jako dvojitá možnost (*imminence*). Viděli jsme, že *la capitale* odkazuje k *polis*, jejímu hlavnímu směru formování identity, např. v nových mocenských centrech komunikačních sítí. Ale *le capital* svazuje moderní identitu s penězi. Derridova naléhavost spočívá v jeho kritice *la capitale* jako hegemonického centra moci a *le capital* jako logiky orientace na zisk. Nemůžeme, než zaznamenat paralely mezi tímto Derridovým útokem na dvojitý směr modernity a Habermasovou kritikou rozrušujícího efektu systematických imperativů, jako jsou administrativní moc a peníze, na přirozený svět (*Lebenswelt*). Znovu je poměrně překvapující být svědkem toho, že oba myslitelé sdílejí stejnou moderní vášeň pro život vymaněný z logiky mocenské hegemonie a materiálního vykořisťování. Diference mezi nimi pak musí ležet nikoliv v tom, co chtějí, ale v tom, jak to uskutečňují.¹⁵

III.

Rád bych formuloval možnost nové složené figury kritické sociální teorie, která by vznikla z imaginárního setkání Derridy a Habermase. Habermas, na rozdíl od Marxe, nevidí již žádnou možnost moderní ekonomie bez svobodného trhu a moderní politiky bez státní administrativy. Materiální systémy moci a peněz se stávají problematickými pouze tehdy, když zasahují do symbolické reprodukce přirozeného světa. Místo proklamování úplné revoluce, která by nás přivedla k přirozenému světu, osvobozenému od systémů, Habermas oslabuje romantické očekávání, bez toho, že by tím upa-

¹⁵ Srv. Derridovu kritiku „kapitálu“ jako moci a peněz s Habermasovou kritikou funkcionalistického rozumu v *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System*, Vol. 2. přel. T. McCarthy. Boston, Beacon Press 1987.

dl do aktivistického kvietismu či zoufalství. Považuje pohyb směrem ke stálé demokratické revoluci, pomoci něhož deliberativní demokracie spočívající v procedurální spravedlnosti a právních institucích odolává všem pokusům o kolonizaci systémem ekonomie a státu, za střizlivou inovaci kritické teorie. Přes všechny své aspirace na univerzalizmus odpovídá Habermasova teorie regionálním zkušenostem: nacistický teror jeho mládí, stalinský teror za hranicemi a současná panevropská politika identity a diference deformovaná rasovou a nacionální nenávisť. Přáli bychom si, aby Habermas viděl tento lokální charakter svého střizlivého teoretizování spíše jako posílení než jako překážku svého univerzalistického projektu emancipace. Od Habermase přijímáme jednoznačnou oddanost tomuto projektu, něco, čemu se Derrida zbytečně vyhýbá. Přesto Derridovo naléhání, týkající se světa po roce 1989, odkrývá možnost konkrétnější kritiky přítomnosti, než jakou nabízí Habermasův proceduralismus.

Habermasův falibilismus blokuje všechny metafyzické aspirace na garanci osvícenského příslibu. Derrida tento příslib posiluje ve své „naději, bázni a chvění“ odoláváním všem absolutizacím osobní a kulturní identity na jedné straně a útokem na logiku technokapitálu na straně druhé. Na prvním místě Derrida hledá nový jazyk překladu, který by se vyhnul jak nacionální politice diference, tak homogenizující politice identity. Tím, že se Habermas koncentruje čistě na formální a univerzalistický charakter rozhodování skrze veřejné diskuze, pomíjí potřebu odporu proti totalizující logice v rovině identity a formování konsenzu. Opět tu Habermasova dialogická reciprocita umožňuje pluralitu směrů, zatímco Derrida se vyslovuje pro takový modus komunikace, který by sám sobě umožnil být decentralizován jiným, než je směr. Tím je ono otevření feministickým a multikulturálním programům, které Habermasův model, přes svou výsostnou schopnost přijmout jiné směry, nedovoluje. Habermasův přístup pouze odsouvá

ovládání vlastního jména do regulativního ideálu nekonečně komunikující komunity; Derrida vzdává možnost, touhu či užitečnost kodifikace takového ovládání i jenom v regulativní ideji.¹⁶

Z tohoto prvního setkání Habermase s Derridou vidíme, že cesta k radikálnímu demokratickému multikulturalismu vyžaduje oba předpoklady: Habermas artikuluje procedurální podmínky možnosti komunikativní etiky a Derrida přijímá posílení/překročení emancipačního projektu v pokračujícím odporu vůči totalizující uzavřenosti samotného ideálu. Derrida chce politiku nemožného; Habermas se omezuje na možnost dialogické reciprocity. Ani jedna pozice se však nezdá být sama o sobě dostačující: Derridovo jiné než směr, nehledě na svázanost eticko-politickou, zůstává podobno gestu Abraháma z *Bázně a chvění* od Johannese de Silentia, nekomunikativnímu vzhledem k Sáře, Izákoví a větší komunitě. Ale Habermasova dialogická reciprocita, jejíž regulativní ideál je před jakoukoliv bázní, před jakýmkoliv chvěním ochráněn, nehledě na jistou rezistenci vůči absolutizaci symbolických a komunikativních struktur našeho živého světa, je podezřivatelna z toho, že povstane jako nové hegemonné centrum.¹⁷

Derrida, podobně jako Václav Havel, pak dále ukazuje jistou míru odvahy, patosu, které by dnes člověk očekával spíše z Frankfurtu než z Paříže nebo z Prahy, když po roce 1989 útočí na pravicové snahy dogmatizovat ekonomické reformy ve střední a východní Evropě. Nemám v úmyslu kritizovat Habermase za jeho teoretický asketismus a omezování vlastního aktivismu. Postoj člověka, který prožil pravý i levý teror, je ocenitelný. V mnoha ohledech je Habermasova pozice vis-à-vis moderní ekonomii a státu, vzhledem k aspiracím post-

¹⁶ Derrida, J., *The Other Heading...*, c. d., s. 58.

¹⁷ Sr. Kierkegaard, S., *Fear and Trembling* (od Johannese de Silentio), přel. T. V. Hong, E. H. Hong, New Jersey, Princeton University Press 1983.

totalitních zemí, mnohem přiměřenější a realističtější než Derridova. „Člověk, který vychází ze života za železnou oponou, bude doslova naočkován proti jakémukoliv zmínce o Marxovi nebo jakémukoliv levicovému katechizování, tak jako se Evropané stali alergickými na ‚křesťanství‘ a ‚náboženství‘ po třicetileté válce. To, že Habermas mluví o revolučním projektu pomocí formálně-procedurálních pojmů, spíše než ve sloganech Světlé stezky, pravděpodobně odpovídá situaci tohoto lokálního kontextu.“¹⁸

Avšak na Derridově posledním návratu k Marxově kritice tržního dogmatismu je cosi poctivého a konkrétního. Ten fakt, že k Marxovu pojetí kapitálu přistupuje z postmoderních pozic, zaručuje Derridovu gestu důvěryhodnost toho, kdo nebyl ani věřící, ani disident. Derrida tvrdí, že události roku 1989 nás staví před „dvojitou povinnost“, kritizovat jak „totalitní dogmatismus, který pod záminkou zrušení kapitálu zničil demokracii“, tak i „náboženství kapitálu“, vznikající nové dogma.¹⁹

Co Derrida myslí demokracií, je možné pochopit z ostatních povinností, které pojmenovává: je tu potřeba „pohostinnosti“, která integruje cizince, a zároveň rozpoznává jejich „jinakost“. Dále si musíme uvědomit evropský kontext ideje demokracie a zároveň připustit, že demokracie není fixní regulativní idea s fixní budoucností. „...demokracie musí mít strukturu příslibu – a tedy připomenutí toho, co přináší budoucnost, co přichází zde a nyní.“ Taková demokracie si žádá politiku multikulturální diference a k tomu ji pevně zakotvuje v dohodě namířené proti nacionalismu, xenofobii a rasismu. Taková nedestruktivní politika identity a diference by se musela naučit respektu k odlišným formám víry a myšlení. Tento respekt nevyžaduje ab-

¹⁸ O Havlově kritice nového pravicového dogmatismu viz jeho knihu *Letní přemítání*, Praha, Odeon 1991, s. 44–60, 95.

¹⁹ Derrida, J., *The Other Heading...*, c. d., s. 77 a 80.

dikaci projektu emancipace, spíše by měl zesilovat jeho příslib tím, že se naučí číst překročení osvícenství jako „osvícenství dneška“. Nakonec, Derrida netvrdí, že je všechno možné. Formuluje „povinnost“ odpovědnosti jako život v napětí mezi řečí a jednáním při vědomí aporie identity a diference na jedné straně – a respekt k nezodpovědnosti a disentu na straně druhé.²⁰

Habermas převádí emancipační projekt na permanentní demokratickou revoluci v rámci institucionalizované procedurální spravedlnosti. Derrida mluví o revoluci jako o „paměti příslibu“. Habermas omezuje teorii a praxi na pole možné spravedlnosti, čímž obchází jak Marxovu naději na materiální formu života mimo dnešní trhy a byrokracie, tak i konzervativní obranu statu quo. Derrida posiluje emancipační příslib ve své konkrétní kritice toho, co nadchází ve střední a východní Evropě, ale spojením své naděje s bázni a chvěním je na pozoru před jakýmkoliv revolučním fanatismem. I když můžeme souhlasit s Habermasovou obranou vlastního formalismu – že kritická teorie nás nemůže dovést ani ke spravedlnosti, ani utěšit před smrtí –, musíme souhlasit s Derridovou konkretizací – že bez ukotvení našeho teoretizování v materiální paměti (text) příslibu ztrácíme jak kritický impetus, tak i výhodnou pozici, z níž lze kritizovat dnešní dobu vůbec.²¹

Závěr

V předchozím setkání jsem nehledal konfrontaci mezi modernismem a postmodernismem, ale spíše cestu ke vzájemné korekci Derridových a Habermasových návrhů na realizaci radikální demokracie po roce 1989. Ve své kritice logiky identity a kapitálu Derrida ne-

²⁰ Tamtéž, s. 77–80.

²¹ Tamtéž, s. 108.

naznačuje pouze novou politiku identity a difference, ale spíše novou cestu uvažování o obou tématech. Tato novost nebyla identifikována s něčím, co je zcela jiné než osvícenský emancipační příslib demokracie, ani nebyla pochybným „novým světovým řádem“ nebo multikulturalismem chápaným jako totální fragmentace a rozptýlení. Překvapujícím objevem bylo spíše to, jak je ve svém emancipačním zaměření Derridovo postmoderní překročení univerzalizmu moderní. Vyslovuje se pro radikální multikulturální demokracii, pro pohostinnost k cizincům a pro politickou odpovědnost namísto mocenského a tržního dogmatismu. Považují tedy za víceméně podružné vše, co Derrida i Habermas říkají o svých vzájemných pozicích, a soustřeďují se místo toho na způsoby, jakými oba přepisují osvícenství na kritiku dnešní doby.²²

²² Mezi ty výměny názorů Habermase s Derridou a *vice versa*, ve kterých je každý z nich spíše zaujat sám sebou, než otevřen druhému, a v nichž je jejich vzájemná kritika filosoficky neproduktivní, zahrnuji Habermasovo čtení Derridy v *The Philosophical Discourse of Modernity*, přel. F. Lawrence, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press 1987, s. 161–210; Derridovu odpověď v *Limited Inc*, Evanston, Il., Northwestern University Press 1988, s. 156–158; stejně jako nemístné diskuze o překladu a zahrnutí Derridova rozhovoru o Heideggerově politice v knize *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (nejprve publikováno v Columbia University Press, nyní v Cambridge, Mass., The M.I.T. Press 1992). Derridův rozhovor nazvaný *Philosopher's Hell* byl publikován poprvé v roce 1987 ve francouzském *Le Nouvel Observateur*, který vlastnil práva na překlad tohoto rozhovoru a poskytl je Wolinovi a Columbia University Press v říjnu 1991 – bez Derridova vědomí a k jeho velké nelibosti. Díky Derridovu právně podpořenému naléhání se Columbia U. P. rozhodla druhé vydání sborníku nerealizovat. Tato diskuze začala být známá jako tzv. *L'Affair Derrida* (*New York Review of Books*, 14. 1.; 11. 2.; 25. 3.; 8. 4.; 22. 4.) a obsahuje vzájemná obviňování ze zlých úmyslů mezi Wolinem a T. Sheehanem na jedné straně a Derridou a jeho následovníky na straně druhé. I když neshledávám filosoficky nutným přidat se na tu či onu stranu, rád bych podotkl, že pro Derridu či pro každého ze signatářů dopisu na jeho podporu (c. d., 22. 4., s. 69) je obrana autorských práv proti způsobu, jakým Wolinova kniha zahrnuje Derridovu stať a její kritiku a který je nahlížen jako nepocti-

Habermasova argumentace pro intersubjektivní formování identity, postnacionální politickou kulturu a permanentní demokratickou revoluci vede k procedurální spravedlnosti. Modelem deliberativní demokracie je způsobení kulturní rozdílnosti bez toho, že by padla za oběť, ať už fragmentaci, nebo politice nadvlády. Habermasova odpověď aporiím politiky identity a difference, které je nacionalismus příkladem, spočívá v jeho operativním konceptu radikální demokratické republiky: ta nemá být ani komunitaristickou pospolitostí, ani liberálním souborem individuí, ani Marxovou materiální utopií, nýbrž regulativním ideálem, který by vládl našim rozvažovacím procedurám. Habermas věří, že reflexivita našich tradic, tak jak je tematizována Kierkegaardovou etickou volbou sebe sama, může být udržitelná na úrovni veřejné debaty.

vý, nutně spojena s odvoláním se, ať už v dobrém či ve zlém, na kritickou moderní racionalitu a politické ideje roku 1789. Nemohou se v tomto případě opírat o teoretické odmítnutí čist dekonstruktivní praxi jako svůj vlastní protonormativ. Nakonec, jestliže Wolin nemá pravdu, pak jsou tu pro to důvody, které musí být podpořeny a obhájeny racionálními argumenty, a nikoliv jednáním policie (a jsou to často postmodernisté, kdo odsuzují racionální argumentaci kritických modernistů jako formu osvícenského vydírání nebo jako samotné policejní jednání) či nominalistickou dekonstruktivní gestikulací samotnou (to by na veřejnosti, kde musí svůj případ hájit, Derridovi mnoho nepomohlo). Krátce, Derrida je lapen ve slepé uličce post/modernismu a žádná nerozhodnutelnost mu nepomůže tento případ vyřešit: jestliže je Derrida z hlediska zákona proti Wolinovi v právu, pak je Derridovo odmítnutí vstoupit do normativního diskurzu teoreticky nesvazující a prakticky irelevantní (proč bychom měli brát Derridovu žádost o poctivé jednání vážně?); jestliže Wolin prohraje jak právně, tak i morálně, pak on, ale i Derrida mohou tento fakt uznat pouze vznesením a obhájením kriticky moderního tvrzení, že Wolin chybil. Vyjme Derrida v tomto kritickém bodě, kdy chce obhájit svou vlastní autorskou pozici, poctivost z teze o smrti autora? Na jakém základě se domnívá, že je oprávněná jeho otázka Wolinovi: „Did he think I was dead?“ (c. d., 25. 3., s. 65). Toto Derridovo odmítnutí uznat normativní nároky jeho pozice a současně spoléhání na moderní racionalitu v celkem oprávněném sporu s Wolinem je tím, co má podle mého názoru mnohem více ochromující účinek na

Derrida však ukazuje, že i ten nejvíce falibilistický model identity, kultury a politického formování vůle může být nedostatečně kritický, pokud na svém vlastním směru vydělává (*capitalizes on...*). A tak získáváme z Derridovy výzvy k jinému, než je směr, nikoliv něco nutně cizího Habermasovi, ale spíše dávku toho, co nazývá existenciální a materiální konkretizací. S bázní a chvěním „nechat otevřené“ Derrida zamýšlí odolávat všem absolutizacím formování identity, ať už v regionálních kulturách (nacionalismus), či v kulturách politických (možnost totalitního konsenzu). S nadějí posiluje emancipační příslib nad a proti příliš snadné, příliš časové dohodě s logikou kapitálu.

Co z tohoto střetu vyplývá, není ani odmítnutím Derridy či Habermase, ani jednoduchým receptem na eklecticismus. Možná bychom zde mohli nalézt pozvání

každou důkladnou sociopolitickou kritiku než to, co si Derrida myslí či nemyslí o Habermasovi, Heideggerovi či o tom, jak Wolin vládne francouzštině. Derrida nemůže udržet obě cesty: obhájit se proti nezdvornému editorovi (Wolin) nebo proti homogenizující racionalitě lokálního či imperiálního nacionalismu (Evropa), a učinit tak teoreticky, stejně jako prakticky; musí jak on, tak i signatáři dopisu na jeho podporu přijmout protonormativní charakter dekonstruktivní praxe. Přes všechny znepokojující postranní efekty šarvátek mezi Akademiky doufám, že se nám podaří sklidit nějaký užitek pro společné hledisko mimo post/moderní polemiku. Sheehan řekl, že Derrida vyhrál, „he killed off Wolin's book“ (c. d., 25. 3., s. 69). Nejsem zaujat tímto autorem a ani cynickými konsekvencemi jeho odhalení. Zabíjení v Jugoslávii a kdekoliv jinde, útlak chudých v mexickém státě Chiapas, anebo v Guatemale, stejně jako filosofická obhajoba etnických čistek takovými normálními akademiky (viz Sheehanova *A Normal Nazi*, c. d., 14. 1., s. 30–35), jako je Mihajlo Marcović (viz Doder, D., „Belgrade Professor Who Fought Tito Now Scorned as Serb Leader“, *The Chronicle of Higher Education*, 39/31, 7. 4. 1993, s. 37–38), který se stal politickým Heideggerem levice, jsou podle mého názoru věci, kvůli kterým stojí za to obětovat trochu inkoustu a podepsat se na protest vůči nim. Možná, že něco poučného ze „smrti autora“ přeci jenom vyplývá: Derridovo „vítězství“ a jeho „smrt“ ve sporu s Wolinem může znamenat také to, že se naučíme teoreticky a prakticky uplatňovat na všechny dekonstruktivní intervence institucionální a normativní kontext.

k obnově kritické sociální teorie prosycené existenciálním patosem a materiálním splýváním mladého Herberta Marcuseho. Jestliže je tomu tak, pak je před námi úkol vydat se kamsi za neplodné, povšechně akademické verze polemik o moderně a postmoderně, typické vzájemným vjížděním si do vlasů. Nadto všechno se zdá, že cesty, které bychom měli podniknout, míří tam, kam míří i současné debaty o problémech mezi polhavlými, o morální autonomii a působení, o politickém jednání. Nemusíme vědět, jaký tvar bude mít kombinovaná figura kritické teorie a praxe, ale můžeme vědět, že neudělat další krok v naději, bázni a chvění znamená tento úkol obejít.²³

²³ Zde mám na mysli především tři panelové diskuze prezentované na setkání Společnosti pro fenomenologii a existenciální filosofii (Boston, 8.–10. 10. 1992) – jednu o Derridově filosofii, druhou o feminizmu a sociální konstrukci přírody (L. Nicholson, T. Brennan a J. Butler) a třetí o stati „Axel Honneth – Decentered Autonomy: The Subject after the Fall“. V pokračování tohoto eseje se konstruktivně střetám s Derridovou poslední prací o Marxovi – srv. mou úvahu „Spectres of Deconstruction: Critical Social Theory without Apologies“, přednesenou na setkání Společnosti pro fenomenologii a existenciální filosofii (Seattle, 1. 10. 1994) v panelu o Derridově *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris, Galilée 1995).

Svědectví a uznání v antivykupitelském věku

„Jako každá generace před námi, byli jsme obdarováni *slabou* mesiášskou mocí, silou, na níž si minulost činí nárok... Jenom ten historik bude mít dar zažehnout jiskry naděje v minulosti, jenž je pevně přesvědčen, že *ani mrtví* nebudou v bezpečí před nepřítelem, jestliže vyhraje. A tento nepřítel nepřestal vítězit.“

Walter Benjamin, *Dějinně filozofické teze*

Vyhlazování národů klade před ty, kdo jsou jeho současníky, i před pozdější generace naléhavý problém uchovávání paměti. Jak máme *my* se vzpomínkou a nadějí vydávat svědectví proti vyhlazování národů? Obávám se, že *naš* problém uchovávání paměti se v antivykupitelské době stal problémem skutečně naléhavým a vyhroceným. Své znepokojení dramaticky zdůrazním třemi případy z dvacátého století. V prvním případě vzniká první otázka *naší* paměti Židovské ústřední muzeum v Praze. V druhém případě ilustruje tuto otázku v mezích politiky uznání boj o začlenění dohod o právech a kultuře domorodého obyvatelstva, uzavřených v San Andrés do mexické ústavy. Ve třetím případě ukazuje meze politiky uchovávání paměti idea antivykupitelských antipamátníků v německém vyrovnávání se s vyhlazováním evropských Židů. Abychom porozuměli těmto příkladům, musí být znovu položena otázka *našeho* problému uchovávání paměti: Jaké kompenzace za zkázu národů jsou v *naší* antivykupitelské době možné, vezmeme-li v úvahu akceptované meze uznání a uchovávání paměti?

1. Náš problém uchování paměti

Jeden podzimní pátek před židovským novým rokem, kdy jsem se účastnil Šabatu v Bejt Praha ve Španělské synagoze, vítající slova hostujícího rabína na mne udělala hluboký dojem: „Toto úchvatné místo bylo kdysi součástí nacistického plánu ‚konečného řešení‘ židovské otázky jako Muzeum zničení židovské rasy, a podívejte se dnes na nás!“ Rabín se takto rétoricky tázal mezinárodního společenství ten večer přítomného v synagoze.

Židovské muzeum v Praze slavilo v roce 2006 sté výročí svého založení, a je tak třetím nejstarším židovským muzeem ve střední Evropě. V letech 1942–1945 uprostřed nacistické horečky *konečného řešení židovské otázky* však na jeho místě měl vzniknout nový projekt – Židovské ústřední muzeum. Kde se zrodila tato myšlenka a jaký byl její skutečný význam? Existují přinejmenším dvě protichůdné interpretace: podle jedné vyšel popud z prostředí pražské židovské náboženské obce, která se uprostřed nacistické okupace snažila zachránit kulturu a paměť postupně vyliďňovaných židovských náboženských obcí Čech a Moravy. Podle druhé mělo být muzeum završením *konečného řešení* a jeho cílem bylo vybudování „muzea zničení židovské rasy“. O Židovském ústředním muzeu jako platformě válečného odboje židovských kurátorů a historiků se lze dnes dozvědět hodně, o plánu na památník vítězné genocidy paměti se však mlčí. Důvodů k tomu může být jistě mnoho, včetně strachu z návratu rasismu v postkomunistické Evropě. Vždyť valná většina kurátorů a odborných pracovníků Židovského ústředního muzea skončila postupně v plynových komorách. Avšak tímto mlčením se cosi zásadního ztrácí z Davidovy naděje odporující Goliášově moci. Jen připomínkou extrémních dějin muzea a jeho dvou válečných interpretací může dnešní sté výročí svědčit proti jeho vnucované roli v genocidě paměti nejen židovského národa.

