

**DERRIDOVA „FILOPOLEMOLOGIE“**

GREGG LAMBERT, Syracuse University, USA / Western Sydney University, Australia

LAMBERT, G.: Derrida's "Philopolemology"  
FILOZOFIA 72, 2017, No. 7, pp. 505-514

The paper focuses on the fact that, in recent political philosophy, we have witnessed a critical overturning of an earlier philosophical idealism that invoked friendship as the destination of the political and, in its place, of what I will call a non-philosophical understanding that has determined a certain war (*pólemos*), and the "friend-enemy" relation, as the permanent ground from which any critical or strategic understanding of the political must now depart. This tendency can most clearly be illustrated by Jacques Derrida's commentaries on the German jurist Karl Schmitt and the German philosopher Martin Heidegger. In this article, I will address Derrida's overt polemic and/or *Auseinandersetzung* with these two thinkers in his later writings. First, I will discuss his polemic with Schmitt from *The Politics of Friendship* (1990), and will conclude with some preliminary remarks on the culmination of this polemic in his reflections on Heidegger from the same period.

**Keywords:** Jacques Derrida – Friendship – War – Political philosophy – Martin Heidegger – Carl Schmitt

V současné politické filosofii, zejména v rámci tradice kontinentální filosofie, která byla ovlivněna myšlením Nietzscheho a Marxe, jsme svědky kritického převrácení dřívějšího filosofického idealismu, jenž se odvolával na přátelství jako na cíl politična, a toho, co nazývám ne-filosofickým uvažováním, které determinovalo určitý vztah mezi válkou (*pólemos*) a dichotomií „přítel-nepřítel“ chápaný jako trvalý základ, z něhož musí jakékoliv kritické či strategické uvažování o tématu politična vycházet.<sup>1</sup> Tuto tendenci může nejlépe ilustrovat mnoho komentářů točících se kolem postav německého právníka Carla Schmitta a německého filosofa Martina Heideggera; zejména texty Giorgia Agambena a Jacquesa Derridy. Jelikož jsem se opozicí „přítel-nepřítel“ u Agambena zabýval v mé monografii *Philosophy After Friendship* (Lambert 2017), první část statě představí shrnutí této diskuse. V dalších částech se zaměřím na Derridovu ostrou polemiku a/či *Auseinandersetzung* (konfrontaci) s oběma autory v Derridově pozdním díle. Nejprve se budu zabývat jeho polemikou se Schmittem v *Politice přátelství* (1990), abych na závěr uvedl několik poznámek o kulminaci této polemiky v jeho úvahách o Heideggerovi z toho samého období.

<sup>1</sup> Více viz Lambert, G.: *Philosophy After Friendship: Deleuze's Conceptual Personae* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017).

**Derrida vs. Schmitt.** V *Pojmu politična* (1932) se Schmitt zaměřuje téměř výhradně na to, co označuje jako „konkrétní situace“ determinující nepřátelský vztah, aby takto dospěl k tomu, co nazývá čistý pojem politična, který je založen především na nutnosti určení distinkce přítel-nepřítel jakožto bodu jistoty, který strukturuje sociální pole. Ve svém čtení Schmitta, k němuž se později detailně vrátím, Derrida určuje charakter této jistoty nikoliv jako epistemologickou jistotu, ale spíše jako praktickou jistotu (*praxis*), což je důvod, proč ji Schmitt nazývá „konkrétní situací“, a proč vztahuje povahu vědění k subjektu, který ví, který je schopen jednání a v tomto případě jej vztahuje také k tomu, kdo je schopen vědět a jednat podle toho „kdo je nepřítel?“ a „kdo je přítel?“ ve všech možných sociálních vztazích, v nichž je subjekt situován. Jak Derrida píše: „Pokud politično existuje [ve Schmittově smyslu], tak člověk musí vědět, kdo je kdo, kdo přítel a kdo nepřítel, a toto vědění není modem teoretického vědění, ale praktickou identifikací: vědět spočívá v tom, že se ví, jak identifikovat přitele a nepřitele“ (Derrida 1997, 116).