Několik měsíců po okupaci Prahy, již v červenci 1939,

vzniklo Ústředí pro židovské vystěhovalce (Zentrallstelle für Jüdische Auswanderung), v srpnu téhož roku přejmenováno na Ústřední úřad pro uspořádání židovské otázky v Čechách a na Moravě (Zentralamt für Regelung der Judenfrage in Böhmen und Mähren), jehož práce spadala přímo pod oddělení IVB4 Reichssicherheitshauptamt v Berlíně, které vedl Adolf Eichmann. Na sklonku roku 1941 už Židé v protektorátu nesměli disponovat svým majetkem a synagogy byly zavřeny. Podle oficiální verze českých historiků, kterou najdeme i v materiálech Židovského muzea v Praze, navrhl právník Karel Stein, tehdy vedoucí odboru pro věci venkova Čech a Moravy a později člen pražské židovské náboženské obce, na počátku roku 1942 nacistům zřízení muzea, které by shromažďovalo na jednom místě židovské náboženské a kulturní památky z území protektorátu. Pražská židovská náboženská obec, jako jediná centrálně fungující židovská náboženská obec v Protektorátu, začala od roku 1942 shromažďovat v Praze veřejný židovský majetek z mimopražských židovských náboženských obcí. Pokud takto Stein usiloval o záchranu kulturní a náboženské paměti Židů – a o jeho aktivitách v tomto směru není pochyb – pak se to stalo paradoxně přímo „pod nosem“ říšského protektora Reinharda Heydricha, jednoho z iniciátorů *konečného řešení*. 27. 5. 1942 byl v Praze spáchán atentát na Heydricha, který na jeho následky 4. června zemřel. Z té doby se dochovalo několik málo dokumentů. V dopise ze 17. 6. 1942 píše předseda pražské židovské náboženské obce dopis Ústředně pro židovské vystěhovalce s žádostí o povolení sbírky všech veřejných židovských artefaktů kultovního a kulturního významu z území Čech a Moravy. Muzejní odpovědnost je však v dopise připsána SS Untersturmführerovi Karlu Rahmovi (mimo jiné v průběhu války byl jedním z velitelů terezínského ghetta) a ten také – den před atentátem na Heydricha – dává příkaz ke shromáždění všech židovských cenností z protektorátu do Prahy. Židovské ústřední muzeum

pak zahájilo svou činnost 3. srpna 1942 v budově bývalé židovské školy v Jáchymově ulici.¹

Proč by však nacisté v Praze souhlasili s vybudováním muzejního památníku těch, které jejich bezprostřední nadřízení v Berlíně hodlali vymazat z mapy světa? Bylo tedy Židovské ústřední muzeum místem odboje malé skupiny židovských intelektuálů, jako byli filosof Salomon Hugo Lieben, muzejní architekt František Zelenka či Josef Polák, vedoucí muzea?² Anebo máme přijmout šokující závěr Egona Ervína Kische,³ že muzeum mělo být „mauzoleem“ perverzně stvořeným nacisty pro jejich židovské oběti? Kisch píše o Židovském ústředním muzeu bez růžových brýlí – „plán byl toto: zničit miliónový národ“ a vybudovat muzeum svědčící o jeho vyhynutí. Dvě postgraduální studentské práce napsané na toto téma⁴ na půdě Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně dávají Kischovým a podobným argumentům zpola zapravdu, opravujíce tím jednostrannost mlčení o nacistických plánech s Židovským ústředním muzeem.

Petrášová⁵ přichází ve své práci s tezí, že ačkoliv Stein

¹ Altshuler, L. A., Cohn, A. R., „Precious Legacy“, in: D. Altshuler (ed.), *The Precious Legacy: Judaic Treasures from the Czechoslovak State Collections*, New York, Summit Books 1983, s. 24; Brandner, J., „Widerstandsaktion oder Masterplan der Nazis zur Erinnerung an eine ‚ausgestorbene Rasse‘?“ *Die Gazette* www.gazette.de, November 23, 2001; Chateau, L., „Pražské Židovské muzeum – od zavření k poznání“, *Listy*, 6, 2006; Lieben, S. H., *Das Jüdische Museum in Prag*, Praha, Josef Flesch 1912; Petrášová, M., *Židovské ústřední muzeum 1942–1945*, doktorská dizertace v oboru muzeologie, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno 1988.

² Veselská, M., *Muž, který si nedal pokoj: Příběh Josefa Poláka (1886–1945)*, Praha, Židovské muzeum v Praze 2005.

³ Kisch, E. E., „Mörder bauten dem zu Ermordenden ein Mausoleum“, in: *Prager Pitaval: Späte Reportagen*, Berlin – Weimar, Aufbau-Verlag 1986, s. 331–343.

⁴ Petrášová, M., *Židovské ústřední muzeum 1942–1945*, c. d.; Veselská, M., *Židovské muzeum v Praze*, diplomová práce v oboru muzeologie, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno 1999.

⁵ Petrášová, M., *Židovské ústřední muzeum 1942–1945*, s. 8–9, 71.

usiloval o záchranu židovských veřejných cenností, „bez určité snahy o zachování těchto památek i ze strany orgánu SS by k žádnému svozu památek do Prahy nemohlo dojít“, a zesiluje pochybnost o jednostranné verzi vzniku muzea tvrzením, „že nelze ani vyloučit, že první popud přišel právě od Ústředny pro židovské vystěhovalectví“. Vždyť to byl již 24. 4. 1941 Heydrich, kdo požádal o převezení židovských památek ze Židovského muzea v Mikulově do Prahy. Petrášová naráží i na další možný motiv vzniku muzea: „Nacisté chtěli vybudovat muzeum vyhynulé rasy a v něm dokumentovat svou ideu antisemitismu a rasismu.“ Ani dnes není její závěr o nic méně odvážný v interpretaci Židovského ústředního muzea jako místa boje o paměť: „Židovské muzeum bylo institucí, která vznikla ze střetnutí dvou antagonistických a neslučitelných pohledů a zájmů. Na jedné straně stáli nacisté, jejichž cílem bylo prostřednictvím tohoto muzea podchytit a evidovat památky vyvražděných židovských obcí, aby z nich postupně vytvořili muzeum, koncipované v duchu rasismu a sloužící záměrům nacistické ideologie. Na druhé straně stáli židovští odborníci, vlastní tvůrci muzea, jejichž cílem bylo prostřednictvím muzea zachovat kulturní a umělecký odkaz židovských obcí Čech a Moravy budoucím generacím.“ O deset let později Veselská potvrzuje závěry Petrášové, ale kupodivu již mlčí o této dimenzi paměti ve svém jubilejním katalogu⁶ o životě muzejního ředitele Poláka.

Kischovo strohé hodnocení cenného dědictví Židovského ústředního muzea shrnuje ambivaletně krutý výsledek zápasu genocidy paměti s nebezpečnou pamětí následovně: „...evidence kriminálního původu Muzea“ tkví v pluralitě objektů, jež jsou hozeny na jednu kupu ne jako „sbírka“, ale jako „masová krádež“.⁷ Ať byl

⁶ Veselská, M., *Muž, který si nedal pokoj: Příběh Josefa Poláka (1886–1945)*, c. d.

⁷ Kisch, E. E., „Mörder bauten dem zu Ermordenden ein Mausoleum“, c. d.

původním iniciátorem Židovského ústředního muzea kdokoliv, a Veselská neváhá jasně pojmenovat motivy nacistů – „židovské muzeum mělo být vlastně muzeem protižidovským, muzeem ‚zlikvidované rasy‘, na němž měla být demonstrována nadřazenost čisté rasy nordické oproti podřadné židovské“. Ve svých úvahách o jeho významu pro hitlerovské Německo jde pak ještě dále než Kisch a Petrášová: „Muzeum mělo zřejmě později sloužit i jako jedno z výchovných center nových generací německých národních specialistů.“ Židovské ústřední muzeum tak hrálo dvojí roli, nacistům mělo zaručit i po fyzické likvidaci Židů genocidu jejich existenčního smyslu a paměti, a zároveň židovským kurátorům a historikům uprostřed jejich práce stejné Židovské ústřední muzeum zvěstovalo proroctví Ezechielovo, neboť bylo místem nebezpečné paměti, že *suché kosti povstanou z mrtvých*. Veselská na tento dvojí význam Židovského ústředního muzea také nepřimo poukazuje: pro Poláka, který vedl Židovské ústřední muzeum pod nacistickým dohledem a pracoval zároveň v odboji (zahynul v Osvětimi na samém konci války), bylo muzeum opravdovým vědeckým pracovištěm. Pro nacisty „mrtvou institucí, jejíž bytí bylo časově omezeno a jež sloužila jen ke sběru objektů a pro tvorbu produktů k propagandistickým výstavám“.⁸ Židovské ústřední muzeum, přes několik připravovaných výstav, zůstalo během války tajné a přístupné pouze vybraným delegacím SS. V tomto rámci byla práce kurátorů a historiků neuvěřitelným aktem víry a naděje a v jimi podvrtně připravovaných materiálech o židovském odporu proti diktátorům biblického věku, jakým byl třeba Hitlerův předchůdce, tyran Haman z *Knihy Ester*, bylo již odvážným kříšením paměti proti jejímu holocaustu.

To je *naš* problém uchování paměti: nacistické židovské muzeum ztělesňovalo svou pravou povahou vyhla-

⁸ Veselská, M., *Židovské muzeum v Praze*, c. d., s. 25, 30–35.

zování lidí v antivykupitelském aktu dosvědčujícím a uznávajícím tuto zkázu navěky. Tímto příkladem začínám proto, abych vyvodil korekční rámec pro jakoukoli budoucí kompenzační politiku uznání a uchovávaní paměti.⁹

Nacistická plánovací komise pražského muzea přinutila přibližně třicet židovských historiků umění, sběratelů, archivářů a muzejníků, aby shromažďovali a připravovali výstavní exponáty, které měly dokumentovat postupné vyhlazování židovského obyvatelstva. V Židovském ústředním muzeu byly přejímány a katalogizovány veškeré židovské artefakty, cenné předměty a movité statky z různých oblastí Čech a Moravy. Volavková¹⁰ uvádí, že během prvních dvou měsíců systematické katalogizace – od 3. srpna 1942 – prošlo tímto procesem téměř 8 000 židovských artefaktů: „Skladiště plná bot v Osvětimi a Majdanku“ jsou výsledkem téže politiky, která vedla ke „zřízení Židovského ústředního muzea v Praze, a svědectvím stejných zločinů“. Volavková charakterizuje poslání Židovského ústředního muzea v Praze jako úlohu „klamného svědka“. Skutečnost, že „současně se založením muzea byli vyvražděni všichni dřívější majitelé sbírek a zároveň i jeho organizátoři“, je součástí hrůz, které začaly v noci ze 14. na 15. března 1939.¹¹

Když se kurátoři během čtyř výstav, které byly v letech 1942–1943 otevřeny pro elitní skupinu SS,¹² „ují-

⁹ Volavková, H., *Příběh židovského muzea v Praze*, Praha, Odeon 1966, s. 33; Altshuler, L. A., Cohn, A. R., „Precious Legacy“, (s. 17–45), c. d.; srv. Lieben, S. H., *Das Jüdische Museum in Prag*, c. d.

Viz Rahmův příkaz ze 16. června 1942 o „převozu knihoven, historických a historicky cenných předmětů z venkova do Prahy“; příkaz byl vydán v dopise Židovské náboženské obci v Praze a adresován „An die Zentralstelle für jüdische Auswanderung in Prag-Streschowitz“. Viz Volavková, H., *Příběh židovského muzea v Praze*, c. d., s. 60.

¹⁰ Volavková, H., *Příběh židovského muzea v Praze*, c. d., s. 36.

¹¹ Tamtéž, s. 9; srv. s. 27 n., s. 33.

¹² Altshuler, L. A., Cohn, A. R., „Precious Legacy“, c. d., s. 29.

mali odkazu mrtvých“, stal se jejich postup „aktem duchovního odporu“. V listopadu 1942 například vybrali a interpretovali exponáty dokládající židovskou rituální symboliku a obřady se záměrem podřýt prvořadý cíl nacistů: „Exponáty spojené se židovskými svátky Pesach a Purim, které oslavují svobodu a jsou výrazem radostného díkuvzdání za vysvobození z otroctví a za odvrácení hrozící záhuby ve starověké epoše, byly vystaveny s hebrejskými doprovodnými texty, které citovaly biblické pasáže o naději a vysvobození.“¹³ Tato výstava i výstavy další, následující na jaře 1943, „byly ovšem tajné, veřejnosti nepřístupné“, stejně jako „bylo tajné celé to simulované muzeum“.¹⁴ Když Němci poprvé vcházeli do expozice, „plni pusté surovosti a zabijácké sprostoty“, byla jejich „špinavá radost z hanobení“ zasažena hned v předsíni, kde je uvítal tajemný hebrejský nápis. Očekávali rozluštění nějakého tajemství a našli tu jen slova, která říkala, že „dar v tichosti utiňuje hněv“.¹⁵ 6. dubna 1943 navštívil výstavu SS Sturmbannführer H. Günther a vyslovil podezření, že jde o podvratný akt: nařídil, aby všechny doprovodné hebrejské texty byly ihned přeloženy a aby expozice byla doplněna některými figurínami karikujícími židovský způsob života.¹⁶

Velikost *drahocenného odkazu* přejímaného v pražském Židovském ústředním muzeu může být den po dni koordinována s daty transportů do koncentračních táborů. V letech 1943–1944 přibýlo transportů do té míry, že postihly i židovské kurátory pražského muzea. Koncem války, v roce 1945, se Židovské ústřední muzeum rozšířilo do osmi budov a zabíralo přibližně padesát skladovacích prostorů ve staré židovské čtvrti.¹⁷

¹³ Tamtéž, s. 35–36.

¹⁴ Volavková, H., *Příběh židovského muzea v Praze*, c. d., s. 132 n.

¹⁵ Tamtéž, s. 133.

¹⁶ Tamtéž, s. 137.

¹⁷ Altshuler, L. A., Cohn, A. R., „Precious Legacy“, c. d., s. 38.

„V Terezíně bylo jasně vidět jen přítomnost, v Praze, v muzeu, jen minulost. Ale ve skladovacích prostorách muzea, v těsné blízkosti jednotlivých předmětů, ve styku s nimi a s tolika upomínkami na minulost, se tento vzdálený, historický, rekonstruovaný čas začínal pomalu rozpadat. V tomto velkém pohřebišti byla přítomnost nahrazována budoucností, a to téměř hmatatelným způsobem. Bylo zde téměř na vlastní oči vidět souvislosti existující mezi různými sloupci číslic, mezi odchody živých bytostí a příchody mrtvých předmětů. Mohli jste se zde téměř ... vlastníma rukama a prsty dotknout oné úděsné reality, již lidé stále odmítali uvěřit. V roce 1943 se stále zřetelněji projevovала spojitost mezi prázdnícím se Terezínem a přeplněnými depozitáři muzea, stala se ale jistotou, když v roce 1944 přestala docházet pošta z Osvětimi.“¹⁸

Proč by vyhlazování národů mělo inspirovat spíše k založení muzea než k totální ztrátě paměti? Což by každé takové muzeum nemuselo připomínat a ukazovat životy a přesvědčení vyhlazeného obyvatelstva takovým způsobem, že by je nenechalo pro budoucí generace upadnout v zapomenutí? Muzeum vybudované likvidátory pro ty, které chtěli vyhladit, není z pragmatického hlediska příliš smysluplné. Jak máme chápat toto „přepečlivé a úzkostlivé“ pedantství destrukce?¹⁹ Jak se tedy máme dnes vyrovnat s touto dvojnácností paměti, s jedním ohromujícím místem a časem věnovaným zároveň likvidaci i naději, zahrnujícím na 213 000 evidovaných muzejních exponátů z nejméně sto padesáti tří vyhlazených židovských náboženských obcí Čech a Moravy? Že ani mrtví nejsou v bezpečí před vítězícím nepřítelem, ale proč by nacisté nebyli v bezpečí ani před svými mrtvými oběťmi? Mohou snad mrtví strašit ateistické totalitní režimy? Jak by se mohli mrt-

¹⁸ Volavková, H., *Příběh židovského muzea v Praze*, c. d., s. 218.

¹⁹ Tamtéž, s. 36; Altshuler, L. A., Cohn, A. R., „Precious Legacy“, c. d.

ví vrátit? Vracejí se právě jako nebezpečná paměť naděje.

Zlý génius zkázy pochopil, že takzvané „konečné řešení“ židovské otázky vyžaduje aktivní a trvalé vymazávání možnosti, že by se mohla v budoucnosti vrátit jako otázka paměti. Vyhlazení rasy se před námi může znovu vynořit jako problém paměti jen proto, že smrt a památníky nás svou podstatou staví tváří v tvář otázce vykupitelské naděje. V ideji muzea pro vyhlazené židovské obyvatelstvo Evropy našli nacisté teodiceu pro svůj „nadhledkový“ akt, teodiceu, která měla natrvalo ospravedlnit vyhlazení tím, co J. Young označuje jako „kalkulované vzkříšení“ vyhlazených národů. „Hitler neměl nikdy v plánu na Židy ‚zapomenout‘, chtěl spíše jejich vzpomínku na události nahradit vzpomínkou vlastní.“ Nacisté se chopili Benjaminovy vykupitelské naděje, svým ničitelským aktem ji však zvrátili. Tato naděje, jejíž ozvuky nalezneme v šedesátých letech u Marcuseho, se objevuje jen kvůli těm, kdo jsou bez naděje. Právě proto musela být nacistická politika uchovávaní paměti důrazně (tj. pozitivně) antivykupitelská: minulost není uzavřena vůči mesiášským nebo anamnestickým nárokům pozdějších generací, *ergo* vítězové nejsou bezpeční před oběťmi historie.²⁰ „Hitler plánoval, že nahradí vlastní židovské památky nacistickými památkami na Židy, a to prostřednictvím památníků připomínajících jeho akty vyhlazování a zapomenutí.“²¹

Benjamin v roce 1944 zahynul vlastní rukou, jen aby unikl dopadení nacisty na úprku přes Pyreneje. Nacis-

²⁰ Benjamin, W., *Illuminations: Essays and Reflections*, editorka a překladatelka H. Arendtová; překlad H. Zohn, New York, Schocken Books 1968, s. 254 n.; Marcuse, H., *Jednorozměrný člověk*, přel. M. Rýdl, Praha, Naše vojsko 1991, s. 190.

²¹ LaCapra, D., „Representing the Holocaust: Reflections on the Historian's Debate“, in: S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution“*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1992, s. 125.

tičtí plánovači Židovského ústředního muzea s ním paradoxně sdílí jakési postsekulární vědomí paměti: nepovažují totiž minulost fyzických obětí za uzavřenou. Vskutku – jak Židovské ústřední muzeum s jeho snahou o genocidu paměti, tak i práce kurátorů Židovského ústředního muzea s biblickou vírou ve vzkříšení „suchých kostí“ jsou nepřímým svěděctvím toho, jak naděje dušena v genocidě paměti přichází k nám dnes z budoucnosti jako „střípky mesiášského času“. A tak paměť je místem a časem zároveň toho nejlepšího a nejhoršího v nás, a proto minulost nikdy nemůže zůstat mrtvá pro pozdější generace. Benjamin doufal v mesiášský čas, který by vykoupil požadavky obětí historie. Nacisté s jejich genocidní zvrůli se však nechovali jako obyčejní ateisté, neboť jejich cílem bylo uzavřít mesiášská vrata skrze která by přítomná naděje mohla vejít z budoucnosti, a tak křísit minulost. A právě proto se vítězové nikdy necítí bezpečně ani před svými oběťmi, jejichž pohřbená těla, jako kdysi komunisté Jana Palacha, převážejí na tajná či anonymní místa, a tak bojíce se i jejich duchovní skutečnosti, neustále proměňují fyzickou anihilaci v popel zapomnění. Nacisté v projektu Židovského ústředního muzea projevíli strach z něčeho, co sahá až za hrob, z nebezpečné paměti naděje ve vzkříšení jejich židovských obětí. Radikální zlo takto byrokraticky organizované genocidní paměti spočívá ve druhém stupni smrti, tj. anihilaci každé možnosti návratu naděje. Nacisté tak ve svém projektu antimuzea, jež holocaust oslavuje, vynalezli jakousi teodiceu svého nadlidského, tedy ďábelského činu. Tato teodicea radikálního zla by trvale ospravedlňovala svou opakovanou vůli k anihilaci své skutky.

Pouze tím, že vyhlazené národy jsou uchovávány ve vzpomínce *jakožto* vyhlazené (že jsou dnes ožívovány ve svém vyhlazení), lze jiné vzpomínce zabránit v dodatečném připomenutí jejich vyhubení. Nacistické muzeum bylo určeno k tomu, aby prezentovalo tuto antivýkupitelskou teodiceu uchování vzpomínky na zavrženíhodné

národy. Totální akt likvidace v sobě musel spojit dvě dimenze: za první *genocidní politiku uznání a redistribuce* (zákony, které postupně zbavovaly obyvatelstvo určité rasy lidských práv a občanství, ekonomické a sociopolitické participace, živoucí identity i náhrobního kamene a které vedly od jeho vyloučení až k fyzické likvidaci) a za druhé *antivykupitelské uchování paměti* (akt svědectví, který by vyhlazené národy přiváděl zpět k životu v jejich nevykoupeném utrpení a vždy již jako národy vyhlazené). Po tomto vymýcení národů z historie mělo následovat jejich vymazání z paměti. Ve finálním aktu by „muzeum“ nechalo mrtvé znovu zrodit v památníku jejich vyhlazené rasy.

Naše přítomnost nemůže mrtvé přivést znovu k životu ani politickým uznáním, ani uchováváním paměti. Cílem této dvojí politiky je nicméně odčinit zneuznání a fyzickou likvidaci národů. Jestliže smrt a uchovávání paměti vznáší otázku vykoupení, zatímco projekt likvidace sahá přes fyzickou likvidaci až k oslavě neexistence či pozitivní prázdnoty, již po sobě zanechávají vyhlazené národy, pak náš problém paměti proniká stejnou měrou politikou uznání i politikou uchovávání paměti (tabulka 1).

Avšak teprve nebezpečné vzkříšení paměti překonává perverzní vzkříšení genocidní paměti. Nebezpečná paměť tak činí ve své dvojí dimenzi jako očišťující zapomněním v amnestii a jako uzdravující vzpomínka v odpuštění. Genocidní paměť naopak vzpomínáním jen ničí bytí druhého a svým zapomínáním místo odpuštění přestává jakkoliv doufat v jeho další možnost. Anihilační vůle likvidovat druhé a pak vymazat jejich jména z knihy života sahá za hranice fyzické destrukce, a právě tím je druhým, duchovním stupněm anihilace. Smrt a paměť tak spolu vznášejí otázku odpuštění či spásy jako duchovních forem vymazání a pamatování, tedy forem vzkříšení, jež nejsou genocidním zapomněním či bolavým připomínáním.

Zde se nastoluje problém retušování paměti jako ně-

Tabulka 1: Vyhlazené národy a **náš** problém uchování paměti

Vyhlazené národy	Kompenzace	Problém uchování paměti
<i>politika destrukce</i>	<i>politika uznání</i>	<i>meze uznání</i>
zneuznání	rovnost symetrie	ireverzibilita perspektiv
likvidace	diskurzivní kompenzace nároků	traumatické mlčení
<i>antivykupitelské uchovávání paměti</i>	<i>politika uchovávání paměti</i>	<i>meze uchování paměti</i>
absolutní prázdnota	prezentování katastrofy	ikonoklasmus
vykoupení = katastrofa	anamnestická solidarita	zpodobení
	<i>antivykupitelská kompenzace</i>	náš problém uchování paměti
	antipamátníky	pozitivní prázdnota
	antipaměť	vykoupení = katastrofa

čeho, co univerzálně přesahuje židovský exil, diasporu a exodus z otroctví. Nejen o holocaustu, ale ani o genocidě paměti se dnes mlčet nemůže a nesmí. Všechny autoritářské, nejenom totalitní, režimy touží přepisovat historii a manipulovat paměti. Tento trend moci a xenofobie, jenž probouzí v lidech strach z fiktivního nepřítele, je dnes problémem celé Evropy a často se na něm staví i volební kampaně. Pokud by se nacistům či těm, kdo se od nich dále učí na levici i na pravici, kdy podařilo vyhrát, pak by dílo kurátorů a historiků nebezpečné paměti stálo dnes před námi jako antivykupitelská genocidní paměť křivě svědčící o odboji a disen-

tu jako o díle sebezničení.²² Náš symbolický svět by se stal muzeem holocaustu nejenom jedné lidské skupiny, ale veškeré lidskosti v člověku jako takovém a jednoho dne bychom se my sami v takovém muzeu zániku probudili s kafkovskou úzkostí, že z něj již nelze ven. Ta pedantská desktrukce lidství dovršena v nadčasové dimenzi paměti se v jádru týká duchovní existence člověka, a tou snahou o tuto její likvidaci se každá autoritářská vůle k retušování věčné paměti v nás vyznačuje. Genocida paměti je něčím až perverzně *nábožensky* se vymezujícím vůči ryzímu *duchovnu* jako možnosti stvoření, odpuštění a nepodmíněné lásky. Genocida paměti oproti stvoření z lásky znetvořuje a nenávislně ničí to co bylo stvořeno. Nebezpečná paměť utrpení, disentu i odpuštění je tedy vždy již vzkříšením toho duchovního v člověku.

2. Uznání a jeho meze

Určité meze politiky uznání budu ilustrovat diskuzem o jednom základním požadavku, který vznesli mayštití domorodí obyvatelé mexického státu Chiapas. Během své cesty do La Realidad v mexické lacandónské džungli jsem viděl transparent rozvinutý v politickém centru tamního společenství. Vzhledem k faktu, že město La Realidad přežívalo mezi dvěma největšími vojenskými tábory mexické federální armády, jedním v San Quintinu a druhým v Guadalupe Tepeyaku, byla slova na transparentu výmluvná: „*Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido.*“ „Bojujeme ze strachu, že zemřeme smrtí zapomnění.“ Tato slova, převzatá z oslavy druhého výročí povstání zapatistů v roce 1994, shrnují klíčovou myšlenku domorodého boje. „*Lucha-*

²² Matušík, M. B. J., „Nebezpečná paměť“, *Literární noviny*, 2003, č. 49; též, „Terorismus je postmoderní svou hodnotovou prázdnotou“ (Interview s Janem Kunešem), *Literární noviny*, 2005, č. 31.

mos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida.“ „Bojujeme, abychom promluvili proti zapomnění, proti smrti, pro zachování paměti a pro život.“ „*El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos ... todos los pueblos y sus lenguas.*“ „Svět, po kterém toužíme, je světem, kde má místo mnoho světů ... všechny národy a jejich jazyky.“²³ Tato myšlenka se ozývá i o rok později: „*No habrá paz mientras el olvido siga siendo el único futuro.*“ „Nezavládne mír, dokud jedinou budoucností bude nadále zapomnění.“²⁴ Ve dnech mezi 24. únorem a 14. březnem 2001 se představitelé domorodého boje, krácející cestou revoluce, vydali karavanou autobusů ze San Cristóbalu do México City, aby dosáhli naplnění dohod o domorodých právech a kultuře uzavřených v San Andrés.²⁵ Svůj základní postoj znovu zdůraznili při zahájení pochodu: „*Somos la dignidad rebelde. Somos el corazón olvidado de la patria. Somos la memoria más primera.*“ „Jsme rebelující důstojnost. Jsme zapomenuté srdce země. Jsme nejstarobylejší paměť.“²⁶ A během zastávky v Pueblu promluvili znovu: „Uchováváme v paměti všechny barvy, všechny cesty, všechna slova a všechna mlčení. Žijeme tak, aby mohla žít vzpomínka, a aby ta, která žije, nebyla ztracena.“²⁷

Dohody ze San Andrés vyjadřují tento postoj jasnou řečí. Avšak vše, co se zhatilo mezi 16. únorem 1996 (kdy byly podepsány dohody mezi mexickou vládou prezidenta Ernesta Zedilla a zapatistickou národní osvobo-

²³ *La Revuelta De La Memoria. Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas 1999, s. 177.

²⁴ Tamtéž, s. 174.

²⁵ *Accuerdos de San Andrés*. Ed. Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), A.C., 16. 2. 1996.

²⁶ Monsiváis, C., „El indígena visible“, *Proceso*, 4. 3. 2001, s. 11.

²⁷ „Weekly News Summaries“, *Mexico Solidarity Network*, 27. 2. 2001, s. 22–28.

zeneckou armádou) a 30. dubnem 2001 (kdy mexický kongres se souhlasem prezidenta Vincenta Foxe schválil pozměněné dohody), odhaluje určité meze politiky uznání, její neschopnost nebo neochotu uznat specifické požadavky domorodého obyvatelstva. Tacho, jeden ze zapatistických vůdců, který se s dalšími třiadvaceti druhy připojil k neozbrojené karavaně směřující z džungle do mexického kongresu, promluvil k tisícům čekajících v Pueblu a prohlásil, že dohody vyžadují „ústavní uznání našich práv, která máme jakožto domorodí obyvatelé“.²⁸ Místo toho byli Mayové vystaveni historii klamání a vyhlazování.

Mezi základní ratifikované požadavky dohod patří uznání práv a autonomie domorodého obyvatelstva, a to takovým způsobem, který by doplnil mexickou ústavu, znovu zmunicipalizoval domorodé oblasti, poskytl domorodým komunitám politické a kulturní sebeurčení, přiznal domorodému obyvatelstvu právo využívat přírodních zdrojů na jeho území a který by domorodým ženám zaručil právo zastávat při utváření komunit autoritativní funkce rovné mužům. Kongresový výbor pro dohodu a usmíření (COCOPA) předložil v roce 1996 na základě těchto dohod podepsaných zapatisty a mexickou vládou legislativní návrh na změny v mexické ústavě. V návrhu byl požadavek domorodé autonomie právně definován kromě jiného jako právo domorodých obyvatel „volit si své vnitřní formy sociální, ekonomické, politické a kulturní organizace; uplatňovat svůj tradiční [právní] systém regulace a řešení vnitřních konfliktů; volit své úřední představitele a uskutečňovat své vnitřní formy řízení; upevňovat svoji politickou participaci a reprezentaci v souladu s vlastní kulturní specifičností; kolektivně se dohodnout na využití a držbě přírodních zdrojů na vlastních pozemcích a územích; uchovávat a obohacovat své jazyky, znalosti a veškeré prvky, které tvoří součást vlastní identity a kultury; získávat,

²⁸ *Mexico Solidarity Network*, 22.–28. 2. 2001.

provozovat a spravovat vlastní komunikační prostředky.“ Mexická vláda a vládnoucí strany PRI a PAN však místo toho předložily protinávhrhy, které měly domorodé autonomní požadavky absorbovat do existujících politických struktur: touto legislativní změnou dohod z roku 1996 by domorodí obyvatelé získali uznání za podmíněk předpokládajících sice určitý stupeň diskurzivní symetrie a liberální reverzibility perspektiv, avšak vychýlených ve směru stanoveném existujícím státem.²⁹

Cílem dohod podepsaných v roce 1996 v San Andrés je vyrovnat se s požadavkem vyhlazovaných národů, aby nebyly zapomenuty. Dohody stvrzují, že prostředí umožňující autonomní politickou a kulturní sebeorganizaci domorodého obyvatelstva je jedinečným a specifickým právem. Dohody nestanovují proceduru vzájemného uznání, která by původní obyvatelstvo začlenila do hlavního proudu mexické kultury; představují spíše legislativní pokrytí prostoru a času, v jehož rámci může být požadavek pronásledovaného obyvatelstva připomínán a uplatňován jako aktivní životní forma. Ofenzivní postup vlády uplatňovaný od roku 1996 právě tento požadavek neuznal a umlčel, ať už politickými nebo vojenskými protipovstaleckými akcemi vedenými proti domorodým komunitám. Ty pak vzhledem k tomuto zneuznání zvolily cestu naprostého mlčení trvajících od konce roku 1999 až do 2. prosince 2000. Stáhly se z diskurzivních debat s představiteli moci a za předběžné podmínky jakéhokoli nového dialogu mezi domorodými komunitami a mexickou federální vládou strany PAN a prezidenta Foxe prohlásily dodržování uzavřených dohod, propuštění politických vězňů a vyklizení sedmi z 259 federálních vojenských stanovišť v Chiapasu.

²⁹ Čerpám ze shrnutí, které jsem našel in: Paulson, J., *The San Andrés Accords: Five Years Later*, zpráva z *Mexico Solidarity Network*, 2001; dále z textu smluv *Accuerdos de San Andrés*, c. d.; a ze zprávy: Thompson, G., „Mexico Congress Approves Altered Rights Bill“, *The New York Times*, 9. 4. 2001.

Zneuznání požadavků původního obyvatelstva usilujícího o to, aby bylo uznáno jako národ, charakterizuje rovněž Foxovy sliby, že ukončí konfliktní situaci v Chiapasu. Zatímco dohody uznávají diferenční „práva domorodých národů“, mexické vládnoucí strany omezují uznání pojmem „domorodé komunity“. Termín *domorodé národy* vyjadřuje jakožto pojem odlišnou formu života, zatímco termín „domorodé komunity“ začleňuje každou takovou jedinečnost do existujících liberálních představ o „domorodém“ problému. Tento termín uznává specifičnost domorodých „národů“ po stránce jejich politické a kulturní sebeorganizace, životního prostředí a přírodních zdrojů tak, že se dá říci, že ji *uznává zneuznáním*. Tento klamný scénář vystupoval na povrch pod Foxovým dohledem. Fox vedl kampaň s tím, že se domorodému obyvatelstvu Chiapasu má dostat plného uznání a míru. Mexický kongres 30. dubna 2001 – těsně po zapatistické výpravě, a aniž by se dotázal nebo získal souhlas domorodého obyvatelstva – schválil pozměněný text dohod z roku 1996.³⁰ Jen díky vytrvalosti domorodého obyvatelstva se v podmínkách zneuznání a destrukce podařilo dosáhnout toho, že mezi roky 1996 a 1998 byly v třiceti osmi domorodých městských celcích Chiapasu ustaveny autonomní městské rady, organizované vesměs tak, jak bylo v souvislosti s právy domorodé autonomie dojednáno v dohodách. Domorodé obyvatelstvo tímto aktem odmítlo federální koncepci domorodého problému – koncepci, která předpokládá rovnost symetrie a diskurzivní reverzibilitu hledisek mezi mexickým státem a potomky Mayů.

Chiapaský případ ukazuje určité meze tohoto typu politiky uznání. Protože o boji za uznání toho bylo napsáno už dost, nemusím se jím zde znovu zabývat.³¹ Politika

³⁰ Thompson, G., „Mexico Congress Approves Altered Rights Bill“, c. d.

³¹ Pojem „uznání“ se snaží korigovat rozpoznané meze Husserlovy fenomenologické metody, která dává singulárnímu vědomí přednost

uznání získává svůj význam jako přesvědčivá demokratická forma napravující politiku vyloučení a destrukce. Nejprogresivnější formy politiky uznání a redistribuce jsou přítomny v liberálně-komunitaristických debatách o tom, jak diskurzivně řešit napětí mezi individuálními a skupinovými požadavky. Zdá se, že procedurální či diskurzivní politika uznání a redistribuce by neměla pouze poskytovat adekvátní korektiv pro jakýkoli monologismus a decizionismus ve filosofické metodě, ale nabídnout též spravedlivý kompenzační základ umožňující odčinit vylučování a destrukci národů.

Boje domorodého obyvatelstva vznášejí následující otázku: Jestliže všechny perspektivy nejsou symetrické a reverzibilní, mohou pak veřejné diskurzy o uznání s konečnou platností napravit zneuznávání a devasta-

před sociální nebo intersubjektivní vztažeností. Poukazem na to, že žádné do sebe uzavřené „já“ se nemůže stabilizovat, aniž by bylo nejprve uznáno druhým *ty*, se stává uznání a doprovodná spolukonstitutivní primárnost jinakosti fenomenologicky zakládající. Hegelův boj o uznání se dotýká též základní otázky, která je rozvíjena obdobně jako u Husserla. U Marxe dospívá tento boj ke své přesvědčivé sociopolitické stabilizaci. Poukazem na to, že majetníci individualisté nemohou dosáhnout singulárních sociopolitických a ekonomických cílů bez osvojení sociálně spravedlivější formy života, se stávají pojmy uznání a redistribuce víc než jen fenomenologicky či ontologicky zakládajícími. Boje o uznání se stávají sociopolitickými a revolučními boji. Hledání fundamentálního revolučního stanoviska nebo sociálního subjektu osvobození zpětně vnáší zmíněné meze daných fenomenologií (husserlovské a hegelovské) do existenciálního a fenomenologického marxismu i do rané kritické sociální teorie. Americký pragmatismus, zvláště ve vztahu k Ch. S. Peirceovi, J. Deweyovi a G. H. Meadovi, nabízí radikálně demokratickou alternativu k Marxovu rozvinutí Hegelova boje o uznání. Habermasova diskurzivní etika, Taylorova etika autenticity, Rortyho diskurzivně demokratický pragmatismus, ale také debata N. Fraserové a I. M. Youngové o vztahu kulturního uznání a ekonomické redistribuce zde například rozvíjejí lingvisticko-komunikativní obrat v raném, dosud dominantně na Marxe vázaném pojetí kritické teorie. Hegelovo téma boje o uznání tak nalezneme v duchu amerického pragmatismu proměněno na procedurální a multikulturní diskurz, na tzv. liberálně-komunitaristickou debatu o tom, zda existuje určitá korektivní

ci národů? Může být trauma a mlčení potomků vyhlazovaných národů přivedeno zpět k řeči tím, že budou vzneseny a uspokojeny požadavky diskurzivní právoplatnosti? Meze cesty k uznání ukazuje skupina oněch případů, mezi něž patří i případ v Chiapasu, jimž není určen tento typ kompenzace. Takové meze poukazují na *naš* trvajícím problém uchování paměti. Politika uznání naráží na své meze, jestliže procedurální symetrie a rovnost nemůže předpokládat reverzibilní reciprocitu perspektiv devastovaných nebo zapomínaných národů, jestliže traumatické mlčení nelze přímo kompenzovat diskurzivními požadavky. Klíče k takovým mezím jsou fenomenologické stejně jako spjaté s pamětí. Fenomenologické klíče nám poskytují ireverzibilita perspektiv či asymetrie mezi požadavky devastovaných národů (a jejich potomků, kteří je vznášejí) a ostatními současníky (jakožto svědky, pachateli, přihlížejícími pozorovateli či pozdějšími generacemi). Klíče spjaté s pamě-

priorita (upřednostnění) skupinových práv etnických, rasových, sexuálních a genderových menšin před politickými, tj. univerzálními právy liberálního individua jakožto občana demokratického právního státu. Tato debata se týká například kontroverzních otázek spojených s reparacemi za násilí a křivdy způsobené určitým skupinám (Židům, americkým indiánům, Afroameričanům, frankofonním Kanaďanům, sudetským Němcům či romskému obyvatelstvu). Přestože z existenciálního hlediska – od Kierkegaarda až po Jasperse, Sartra či Havla – neexistuje tzv. kolektivní vina, lze nicméně práva utlačených či historicky znerovnoprávněných menšin právně a ústavně zakotvit na základě pozitivní, demokraticky a procedurálně stvrzené odpovědnosti dnešních občanů vůči potomkům těch, na nichž jejich předkové či společnost jako taková tyto křivdy spáchali. Zápas o uznání a spravedlnost pro utlačené menšiny má tak existenciální – a z tohoto hlediska spíše kierkegaardovsko-husserlovskou než hegelovsko-marxovskou – demokratickou a politickou motivaci. Každý občan právního státu se musí dnes rozhodnout buď utlačené menšiny či jejich potomky dále ignorovat (není to moje věc, já jsem to nedělal a mne to nepálí), nebo jim demokratickou a zákonnou cestou pomoci zasednout bez dalšího zneuznávání ke společnému stolu (i dnes se mne týká, zda nespoluvytvářím nový právní stát na minulých a nadále neodčiněných křivdách).

tí nám poskytují ona mlčení, která doprovázejí za prvé trauma destrukce a za druhé veškeré pokusy kompenzovat požadavky devastovaných národů, aniž se přitom skutečně věnuje pozornost jejich mlčení a jejich požadavkům *jakožto* takovýchto národů.

Kdyby každá diskurzivní kompenzace (například interpretace problému domorodého obyvatelstva) měla vyžadovat smrt smrtí zapomnění, pak by se právě tato kompenzace stala absolutně antikompensující. Za prvé, fyzická likvidace je nahrazována systematickým vymazáním (tj. zneuznáním, které činí domorodé obyvatele jako živoucí mrtvémi). Za druhé, toto nahrazení fyzické likvidace likvidací duchovní dovoluje mexické vládě začlenit likvidaci do politiky uznání. Domorodé národy jsou činěny neviditelnými v živoucím zapomnění právě tehdy, když jsou ostentativně uznávány a zahrnovány do veřejné sféry. Jedině takto lze poctivě číst to, co mexický kongres udělal 30. dubna 2001 a co Fox slíbil pojmout do nového zákona. Problém uchování paměti spjatý s Židovským ústředním muzeem se tu před *námi* znovu objevuje jako *naš* problém v centru liberální politiky uznání. *Naš* problém spočívá v nejlepší případě v liberálním – a v nejhorším případě ve vykalkulovaném – zneuznání národů vepsaném do slabin této politiky.

3. Meze uchování paměti

Politika muzeí, památníků, pamětních míst a upomínkových rituálů naráží na dvojí mez: na jedné straně ji představují zpodobující obrazy *vyjadřující harmonickou solidaritu* s oběťmi historie, jako by solidarita *pro* nás vždy už byla něčím skutečným. Na druhé straně stojí obrazoborci *zakazující zpodobovat katastrofu*, jako by byla něčím posvátným. Jak hrůzně kýčovitá harmonie, tak i ikonoklastické zákazy zpodobovat lidskou zkázu opakují *naš* problém uchování paměti do té míry, že

ztrácejí spojitost s lidským utrpením a traumatem.³² Parafrazujeme-li Benjaminovu šestou tezi o filosofii dějin,³³ můžeme říci, že ani mrtví si nejsou jisti před probouzením paměti. Baer³⁴ formuluje *naš* problém uchování paměti takto: „I kdyby byl zvednut kámen, aby bylo zrekonstruováno to, co bylo zničeno, aby byl vržen proti pachatelům nebo aby vyzvedl mrtvé z jejich anonymity – takové činy připravují mrtvé o jejich konečný odpočinek. Chladná nahota a hrůza umírání se opakuje a úsilí odstranit jeho skličující tíži ústí nakonec v instrumentalizaci a uzurpaci smrti pro jiné účely, což jen znesvěčuje odpočinek mrtvých.“

Podobu solidarity ilustruje vzpomínkový akt připomínající konec druhé světové války, na kterém participovali v květnu 1985 na bitburském vojenském hřbitově Helmut Kohl a Ronald Reagan. Bitburský obřad měl postavit oběti holocaustu, prosté německé vojáky i důstojníky SS do paralelních dramatických rolí mrtvých, kteří mají být uctěni. Reagan a Kohl navštívili v dopoledních hodinách 5. května Bergen-Belsen a odpoledne si na kolmeshöhenském vojenském hřbitově v Bitburgu potřásali rukama s generály. Toto potřásání svědčí dohromady oběti holocaustu z koncentračního tábora a třicet vojáků druhé pancéřové divize SS, pohřbených v bitburských hrobech. Aby byla ilustrována tato kýčovitá normalizace, stačí postavit Reaganova a Ko-

³² Baudrillard, J., *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée 1981; Felluga, D., „Holocaust Iconoclasm and the Anti-Intellectual: ‚Jetztzeit‘ as a Response to the Postmodern Impasse“, *A.R.I.E.L.*, 2000, s. 1–13; Friedlander, S., *Reflections of Nazism: An Essay on Kitch and Death*, přel. T. Weyr, New York, Harper & Row 1984; týž, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution“*, c. d.; LaCapra, D., „Representing the Holocaust: Reflections on the Historian’s Debate“, c. d.

³³ Benjamin, W., *Illuminations: Essays and Reflections*, c. d., s. 255.

³⁴ Baer, U., *Remnants of Song: Trauma and the Experience of Modernity in Charles Baudelaire and Paul Celan*, Stanford, Stanford University Press 2000, s. 178.

hlova slova vedle těch, která pronesli veteráni zbra-
ní SS.

Reagan (21. 3. 1985): „Velmi hluboce cítím ... že mís-
to znovuprobouzení vzpomínek bychom měli tento den
oslavovat jako den, kdy před čtyřiceti lety začal mír.“

Kohl (25. dubna): „Usmířením je to, jsme-li schopni
truchlit pro lidi, aniž bychom dbali na to, jaké jsou ná-
rodnosti.“

Veteráni SS (3. května): „Byli jsme vojáky, zrovna ja-
ko ti druzí.“³⁵

Tento posmrtný harmonický soulad obětí, vojáků
a pachatelů, proklamovaný v roce 1985 v Bitburgu, byl
14. listopadu 1993 ztělesněn památníkem *všem* obětem
druhé světové války, který dal Kohl postavit v historic-
kém prostoru Neue Wache ve východním Berlíně. To,
že toto místo s křesťanskou *Pietou* Käthe Kollwitzové
u vchodu ztělesňuje *naš* problém uchovávaní paměti,
je možné demonstrovat dvěma protichůdnými tenden-
cemi. První z nich představuje debata, která vzešla po
stržení berlínské zdi z protestů proti snaze situovat pa-
mátník na tomto místě a která trvala deset roků. Němci
debatovali o tom, zda, kde, jak a pro koho postavit ber-
línský památník obětem holocaustu, věnovaný zavraž-
děným evropským Židům. Za druhé, je ironií osudu, že
Němci se mohli už v roce 1993 v Neue Wache vyrovnat
s neschopností (a zákazem) truchlit nad ztrátou vůdce.
Jeden komentátor vznáší otázku, zda Neue Wache jako
zpodobnění míru a piety není „zamaskovaným památ-
níkem Hitlerovi“?³⁶

³⁵ Hartmann, G. H., *Bitburg in Moral and Political Perspective*, Indi-
anapolis, Indiana University Press 1986, s. XIII–XV.

³⁶ Wiedmer, C., *The Claims of Memory: Representations of the Holo-
caust in Contemporary Germany and France*, Ithaca, Cornell Univer-
sity Press 1999, s. 120, srv. s. 115–120; Mitscherlich, A., Mitscher-
lich, M., *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*,
přel. B. Placzek, úvod R. J. Lifton, New York, Grove Press 1975.