Jak ilustruje tato pasáž, rozpoznání toho, „kdo je nepřítel?“, se stává naléhavým problémem politična, který v několika ohledech poskytuje věrohodnost Schmittovu dřívějšímu argumentu, že polemická povaha určující koncept politična v ne-filosofickém ohledu je pragmatickou událostí mapující způsoby uzavírání spojenectví ve válečném stavu. Zajisté, je nutné tomuto vývoji rozumět v kontextu moderního chápání pojmu války jako formy konfliktu, který překračuje omezení, jako jsou národ či teritorium, protože na konci 19. století (což připomíná Foucaultovy teze o biopolitice) je v obecných strategiích bezpečnosti brána do úvahy nejen celá populace, ale i mezinárodní třídy a „rasy“.

Jak již zdůraznil Leo Strauss ve svém epilogu k reedici *Pojmu politična* z roku 1976 (Strauss 1976, 108-117), jednou z distinktivních charakteristik, kterou nachází ve Schmittově analýze, je, že, na rozdíl od jiných oblastí kultury a společnosti, *politično nemá žádnou vlastní sféru*. Jinými slovy, seskupení přítel-nepřítel lze najít v jiných oblastech „Kultury“ (občanské společnosti) jako jsou náboženská, ekonomická, právní, vědecká a etická sféra. I přesto je to pouze politično, které určuje bod aktuality a „konkrétního určení“ jednotlivého seskupení přítel-nepřítel v daném historickém okamžiku. Náboženské konflikty se mohou uvnitř nebo mezi společnostmi zintenzivnit, ale stávají se politickými pouze v té míře, v jaké hrozí, že se stanou smrtonosnými, kdy každá ze stran získá zmocnění k zabití či k obětování členů svého vlastního sdružení. Ačkoliv by se mohlo zdát, že Schmitt buduje politično na „válce jako akci“ (Schmitt 2013, 99) – na tezi, která se více drží Foucaultovy teze –, sám Schmitt nás mnohokrát upozorňuje na to, že to není „válka jako akce“, která se ukazuje být rozhodující pro určení politična, ale spíše čistě virtuální rozhodnutí, které spočívá v podstatě (neboli v základu) „práva zabít“, i přesto, že tento základ nebude mít žádné vlastní základy, a proto bude suspendován a pozastaven, jakoby čekal na to, až bude odůvodněn či legálně schválen vyhlášením suveréna. Například ve světě po 11. září 2001 může pomoci narysovat archaický imperiální základ různých odvolání se Bushova administrativního aparátu na *jus belli* proti „nepříteli“, který důrazně požadoval „na lidech, aby zabíjeli druhé lidi a byli připraveni zemřít“ (Schmitt 2013, 49). Je však poněkud ironické – jako je tomu v Agambenově (Agamben 2011) aplikaci Schmitta na současnou apelaci na suverénní moc –, že pokud může být pojem politična chápán

jakožto jeví se ve svém nejčistším a současně nejotřepanějším smyslu v současné „válce proti terorismu“ („war on terror“), je tomu tak proto, že v případě jakéhokoliv morálně hodnotícího soudu (např. „spravedlivé války“) se musí předpokládat, že je v tomto soudu vyjadřován polemický či opoziční význam a že jej nelze použít teoreticky či vědecky za účelem pochopení pravdy o situaci.



Jacques Derrida

V tomto kritickém bodu se můžeme obrátit k Derridově houževnatému útoku na Schmittovu čistotu pojmu politična, zejména k jeho dekonstrukci Schmittových požadavků na očištění termínu politiky od veškerého oslabeného, abstraktního, smíšeného a metaforického významu (morálního, ekonomického, náboženského či dokonce estetického). V několika poznámkách o Schmittovi v *Politice přátelství* Derrida tvrdí, že tyto požadavky mají být založeny na „nečistém“ předpokladu (ne-li předsudku) „politična jako takového“ v platónském smyslu. Jak píše Derrida: „[Schmitt] by si přál – to je jeho platónský sen – aby ono ‚jako takové‘ zůstalo čisté právě v tom místě, kde je kontaminované“ (Derrida 1997, 116). Tím, že připomíná důležitou pasáž z Platónovy *Ústavy*, z níž Schmitt důrazně vychází ve svém rozlišení, Derrida poukazuje na dlouhou tradici jejího historického výkladu, aby ukázal, že sám Platón je zde polapen v polemice neboli invektivě, která se snaží oprostít „politično jako takové“ od možnosti „občanské války“.

Přičemž, jak Derrida správně pozoruje, „čistota distinkce mezi *stásis* a *pólemos* zůstává v *Ústavě* paradigmatickým přístupným pouze diskurzu“ (Derrida 1997, 114). Jak sám Schmitt podotýká v poznámce k této pasáži, „občanská válka znamená pouze vnitřní rozbroj, ne snad vytvoření nového státu, či dokonce národa“ (Schmitt 2013, 29 nn.). Toto konceptuální rozlišení je však artikulované skrze metafory, které Platón užívá, když ustavuje diferenci mezi „zabitím nepřítele“ a „vnitřním rozbrojem“. Jinými slovy; pro Platóna se občanská válka rovnala aktu nerozpoznání nebo neidentifikaci, v němž si každý myslí, že cílí na nepřítele, přitom však střílí přímo do svých řad.

V politice, stejně jako ve válce, problém „palby do vlastních řad“ je skutečnou hrozbou, a proto je zásadní vědět, „kdo je nepřítelem“, a také jak prakticky „rozeznat druhého, který je nepřítelem“, tedy *vyvarovat se záměny nepřítele za sebe sama (nebo za něčího přítele)*. Za účelem přispění k tomuto procesu identifikace, Platón používá analogii s Barbarem či Peršanem („tím, kdo je přirozeným nepřítelem“), aby orientoval toto rozlišení vhodným směrem ven, mimo hranice obce, k vnějšku; ale i metaforicky či poeticky, od něčího vlastního těla neboli vlastního těla samého lidu směrem k cizímu tělu *hostis* (nepřítele). Jinými slovy, Platón používá paradigma „Barbar vs Hellén“ proto, aby svému řeckému obecnstvu pomohl zaměřit toto rozlišení mezi vlastní a nevlastní identifikací na pojmy, i když si bude zároveň dělat starosti o metaforické vlastnosti této analogie, jakmile je vztažena k antagonismu uvnitř obce.

Pokud se vrátíme k Schmittovu použití této identifikace, k hledisku mechanismu identifikace na základě politického rozhodnutí o tom, kdo „je nepřítel?“, jak může být toto čistě politické určení provedeno na základě analogie s tím, „kdo je přirozený nepřítel?“, tedy na základě nečistého, pre-politického určení? Rasa by byla jedním z pojmů, které se vynořily v moderním a koloniálním světě na základě této analogie, možná za účelem přeorientování sociálního antagonismu směrem k cizímu tělu. Ve skutečnosti víme, že celá historie pojmu politična je zamořena nepatřičným neboli metaforickým užitím této analogie; zejména v politicko-strategickém užití „přirozeného nepřítele“, jak byl strategicky využit Marxem a Engelsem při identifikaci buržoazie jako přirozeného nepřítele proletariátu. Tento exkurz by mohl být dostačující pro vykreslení ostrého reliéfu Derridovy kritiky Schmittova konstantního požadavku očistit pojem politična od veškerých abstrakcí (které chápe jako slabé analogie) a pojmy přítel-nepřítel od veškerých metaforických a symbolických přívlastků, zejména pokud byl pojem nepřítele od začátku pokládán za „nečistý“, *zparchantělý pojem*.