Příkladem ikonoklastického přístupu k uchovávání paměti jsou Lanzmannův devět a půl hodiny trvající film *Shoah* i Lanzmannova pozdější kritika Spielbergova *Schindlerova seznamu*. Lanzmann³⁷ přichází se zákazem předvádět „určitý poslední stupeň hrůzy“. Ve svém vlastním filmu, sestávajícím plně ze svědeckých výpovědí přežívajících obětí, náhodných pozorovatelů a pachatelů holocaustu, činí hrůzu něčím, co nelze předvádět. Lanzmann ostře kritizuje překročení tohoto zákazu ve Spielbergově filmovém vyprávění, jemuž se vysmívá jako „křčovitému melodramatu“. Prohlašuje, že kdyby byl někdo vytvořil nějaký tajný film ukazující děsivou hrůzu plynové komory, nejenže by takový film nepředvedl, ale také by ho zničil. Felluga³⁸ označuje tento politický postoj za „ikonoklasmus ve vztahu k holocaustu“.³⁹

Náš problém uchovávání paměti vystupuje tímto ikonoklastickým zákazem předvádět katastrofu jako takovou znovu do popředí. Tento zákaz čerpá svoji tabuizující sílu z Mojžíšova druhého přikázání zapovídajícího vyslovovat boží jméno nebo zpodobovat Boha.⁴⁰ Shledáváme, že Lanzmann a Adorno, jeden ve filmu a druhý ve filosofii a estetické teorii, kladou zcela stejný typ zákazů předvádět v obraze, v poezii, ve vyprávění, a dokon-

³⁷ Lanzmann, C., „Why Spielberg Has Distorted the Truth“, *Guardian Weekly*, 14. 4. 1994, s. 14.

³⁸ Felluga, D., „Holocaust Iconoclasm and the Anti-Intellectual: ‚Jetztzeit‘ as a Response to the Postmodern Impasse“, c. d.

³⁹ Srv. Felman, S., Laub, D., *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York – London, Routledge 1992; Lanzmann, C., *Shoah: An Oral History of the Holocaust*. The Complete Text of the Film. Preface S. de Beauvoir. English subtitles of the film A. Whitelaw and W. Byron, New York, Pantheon Books 1985.

⁴⁰ Hansen, M. B., „Schindler’s List Is Not Shoah: The Second Commandment, Popular Modernism, and Public Memory“, in: Loshitzky, Y. (ed.), *Spielberg’s Holocaust*, Bloomington, Indiana University Press 1997, s. 77–103.

ce i ve filosofii nezpodobitelnou a nevyslovitelnou hrůzu utrpení. Slavný je Adornův výrok,⁴¹ že „psát poezii po Osvětlení je barbarské“.⁴² Adorno později svůj výrok zmírňuje, jen aby ho učinil existenciálně ještě komplikovanější: „Nebylo asi správné říci, že po Osvětlení nemůžeme dál psát básně. Ale není chybou položit si méně kulturní otázku, zda po Osvětlení můžeme dále žít.“ A znovu: „Po Osvětlení se naše city vzpírají jakémukoli tvrzení o pozitivitě existence jako něčemu licoměrnému, jako něčemu, co ubližuje obětem.“⁴³ Lanzmann vedle sebe klade Osvětlení a Svatyni svatých stejným způsobem, jakým praktikuje svůj ikonoklasmus ve vztahu k holocaustu. Když říká, co nemůže a nesmí být předváděno – „určitý poslední stupeň hrůzy“!, evokuje symboly křesťanských ortodoxních velikonočních ikon zobrazujících vzkříšení, „oslnivě temné slunce holocaustu“.⁴⁴ Křesťanské ortodoxní velikonoční ikony zobrazují zmrtvýchvstání Krista, který prolamuje pečeť smrti a září jasněji než slunce, zatímco polední sluneční kotouč je za ním namalován černě.

Může být holocaust, navzdory posvátné genealogii tohoto slova, ovládnán tímž přikázáním jako vztah ke Svatyni? Touto strukturální a symbolickou juxtapozicí obou zákazů vzniká zkrat mezi vykoupením a katastrofou, mezi Svatyní a prázdnotou anihilace, vztah, který je problematický. Ikonoklasmus ve vztahu k holocaustu vytváří na druhé straně kýčovitého vyprávění o harmonické skutečnosti, již bylo dosaženo bez předchozího traumatu, problém uchování paměti ze dvou stran:

⁴¹ Adorno, T. W., *Prisms: Cultural Criticism and Society*, přel. S. a S. Weberovi, Cambridge, Mass., MIT Press 1967² (1955), s. 34.

⁴² Adorno, T. W., „Commitment“, in: A. Arato, E. Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, Continuum 1982² (1962), s. 312.

⁴³ Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1966, s. 353–354.

⁴⁴ Lanzmann, C., „Why Spielberg Has Distorted the Truth“, c. d., s. 14.

na jedné straně lidské já už vždy trpí posttraumatickou úzkostí, protože touha člověka po skutečně pravdivém může být vyjádřena jen kulturním zpodobením nebo negativně zákazem. Toto já *musí* být posttraumatické. My všichni jsme přežívajícími, ponechanými v pozitivní prázdnotě. Vykoupení se rovná katastrofě. Na druhé straně se vracíme k Židovskému ústřednímu muzeu v Praze. Nacisté uchovali v paměti úzkostnou strukturu posttraumatického já a jeho nevykupitelnou skutečnost jako pozitivní prázdnotu – jako kalkulované vzkříšení vyhlazeného obyvatelstva.

V Německu, které se po stržení berlínské zdi vyrovnává s památkou svých vyhlazovaných obyvatel, se antipamátníky pokoušejí překonat onu zmíněnou dvojí mez politiky uchovávaní paměti tím, že odmítají pozitivní fatu morgánu harmonického souladu a zároveň nechávají stranou i protizpodobitelský ikonoklasmus. Židovské muzeum Daniela Liebeskinda připojené k Berlínskému muzeu (1997) představuje výrazný kontrapunkt k nacistickému projektu Židovského ústředního muzea v Praze.

Prostor tohoto připojeného Židovského muzea se snaží být antimonumentální a antipamátníkový. Architektura budovy odporuje neměnné monumentalitě muzea. Budova sama zároveň narušuje lineární narativní struktury ucelené a uskladněné historické paměti. James Young⁴⁵ skvěle vysvětluje, jak Liebeskind architektonicky zápasil s filosofickou otázkou uchování paměti: Jak vytvořit „zdevastované místo, které by nyní ztělesňovalo její narušené formy“? Liebeskindovo řešení muzea klade otázku *našeho* problému uchovávaní paměti v ostře pociťovaných konturách: „Jestliže architektura může být reprezentantkou historického smyslu, může také reprezentovat něco, co smysl postrádá, a hledání

⁴⁵ Young, J. E., *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven, Yale University Press 2000, s. 163.

smyslu? Liebeskindovo řešení bylo testem inženýrské vynalézavosti: zdi v šikmých úhlech, kde nemůže nic viset; slepé uličky, které nikam nevedou; prázdné architektonické prostory přerušující lineární narativitu chodeb, místností i schodů; místnosti buď příliš malé, nebo příliš nehostinné na to, aby v nich bylo možné cokoli vystavovat. Liebeskind konfrontoval dvojí mez uchování paměti: kýč a ikonoklasmus. Young objasňuje tento úkol architektonického vykouzlení prázdnoty: „Jak dát promluvit nepřítomné židovské kultuře, aniž bychom se odvážili mluvit za ni? Jak umístit pod jednu střechu úplnou výzbroj základních rozporů a protikladů? Jak dát prázdnotě formu, aniž bude vyplněna? Jak dát architektonický tvar něčemu beztvaremu a jak stimulovat samotný pokus poskytnout takové paměti domov?“⁴⁶

Liebeskindovo muzeum je protknuto přímoou linií prázdnoty narušující u návštěvníků „mysl kontinuálního plynutí“. Jedinou kontinuitou, kterou pociťují, je prázdnota. Liebeskind vysvětluje svůj projekt takto:

„Uplatnil jsem ideu prázdna jako fyzikálního zásahu do chronologie. Je to jediný prvek kontinuity v komplexním tvaru celé budovy. Je dvacet sedm metrů vysoký a prochází celou délkou budovy přesahující sto padesát metrů. Je to přímá linie, jejíž neproniknutelnost tvoří centrální osu. Prázdnota je překlenuta mosty, které navzájem spojují různé části muzea.“⁴⁷

Tato linie prázdnoty fragmentárně člení narativitu dvěma horizontálními a třemi příčnými prázdnyými prostory. První dva jsou přístupné, jdeme-li od náboženských exponátů; další dva vedou úhlopříčně několika podlažními a jsou z různých míst jen částečně viditelné, zůstávají však nepřístupné; poslední dva prázdné

⁴⁶ Liebeskind, D., *1995 Raoul Wallenberg Lecture*, Ann Arbor, Mich., College of Architecture and Urban Planning 1995, s. 164.

⁴⁷ Tamtéž, s. 35; Young, J. E., *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, c. d., s. 175.

prostory jsou vertikální. Pátý prázdný prostor zrcadlí vnější tvar šestého prostoru a nevedou do něho žádné vnější dveře; šestý prostor je „prázdnou holocaustu, negativním prostorem vytvořeným holocaustem, architektonickým modelem nepřítomnosti“.⁴⁸

Liebeskindovo řešení ani neprezentuje monumentální harmonii se zavražděnými berlínskými Židy, jako by chtělo muzeální formou vyvážit jejich pocíťovanou nepřítomnost, ani nezakazuje prezentaci této katastrofy, jako by šlo spíše o jakýsi posvátný obraz transcendence než o *naši* historii. Nejde ani o kýčovitě zpodobení lidské zkázy, ani o ikonoklastickou distanci od ní; připojené Židovské muzeum nás, návštěvníky, zve, abychom tento živoucí památník zalidnili, aniž bychom traumatickou minulost distancovali od *naší* zkušenosti. Young připouští, že to je „agresivně antivykupitelský projekt vybudovaný doslova kolem absence smyslu v historii, kolem absence lidí, kteří by své historii dali smysl“.⁴⁹ Young se odvolává na Freudovu⁵⁰ dřívější práci a vysvětluje rys bezdomovectví v Liebeskindově díle: „Tajemnost památníku může být spatřována v tom, co je nutně antivykupitelské. Je to vzpomínka na historické události, která se s takovými událostmi nikdy nesbližuje, nikdy nás s nimi nesmiřuje, nikdy je neuvádí do uklidňujícího příbytku vykupitelského smyslu. To znamená, že takové události zůstávají nevykupitelné, nicméně je lze připomínat, a také neospravedlnitelné, nicméně je lze stále uchopit v jejich příčinách a účincích.“

Liebeskindovo muzeum je tajemné ve Freudově smyslu, protože ztělesňuje známou, nicméně vytěsňenou vzpomínku. Vytěsňená vzpomínka tohoto druhu nemů-

⁴⁸ Young, J. E., *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, c. d., s. 175.

⁴⁹ Tamtéž, s. 179.

⁵⁰ Freud, S., „The Uncanny“, in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 17, přel. J. Strachey, London, Hogarth Press 1955, s. 219–252.

že být přímo kompenzována diskurzivními nároky nebo důvody. Tajemno uchovává vzpomínku bez ospravedlňujícího traumatu, je místem, které nenalézá klid. Jakožto antimonument a antipamátník se tajemné místo stává „prací, formou truchlení“.⁵¹

V osobním vyprávění o problémech spjatých s památníkem obětím holocaustu, nazvaném *Germany's Holocaust Memorial Problem – and Mine*, rekapituluje Young⁵² své zapojení do desetileté debaty (od roku 1989 do května 1999) spojené s budováním berlínského památníku věnovaného holocaustu a zavražděným evropským Židům. Tuto složitou historii zde nemusím podrobně líčit.⁵³ Abych zvýraznil úvodní otázku *našeho* problému uchovávání paměti, stačí ukázat, že Youngovo původně jednoznačné nadšení pro antimonumentální a antivykupitelské upomínkové akty postupně ustoupilo nuancované podpoře centrálního berlínského památníku obětím holocaustu. Změna Youngova postoje odhaluje základní meze otázek uchovávání paměti:

Březen 1995, po nezdaru první soutěže spojené s výstavbou berlínského památníku: „Raději tisíc let soutěží a výstav spjatých s památníkem holocaustu v Německu než jediné konečné řešení německého problému paměti ... Místo neměnné ikony na paměť holocaustu v Německu je nyní možné ... uchovat debatu samu.“⁵⁴

⁵¹ Young, J. E., *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, c. d., s. 171.

⁵² Young, J. E., *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press 1990, s. 184–223.

⁵³ Wiedmer, C., *The Claims of Memory: Representations of the Holocaust in Contemporary Germany and France*, c. d.; Wise, M. Z., „Totem and Tabu: The New Berlin Struggles to Build a Holocaust Memorial“, *Lingua Franca*, 1999 (říjen/leden), s. 38–46; Matušík, M. B. J., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers Inc. 2001.

⁵⁴ Young, J. E., *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, c. d., s. 191.

Jako nový člen německé komise pro výstavbu památníku věnovaného holocaustu (1998–1999): „Kdyby vláda trvala na berlínském památníku ‚evropským‘ zavražděným Židům, nemohla by dát výraz i této antimonumentální kritice?“⁵⁵

Veřejné slyšení v Bundeshausu (3. března 1999): „Tak tedy ano, řekl jsem. Vláda Gerharda Schrödera by měla vybudovat památník a poskytnout německé veřejnosti možnost volby, i když volby nedokonalé: nechte lidi, ať si to, co Německo kdysi udělalo Židům, připomenou tím, že přijdou k památníku nebo zůstanou doma, že si to připomenou sami nebo ve společnosti ostatních. Nechte je, ať rozhodnou, zda oživí toto místo svou návštěvou, svým studem, svou lítostí nebo svým pohrdáním. Nebo je nechte, jestliže si zvolí právě to, ať ponechají památník úplně opuštěný, a památník sám nechte, ať se teď stane těžištěm další debaty. Veřejnost pak nechte, ať prostě rozhodne o tom, jak prázdným nebo jak významným gestem tento památník je a zda nějaký památník může být někdy něčím více než jen rituálním gestem ve vztahu k nevykupitelné minulosti. Těmito slovy jsem skončil.“⁵⁶

4. Vykupitelská naděje v antivykupitelské době?

Případ Židovského ústředního muzea v Praze vznesl otázku *našeho* problému uchovávání paměti v antivykupitelské době. Případ boje domorodého obyvatelstva v Mexiku odhalil určité meze politiky uznání. Případ památníků obětem holocaustu v Německu nám postavil před oči meze politiky uchovávání paměti. Antipamátníky jakožto antivykupitelské formy kompenzace za zneuznání a devastaci manifestují pomalu se vytrácející význam všech těchto hranic. Tyto smělé symbolické

⁵⁵ Tamtéž, s. 197.

⁵⁶ Tamtéž, s. 221 n.

formy kladou počáteční problém uchování paměti nejostřeji; antipamátníky jsou skutečně druhou stranou tohoto problému. Je tomu tak proto, že nás staví před nutnost učinit osobně i veřejně existenciální rozhodnutí, jak planý nebo jak významný může být jakýkoli památník vyhlazovanému obyvatelstvu. A nutí nás dále položit naprosto nekompromisně otázku oněch prázdnot a nepřítomností, které v sobě stejně jako *my* uchovávají. Musíme se tázat, zda *naše* naděje někdy může být něčím více než jen rituálním gestem ve vztahu k nevykupitelné minulosti.

Nacisté na obě tyto otázky odpověděli a rozhodli je v Praze, a nemohli to učinit jasněji, vezmeme-li v úvahu, že jejich muzeum se podle jejich záměru mělo stát temným antipřipomenutím a antipamátníkem. Za prvé, nacisté si uvědomili a rozhodli, že jakýkoli budoucí památník vyhlazené rase *musí ztělesňovat pozitivní prázdnotu*. Za druhé, nacisté pochopili a ustanovili, že každý takový památník musí vyjadřovat „konečné řešení“, a že tudíž *nemůže nikdy být ničím více než rituálním gestem nevykupitelné minulosti, přítomnosti a budoucnosti*. Souhrnně lze říci, že politické zneuznání národů je prováděno jejich antivykupitelským uznáním a připomenutím jejich prázdnoty; fyzická likvidace národů je afirmativně a trvale *vykupována* jakožto jejich katastrofa.

Moje závěrečné myšlenky vycházejí z odporu vůči těmto odpovědím a rozhodnutím a překračují rovněž přijímané meze uznání a uchovávání paměti. Ať se rozhodneme pro jakoukoli formu kompenzace, uznání a uchovávání paměti, musí se tyto snahy vrátit ke způsobu, jakým byla na počátku položena otázka *našeho* problému uchování paměti, a k jejímu následnému vyostření. Kantův kategorický imperativ vzájemného uznání (podpořený později Hegelem, Marxem i Habermasem) i Adornův nový imperativ, podle něhož je třeba myslet a žít tak, aby byla uchována v paměti Osvětím, a aby se tak zabránilo jejímu opakování, nyní vy-

žadují třetí druh imperativu. Mám na mysli *nový imperativ příkazující odporovat pozitivní prázdnotě*, takové prázdnotě, jakou je nacistické muzeum vyhlazeného obyvatelstva. Tento imperativ znamená, že uznání musí být vždy formou svědectví proti vykupitelské likvidaci. Jedním příkladem tohoto svědectví byly dohody ze San Andrés a boje domorodého obyvatelstva proti smrti zapomenutím. Mám na mysli *nový imperativ vykupitelské naděje v naší antivykupitelské době*. Tento imperativ vyžaduje svědecký postoj proti antivykupitelskému uchovávaní paměti, aby se tak zabránilo tomu, že vykoupení národů je stavěno naroveň jejich i *naší* katastrofě. Zatímco naše památníky, muzea a rituály nemají, stejně jako jakékoli diskurzivně kompenzované požadavky, moc vykoupit vyhlazované národy, je to pouze *naše* vykupitelská naděje, ba i v této antivykupitelské době, která se může vzepřít odpovědi, kterou dávají ti, kdo by si přáli vzkřísit jakékoli národy jako vždy a už vyhlazené (tabulka 2).

Tabulka 2: Vykupitelská naděje v antivykupitelské době

Vyhlazené národy a náš problém uchování paměti	Kompenzace v antivykupitelské době
<i>antivykupitelská kompenzace</i>	<i>uznání</i>
antipamátníky a antipaměť	svědectví antipamátníků proti vykupitelské likvidaci
<i>antivykupitelské uchovávaní paměti</i>	<i>vydávání svědectví</i>
pozitivní prázdnota a vykoupení = katastrofa	svědectví antipamátníků proti antivykupitelskému uchovávaní paměti

Použitá literatura

- Accuerdos de San Andrés*. Ed. Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), A.C., 16. 2. 1996.
- Adorno, T. W., „Commitment“, in: A. Arato, E. Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, Continuum 1982² (1962).
- Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1966.
- Adorno, T. W., *Prisms: Cultural Criticism and Society*, přel. S. a S. Weberovi, Cambridge, Mass., MIT Press 1967² (1955).
- Altshuler, L. A., Cohn, A. R., „Precious Legacy“, in: D. Altshuler (ed.), *The Precious Legacy: Judaic Treasures from the Czechoslovak State Collections*, New York, Summit Books 1983.
- Baer, U., *Remnants of Song: Trauma and the Experience of Modernity in Charles Baudelaire and Paul Celan*, Stanford, Stanford University Press 2000, s. 178.
- Baudrillard, J., *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée 1981.
- Benjamin, W., *Illuminations: Essays and Reflections*, editorka H. Arendtová, New York, Schocken Books 1968
- Brandner, J., „Widerstandsaktion oder Masterplan der Nazis zur Erinnerung an eine ‚ausgestorbene Rasse?‘“ *Die Gazette* www.gazette.de, November 23, 2001.
- Felluga, D., „Holocaust Iconoclasm and the Anti-Intellectual: ‚Jetztzeit‘ as a Response to the Postmodern Impasse“, *A.R.I.E.L.*, 2000.
- Felman, S., Laub, D., *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York – London, Routledge 1992.
- Freud, S., „The Uncanny“, in: *The Standard Edition of the Completed Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 17, přel. J. Strachey, London, Hogarth Press 1955.
- Friedlander, S., *Reflections of Nazism: An Essay on Kitch and Death*, přel. T. Weyr, New York, Harper & Row 1984.
- Friedlander, S., *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution“*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1992.

- Hansen, M. B., „Schindler’s List Is Not Shoah: The Second Commandment, Popular Modernism, and Public Memory“, in: Y. Loshitzky (ed.), *Spielberg’s Holocaust*, Bloomington, Indiana University Press 1997.
- Hartmann, G. H., *Bitburg in Moral and Political Perspective*, Indianapolis, Indiana University Press 1986, s. XIII–XV.
- Chateau, L., „Pražské Židovské muzeum – od zavření k poznání“, *Listy*, 6, 2006.
- Kisch, E. E., „Mörder bauten dem zu Ermordenden ein Mausoleum“, in: *Prager Pitaval: Späte Reportagen*, Berlin – Weimar, Aufbau-Verlag 1986, s. 331–343.
- LaCapra, D., „Representing the Holocaust: Reflections on the Historian’s Debate“, in: S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution“*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1992.
- Lanzmann, C., „Why Spielberg Has Distorted the Truth“, *Guardian Weekly*, 14. 4. 1994.
- Lanzmann, C., *Shoah: An Oral History of the Holocaust*, úplný text filmu, předmluva S. de Beauvoire, anglické titulky filmu A. Whitelaw a W. Byron, New York, Pantheon Books 1985.
- Lieben, S. H., *Das Jüdische Museum in Prag*, Praha, Josef Flesch 1912.
- Liebeskind, D., *1995 Raoul Wallenberg Lecture*, Ann Arbor, Mich., College of Architecture and Urban Planning 1995.
- Marcuse, H., *Jednorozměrný člověk*, přel. M. Rýdl, Praha, Naše vojsko 1991.
- Matušík, M. B. J., „Nebezpečná paměť“, *Literární noviny*, 2003, č. 49.
- Matušík, M. B. J., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers Inc. 2001.
- Matušík, M. B. J., „Terorismus je postmoderní svou hodnotovou prázdnotou“ (Interview s Janem Kunešem), *Literární noviny*, 2005, č. 31.
- Mexico Solidarity Network*, 22.–28. 2. 2001.
- Mitscherlich, A., Mitscherlich, M., *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*, přel. B. Placzek, úvod R. J. Lifton, New York, Grove Press 1975.
- Monsiváis, C., „El indígena visible“, *Proceso*, 4. 3. 2001.

- Paulson, J., *The San Andrés Accords: Five Years Later*, zpráva z *Mexico Solidarity Network* 2001.
- Petrášová, M., *Židovské ústřední muzeum 1942–1945*, doktorská dizertace v oboru muzeologie, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno 1988.
- La Revuelta De La Memoria. Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas 1999.
- Thompson, G., „Mexico Congress Approves Altered Rights Bill“, *The New York Times*, 9. 4. 2001.
- Veselská, M., *Muž, který si nedal pokoj: Příběh Josefa Poláka (1886–1945)*, Praha, Židovské muzeum v Praze 2005.
- Veselská, M., *Židovské muzeum v Praze*, diplomová práce v oboru muzeologie, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno 1999.
- Volavková, H., *Příběh židovského muzea v Praze*, Praha, Odeon 1966.
- „Weekly News Summaries“, *Mexico Solidarity Network*, 27. 2. 2001.
- Wiedmer, C., *The Claims of Memory: Representations of the Holocaust in Contemporary Germany and France*, Ithaca, Cornell University Press 1999
- Wise, M. Z., „Totem and Tabu: The New Berlin Struggles to Build a Holocaust Memorial“, *Lingua Franca*, 1999 (říjen/leden).
- Young, J. E., *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven, Yale University Press 2000, s. 163.
- Young, J. E., *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press 1990

Násilí, zlo a sekularizace

Modlíme se, abychom byli zbaveni všeho zlého; doufáme, že se vyhneme pokušení učinit něco špatného a že zlé činy budou smazány obřady pokání, půstu nebo pouťi na svatá místa. Chápeme však ve svých modlitbách a nadějích, co to je *zlo*? Dokážeme pochopit, jak *radikální* je ono „radikální zlo“, jež zatemňuje náš intelekt a oslabuje naši vůli?