Přesně na tento fakt naráží Derrida v pasáži z kapitoly „V lidské řeči, bratrství“ (In Human Language, Fraternity“), kde zmiňuje, že „pokud by měla být odvozena spíše politika přátelství než války, musela by být shoda ohledně významu toho, co je to „přítel““ (Derrida 1997, 246). Pokud označení „přítel“ může být určeno pouze v opozici přítel/nepřítel, pak zde Derrida zaměřuje pozornost na to, zdali „konkrétní situace“ přátelství může být zároveň odsouzena k tomu zůstat čistou abstrakcí uvnitř určitého systému – lingvistického, právního, politického a sociálního – která je určena téměř jednohlasným a jednoznačným názorem na to, „kdo je nepřítel“ (*der Feind*). Přičemž tato abstrakce není zapříčiněna tím, že přátelství trpí nedostatkem významu, ale spíše příliš mnoha významy, které jsou určeny jako individualistické, subjektivní, intuitivní, kulturní, pravděpodobné, spontánní a nevědomé. Z toho pro Schmitta vyplývá, že užitečnost pojmu nepřítele spočívá v tom, že doslovnost jeho významu vytváří konkrétnost politického vztahu, jemuž jsou všechny ostatní společenské a kulturní protiklady podřízeny. Nepřítel by tak byl názvem pro společenskou existenci zredukovanou na nejvíce holý a „divoký“ smysl, zbavený ostatních sociálních vztahů, jako i všech forem závislosti a pohostinnosti; tj. názvem pro bytost, která je buď odsouzena k smrti, k nicotě, nebo k tomu, aby bloudila za hranicemi *polis*.

**Derrida vs. Heidegger.** V tomto momentu se posunu od Schmittova seskupení přítel-nepřítel k Derridovu pozdnímu dílu o Heideggerově chápání pojmu přítele (a nepřítel), míru a války (*pólemos*), které lze zahrnout pod neologismus „*filopolemologie*“. Jedná se o sérii Derridových úvah *Heidegger a otázka (Heidegger and the Question)* z osmdesátých let, věnovaných německému pojmu „*Geschlecht*“ (termínu, který může znamenat druh, rod, rasu a dokonce i pohlaví). Pasáže, které budu komentovat, pochází ze čtvrtého a pátého pokračování z devadesátých let s podtitulem „Heidegger’s Ear“. Ještě než se ale dostaneme k řešení otázky přítele a nepřítel z této poslední úvahy, je důležité zmínit, že Derrida po dobu více než dvaceti let trpělivě a pečlivě vykonává náročnou a často i osobně zainteresovanou *Auseinandersetzung* (konfrontaci) s Heideggerovou filosofií. Tento pojem, který sám Heidegger používá při překladu řeckého *pólemos*, musí být chápán ve dvou různých smyslech: za prvé se jedná o polemický smysl, který znamená opozici, konflikt či dokonce válku; za druhé, v topologickém smyslu, vyčleňuje dvě protikladné pozice uvnitř té samé filosofie, či *korpusu*, kdy označuje rozdělení a distribuci (*partage*) různých významů *Geschlecht*, které jsou úzce spjaty s pojmy rasy, pohlaví, typu a/či druhu.

Z toho důvodu první úvaha nese trefný podtitul „Ontologická Diference a Sexuální Diference“ („Ontological Difference and Sexual Difference“) a zkoumá elizi sexuální diference v Heideggerově myšlení; druhá úvaha, „Heidegger’s Hand“, se zabývá rozlišením lidského a zvířecího, jakož i implicitním spojením hlasu a ruky v definici lidského bytí. Třetí úvaha „O duchu“ („De l’esprit“, 1987) zkoumá otázku pojmu ducha v Heideggerově filosofii, ale i implicitně či šifrovaně vznáší otázku Heideggerova mlčení ohledně holocaustu v jeho poválečných spisech.<sup>2</sup> Jak bych však rád ukázal, v poslední úvaze s podtitulem „Heidegger’s Ear“ jsme svědky Derridova nejexplicitnější, snad dokonce nesmlouvavé, kritiky Heideggerovy hluchoty vzhledem ke spojení vlastního hlasu s oficiálním jazykem ideologie Národního socialismu, zejména v letech 1933 – 1935, které následují po jeho rektorské funkci. Právě zde máme nejživější a nejdramatičtější příklad *Auseinandersetzung*, která se odehrává právě kolem otázky distinkce přítel-nepřítel, jež v předválečných letech, jak se Derrida domnívá, poskytuje Heideggerovi zázemí pro důvěrné spojení s myšlením Schmitta, a jež bude v poválečných letech obklopena hradbou utajování a mlčení, jako by značilo podřízení původního polemického významu pod mytické chápání přátelství, které se znovuobjevuje jako „vzdálený hlas starého přítele“ (Derrida 1993, 165 nn).