Kant ve svém pozdním spise *Náboženství v mezích pouhého rozumu* dokazuje, že zlo musí být přičteno slabosti lidské vůle. Tento fakt stvrzuje důstojnost lidské svobody a vrozené směřování racionální vůle ke konání dobra (1). Vyjdu z Kanta a s přihlédnutím ke Kierkegaardově rozlišování mezi estetickým a etickým budu předpokládat, že ve válce proti zlu není nic vykupitelského nebo svatého (2). Nemate však Kant tuto otázku, když převádí náboženský modus hříchu do morálního jazyka radikálního zla? S odkazem na Kierkegaardovo náboženské chápání zla chci brát v úvahu, že na násilí není nic plně sekulárního (3). Nakonec budu uvažovat o některých postsekulárních důsledcích radikálního zla (4).

1. Kant o „radikálním zlu“

Kant běduje nad faktem „radikálního zla“ v mezinárodní politice. Jestliže vezmeme v úvahu „stav trvalé války“ mezi „civilizovanými národy“ i to, jak „pevně si vzaly do hlavy nikdy s ní neskoncovat“, pak si uvědomíme základní rozpor mezi našimi proklamovanými morálními principy a reálnou politikou. Kant ve svém spise o náboženství jasnozřivě anticipuje přezírání významu Spojených národů na přelomu k dvacátému prvnímu století. „A tak je *filosofický chiasmus*, který doufá

ve stav věčného míru založeného na svazu národů jako na světové republice, stejně jako *teologický chiliasmus*, jenž doufá v dokonalé morální zlepšení celého lidského rodu, všeobecně vysmíván jako blouznění.“ (1968, 34) Výmluvná poznámka říká, že lidstvo je vedeno hrubým pokrokem přírody na základě síly spíše než kategorickým imperativem respektujícím druhého a příkazujícím pojímat člověka jako účel o sobě:

„Každý stát, pokud má vedle sebe jiný stát, v jehož podmanění může doufat, se snaží jeho podrobením sám zvětšit, a stát se tak ... zřízením, v němž by veškerá svoboda ... musela zaniknout. Avšak poté, co tento netvor ... spolkl všechny své sousedy, sám od sebe se nakonec rozkládá ... v mnoho menších států, které místo aby usilovaly o spolek států (o republiku svobodných spojených národů), začínají samy opět znovu tutéž hru, aby válce (této metle lidského rodu) nikdy nedovolily skončit.“ (1968, 34)

Kant připouští „nepochopitelnou“ (1968, 34) realitu radikálního zla, nenávistné deformace přátelství, krutost a surovost, sektářské násilí, války mezi státy, jen aby zachránil lidi před mizantropií a místo ní je vyzval k tomu, aby se díky toleranci stali osvícenými (1968, 33). Dobro a zlo mají svůj původ ve svobodné lidské vůli jako volba základních maxim, jež si klademe a jejichž autory jsme my sami (1968, 21–22, 25). Taková je cena důstojnosti lidské vůle, a u zla neexistuje žádný jiný „počátek v čase“ než jeho subjektivní původ v naší žité vůli (1968, 42).

Intelekt i vůle bezpochyby trpí jistou náklonností nebo slabostí, která činí lidi předem náchylnými k tomu, že raději přijímají špatné maximy než maximy dobré, aby jimi řídili své chování. Kant nepřipisuje tuto náklonnost jakési původní zkaženosti, nýbrž „*dobrému či zlému srdci*“, to znamená křehkosti, nečistotě a zvrácenosti našeho jednání (1968, 29–30). Člověk může být nazván „od přírody zlým“ jen v odvozeném smyslu (1968, 32), protože za dobré či zlé mohou být poklá-

dány pouze akty svobodné vůle, nikoli jedinci či skupiny jako takové (1968, 31). Nemůžeme pozorovat, jak si maximu kladou druzí; jen stěží můžeme dokonce vysledovat, jak maxima vyvstává v naší svobodné vůli; nemáme tedy přístup k onomu základu, který dává *všem* takovým maximám vzniknout u osoby. *Ergo*, „soud, že původcem činu je zlý člověk, nemůže být s jistotou založen ve zkušenosti“ (1968, 20). Zlo nemůže zničit lidskou důstojnost, protože zlo vzniká z volního aktu, a nikoli z lidské smyslovosti či z rozumu, který není podle Kantových slov nikdy oproštěn od úcty k morálnímu zákonu v našem nitru. Smyslové tužby nám nabízejí příliš málo toho, co nás činí způsobilými k svobodným lidským aktům, a rozum v sobě obsahuje příliš mnoho ideality, než aby nás činil způsobilými k radikálnímu zlu. Nemůžeme tedy radikální morální zlo vsadit do základů racionálního lidství, protože něco takového by kohokoli z nás přeměnilo v „*ďábelskou bytost*“ (1968, 35). Lidská osoba může mít „navzdory zkaženému srdci“ vždy „dobrou vůli“ (1968, 44).

Kant se snaží zachránit lidskou důstojnost pachatelů zla, a zmírňuje proto radikálnost zla natolik, aby nikdy nemohlo otrávit schopností zachovat svobodnou vůli jako vůli dobrou. Jestliže se zabýváme morálním zlem, jak máme postihnout radikálnost jeho kořene? Kant označuje jako „*zlo*“ pouze „*zvrácenost srdce*“. Tím, že umísťuje radikální kořen zla v lidské zlovolnosti (*Bösartigkeit*), v něčem, co mi nebrání navrátit se kajičně k etickému životu (1968, 37), vyhýbá se označení tohoto kořene jako zloby (*Bösheit*) našeho chtění. Zprošťuje viny zákonodárnou vůli (*Wille*), jež nikdy nekolísá ve své úctě k zákonu, a kořen zla přisuzuje svobodné volbě žité vůle, když není v plné shodě sama se sebou (*Willkür*). Radikální zlo, tato „nečistá skvrna našeho druhu“ (1968, 38), nikdy nezničí naši úctu k morálnímu zákonu v našem nitru, a Kant se tuto možnost zdráhá připustit z obavy, že by tak byl ochromen přístup racionální svobody k morálnímu světlu. To, že by bylo možné

„vtělit zlo jakožto zlo do vlastní maximy“ a učinit věci „*dábelskými*“ (1968, 37) a zůstat přitom stále lidskou, a nikoli „*dábelskou* bytostí“ (1968, 35), Kant bez vysvětlení odmítá.¹

2. Válka proti „radikálnímu zlu“

Může snad válka proti zlu přislíbit vykoupení, aniž porozumíme tomu, co to je zlo? Vést válku proti zlu, jež nebylo pochopeno, může být právě tak pošetilé, jako snaha zničit prsten moci v trilogii J. R. R. Tolkiena *Pán prstenů* vírou, že nějací dobří lidé mohou tento prsten ochránit tím, že jej napadnou kladivem. Jakákoli naivní externalizace zla se ukazuje jako nebezpečná tím, že je spjata se svou vlastní nevědomostí. Nic víc už není třeba říkat o Tolkienově vyprávění, jež se stalo velkým filmovým hitem, pro většinu ale zůstává ne zcela srozumitelným. V následujících odstavcích chci podrobit zkoumání sám pojem *války proti zlu*, ať už je definována v politických termínech (říše zla, osa zla, zlý vládce) nebo v termínech sakrálních (džihád proti Velkému satanovi, zlí lidé napadaní sebevražděným útočníkem).

Význam předcházejícího Kantova výkladu spočívá v tom, že ukazuje veškeré externalizace zla jako *morálně* nepostačující. Jestliže diskurz o zlu nedokáže být v Kantově smyslu morální, nemůže být zajisté ani v Kierkegaardově smyslu náboženský. Tento závěr by byl pravdivý bez ohledu na to, zda bychom začali nebo nezačali převádět Kierkegaardovy náboženské kategorie v kategorie sekulární. Ti, kdo zlo externalizují, se náboženským kategoriím ještě před jakýmkoli po-

¹ O současných diskuzích o radikálním zlu relevantních pro můj výklad viz Copjec (1996, XV); Derrida (1991, 160, pozn. 31; 2003, 40–44, 69, 95); Green (1992, 64–68, 156–80, 193–95, 273, pozn. 113); Lara (2001); Nishitani (1982, 22–30); Ragozinski (1996); Ricoeur (1995. kap. 4, 11, 14); Vries (2002, 102–122, 156, 160–175).

kusem o jejich převedení dvojím způsobem vzdalují: za prvé, ukazuje se tak neschopnost vysvětlit původ zla v lidské vůli, a etický smysl zla proto zaostává za smyslem estetickým. Za druhé, protože zlo v jádru lidského já nelze vykořenit jeho projekcí mimo svobodnou vůli, vede se zničující válka proti projekcím.

Kierkegaard nám pomáhá rozlišovat mezi estetickým a etickým významem zla. Souhlasí s Kantem v tom, že dobro a zlo jsou kategorie, jež lze připsat pouze svobodné vůli. Dobro a zlo vyvstávají pro lidi zároveň s otázkou jejich radikální sebevolby: co jsem, čím se stanu? Je-li tato otázka položena s absolutní vážností, vede mne od estetické tendence k etickému stadiu existence, kde dobro a zlo určují modus veškerého mého chtění. Tento pohyb ze stadia ke stadiu není jako slib věrnosti té či oné oblasti, vlajce nebo věci; vyžaduje vnitřní (existenciální) sebezpřeměnu mého chtění. Kantovo morální hledisko předpokládá odpovědné jedince, kteří se už nenechají unášet bezprostředností externích (smyslových) identifikací, ale stávají se autonomními zdroji veškerého kladení hodnot.

Estét může za kořen veškerého zla pokládat nudu a může se přidržovat pečlivě vypracované metody úniku před sebou samým a vnější změny. Estetická válka proti zlu by se podobala metodě založené na střídání plodin (Kierkegaard, 1987, I, 291), možná i změně režimu, ale bez existenciálního postižení dobra a zla. Externí, i když nábožensky modulovaný veřejný diskurz o zlu nepostihuje nejen Kierkegaardův náboženský, ale ani Kantův morální význam radikálního zla: války proti zlu jsou jen estetickým střídáním sympatií a antipatií. „Estetická volba není volbou ... volit je vnitřním a striktním termínem pro etické.“ (1987, II, 166) Estetická volba se tím, že je zcela externí, ztrácí v bezprostřednosti a rozmanitosti, ale bez jakékoli vnitřní „přeměny“ chtění (tamtéž, 167). Externí útok na zlo vykazuje jistou „estetickou opravdovost“, a proto jsme upoutáváni veřejnými moralizátory. A zejména ve veřejných

externalizací nepřítele „není zlo možná nikdy tak svůdně působivé, jako když vystupuje v estetických kategoriích“. Etická opravdovost by měla zabránit tomu, aby se „o zlu mluvilo v estetických kategoriích“. Stačí nám však studovat „převážně estetickou kulturu dnešní doby“, která si takového hovoru o zlu vysoce váží. Pomyšleme jen na hovor o zlu, který vyvolává v mluvčím jiskřivé vzrušení, když popisuje popravu zločince nebo zničení nepřítele (je to opak nudy, jež mluvčího vzrušuje a davu působí potěšení). Masová kultura poskytuje tribunu „moralizátorům, kteří pateticky kážou proti zlu takovým způsobem, že si uvědomujeme, že i když řečník vychvaluje dobro, vychutnává zároveň uspokojení nad tím, že právě on sám by velmi dobře mohl být tím nejprohnanějším a nejrafinovanějším ze všech, ale odmítl to na základě srovnání s tím, co znamená být dobrým člověkem“ (tamtéž, 226).

Je příznačné, že soudce Vilém, etik v Kierkegaardově *Buď-Anebo*, ve své radikální buď-anebo volbě mezi estetickým a etickým způsobem života, radikální zlo ani nepředpokládá. I když připouští, že člověk se může kajícíně navrátit k etickému životu, zastaví se náhle před uvažováním o Kantových pozdních rozborech lidské neschopnosti svobodně uchovat dobrou vůli. „Radikálním zlem“ se zabývají Kierkegaardovy pozdější eticko-náboženské pseudonymy, protože je-li radikální zlo chápáno pod kategorií hříchu, postuluje poprvé náboženskou existenci. Soudce Vilém se omezuje na to, že ukazuje rozdíl mezi životem bez jakékoli etické osy a životem založeným na sebeovládání (Kierkegaard, 1987, II, 174 n.; Green, 1992). Estetický diskurz o zlu vyjadřující hlasitě přání, aby pachatele zla stihl hněv boží, nemůže zlo vykořenit, protože postrádá kategorii niternosti postulovanou etickou sebevolbou. Nedostatek niternosti vede ke vztahům „nivelizující reciprocity“ (Kierkegaard, 1969, 35). Dav je nepravdivý bez ohledu na to, zda je sekulární nebo sakrální. Estetický, davu milý pojem zla ztělesňuje sociální zlo samo: „Rozdíl mezi dobrem a zlem je

oslabován chatrnou, povýšenou, teoretickou obeznameností se zlem.“ (Kierkegaard, 1978, 78; Matuščík, 1993, část III)

To mě přivádí k druhému stupni: externalizací zla v politickém a náboženském diskurzu se vzdalujeme náboženským kategoriím. To, že Kant připouští radikální zvrácenost lidského srdce, přičemž ochraňuje důstojnost lidské osoby, je oproti mnoha současným diskurzům o zlu pokrokem. Kant se vzpírá veškerým pokusům o démonizaci zla, které by mu buď připsaly určitou tvář, nebo ocejovaly jako zlou nějakou skupinu, sektu nebo národ, aby je bylo možno vymezit a při vnější očistě světa jako onen zlý druh zničit. I zlé činy stvrzují lidskou důstojnost, ano, pro Kanta stvrzují i důstojnost teroristy nebo tyrana právě tím, že jejich zlá volba je kvalifikována jako akt „proti [morálnímu] zákonu“. Když se někdo dopustí třeba i nelidského, zlého činu, nestává se tím jakýmsi nelidským druhem ani nepřemáhá morální zákon ve svém nitru. „Člověk (ani ten nejhorší), ať jsou jeho maximy jakékoli, se svým jakoby vzpurným postojem (vypovězením poslušnosti) nezřídá morálního zákona.“ (Kant, 1968, 36) Náklonnost k radikálnímu zlu se musí hledat ve „svobodné schopnosti volby“. „Toto zlo je *radikální* proto, že podlamuje základ veškerých maxim ... musí být nicméně možné toto zlo překonat, protože se s ním setkáváme v člověku jako svobodně jednající bytosti.“ (Tamtéž, 1968, 37) Politickým jménem pro překonání sektářského násilí je procedurálně uzákoněná tolerance vůči projevům nesouhlasu a institucionálně zakotvená společnost národů založená na věčném míru.

Kant chrání lidi před tím, aby tvář zla nemuseli démonizovat. Varuje nás, že externalizací našich zápasů proti zlu se nedostáváme k jeho kořenu v lidské svobodě. Právě svobodná vůle, a tudíž rada bezpečnosti společnosti národů je místem, kde musí být veden veškerý zápas, zatímco stojící armády se podrobují normativním procedurám věčného míru. Externě uzákoněné

násilí proti zlu plodí jen tím více zla. Přesně řečeno neexistují žádné říše zla nebo satana, žádné osy zla, žádné džihády proti zlu, žádné cejchy nebo tváře zla. Existuje pouze zlá vůle. A proto by nám společnost národů, a nikoli válka, měla dovolit kultivovat utváření veřejného mínění a veřejné vůle politickým dialogem a spravedlivými procedurami mezinárodního práva. Preventivní nebo jednostranné (nedialogické) akty proti domnělým tvářím zla znemožňují překonat mezinárodní náklonnost k radikálnímu zlu v jejím kořenu: pro Kanta tkví tento kořen v lidském chtění. Války snadno zastírají imperiální snahy nebo frakcionářství projekcemi zla, jež chtějí zničit.

Diskurz o zlu následovaný válkou proti zlu nemůže přislíbit vykoupení, není-li postižen kořen zla. Externalizace zla vede k tomu, že lidé zůstávají ve dvojím směru neobeznámeni s tím, co chtějí překonat. Za prvé, je klamné používat pro externí zlo náboženského jazyka; estetické tlachání o zlu je pak následováno selháním v rovině morálního jednání. Externí válka je estetickým omíláním téhož. Za druhé, jestliže se válka proti zlu zaměřuje na tváře zla, jsou lidské bytosti demonizovány jako nelidské. Války očišťují vnější očistou, ne-li zničením, od všeho domněle nelidského. Víme, že to je iluzorní představa, protože válka, která začíná s esteticky abstrahovanými nebo nezměněnými lidmi, nicméně „více zlých lidí vytváří, než bere“ (Kant, 1968, 35). Na válce proti zlu není nic vykupitelského nebo svatého.

3. „Radikální zlo“ v mezích pouhého rozumu?

Plakát z newyorské světové protiválečné demonstrace 16. února 2003 hlásal, že chcete-li být kovbojem, musíte být chytřejší než krávy. Kierkegaardův náboženský Anticlimacus říká ve své fenomenologii zoufalství totéž: „...pasák dobytka, který by byl já před kravami (kdyby to bylo možné), má velmi malé já“; člověku se dostá-

vá „nekonečné reality“ v „já přímo před Bohem“ (1993, 179). Tlachat esteticky o zlu, hříchu a Bohu znamená nestát se „já“ ani eticky; skutečně, člověk jedná hloupěji než krásy.

Může jakékoli sebehodnocení radikálního zla, které chce zůstat v mezích pouhého rozumu, protože neuznává svoji vědomě spoutanou svobodnou vůli, udržet na uzdě existenciální kořeny násilí? Je násilí fenomén, který může být odstraněn osvícenými formami tolerance? Nebo je nutné připustit, že na násilí není nic plně sekulárního? Jestliže násilí odhaluje ve svém základě náboženský význam, je třeba určit, co bylo ztraceno překladem náboženské kategorie zla jakožto hříchu v morální význam radikálního zla a v jeho racionální překonání. Může diskurzivní, morální a politický překlad náboženských obsahů, včetně Kantova překladu hříchu v příměří mezi nekolísající osvícenou úctou k morálnímu zákonu a trvající zvráceností lidské ochoty svobodně jej uposlechnout, zadržet impetus k násilí vycházející z radikálního zla?

Kant se neměl vyhýbat počátkům zlé volby překladem „hříchu“ jako zkaženosti, která může být včas překonána naší schopností k pokání ve světle rozumu a dobré vůle (1968, 39, 41–43). Očekávat „*revoluci* ve smýšlení člověka ... jakési znovuzrození, jakoby nové stvoření ... a změnu srdce“, to Kant nemůže postulovat ani morálně. Dovolává se spontánní součinnosti „reflektující“ víry s dosažitelnou milostí, činí to ale, aniž by postihl, jak radikální zlo olupuje intelekt a vůli o jejich přirozené světlo a ochotu, jak se stáváme zmatenějšími samotným užíváním racionálního světla, spoutanějšími naší svobodnou vůlí (1968, 47, 52 n.). Kantův lidský, až příliš lidský způsob, jakým mluví o epistemických a morálních účincích „hříchu“, zakrývá *radikální* kořen radikálního morálního zla.

Naše současná doba možná pokrčí nad snahou zachovat náboženství – byť i jen v Kantových mezích lidského rozumu – pohrdavě rameny jako nad něčím v nej-

lepším případě anachronickým a v nejhorším případě nudným. O *racionální* náboženství se dnes už nikdo nezajímá, jistě nikoli ateisté, a v žádném případě fundamentalisté. Kant (1968, 43) i Kierkegaard se shodují v tom, že zlo, právě tak jako svoboda, je racionálně neproniknutelným a svéhybným existenciálním celkem, momentem skoku (Kierkegaard, 1980, 21, 50, 30, 112, 161; Kierkegaard, 1993, 210 n.; srv. Green, 1992, 160–163, 164 n.) Avšak osvícenský pojem racionalizovaného zla je existenciálně kontraintuitivní a historicky falzifikovaný: radikální zlo zůstalo v pokantovské době kdekoli, jen ne v racionálních hranicích. Jestliže lidské zlo, jak jsme je poznali v posledních sto letech, překročilo veškeré racionální rámce, existuje pak na násilí něco plně sekulárního? Radikálnost radikálního zla musí být vyjasněna vně bezpečných hranic pouhého rozumu.

Kant se bojí ono radikální zlo, jež lidé vnášejí do světa, pojmenovat jako „*ďábelské*“. Klade si za cíl zachovat důstojnost lidského rozumu, jenž si sám klade zákony, a dobré vůle jako něčeho prvotnějšího oproti náklonnosti aktuální svobodné vůle konat zlo. Ponechává i zkažené svobodné vůli otevřený metafyzický přístup k morálnímu pokání, jako kdyby pokrok a přeměnu lidského rodu vždy udržovala milost.²

Kierkegaard považuje za počátek náboženského života hřích. Derrida (2003, 95) dospívá ke stejnému závěru, když říká, že „*možnost radikálního zla* vyvrací a zároveň zavádí náboženství“. Vries (2002, 162, srv. 105, 108 n., 170 n.) spatřuje tuto Kierkegaardovu a zároveň i Derridovu a Lévinasovu odlišnost od Kanta v tom, že „*spirituální* [= nejlepší] a *démonické* [= nejhorší] zabírají [strukturálně] tentýž prostor“. Nábožensky řečeno je však zoufalství pojaté jako hřích ve své podstatě kategorií, která nemůže být přeložena do sekulárního nebo i morálního jazyka, aniž by se celkově změkčila otáz-

² O Kantových obavách před „*ďábelským*“ viz Derrida (1991, 160, pozn. 31; 2003, 50); Vries (2002, 171).

ka radikálního zla. Kategorie hříchu odhaluje radikální mez možnosti navrátit se světlem rozumu a morální reformou svobodné vůle pokáním zpět k etické sféře existence. Tato kategorie nicméně nevysvětluje, proč by se o radikálním zlu, např. o genocidě nebo bezohledné válce mezi lidmi, mělo říci, že dosahuje „dábelské“ intenzity.