Pro začátek se můžeme ptát, jak je možné, že hlas nepřítel může být zaměněn za původní hlas přítele? Tedy za filosofii (*φιλοσοφία*)? Ještě naléhavější je otázka, zda mlčení tohoto údajného „přítele“ může poskytnout zázemí i tajnému spiklenceví a koluzi se známým nepřitelem, jehož odhalení sílí s každým novým skandálem a tím nadále ohrožuje budoucnost samé filosofie. To jsou otázky, které číhají v pozadí Derridových úvodních vět: „Přítel mlčí. Tento přítel. Zůstává mlčenlivým. Přinejmenším v tomto okamžiku nic neříká. Téměř bychom z toho mohli vyvodit, i nadále vyvozovat, že tento přítel neříká nic důležitého: Heidegger působí dojmem, že nic nebylo řečeno či neřečeno, byť jakkoliv

---

<sup>2</sup> První dvě meditace, *Geschlecht 1&2*, jsou obsaženy ve francouzském vydání *De l’esprit* (1990), 147-222.

přátelského, o příteli. Hlas tohoto přítele nevyhnutelně nemluví. Tento přítel by mohl být afatikem“ (Derrida 1993, 163).

Ale proč mlčení? Co je mlčení v tomto kontextu? Začněme připomenutím, že třetí úvaha o *Geschlecht* (*De l'esprit* 1987) se primárně zajímala o „otázku“ Heideggerova poválečného mlčení ohledně vyhlazení židovské populace pod vedením Národního socialismu. Proto Derrida interpretuje mlčení jako akt vyhýbání se, ale také jako strategii, kterou si Heidegger volí za účelem vyhnout se určitým termínům a tématům ve svých filosofických komentářích, počínaje již *Bytím a časem* (1927). Právě proto Heidegger „upozorňuje (*avertit*): musíme přehodnotit (*vermeiden*) určité pojmy. Mezi ně patří Duch (*Geist*)“ (Derrida 1990, 11). S ohledem na toto primární gesto vyhnout se Derrida přidává několik dalších termínů, které nachází napříč Heideggerovou filosofií, a které lze všechny označit úhrnným termínem *Geshlecht* – např. pohlaví, rasa, druh atd. Samozřejmě, není tomu tak, že by se Heidegger snažil těmito termínům vyhnout všem dohromady, spíše se rozhodl vyhnout se tomu, aby o nich mluvil s ohledem na jejich vlastní podstatu; tudíž tento způsob vyhýbání se (čili jeho způsob mlčení před slovem) je úzce spojen se strategickým performováním, které předvede „kladění pod škrť“ (*kreuzweise Durchstreichung*) ontický význam termínu ve prospěch jeho ontologického určení. V určitém smyslu tato strategická a fenomenologická procedura není bez návaznosti na Schmittův záměr „očistit“ pojem politična právě skrze vyhnout se množství jiných ontických signifikací, které určují jeho význam. Vztahuje se tedy Heideggerovo gesto k tomu, co Derrida kritizuje jako „platónský sen“?

Co má ale tato strategie vyhýbání se (akt vyškrtnutí jako způsob zamlčování v samotném aktu promluvy, a tedy i způsob jak nebýt zodpovědný vůči nebo za ontické významy světa) společného především s morální či etickou otázkou Heideggerova mlčení o holocaustu, ale také s jeho vlastním angažováním se v Národně socialistické straně v letech 1933 – 1935? Toto bude Derridova otázka po Heideggerově mlčení, která i přímo *implikuje* Derridovu vlastní filosofii v tomto mlčení – v tom smyslu, že Derrida činí sám sebe zodpovědného *za* toto mlčení i za etický nárok či požadavek zodpovídat se *tomu*, co toto mlčení obchází – v té míře, v jaké je Heideggerovo vlastní mlčení přeloženo (t.j. převzato) Derridou, který rovněž v jistém smyslu nemá jinou než možnost než „nést“ za něj odpovědnost.

Jak se Derrida ptá ve čtvrté úvaze, „co v tomto případě znamená ‚nést‘ (*tragen, porter, bear*)?“ (Derrida 1993, 166). Zde bychom si měli uvědomit, že – poeticky řečeno – figura „hlasu přítele“ je klasický *topos* pro označení „hlasu svědomí“ (člověk si v sobě „nese“ vnitřní hlas svědomí, které promlouvá k Egu neboli k Sobě jako přítel). Co to tedy znamená, jak tvrdí Derrida, že „tento přítel mlčí“, nebo že „tento přítel zůstává mlčenlivým“; a to nikoliv pouze po válce, ale již velmi brzy, ne-li od samého začátku, již v *Bytí a času*, kde se zmiňuje hlas přítele, ale pouze jako mlčenlivý hlas? Derrida dále podotýká: „Zdá se tedy, že přítel je v *Bytí a času* jednou jmenován, ale mlčí, i když je jeho hlas vyvolán. Přítel se nezjevuje, nelze vidět určitou postavu či tvář, nemá subjektivní, osobní a sexuální statut; nelze dokonce rozhodnout, zda je přítel živý či mrtvý“ (Derrida 1993, 165). Derrida z těchto pozorování nakonec vyvozuje, že „lze těžko říct, že Heidegger

v *Bytí a čase* přítele jmenuje. Raději bych řekl, že ho zmiňuje“ (Derrida 1993, 166). Poté, co předloží velmi rozsáhlou exegezi německého (heideggerovského) a řeckého (aristotelského) určení toho, co to znamená „nést“ (*tragen*) hlas přítele, Derrida zdůrazňuje fakt, že jak hlas, tak *logos* jsou později upřeny zvířeti, spolu s možnostmi přátelství, jelikož „zvíře nemá žádného přítele, žádnou možnost přátelství, je ochuzené o svět“ (Derrida 1993, 175). Derrida musí tedy opět uzavřít, že Heidegger nikdy nemluví o přátelství, o pojmu či o obecné podstatě přátelství, jak je tomu v Aristotelově větě „Ach přátelé, není přátel“; ale spíše o singulárním hlasu („o přechodovém objektu, jak by možná řekl psychoanalytik“), který otevírá uši *Dasein* (Derrida 1993, 173).

Ale proč je to tak významné? Proč se Derrida zabývá tak singulární – až by se zdálo minoritní – zmínkou o pojmu přítele v Heideggerově raném díle? Abychom zodpověděli tuto otázku, vraťme se nyní k výše zmíněnému tvrzení o blízkosti Heideggera a Schmitta, která se vynoří o pět let později, kdy si vyměňují korespondenci, jako i k Derridovu rozpoznání přítomnosti Hegela jako tajného zprostředkovatele tohoto spolčení – zejména co se týče jistého „historického rozhodnutí“, které určí povahu „přirozeného společenství“ německého lidu (*Volk*). Obzvláště v následující pasáži je této blízkosti přisouzen rozhodující význam, na který jsem již dříve poukázal bojovnějším termínem „spojenectví“, jenž je navíc blízký německému termínu *Kampf* (konflikt, boj). Derrida píše, že „pokud bychom zůstali pouze u *Bytí a času*, mohli bychom říct, že není ani opozice, ani kontradikce mezi tím, co se řeklo o hlasu přítele jakožto příkladu *Mitsein* (spolubytí), a tím, co se později řeklo o boji (souboji, *Kampf*) jakožto podstatné formě společenství (*Gemeinschaft*), stejně jako o lidu (*Volk*)“ [...] Pokud je hlas přítele, a také odkaz na přítele, podstatným pro *Dasein*, své-vlastní-bytí, jakožto *Mitsein*, jako jsou společenství, lid a boj (*Kampf*), lze bezpochyby dojít k závěru, že neexistuje přítel, který sám není *Dasein* zpětně odpovídající tomu samému popisu a těm samým podmínkám: neexistuje přítel mimo možnost mluvit, slyšet se mluvit [*s'entendre parler*], vstoupit do *Miteinander* of *Auseinandersetzung*, neboli, neexistuje přítel, který nenáleží do společenství a lidu (*Volk*)“ (Derrida 1993, 176-178).