V rozporu se zřejmými argumenty to není Kant, kdo nakonec zachraňuje lidskou důstojnost, když uzavírá radikální zlo v hranicích pouhého rozumu a otřásá se hrůzou nad možností „dábelsky“ svobodného lidského aktu, jímž si „já mohu“ volí zlo jako svoji maximu. Je to Kierkegaard, jenž objevuje v děsivé schopnosti lidí k zoufalství také hlubinu lidské znamenitosti (1993, 125 n.). Aby se jedinec stal „já“ chytřejším než krávy a aby o zlu mluvil lépe, než by o něm mluvil pasák dobytka, musí uznat, že jeho existence se odvíjí před nekonečným duchem. Kierkegaard nezachraňuje lidskou důstojnost bagatelizováním možnosti „dábelských“ extrémů lidské svobody, nýbrž spíše tím, že hledí této možnosti přímo do tváře. Tato „dábelská“ možnost svědčí stejnou měrou o maximální intenzitě lidské existence. Když Kierkegaard označuje jako nejradikálnější formu zla vzdor proti ničím nepodmíněné lásce, nedevaluje tak „já“ a nepřipisuje mu nelidský status. Ukazuje naopak, že maximální rozvinutí lidské důstojnosti spočívá v kategorii „teologického já“ (1993, 179). Radikalnost radikálního zla je existenciálně inherentní možností lidského ducha, jenž může nabídce ničím nepodmíněné lásky říci ano, či ne. Být „dábelský“ tedy znamená důrazně odmítnout dar stvoření, odpuštění a lásky; „dábelské“ je to proto, že u lidské osoby, která chce racionálně a svobodně existovat ve vzdorném odporu k milujícímu kosmu, neexistuje žádné racionální vysvětlení „proč“. Zoufalství vzdoru nečiní takovou osobu nelidskou; chtít být sám sebou v zoufalství znamená vzepřít se základu existence v lásce. Bez tohoto vztahu racionálního a svobodného „já“ k nabídce ničím nepodmíněné lásky nemá vzdor

smysl. Zoufalství vzdoru, sama jeho možnost, svědčí o nanejvýš lidském a spirituálním jádru individuality. Vykupitelské překonání zla spočívá v akceptování ničím nepodmíněné lásky k člověku. Radikální zlo mých činů už není uzavřeno v mezích pouhého rozumu, ale stojí proti sobě jako zoufalství nebo hřích. Uznaná možnost „dábské“ svobody vzdálená externalizaci zla a odmítající dehumanizaci pachatelů zla vydává svědectví o spirituálním „já“, jež existuje přímo před Bohem.

Estetické diskurzy o zlu musí být naproti tomu posuzovány jako zamaskované formy vzdoru, které zaostávají za Kantovou racionální nadějí v morální *metanoiu*. Estetické diskurzy o zlu jsou vždy již formami démonické uzurpace. Když se krádež ohně z nebes skrývá za nábožensky podbarvenou externí válkou proti zlu, stává se aktem chtěné nevědomosti o vlastním zoufalství. Agresivní ochota k externí válce proti zlu je na svém vrcholu aktem vzdoru. Pasáci dobytka, kteří vedou externí války proti zlu a předvádějí se v náboženském úboru, aniž postihují zlo, a postrádají přitom i minimální etickou schopnost k pokání, nemají v účtě ani krávy, jež jsou stvořením Boha. Chtěná stupidita je „dábská“.³

Z těchto poznatků mohu vyvodit dvojí závěr. Za prvé, není možné zaujmout vzdorný vztah k prázdnému a smysl postrádajícímu kosmu. Vzdor znamená, že jedinec ve svém srdci vždy již ví, co je odmítáno, a přesto právě tuto jistotu daru odmítá. Dábové nejsou v mytologii zpodobováni jako intelektuální ateisté; jsou to spirituální bytosti, jež setrvávají na tom, že existují jako nemilující a nemilované. Peklo je líčeno jako stav zoufalství, nikoli jako intelektuální pochybování o Bohu. I lidé si v nejniternějších hlubinách svého duchovního

³ Derrida (1991, 161, pozn. 31) spojuje smysl „dábské“ krutosti a neodpustitelného zla, jež „vyžaduje odpuštění“, což „Kant nechce uznat“, s *bêtise* či stupiditou. Srv. s Kierkegaardem (1993), který nazývá hřích chtěnou nebo motivovanou formou nevědomosti, tj. hlouposti.

„já“ zoufají, pokud jde o přijetí ničím nepodmíněného daru lásky, tj. o to, že existuji před nekonečnou spirituální realitou, že můj život je možný bez úzkosti a zoufalství, že ničím nepodmíněná láska je mou vykupitelskou možností. Spirituální realita vybavuje lidskou svobodnou vůli schopností zvolit si radikální zlo pro ně samo, a přesto si uchovat lidskou důstojnost. Kant o této možnosti dost vážně neuvažoval a ve své chvatné snaze ochránit nás před „dábelským“ užíváním svobody snížil lidskou důstojnost. Při prvním kroku ze zoufalství se můj osvícený rozum a moje kající pokání podvolují uznání mé vzpurně si zoufající vůle.

Za druhé, násilí nepředstavuje ve svých existenciálních kořenech ani estetické, ani etické, nýbrž spirituální narušení. Při druhém kroku ze zoufalství, po přiznání svého vzdoru a ve snaze být sám sebou se podvolují ústupu od svého zoufajícího si chtění být sám sebou.

Takové pojmy jako násilí, zlo a vykoupení představují příbuzné, nicméně zřetelně náboženské kategorie, jež nemohou být přeloženy do sekulárních jazyků, aniž se oslabí radikálnost radikálního zla. Tato nepřeložitelnost nicméně nesnižuje důstojnost racionálních a morálních bytostí. Tím, že odmítneme umístit fakt zla v mezích pouhého rozumu, že pochopíme, co je to, zač se modlíme, když toužíme po osvobození a očištění, jsme schopni navrátit lidem větší důstojnost, než je to možné v rámci kovbojských válek proti zlu nebo pouhé tolerance vůči konfliktu. Imanentně jsem o otázce zla uvažoval v obráceném pořadí: může osvícená tolerance zabránit sektářským konfliktům? Dá se věčného míru dosáhnout pouze sekulárními prostředky? Kdyby obě odpovědi zněly „ne“, pak musí být projevy moderního etnického, nacionalistického a náboženského násilí chápány jako postsekulární fenomény. Tato situace nevyžaduje na druhé straně více sekulárních překladů, ale spíše náboženskou kritiku veřejných diskurzů o náboženství, zlu a vykoupení: *vykupitelskou kritickou teorii*.

V úvodu jsem projevil nedůvěru v to, že moderní překlady náboženských obsahů v morální procedury, tj. sekularizace hříchu, by mohly vyřešit problém sektářského násilí pouhou tolerancí. Vyslovil jsem pochybnosti o tvrzení, že jsme moderní sekularizací světových názorů překonali sektářské konflikty spojené s vírou. V kontextu Kierkegaardova estetického, etického a náboženského smyslu zla jsem obhajoval dvě teze o násilí a zlu proti dvěma tvrzením o sekularizaci a vykoupení: (1) na externí válce proti zlu není nic vykupitelského nebo svatého a (2) na násilí není nic plně sekulárního.

4. Postsekulární důsledky „radikálního zla“

Proces sekularizace postupně překládá sakrální nebo tradiční víry ve veřejně kompenzovatelné nároky na platnost, a tímto způsobem překonává problém netolerance a násilí (Habermas, 2003). Je-li však výsledkem tohoto procesu takový stupeň prázdnoty, že činí lidskou existenci neschopnou života, může perspektiva sekularizace nabídnout správnou cestu k vyhlazení sektářské netolerance a násilí? Tuto otázku lze položit i jiným způsobem: Je sekularizované vědomí schopné žít bez vykupitelské naděje? Mohou lidé existovat bez zázraku a tajemství? Mohou se úspěšně rozvíjet, aniž jsou nerozlučnou součástí kosmu, který je přijímá a v tomto přijetí stimuluje jejich svobodu nalézat své poslání? Jaká je dimenze prostoru a času, již před námi otevírá sekulární vědomí? I když zde nejde o podvrácení racionální argumentace obhajující toleranci, musí možnost vymýcení násilí nakonec proniknout do samé podstaty netolerance, která i v sekulární existenci vzniká z chťených forem zoufalství. Odpověď na otázku, zda je sekularizované vědomí schopné života bez vykupitelské naděje, nespočívá v tom, zda toto vědomí chce dál vyhlazovat nejhluběji zakořeněný zdroj násilí, ale v tom, zda to může činit.

Dvacáté století bylo svědkem s ničím nesrovnatelného násilí, jehož se dopouštěly sekulární společnosti. Naše fascinace odvetou, trestem smrti a válkou, naše touha očistit svět od veškerého zla, to vše sotva představuje sekulární ambice. Jestliže moderní násilí zasazuje rány základům plně sekularizovaného vědomí, jaký úspěch může mít argumentace obhajující racionálně prosazovanou toleranci? Jak může být sekularizace odpovědí na násilí v základech sekularizovaného vědomí? Argumentace obhajující toleranci se zaměřuje na jednu stránku problému, nedokáže ale proniknout k podstatě násilí v sekularizované společnosti. Ona stránka, již tato argumentace dobře oslovuje, spočívá v tom, jak vyřešit střetání systémů spjatých s vírou nebo střet civilizačních hodnot. Proces sekularizace je sebekorigujícím procesem učení se, kdy dospíváme k tomu, že vidíme naše rozdíly, aniž pocítujeme potřebu jejich likvidace nebo asimilace. I sekulární vědomí se může naučit existovat společně s vědomím náboženským, tolerance se může úspěšně rozvíjet i v postsekulárních společnostech, kde různé systémy víry koexistují s plně sekularizovaným vědomím. Věřící se mohou v procesu sekularizace poučit o hodnotě tolerance, když musí na procedurálních základech sekulární společnosti bojovat o svoji autonomii.

Násilí ale může vzniknout a skutečně také vzniká v srdci plně sekularizovaného vědomí. Násilí vzniká v postsekulárních společnostech, jež měly svůj podíl na sektářské nenávisti. Neznamená to ale, že existují určité dimenze násilí, jež nelze odstranit cestou sekularizace? Jestliže je tomu tak, co může samotný sekulární překlad udělat pro to, aby bylo násilí odstraněno – zejména ona trvající potřeba odplaty, msty a války? Jestliže podnět k násilí vychází z nově sakralizované nevole nad lidskou konečností, nemocí, omylností a smrtí, jak nám pak sekularizace může přinést více střízlivosti?⁴

⁴ Když jsem na podzim 2002 na northwesternské konferenci k počtě Charlese Taylora položil tuto otázku Habermasovi, neměl co říci.

Jestliže má násilí něco společného s potřebou očistit sebe sama a svět od zla, jestliže je zlo definováno jako lidská konečnost a smrtelnost, není na takovém násilném útěku před tímto zlem nic zcela sekulárního (Becker, 1975). Jestliže označuji násilí jako sakralizované rozhořčení nad zlem konečnosti a smrti, nemíním tím, že všechna náboženství jsou motivována nenávisť. Říkám naopak, že sekulární integrace nejsou střízlivě realistické, pokud jde o zdroje jejich pokračujícího násilí.

Ve všech náboženských tradicích existuje jiná cesta ke střízlivosti: připustit svoji konečnost a smrt. Vyrovnat se s vlastní neschopností uchovat si svobodnou existenci. Doufat ve vykoupení, ale nejprve se vzdát své heroické zloby vůči kosmu za to, že mne postihuje zlem mé konečnosti a smrti. Právě v tom tkví nenásilná podstata velkých spirituálních tradic. Svou odhaleností, nezaujatostí a otevřeností vede ke kosmu, k přijetí svého místa a poslání v širším neznámu tajemného univerza, ke smířlivosti s vlastní konečností i smrtelností, k oddanosti zdrojům ničím nepodmíněné lásky a k přijetí skuteků takové lásky jako cesty k vyléčení všeho, co trpí.

Potlačení naší náklonnosti k násilí na druhé straně sekularizace vyžaduje spirituální korektiv regulující stejnou měrou oblasti náboženské i sekulární platnosti, ať už tomu je či není fakticky tak, že koexistujeme v postsekulárních společnostech se směsicí náboženských a sekulárních přístupů nebo již žijeme v postmoderních fundamentalistických kampaních. Takový korektiv by fundoval základní motiv a intuici v pozadí toho, co bych rád nazval vykupitelskou kritickou teorií nebo vykupitelskou kritikou. Jakákoli postsekulární vykupitelská realita se musí vyrovnat s lidskou konečností a smrtí, aniž způsobí v procesu unikání smrtelnosti druhým bolest a násilí a aniž projeví potřebu očistit svět od takového projektovaného a obávaného zla. Tato vykupitelská realita je postsekulární, protože zasahuje jak sekularizované, tak i náboženské vědomí; spíše než systém víry je to nicméně vykupitelská realita, protože

žádná současná oblast platnosti neumí zajistit vykoupení, aniž by reprodukovala přitažlivost a hrůzu smrti přinášejícího násilí. Intolerance je v podstatě nárokem morálně dobré vůle, že moje nebo naše cesta je konečnou cestou k vykoupení, již mají druzí napodobit. Tento arogantní předsudek se nevyhýbá ani sekulárnímu vědomí. Vykupitelská realita nemůže představovat nárok na platnost, ať už je míněna teze víry o vykoupení nebo vznášen nárok na vykoupení ve veřejném diskurzu. Naše čekání a usilování o uspíšenou realizaci toho, co ještě není, nemůže záviset na žádné oblasti platnosti, ani na oblasti mesiášské. Vykoupené reality nelze dosáhnout tím, že je vykupován nepodmíněný nárok.

Podobu vykoupené reality nevlastníme, můžeme v ní pouze existovat. Taková realita je nakonec věcí daru, milosti, víry, naděje a lásky. Při vykupitelské kritice však nejsme ponechání nečinně v jakémsi kvietistickém ochromení. Právě naopak, v konečné podobě daru musíme aktivně angažovat falešné náboženské víry stejně jako sekulární překlady, že všechny takové falešné víry mohou být nyní vykoupeny formou veřejného diskurzu o nárocích na platnost podléhajících kritice. Existuje dvojitý akustický klam (Kierkegaard, 1997, 64–68), který vychází z nároků náboženské víry ve vztahu k vykoupení stejně jako z jejich sekulárních překladů. Vykupitelská kritika by posloužila jako odstrašující prostředek proti násilí obou těchto iluzí, proti násilí, jímž nevyhnutelně zasahují druhé. Byl by to však odstrašující prostředek, který by nepožadoval jako odplatu smrt ani svatou válku.⁵

⁵ Vykupitelská realita nás nevede k Mesiáši, jenž signalizuje radikální apokalyptickou změnu. Taková apokalyptická změna je často spjata s touhou zbavit zemi veškerého zla a vede k externím heroickým projektům dělat ve jménu očekávané změny totéž. Vykupitelská mesiášská realita má zároveň profetickou i existenciální strukturu: lidé musí ve svém dramatu rozhodovat o postupu jednání a musí se sami naučit potlačovat svoji touhu po ovládnutí neznámé skutečnos-

Citovaná literatura

- Becker, E. (1975), *Escape from Evil*, New York, Free Press.
- Copjec, J. (ed.) (1996), *Radical Evil*, London, Verso.
- Derrida, J. (1991), *Donner le temps*, I, *La Fausse Monnaie*, Paris, Edition Galilée.
- Derrida, J. (2003), *Víra a vědění*, přel P. Bartošek, Praha, Mladá fronta.
- Green, R. M. (1993), *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, Albany, NY, SUNY Press.
- Habermas, J. (2003), „Víra a vědění“, děkovaná řeč při příležitosti udělení Mírové ceny Německého knižního obchodu za rok 2001, přel. A. Bakešová, in: *Budoucnost lidské přirozenosti*, Praha, *Filosofia* 2003, s. 111–125.
- Kafka, F., *Aforismy*, Praha, Torst 1998.
- Kant, I. (1968 [1793]), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kants Werke*, Bd. VI, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Kierkegaard, S. (1969), *Současnost*, přel. M. Žilina, Praha, Mladá fronta.
- Kierkegaard, S. (1978), *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age*, Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1980), *The Concept of Anxiety*, Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1987), *Either/Or*, Part I and Part II. Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1993), *Nemoc k smrti*, přel M. Mikulová-Thulstrupová, Praha, Svoboda-Libertas.
- Kierkegaard, S. (1997), *Filosofické drobký*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Olomouc, Votobia.
- Lara, M. P. (ed.) (2001), *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*, Berkeley, University of California Press.

ti. Vykoupení se nám dostává tehdy, když jsme vyřešili všechny otázky odpovědnosti v naší svobodě, když v této svobodě už nepotřebujeme zvládat apokalyptickou změnu externím pronásledováním zla. Vykoupení pak ústí v konkrétní existenci, kdy apokalyptický Mesiáš by už nemusel být postulován jako hodnota nebo heroický projekt. Jak si poznamenal v „osmerkovém sešitě G“ Franz Kafka, „Mesiáš přijde, až ho už nebude zapotřebí“ (Kafka, 1998, s. 73).

- Matušík, M. B. J. (1993), *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, New York, Guilford.
- Nishitani, K. (1982), „What Is Religion? in: týž, *Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, s. 1–45.
- Ragozinski, J. (1996), „It Makes Us Wrong: Kant and Radical Evil“, in: J. Copjec (ed.), *Radical Evil*, London, Verso, s. 30–45.
- Ricoeur, P. (1995), *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis, Fortress Press.
- Tolkien, J. R. R. (2001), *Pán prstenů*, I–III, Praha, Mladá fronta.
- Vries, H. de (2002), *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Pokrok jako katastrofa?

Problém zla byl většinou spojován s množstvím logických (deduktivních) a průkazných (probabilistických) argumentů pro nebo proti teismu (Howard-Snyder, 1996, XI–XX). Tato literatura pojímá zlo jako problém pro jakoukoli koherentní teodiceu. Není tedy překvapující, že analytičtí filosofové náboženství pojímají *Bratry Karamazovy*, poslední román F. M. Dostojevského, zejména kapitoly o vzpouře Ivana Karamazova a Velkého inkvizitora, jako literární verzi takových argumentů (Howard-Snyder, 1996, 286). Velký inkvizitor není ateista, ale spíše někdo, kdo rozhoduje o dobru a zlu na místě Boha. Ani Ivan není ateista, ale spíše člověk propadající zoufalství. Dostojevskij neklade problém zla jako výzvu Bohu, nýbrž jako výzvu lidské existenci a ideji pokroku. Kantova hrůza z radikálního, či dokonce ďábelského zla není rovněž rozněcována racionálními argumenty pro nebo proti teismu. Lidské zlo je výzvou naší schopnosti uchovat svobodnou existenci, a právě to je něčím, co činí zlo nejen banálním, jakým je v pozdějším hodnocení H. Arendtové, ale také morálně-radikálním u Kanta, katastrofickým u Benjamina nebo démonickým či ďábelským u Dostojevského a Kierkegaarda.

Analytické debaty o zlu a teismu ponechám stranou jako něco, co je ve vztahu k existenciálním otázkám nastoleným Kantem a Dostojevským do velké míry marginální. V návaznosti na jejich výzvu lidské svobodě se budu nejprve zabývat pozdějším dílem Drucilly Cornellové (2002; 2003a, b, c; 2004; 2006), v němž konfrontuje Kantův pohled na radikální zlo s Adornovým (1969) pojmem pokroku. Jak si můžeme učinit představu o ideálu lidství způsobem, který je zároveň otevřený a kritický? Za druhé se znovu obrátím ke Kantovým úvahám o radikálním zlu ve spojení s Benjaminovým apelem na slabou vykupitelskou moc naděje poskytované násle-

dujícím generacím. Jestliže Adorno a Cornellová mají pravdu v tom, že radikálnímu zlu musíme odporovat, aniž se staneme na druhé straně totalitárními, máme snad tento požadavek přenechat těm, jejichž pohled na dědičný hřích jako na predestinaci ospravedlňuje útlak a nadvládu? Co vyjevuje radikální zlo o pokroku lidství? Za třetí budu uvažovat o krutosti: tvrdím, že samo její připuštění nás nejen odkazuje k žánru *vykupitelské kritické teorie*, ale setkává se i s ne tak banálním stínem jakékoli lidské vůle, která chce činit dobro a přemáhat zlo. Chci dovést, že na lidské zlo se musí pohlížet jako na něco, co je zároveň banální, radikální a ďábelské: banální u naivních lidumilů, kteří se uklidňují triviálními usilováními o dobro, radikální v deformování lidské schopnosti k pokroku ve svobodě a ďábelské ve své lidské, až příliš lidské náboženské krutosti.

1. Lidství jako rekolektivní představivost

„Válkou, krajně náročným a nikdy neustávajícím hromaděním válečné výzbroje, nedostatkem, jímž musí každý stát nakonec vnitřně trpět i uprostřed míru, je příroda nutí, aby zprvu činili nedokonalé pokusy; nakonec ale, po mnoha zpustošeních, zvratcích a po naprostém vnitřním vyčerpání je přivádí k tomu, co by jim rozum byl mohl říci i bez tak mnoha smutných zkušeností, totiž opustit stav divochů neznajících zákony a vstoupit do svazu národů.“

Kant, 1964, 18

Cornellová přejímá pozitivní ideál lidství od Kanta a čte jej pod zorným úhlem Adornova (1966) negativního vymezení veškeré totality či utopických koncepcí. Její filosofie meze (1992) kriticky formuje úkol rekolektivní představivosti (1993) i konceptualitu imaginární sféry (1995), v níž se musíme vyrovnat se svým lidstvím (2003b) jako se svým kriticky otevřeným a vždy znovu představovaným úkolem (2003a). Jestliže exis-

tuje pokrok, musí respektovat Kantovo trvání na tom, že ideály zůstávají regulativní (v metafyzickém smyslu nepojmenovatelné), i Adornův korektiv k veškeré snaze o asimilativní uzavření ideálů v logice identity či v myšlení totality. Cornellová zvažuje s Adornem (1969) Kantův (1968) pojem radikálního zla: pokrok může zlo překonat, aniž se sám progresivní ideál nicméně stane homogenizujícím konceptem nebo statickým výkonem. Co slibuje pokrok, táže se Cornellová s Adornem (1969, 29 n.)? Se zřetelem k radikálnímu zlu spočívá pokrok v rozdílu mezi krutostí, která nemá žádný vztah k historickým idealitám, a násilím, jež v sobě stále zahrnuje vztah k ideálům lidství. Cornellová (2004) ilustruje tento rozdíl na první a druhé válce v Perském zálivu: „Progresivní idealisté v globálním protiválečném hnutí trvají na zprostředkování násilí ideály ... [oproti] krutosti, která jedná s iráckými občany jako s lidmi, s nimiž lze volně disponovat.“ Jestliže politici označují některé skupiny nebo jednotlivce jako zlé, umožňují tím (1) dehumanizovat nepřítel „rozněcováním strachu ze zla“; (2) vyzvedávat emblémy a fetiše, takže mohou shromáždit lidi kolem Boha a národa; (3) stírat hranici mezi násilím a krutostí při očišťování od zla.

Cornellová (2003b) podtrhuje Kantovo hledisko případem palestinské matky, jejíž dcera, sebevražedkyně, zabila bombou dva izraelské civilisty: i terorista, který spáchá nespravedlivé násilí, má lidskou tvář. Kantova základní morální idea si zaslouží zdůraznění: zlo musí být přičteno lidské vůli, ale nikdy základům našeho lidství. Proto Kant (1968, 37) na rozdíl od politiků, kteří rozněcují vášně proti zločincům, potvrzuje zlovolnost (*Bösartigkeit*), ale bagatelizuje zlobu (*Bösheit*) ve chtění. Zprošťuje viny naší zákonodárnou vůli (*Wille*), protože vždy respektuje morální zákon, a zlo umísťuje do naší libovůle (*Willkür*). Tento postup se u Cornellové opakuje v rozlišování mezi násilím, jež v sobě ještě obsahuje vazbu k lidským ideálům, a krutostí poklesávající v nelidskou brutalitu. To, zda lidé mohou či ne-

mohou spáchat ďábelské zlo, je jiná otázka, kterou Cornellová (2004) na rozdíl od Kanta vůbec nevznáší. Chce se „vrátit zpět k bitvě o ideály a vést útok proti krutosti“, která zakládá veškeré dehumanizace zdrojů lidského zla.

Adorno (1969, 41) demaskuje naši „falešnou úctu“ ke zlu, s jakou se vysmíváme naději na zdokonalitelnost lidské přirozenosti a odsuzujeme lidskou kulturu. Obhajuje (1969, 32) Kantův věčný mír, aby vymanil ideály pokroku z pout pouhého boje o sebezáchovu. Cornellová (2004) využívá ideálu lidství pro překonání kultury krutosti. Ocítáme se tu v samém srdci její nové kritické teorie. Produktivně rozvíjí antinomií mezi transhistorickým ideálem lidství a konkrétními historickými lidmi, aby zkorigovala pozitivismus plně racionalizovaného pokroku a uchovala nicméně jeho idealitu jako kritického spojence proti krutosti. Toto spojení mezi kritickými ideály a podezíravou nedůvěrou se stává možným díky tomu, co Cornellová (2004) uvádí jako „Kantovu negativní dialektiku asociální sociability“. Termín asociální sociabilita pochází ze čtvrté teze Kantových *Myšlenek k všeobecným dějinám* (1964, 15). To, že je tento termín charakterizován jako „negativní dialektika“, signalizuje, že Cornellová čte Kanta Adornovými (1966) očima: mluví o *zlu jako o radikální mezi*, která před nás klade úkol znovu promyslet lidské ideály. Úzký průchod mezi touto mezi a lidskými ideály – možná svobodná hra představivosti – umožňuje pokrok.

I kdybychom byli plemenem ďáblů, opakuje Cornellová slova Kantova, mohli bychom se snad vzepřít osudu sebedestruktivní dialektiky osvícenství. Právě proto, že jsme primitivně „asociální“, stáváme se sociabilními, abychom se ochránili před přírodou a před sebou navzájem. A právě jako plemeno ďáblů by lidé mohli ovládnout to, co je jiné než oni. Sociální soulad by se vytvořil sebekorigujícím procesem učení se. Přestali bychom se uchýlovat k válkám, když národy zcela vyčerpaly své asociabilní formy koexistence. Věčný mír by vyplynul

jako dystopická utopie. Tento Kantův pohled na historii připouští sociální pokrok v mezích racionality, která překonává asociabilní nesoulad, a dokonce i naši slabou morální vůli.

Cornellová (2004) opakuje Kantovo nejisté hodnocení „lidí, kteří se spojili jen proto, aby se ochránili před nekonečným násilím, a přesto se zřejmě nemohou vyhnout tomu, že jsou tyrany na dětském hřišti“. Pokrok nikdy není něčím pozitivně normativním, ale je dialektikou pokroku a zla. Na hranici naší sebedestruktivity projikujeme regulativní možnost „vykoupeného lidství“, které by uvedlo v soulad sebezachování a ideální sociabilitu. Dříve vyloučené skupiny by zjistily, že mohou tuto idealitu reprezentovat a rekonstituovat. Aby lidský ideál byl normativní v kritickém smyslu, nemůže být ontologicky imanentní tomu, co vždy už je: „Symbolická univerzalita v sobě tedy vždy nese moment transcendence, protože se pokouší reprezentovat to, co dosud neexistuje.“ I když je lidství metafyzicky nereprezentovatelné, může se jako mnohočetná idealita stát „záměrně rezistentním a neprůkazným“. Imaginární sféra existuje díky právu, s nímž jsme se narodili (právo lidské, morální i zákonné), jako pole možností, jímž se vztahujeme k přejatým tradicím a nahlížíme nové formy bytí v nich (2002). Úkolem kritického teoretika je vyburcovat vědomí člověka, které jediné musí angažovat sféru představivosti tím, co si nově představuje, co koná a čemu dává konkrétní existenci. Cornellová (2003b) aktualizuje „kantovské ponaučení“ Adornovou dialektikou osvícenství a radikálního zla – „nezasluhujeme si být lidskými a nemůžeme ztratit své lidství“; „musíme se dnes naučit tomu, že jeden zločin proti lidskosti neoprávňuje další zločiny proti lidskosti“.

2. Pokrok jako katastrofa

„Tato vichřice je pokrok. Pojem pokroku musí být založen v ideji katastrofy.“
Walter Benjamin (1979, 12)

Cornellová chápe *zlo jako radikální mez* pozitivních ideálů lidství. Jestliže nemáme diskurz o zlu přenechat těm, kdo využívají dědičného hříchu, aby ospravedlnili rozdělení lidské rasy na lidi v podstatě dobré a na podlidi,¹ musíme se vyrovnat s radikálním zlem jako mezi přijatých pojmů pokroku. Od Adorna se přes Benjamina vrátím ke Kantovi.

Adorno (1969, 40–41) je znepokojen oněmi argumenty proti pokroku, které „překladem historického zoufalství v normu“ legitimizují nadvládu. Takové názory, jako že „radikální zlo legitimizuje zlo“ nebo že „pokrok od praku k megatunové bombě se může snadno rovnat satanskému smíchu“, prozrazují „falešnou úctu“ ke zlu. Uctívají falešně zlo, jako by bylo jakýmsi objektem nebo tvář, již by bylo možné externě zničit. Kant (1968, 21–25) líčí zlo jako vlastnost svobodné vůle a Adorno se ho přidržuje v tom, že zlo musí být přičteno lidské vůli, která má svobodu být dobrou nebo zlou. Zlé činy nikoho nevydělují z lidské úcty k racionálnímu morálnímu zákonu.

Neexistuje však také falešná úcta k pokroku? Adorno (1969, 47) tuto možnost zčásti připouští, když poukazuje na židovský zákaz zdobných idolů pro vykoupený život. Po Osvětimi je jakákoli genealogie lidského pokroku implikována v dialektice zla a osvícenství. Adorno ukazuje s reminiscencí na Kanta ve zkratce triumf radikálního zla: „Kdyby pokrok skutečně byl pánem celku, pojmem, který nese znaky svého násilí, nebyl by už pokrok dále totalitární. Pokrok není rozhodující kategorií. Chce přerušit triumf radikálního zla, nikoli sám tri-

¹ Kofmanová (1998) to činí těžištěm svého odporu proti dehumanizaci v Osvětimi.

umfovat jako takový.“ Pojem pokroku zůstává pro Adorna produktivní jako negativní dialektická „rezistence proti věčnému nebezpečí recidivy“. „Pokrok může začít v jakémkoli okamžiku“ (1969, 37), pokrok existuje „ve všech stadiích“ ve formách „rezistence“ (1969, 47).

Adorno je právem znepokojen predestinací vepsanou do konzervativní interpretace dědičného hříchu. Cornellová příhodně zdůrazňuje produktivní ideál lidství. Můžeme však nepřipustit to, co nás „radikální zlo“ učí o ideálech lidství a pokroku? Chci položit důraz na otázku, zda je či není možné chovat falešnou úctu k pokroku, a uvedu tři časové meze, jež „radikální zlo“ klade ideálům humanity a pokroku. Jestliže se tyto meze týkají každého jedince v každé generaci, pak by jejich přehlížení zde a nyní svědčilo o falešné úctě k ideálu pokroku. Za prvé, existuje zlo minulého nevykoupeného utrpení. Za druhé, existuje bezútešná přítomnost rozumu a vůle. Za třetí, existuje chtěná dimenze zla – krutost –, jež uzavírá veškeré vyhlídky na osvobozenou budoucnost.

Na první mez narazíme v Benjaminově odmítavé reakci na Horkheimerův dopis ze 16. března 1937. Je lidská historie uzavřená, nebo otevřená? Jestliže je uzavřená, pak utrpení obětí dějin zůstává nevykoupené. Konečnost nespravedlivé smrti těch, kdo byli zavražděni, je důsledkem konzistentní materialistické historiografie. Nechová ale primitivní materialismus falešnou úctu ke zlu a k pokroku? Na historii pohlíží jako na vědu, která zkoumá determinované fakty, a pokrok považuje za jiný soubor faktů. Mezi oběma soubory vládne jen vnější vztah. Nevykoupené utrpení zasazuje kvalitativní ránu štěstí a pokroku založenému na krvi mrtvých obětí. Primitivní materialista se se směsicí falešné víry a mdlého úsměvu domnívá, že všemu unikl, a prohlašuje, že když „zavraždění jsou skutečně zavraždění“, musí se jít dál. Benjamin předkládá Horkheimerovi teologicky materialistický korektiv, když apeluje na anamnestickou solidaritu (vědomou paměť), kterou by poz-

dější generace měly pociťovat ve vztahu k nevykoupenému utrpení. Ve svých „Dějinněfilosofických tezích“ tuto myšlenku rozvíjí: „Minulost s sebou vede časný rejstřík, skrze nějž bude odkazována na vykoupění. Existuje tajná úmluva minulých pokolení s naším. Byli jsme na Zemi očekávání. Přinášíme si s sebou, jako každé pokolení, které bylo před námi, *slabou* mesiášskou sílu, na kterou má minulost nárok. Levně se s tímto nárokem vypořádat nelze.“ (1979, 9)²

Druhá mez kladená radikálním zlem ideálům humanity a pokroku se objevuje, jestliže jako příslušníci pozdějších generací přijmeme naší etickou odpovědnost za minulá bezpráví a v přítomnosti začneme jednat odpovědně. Existenciální interpretace dědičného hříchu, která respektuje lidskou svobodu – zejména u Kierkegaarda a Karla Jasperse –, ukazuje, že za minulá bezpráví nelze připisovat kolektivní vinu, že však v přítomném historickém čase může být pozdějšími generacemi přijata kolektivní odpovědnost. Odpovědnost je právě tak jako dobro a zlo přikládána pouze svobodně jednajícím vůli. Rozum a vůle se tak v přítomnosti stávají dvojnásobně bezútešnými. Za prvé, právě tak jako nemůže nikdo nést kolektivní vinu proto, že žije v národě, který rozpoutal nespravedlivou válku, nemůže se stát *en mass* odpovědným jen proto, že žije v generaci, jež přijala odpovědnost za minulá zla. Pokud je možné dobro a zlo přičíst komukoli, stojí člověk sám bez ohledu na to, zda je příslušníkem generace, jejíž pohyb je regresivní nebo progresivní. Nikdo neunikne generačnímu selhání bez jakékoli odpovědnosti (a to je střízlivá interpretace dědičného hříchu bez falešné úcty ke zlu) ani se nemůže stát odpovědným tím, že se pouze přimkne k progresivně postupující generaci (to je střízlivý existenciální korektiv k falešné úctě k pokroku).

Za druhé, žádný historický pokrok (ani anamnestické

² Viz Matušík (2001, 139–150) k diskuzi o Habermasovi ve vztahu k tomuto argumentu.

ká solidarita) není schopen vyplnit prázdnotu bezprávných aktů vyhlazování nebo zaručit budoucí výsledky odpovědnosti. Tato mez není stejná jako to, když primitivní materialista uzavře ve vztahu k minulosti knihu života a naděje. Pokrok dnes může naplňovat naše odpovědné činy, nikdy ale nemůže zaručit harmonizaci lidských cílů v budoucnosti. Osvícený rozum a odpovědná svoboda skutečně zůstávají dvojnásobně bezúspěšnými. Existuje určitá forma ateismu, která může být na stráži vůči falešné úctě k pokroku, a falešnou úctu pocítujeme vždy, kdykoli si nově představujeme nebo nově odíváme lidství samo náboženskými konotacemi a přesvědčeními.³

Předcházející omezení ideálů lidství a pokroku se proměňují v zostřenou třetí mez, když lidská krutost vykvétá v květy zla. Adorno (1969, 37, 47) má pravdu, když říká, že pokrok je pro nás v každém okamžiku dosažitelný v podobě lidského odporu. Benjamin (1979, 14–16) říká ještě správněji, že pokrok skrze prázdnotu přítomnosti je vždy katastrofický, zatímco pokrok skrze mesiášskou bránu nynějšího času („nynějšíka“, „mesiášského času“) je pro nás dosažitelný „v každé vteřině času“. Dokud se nevypořádám se svou schopností uzavřít se v jakémkoli okamžiku vůči budoucí naději, dotud nemůže žádný odpor zevnitř nebo zvnějšku, žádné vykoupení překonat mou svévolnou nevědomost a zvlí. Svobodná vůle, která se sama svazuje v kruté radosti sebe-destruktivitu, žije katastrofickou svobodou. Krutost je pro každého a v každé generaci katastrofou pokroku.

³ Viz Matušík (2001, 150–156) k diskuzi o kolektivní vině versus odpovědnosti u Habermase a Jasperse; o diskurzivně etických ekvivalentech existenciálního buď-anebo viz rovněž Matušík (1993). O bezúspěšném prázdnu v antivykupitelském postholocaustovském umění Daniela Liebeskinda v berlínském Židovském muzeu viz 4. kapitola, a Matušík (2001, 166); srv. Liebeskindovo pojetí prázdna centrálně vepsaného do jeho plánu na nahrazení Twin Towers v New York City.

Kant se obával připustit „ďábelské“ (1968, 35, 37) do osvíceného rozumu a vůle. Takové připuštění dle Kantova úsudku by člověka k nepoznání zdemonalizovalo. Síla Kantova morálního smyslu radikálního zla, zdůrazněná u Cornellové interpretaci ideálů humanity a pokroku se zřetelem k Adornově filosofii meze, spočívá v tom, že lidská tvář pachatele zla je ochráněna proti dehumanizujícímu rasismu. Lidství pachatele zla je zdůrazněním banality zla uchováno také u Arendtové (1995), která se tím zřekla svého dřívějšího názoru (1996), kdy sjednotila Kantovo radikální morální zlo, jež Kant potvrzuje, se zlem ďábelským, jemuž se vyhýbá. Zlo je pro Arendtovou banální proto, že není ani ďábelské, ani radikální.⁴

Nejpřízemnější formou ďábelského zla je však krutá *lidská tvář* domnělého apoštola humanity. Z tohoto nuancovaného úhlu mohou být akty banálního zla stejně morálně-radikální jako kruté, a tudíž ďábelské, aniž by se tím však staly nelidskými. Teze o banalitě pouze stvrzuje, že pachatelem ohavných činů se může stát dobrý soused z vedlejšího domu – a nikoli nějaký démon. Není třeba chodit daleko, chceme-li spatřit úšklebek religiózně naduté dobré vůle, která se raduje z toho, že byl vykonán trest smrti, že národ je veden do války proti zlu nebo že v okolí probíhá etnická čistka zaměřená proti těm, kdo jsou považováni za jiné. Pro Kanta neméně než pro Adorna a Cornellovou nemůže být nazván spravedlivým žádný triumf nad zlem, který vylučuje část lidské rasy z lidství. Adorno lamentuje, zda je po Osvětimi ještě vůbec možné psát filosofii či dokonce poezii, dialekticky ale zavrhuje každý žalozpěv nad pokrokem jako katastrofou. Cornellová se vyrovnává s Kantem i Benjaminem a v Adornových stopách využívá samotné negativní kategorie meze jako formy odporu.

⁴ Srv. Allison, H. E., „Reflections on the Banality of (Radical) Evil: A Kantian Analysis“, in: Lara, M. P. (ed.) (2001, 86–100).

Avšak vyrovnat se s vlastní nejhlubší touhou žít v pravdě a konat dobro – a zároveň se schopností ke krutosti vyžaduje vlastní odvalu uchopit radikální zlo jako mez ideálu humanity a pokroku. Uvažovat o pokroku jako o výsledku vývoje, který může být jednou generací předáván generaci druhé, je právě tak naivní a nebezpečné jako uvažovat o hříchu jako o jakémsi fixním dědictví. Progresivisté tu sdílejí společný existenciální předsudek s konzervativci, a Adorno není při vlastní argumentaci proti konzervativcům ušetřen neshnází. Progresivisté i konzervativci chovají stejně falešnou úctu vůči abstraktní lidské existenci, vůči abstrakci, již Kierkegaard, tento *sui generis* myslitel lidské existence, demaskuje jako radikální zlo, jako hřích křesťanství. Protože zlu se musí odporovat ve svobodné vůli a protože krutosti lze odporovat jen chtěním být bez zoufalství sám sebou, nemůže žádná generace klást odpor nebo jednat jménem generace jiné. To dál omezuje Benjaminovu slabou mesiášskou sílu i naše převzetí kolektivní odpovědnosti za minulost i za budoucí generace. V lidské existenci začínáme v radikální rovnosti vždy na začátku. Toto nahlédnutí nabízí skromný ideál humanity a pokroku, ovšem ideál, který se může lépe chránit proti vlastnímu ztroskotání. Uvědomit si své lidství znamená pokrok na místě, k němuž je člověk připoután ve své existenci. Pokrok se stává v pregnantním smyslu poznáním sebe sama.

Domnívám se, že pokrok je falešně uctíván, když je – podobně jako naopak zlo – vnějškově projikován jako evoluce lidských dějin souběžně s širšími projekty přírody. Můžeme obdivovat Kantův (1964, 18–21) optimistický pesimismus, podle něhož by nás „asociální sociabilita“ lidstva dovedla – dokáže-li planeta případně snést ještě několik válek – k nějaké lépe fungující Radě bezpečnosti Spojených národů. Kantovu myšlenku můžeme dovést dále v tom smyslu, že musí-li být morální zlo připsáno svobodné vůli, a nikoli vnějškově pachatelům zla, kteří by měli být zlikvidováni, pak může být

pokrok přičítán pouze svobodné vůli. Radikálnost radikálního zla nesmíme tedy chápat jako negativní mez lidského intelektu a vůle, která vnějškově brání jejich pokroku, ale vnitřně je ponechává nedotčené. Je třeba, abychom ve zlu rozpoznali kategorii, která vnitřně napadá intelekt a vůli a postihuje přitom i pokrok živěný dobrou vůlí a negativní rezistencí. V procesu stvrzujícím lidství pachatelů zla –, tudíž čirou banalitu zla – nesmíme lidské zlo rozmělnovat tím, že o něm budeme mluvit jako o negativní mezi, o konečnosti nebo falibilismu, o něčem pouhým intelektem neproniknutelném (Kant, 1968, 44), ale nikdy jako o zlu. Nemáme-li vyklidit pole konzervativcům, kteří vzývají Boha a hřích, ale zlo pojmenovávají nacionálními a sektářskými jmény, musíme se k radikálnímu zlu postavit ve smyslu, který vykouzlili a pak zaplašili Kant a raná Arendtová, totiž jako ke krutosti zvolené pro ni samu (Kant, 1968, 35, 37). Lidské zlo je skutečně něčím víc než nevědomostí, zlo je současně banální, morálně-radikální a ďábelské. Jen tento nejintenzivnější smysl zla jako něčeho ďábelského nicméně odhaluje jeho svévolnou hloupost (bêtise), o níž mluví Derrida (1994, 160, pozn. 31) v jedné důležité poznámce, kde se neuctivě vyjadřuje o pokroku jako katastrofě – stejně tak, jako historický pokrok zjevuje Benjaminův Angelus Novus (1979, 12).

3. Lidství a krutost

„Svoboda a strach, spravedlnost a krutost spolu vždy vedly válku, a víme, že Bůh není mezi nimi neutrální.“

George W. Bush, 20. září 2001, kongres USA

„Jsme v konfliktu mezi dobrem a zlem a Amerika pojmenuje zlo jeho jménem.“

George W. Bush, 1. června 2002, West Point

Adorno bagatelizoval falešnou úctu ke zlu. Není však radikální zlo samo druhem falešné úcty k pokroku? Není bezprostřední víra v moji vlastní dobrotu nejen banální, ale také naivní? Když tuto naivní víru projektuji jako ideu pokroku, osnuji plán na systémovou změnu světa. Musím nyní nejen napravit svět, který mě pohoršuje, ale začínám sloužit tyranii, místo abych ji léčil. Vnitřně se stávám trestajícím soudcem stvoření a vnějškově shromažďuji druhé k svému poslednímu soudu. Tento soud se stává apoteózou a teodiceou kruté vůle: protože se Velký inkvizitor domnívá, že slouží Bohu, je od počátku posilován svým pohoršením nad zlem a vírou ve vlastní dobrotu. Právě v tom spočívá banalita jeho zlého činu konaného ve jménu Boha. Není už pohoršován důkazy filosofa popírajícími na základě zla dobrotu světa, a když si nyní uzurpuje Boha, poměřuje dobrotu vlastním ideálem pokroku. Právě v tom tkví jeho radikální morální zlo páchané na podporu pokroku. Nejsou snad lidé, kteří pojmenovávají dobro a zlo svými vlastními jmény, těmi nejkrutějšími? Avšak jen postsekulární vykupitelská kritická teorie je schopna položit otázku ještě příkřejší, otázku, jež musí být položena náboženským establishmentům: Nejsou snad modlitby Velkého inkvizitora a jeho veřejné invokace Boha také nanejvýš bezduchou krutostí, hrůzou, kterou i *nábožensky nemuzikální* (Habermas, 2003) ateista vnímá jako ďábelský smysl zla?

Moji studenti jsou vždy šokováni, když čtou, jak Fre-

derick Douglass popisuje své zbožné pány, kteří jsou ve své krutosti vůči otrokům náruživější než ti, kdo si „na náboženství nečiní žádný nárok nebo je nevyznávají“ (Douglass, 1968, 86). A aby o tom nebylo pochyb, Douglass dodává: „Bez sebemenšího zaváhání prohlašuji, že náboženství Jihu je pouhou rouškou pro nejodpornější zločin, že ospravedlňuje nejděsivější barbarství a posvěcuje nejohavnější podvody, že je temným úkrytem, v němž nalézají nejmocnější ochranu nejtemnější, nejhanebnější, nejsurovější a nejvlastnější činy otrokářů ... být otrokem nábožného pána bych pokládal za největší neštěstí, jež by mne mohlo postihnout. Ze všech otrokářů, s nimiž jsem se kdy setkal, jsou nábožní otrokáři nejhorší. Vždy jsem shledával, že jsou nejpopvrženější a nejpodlejší, *nejkrutější a nejzbabělejší* ze všech ostatních.“ (86 n., zdůrazněno mnou)

Douglass v dodatku ke své autobiografii napadá „*otrokářské náboženství této země*“ a od počátku je odlišuje od „křesťanství Kristova“ (tamtéž, 120), jež přijímá za své se silou, která se vyrovná onomu útoku na křesťanství, jež jen o deset let později podnikl Kierkegaard. Tento dvojitý útok na existující křesťanství nám dovoluje poznamenat, že i když Bůh může být nahlížen jako nikoli neutrální mezi spravedlností a krutostí, mohl by někdo, kdo se dovolává božího soudu nad lidstvím a kdo věří v dobrotu takových aktů a modliteb, praktikovat náboženství strachu a krutosti. A v tomto okamžiku se objevuje radikální zlo jako druh falešné úcty k pokroku.

Co je krutost? Jestliže se vědomí viny spojené s konečností člověka nebo s jeho neschopností konat dobro stane jeho skrytým zoufalstvím, jestliže se toto zoufající „já“ podvolí negativitě své slabé vůle, jestliže toto slabé, nic nechtějící „já“ stojí od počátku ve vlastním stínu a maskuje se jako „já“ chtějící konat ve světě dobro, a očistit se tak od skrytého červa svého tichého zoufalství, pak se pánem tohoto já, jež chce být v zoufalství samo sebou, stává krutost. Krutost vůči druhým dosahuje své nejintenzivnější modalitě tehdy, když usiluje

o ušlechtilou morálku a o náboženské ideály humanity a pokroku. Lidské zlo je skutečně současně banální nebo triviální, radikální nebo morálně zvrácené, a ďábel-ské nebo nábožensky kruté.

Proč má krutost co činit s dobrou vůlí nebo s náboženstvím? Proč je morální a náboženská horlivost nejkrutější? Závislost na „já“, jež je ve svém chtění slabé, ale chce svoji nicotnost (svoji stínovou existenci) raději než vůbec nic,⁵ tato závislost se v morálních a náboženských křižáckých taženích stává zoufalstvím krutosti. Je to „já“, které autoritativně rozhoduje o Bohu, jenž není neutrální mezi spravedlností a krutostí. Když se toto zoufající si „já“ kolektivně zaváže, bude nazývat zlo jeho jménem vzbuzujícím strach a stane se krutým vůči těm, jichž se druzí, jak chce, mají bát. V krutosti se člověk snaží druhého ve jménu pokroku odloučit od ideálu lidství. Toto zoufající si „já“ se skrývá samo před sebou tím, že podporuje morální dobro a boží vůli. Douglass se na nic neohlíží, když popisuje náboženské sankcionování rasismu a otroctví, a nebojí se nazvat takové lidské činy konané ve jménu ideálu humanity „ďábelskými“: „Nikdy neexistoval jasnější případ uloupení nebeského roucha, aby sloužilo ďáblu ... máme zde náboženství a loupež ve vzájemném spojení – ďáblové odění v andělských řízách a peklo představující zdání ráje.“ (1968, 120, 121)

Kde má ona bezduchá, i když nábožensky modulovaná krutost apoštola humanity svůj původ? Začíná mým pohoršením nad tím, že existuje zlo, vzrůstá zoufalstvím nad selháním Boha, jenž připouští existenci zla, a nad bezmocností lidské rasy konat dobro; a toto rozhořčené zoufalství uzrává v samolibost, když se pouštím do heroického projektu přemoci zlo svou vlastní vůlí.

Jak odporujeme krutosti infikující samy ideály humanity a pokroku? Adornův negativní pojem pokroku ja-

⁵ O vůli k moci a nicotě viz Nietzsche (2002), Heidegger (1977, 79; 1993, 47–83): o náboženství a nicotě viz Nishitani (1982, 1–45).

ko rezistence, jímž Cornellová zaplňuje imaginární sféru otevřených a kritických ideálů humanity, nám může pomoci jenom na kus cesty: učíme se klást odpor falešné účtě ke zlu a k falešným idolům pokroku. Ale tím, že sekularizujeme spirituální dimenzi existence a že zároveň banalizujeme a moralizujeme zlo (a nyní víme, že zlo je ďábelské kvůli své bezduché náboženské krutosti), se zbavujeme jakékoli rezistence vůči falešné účtě k Velkému inkvizitorovi na politické kazatelně.

Krutost musí být postižena jako náboženský fenomén: vysoce si cením své naivní nevinnosti (to je banalita zla); poté s pohoršením pozvedám bezprostřední víru ve svoji dobrotu a v morální ideu pokroku (to je radikální morální zlo, jež chce systémovou změnu světa); a na nejvyšším stupni se ve svém zoufajícím si rozhořčení nad stavem stvoření stávám heroickým, ale krutým pánem modlícím se k sobě samému (to je zlo bezduché religiozity, totiž zlo ďábelské).

Kdo však může pravdivě pojmenovat „náboženské“ v této kritické situaci, kdy jsou jedním dechem vzývání Bůh, národ a zlo? Když se postavím tváří v tvář bezduché náboženské krutosti své vůle, je moje falešná účta k pokroku demaskována a ukáže se, že je sama druhem radikálního zla. Žádné zlo nemohu přemoci dříve, než upustím od svého rozhořčení, s nímž jsem hodlal přivodit systémovou změnu univerza. Musím se zbavit falešné účty k své dobré vůli, své banálně naivní víry, že mohu konat dobro, přemoci zlo a přetvořit svět podle vlastní heroické představy. Když se osvobodím od pohoršeného zoufalství a od krutě bezduché náboženské víry, mohu se snad stát zdrojem soucitu, a dokonce i změny.

Jak se stavíme k mezím humanity? Jak zaplňujeme konečnost osvobozenou od estetické sebevztáženosti k našemu stávání se lidskými? Pro Kierkegaarda (1993, 151) „estetický pojem duchaprázdnosti rozhodně nedává měřítko pro posouzení, co zoufalstvím je a co není“. „Duch nemůže být definován esteticky.“ Musíme

rozlišovat mezi estetickou a náboženskou existencí, abychom nepodlehli falešné náboženské úctě a kladli odpor krutosti maskované jako morální nebo náboženská spravedlnost. Krutost je estetický vztah k sobě samému a k Bohu zatížený morálním nebo nábožensky umocněným zoufalstvím. Jen tak může Kierkegaard psát o zoufalství křesťanů.

Jak můžeme existovat bez zoufalství, tj. v sebevztáženosti osvobozené od krutosti? Jak postupujeme vpřed, či lépe: jak se v konkrétní existenci stáváme lidskými? Pokud se snažíme klást odpor falešné (estetické) úctě k náboženskému v ideálech humanity, a v existenci odpor klást musíme, stává se toto vše otázkou spirituální transformace jako základu lidských ideálů a pokroku. Okamžitě jsme odkázáni k žánru vykupitelské kritické teorie. Naše odhalení krutosti v srdci morální a náboženské horlivosti zajišťuje poslední důvod, proč musí být ideály humanity a pokroku studovány z postsekulárního hlediska. Sekulární přístup k náboženství nemůže dosáhnout toho, co mohou Douglass, Dostojevskij, Kierkegaard a jiní vykonat svými artikulacemi toho, co znamená stát se lidským v konkrétní existenci, tj. postavit se tváří v tvář zoufajícím si pohoršení jako radikálnímu jádru bezduché náboženské krutosti.⁶

Krutost, která je naprosto „zajištěná pod mocí zoufalství“ (Kierkegaard, 1993, 150), protože je buď nevědomá, nebo neznalá, či potlačená, se může předvádět jako vůle k dobru. Tato vůle se může v zoufalství radovat z hrdelního trestu nebo svaté války proti pachatelům zla. Čím nevědomější je zoufalství jedince, tím větší je jeho vnější morální a náboženská horlivost a tím větší je krutost uplatňovaná vůči těm, které jsme ve jménu dobra označili jako zlé. Když se krutá vůle stane vnitřně konzistentní, nabývá „jisté síly“ (tamtéž, 204). A dospíváme k tomu, co Kant označil, ale odmítl jako „ďábelskou“ di-

⁶ Viz Gordon (1997, 273–290; 2000, 41–61) o Douglassovi jako existencialistovi.

menzi lidského chtění a co Kierkegaard oproti Kantovi popsal jako „démonického člověka“ (tamtéž, 205).

Kant a většina filosofů, kteří jej v tomto ohledu následují, od Arendtové po Habermase, Adorna a Cornellovou, toto démonické nepostihují nebo je snad ani postihnout nechtějí, protože lokalizují náboženství výlučně v mezích pouhého rozumu. U Habermase tato strategie vyžaduje překlad náboženského jazyka víry, zla a smíření v diskurzivní nároky na platnost pravdy, správnosti a upřímnosti. Tato kapitola, jakož i celá kniha o globálním neklidu a zoufalství dneška, se zabývala tím, co je v takovém překladu ztraceno, nebo cenou, jež se musí zaplatit za věčný mír a za racionální toleranci, která se jen vyhýbá problému radikálního zla v teroru a ve vnějších válkách proti teroru. Je možné racionalizovat náboženské víry a praktiky, ale nikoli moderní podoby neuspokojenosti zla prolamující ony velmi racionální meze. Krutost se vyznačuje estetickou sebevztážeností (banalita abstraktní humanity) a falešnou úctou k náboženskému (idolatrie pokroku). Zjevně *kruté* je nakonec právě to, co Kant zapuzuje jako ďábelskou vůli. Myslitelé od Dostojevského po Douglasse a Kierkegaarda obracejí pozornost na ďábelské nebo demaskují – *avant* Sartre – náboženský kořen démonické zloby člověka jako touhu být Bohem. Tato touha se nejskrytěji a zároveň nejočividněji projevuje u oněch apoštolů dobra, kteří se modlí, aby Bůh obrátil svůj hněv proti pachatelům zla. Jejimi podobami jsou svaté horelní Velkého inkvizitora nebo otrokáře pro dobro anebo sebevraždné zoufalství vyznavače náboženství.

Abych nepodleh intenzitě zoufalství obsaženého ve vzdoru, a právě to je úkol vykupitelské kritické teorie, musel bych uznat možnost, že mohu být krutý, ale neztratit přitom svoje lidství, jež bych tak – jak se kdysi domnívali Kant i Arendtová – ztratil. Mohu být krutý právě ve své banálně dobré vůli, a dokonce i ve svém heroickém morálním zápase proti zlu. Právě proto je falešná úcta k pokroku ve svém zoufajícím si pohoršení

sama druhem radikálního zla. Jinou cestou, jak odolat touze být Bohem nebo touze národa proměnit se v říši, by bylo připustit, že při usilování o ideály humanity a pokroku existují před něčím úplně jiným, než jsem kdy ve své imaginární sféře pokládal za možné, že tu je kosmos nebo spirituální jsoucno poměřující mé lidské „já“ a můj pokrok, že se k tomuto duchovnu vždy již nějak vztahuji, a právě proto jsem také schopný jednat ďábelsky, stát se sobě i druhým Velkým inkvizorem. Pak bych ale věděl, že by se mi při mém usilování o ideály humanity a pokroku nemuselo ani při dobré vůli vůbec zdařit přebývat v tomto spirituálním vztahu s tím, co mně poměřuje bez zoufalství. Zde se skutečně ukazuje, jak se dobří a náboženští lidé a národy v procesu heroického nadšení dopouštějí krutosti na druhých – od bičování otroků až způsobování šoku a hrůzy bombardováním civilního obyvatelstva. Přiznat jednotlivě i jako společnost národů toto dvojí selhání morálního a náboženského heroismu v lidských ideálech a pokroku a ukázat přitom v duchovním horizontu ekumenická nebezpečí náboženského esteticismu by bylo začínající cestou k překonání krutosti a jeho zdrojů v úzkostech a neklidu dneška.

Citovaná literatura

- Adorno, T. W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. (1969), *Stichworte: kritische Modelle*, 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Arendtová, H. (1996), *Původ totalitarismu*, I–III, přel. J. Fraňková et al., Praha, Oikúmené.
- Arendtová, H. (1995), *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*, přel. M. Palouš, Praha, Mladá fronta.
- Benjamin, W. (1979), *Dílo a jeho zdroj*, přel. V. Saudková, Praha, Odeon.

- Benjamin, W. (1969), *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Cornell, D. (1992), *The Philosophy of Limit*, New York – London, Routledge.
- Cornell, D. (1993), *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference*, New York – London, Routledge.
- Cornell, D. (1995), *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography, and Sexual Harassment*, New York – London, Routledge.
- Cornell, D. (2003a), „Autonomy Re-Imagined“, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, 8/1.
- Cornell, D. (2003b), „Facing Our Humanity“, *Hypatia*, 18/1. Special Issue on Feminist Philosophy and the Problem of Evil, s. 170–174.
- Cornell, D. (2003c), „Interview with Paralax“, (nepublikováno).
- Cornell, D. (2003d), „The Sacrilege of Feminism“ (nepublikováno).
- Cornell, D. (2004), „Adorno: Civilization, Progress, and Beyond. Defending Ideals: Democracy, War, and Political Struggles“, New York, Routledge.
- Cornell, D. (2006), „Interview on Adorno“, in: R. Heberle (ed.), *Adorno and Feminism* (vyjde).
- Cornell, D., Morris, D. (2003), „When We Sit in the Hands of the World“ (nepublikováno).
- Cornell, D., Murphy, S. (2002), „Antiracism, Multiculturalism, and the Ethics of Identification“, *Philosophy and Social Criticism*, 28/4.
- Derrida, J. (1991), *Donner le temps, I. La Fausse monnaie*, Paris, Edition Galilée.
- Dostojevskij, F. M. (1980), *Bratři Karamazovi*, přel. P. Voskovec, Praha, Odeon.
- Douglass, F. (1968 [1845]), *Narrative of the Life of Frederick Douglass*, New York, Penguin Books.
- Gordon, L. (ed.) (1997), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, New York – London, Routledge.
- Gordon, L. (2000), *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*, New York – London, Routledge.

- Habermas, J. (2003), „Víra a vědění“, děkovaná řeč při příležitosti udělení Mírové ceny Německého knižního obchodu za rok 2001, přel. A. Bakešová, in: *Budoucnost lidské přirozenosti*, Praha, Filosofia 2003, s. 111–125.
- Heidegger, M. (1977), „The Word of Nietzsche, ‚God is Dead‘“, *The Question Concerning Technology*, New York, Harper Torchbooks, s. 53–102.
- Heidegger, M. (1993), *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha, Oikúmené.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Howard-Snyder, D. (ed.) (1996), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, Indiana University Press.
- Kant, I. (1964), *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Werke in sechs Bänden*, Bd. VI. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1968 [1793]), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Werke*, Bd. VI. Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Kierkegaard, S. (1993), *Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha, Svoboda-Libertas.
- Kofman, S. (1998), *Smothered Words*, Evanston, Ill., Northwestern University Press.
- Lara, M. P. (ed.) (2001), *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*, Berkeley, University of California Press.
- Matušík, M. B. J. (1993), *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, New York, Guilford.
- Matušík, M. B. J. (2001), *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.
- Matušík, M. B. J. (2002), „Contribution to a New Critical Theory of Multiculturalism“. Response to Drucilla Cornell and Sara Murphy’s Essay „Antiracism, Multiculturalism and the Ethics of Identification“, *Philosophy and Social Criticism*, 28/4, s. 473–482.
- Nishitani, K. (1982), „What is Religion?“, in: *týž, Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, s. 1–45.
- Nietzsche, F. (2002), *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, Praha, Aurora.

Ediční poznámka

Jednotlivé texty byly přeloženy z anglického jazyka.

Článek „Identita a moc“ původně vyšel pod názvem „Moc a identita: k debatě mezi postmodernou Michela Foucaulta a kritickým modernismem Jürgena Habermase“ ve *Filosofickém časopise*, 39, 1991, č. 2, s. 177–198. © Filosofický časopis.

Tento článek je první částí dvou přednášek na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, Praha, 10.–11. 4. 1990.

Vyšlo pouze v českém verzi.

Článek „Habermasův filosoficko-politický profil“ původně vyšel pod názvem „Filosoficko-politický profil Jürgena Habermase: kritické hodnocení biografické argumentace“ ve *Filosofickém časopise*, 52, 2004, č. 2, s. 207–229. © M. B. J. Matušík.

Z anglického originálu „Jürgen Habermas's Philosophical-Political Profile: A Critical Appraisal of the Biographical Argument“ přeložil © Ota Vochoč.

V anglické, ale textově rozšířené verzi vyšlo jako „Habermas's Turn?“ *Philosophy and Social Criticism*, 32/1, 2006, s. 21–36.

Článek „Radikální demokratický multikulturalismus“ původně vyšel pod názvem „Derrida and Habermas on the Aporias of the Politics of Identity and Difference: Towards Radical Democratic Multiculturalism“ v časopise *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Thought*, 1/3 (January), 1995, s. 383–398. © 1995 Basil Blackwell, with permission.

Překlad vyšel pod titulem „Derrida a Habermas o aporiích politiky identity a difference: k radikálnímu demokratickému multikulturalismu“ ve *Filosofickém časopi-*

se, 43, 1995, č. 4, s. 633–652. Přeložil © Stanislav Polášek.

Tato kapitola má volně pokračování, „Between Hope and Terror: Derrida and Habermas Plead for the Im/Possible“, *Epoche* 9:1 (2004), s. 1–18 (Lasse A. Thomassen /ed./, *The Derrida Habermas Reader*, Edinburgh University Press, 2006, přetištěno z *Epoche* 9:1 /2004/, s. 1–18). Tato stať vyjde jako součást knižní monografie *The Scarcity of Hope: Postsecular Meditations on Radical Evil*. Český překlad pod názvem „Mezi nadějí a terorem. Habermas a Derrida žádají nemožné“ vyšel ve sborníku *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo pre-demokracie?*, editor Marek Hrubec, Praha, Filosofia 2006, s. 247–275. Z anglického originálu přeložili © Martin Brabec a Alena Bakešová.

Článek „Svědectví a uznání v antivykupitelském věku“ vyšel původně pod titulem „Vydávání svědectví a otázka uznání v antivykupitelské době: vyhlazované národy a náš problém uchování paměti“ ve *Filosofickém časopise*, 50, 2002, č. 5, s. 811–828. © M. B. J. Matušítk.

Z anglického rukopisu „Witnessing and Recognition in an Antiredemptory Age: Destroyed Peoples and Our Memorial Problem“ přeložil © Ota Vochoč.

Článek je rozšířen o text „Genocida paměti i odvážné vzkříšení“, který byl publikován v literární příloze Salon deníku *Právo* 18. 5. 2006. Jde o zkrácenou verzi přednášky proslovené v Galerii Langhans 11. 4. 2006 u příležitosti výstavy o paměti.

Tato stať vyjde jako součást knižní monografie *The Scarcity of Hope: Postsecular Meditations on Radical Evil*.

Článek „Násilí, zlo a sekularizace“ byl ve své původní verzi prezentován jako přednáška na pražské každoroční konferenci *Philosophy and Social Science* v květnu 2003. Byl publikován pod názvem „Violence and Secularization“ jako součást publikace *Modernity and the Pro-*

blem of Evil, editor A. Schrift, Indiana University Press 2005, s. 39–50. © Indiana University Press, 2005, with permission.

Do češtiny přeložil © Ota Vochoč.

Článek „Pokrok jako katastrofa?“ vyjde v roce 2007 jako součást publikace *Evil and Progress*, State University of New York Press, věnované Drucille Cornellové. © State University of New York Press 2006, with permission.

Tato stať vyjde jako součást knižní monografie *The Scarcity of Hope: Postsecular Meditations on Radical Evil*.

Do češtiny přeložil © Ota Vochoč.

MARTIN BECK MATUŠTÍK

Neklid doby

Filosofické eseje o radiálním zlu
a jiných úzkostech dneška

Předmluvou opatřili Pavel Baran a Marek Hrubec

Z anglických originálů (viz ediční poznámka)

přeložili Ota Vochoč a Stanislav Polášek

Odpovědná redaktorka Magda Králová

Obálku a titulní list navrhla Hana Blažejová

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Jana Andrlová,

Palackého 114, Mělník

Vydal Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1

Praha 1, ve svém nakladatelství

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako svou 211. publikaci,

v ediční řadě Filosofie a sociální vědy

jako 19. svazek

Vydání první

Praha 2006

Stran 176

Elektronické vydání první

Praha 2018

**V edici Filosofie a sociální vědy
dosud vyšlo:**

Axel Honneth:

Sociální filosofie a postmoderní etika

svazek 1

Josef Velek (ed.):

Spor o liberalismus a komunitarismus

Do sborníku přispěli: Axel Honneth, Rainer Forst,

Bert van den Brink, Martin Endress, Hans Joas

svazek 2

Josef Velek (ed.):

Etika autonomie a autenticity

Do sborníku přispěli: Ludwig Nagl,

Holmer Steinfath, Karl-Otto Apel,

Alessandro Ferrara, Maeve Cook

svazek 3

Josef Velek (ed.):

Spor o spravedlnost

Do sborníku přispěli: Klaus Günther,

Peter Fischer, Peter Koller, Otfried Höffe,

Rüdiger Bubner, Günter Figal

svazek 4

Rudolf Kolářský, Oleg Suša:

Filosofie a současná ekologická krize

svazek 5

Michael Walzer:

Interpretace a sociální kritika

svazek 6

Jürgen Habermas:
Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu

svazek 7

Jürgen Habermas:
Strukturální přeměna veřejnosti

svazek 8

Charles Taylor:
Etika authenticity

svazek 9

Ian Shapiro, Jürgen Habermas:
Teorie demokracie dnes

svazek 10

Amy Gutmannová (ed.):
Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání

Do sborníku přispěli: Charles Taylor,
Susan Wolf, Steven C. Rockefeller,
Michael Walzer, Jürgen Habermas,
K. Anthony Appiah

svazek 11

Jürgen Habermas:
**Budoucnost lidské přirozenosti.
Na cestě k liberální eugenicé?**

svazek 12

Nancy Fraserová, Axel Honneth:
Přerozdělování nebo uznání?

svazek 13

Marek Hrubec (ed.):

Globální spravedlnost a demokracie

Do sborníku přispěli: Erazim Kohák,
Stanislav Komárek, Jaroslav Salač, Josef Velek,
Marek Hrubec, María Pía Lara, Jason D. Hill,
Ondřej Císař, Tatiana Machalová, Jodi Dean,
Hubertus Buchstein, Oleg Suša, Jari I. Niemi,
Jiří Loudín, Fuyuki Kurasawa
svazek 14

Marek Hrubec (ed.):

Demokracie, veřejnost a občanská společnost

Do sborníku přispěli: Milan Znoj,
David M. Rasmussen, Alessandro Ferrara,
Marek Hrubec, Marek Skovajsa, Martin Šimsa,
Maria Marczevska-Rytko, Radim Marada,
Oleg Suša, Karel Müller, Eliška Jungová
svazek 15

Marek Hrubec (ed.):

**Spor o Evropu:
postdemokracie, nebo predemokracie?**

Do sborníku přispěli: Jiří Musil, Vlastimil Hála,
Martin Sauter, Claudia Ritter, Milan Znoj, Richard
Bellamy, Dario Castiglione,
Thomas Risse, Josef Velek, Martin Beck Matušík,
Rudolf Kolářský
svazek 16

Marek Hrubec (ed.):

**Spravedlnost a demokracie
v evropské integraci**

Do sborníku přispěli: Břetislav Horyna,
Evžen Martínek, Petr Bláha, Milan Mráz,

Dušan Třeštík, Michal Pullmann,
Michael Romancov, Oleg Suša, Martin Šimsa,
Lenka A. Rovná, Miloslav Bednář, Jiří Příbáň
svazek 17

Frank I. Michelman, Alessandro Ferrara:
Polemika o ústavě
svazek 18

V edici Filosofie a sociální vědy
připravujeme:

G. A. Cohen:
Iluze liberální spravedlnosti
svazek 20

Hans-Herbert Kögler:
Kultura, kritika, dialog
svazek 21

Knihy Martina Becka Matušíka
***Neklid doby. Filosofické eseje
o radikálním zlu a jiných
úzkostech dneška*** nabízí
kriticko-teoretický vhled
do velkých civilizačních krizí
dnešní doby, jakými jsou zápas
o paměť a historii, střety kultur,
radikální zlo či hledání globální
naděje ve světě sdíleném vyznavači
smrti Boha a fundamentalismu.

Martin Beck Matušík

Hostující profesor Filosofického
ústavu Akademie věd ČR
(akademický rok 2005–2006),
profesor filosofie na Purdue
University, USA