Současně, jak Derrida konstatuje, „ačkoliv to není úplně vyloučené, není také absolutně jisté, že přináležení do stejného společenství nebo stejného lidu, zkušenost stejného jazyka či účast na stejném boji, je požadovanou podmínkou pro to, aby *Dasein* nesl hlas přítele“ (Derrida 1993, 178).

Nicméně si musíme připomenout tezi o povaze nastávajícího „historického rozhodnutí“, které ve skutečnosti může poskytnout jistotu ohledně osudu německého lidu. Právě v tomto okamžiku, kolem roku 1935, došlo k vyhlášení války (*pólemos*), ale i podstatného vztahu mezi přítelem a nepřitelem. Jinými slovy; pro Heideggera, stejně jako pro Schmitta, hlas přítele nevylučuje protiklad a neexistuje žádný podstatný protiklad mezi *philia* (láskou) a *Kampf* (bojem), či, jak Heidegger řekne později, *pólemos* (válkou). Ve skutečnosti tam, kde Heidegger a Schmitt se zdají být vzájemně tak blízko, ne-li v úplné momentální shodě, se jedná o dvojí povahu boje a spojenectví, neboli identity nepřitele a přítele. Tudiž, to nejvíc rozhodující v tomto spojení není ani tak protiklad (ostatně Heidegger vždy vyškrtne či „přeškrtne“ povahu protikladu jakožto protikladu), jako spíše prvotní „sjednocení sil, které se stanou rozhodujícími pro jakékoliv společenství na zemi“

(Derrida 1993, 178). Neboli sjednocující moc *logu*, kterou Heidegger ve svém semináři o Herakleitovi ztotožnil s mocí války (*pólemos*), vždy již bude touto dualitou, ve které je vždy protiklad buďto druhotný, nebo výsledkem prvotního rozhodnutí ohledně „bojujícího společenství“ (*die Kampfgemeinschaft*)<sup>3</sup> (Derrida 1993, 202). Jak Derrida uzavírá: „[v roce 1933] tato tvrzení mají velmi blízko k tvrzením Carla Schmitta, avšak později [v roce 1955] budou principiálně vypůjčené ze Schmittovy sekularizované antropoteologie“ (Derrida 1993, 200-201).

Přejdeme nakonec k principiálnímu fragmentu z Herakleita, který se stal kritickým základem Heideggerovy rektorské přednášky z roku 1935: „*pólemos* a *logos* jsou to samé“ („*πόλεμος und λόγος sind dasselbe*“) (Heidegger in Derrida 1993, 197). Toto tvrzení bude příležitostí pro tu zřejmě nejpřísnější, ne-li zdrcující, kritiku ze strany Derridy, ale především proto, že toto tvrzení se znovuobjeví až o dvacet let později, po válce, kdy se Heidegger rozhodne zaměnit slovo „přátelství“ (*philia*) za „válku“ (*pólemos*). Navíc, v tomto případě se již nesetkáváme se strategií kladením pod škrť ontický význam termínu sloužící k otevření slova podstatnějším ontologickému významu, ale spíše se záměnou jednoho slova za druhé, termínu za termín, v níž se oba termíny zdají být spojeny sekundárním protikladem: přítel a nepřítel, přátelství a boj, mír a válka. Proto Derrida píše: „Dvacet let po freiburském letním semináři, z něhož vznikne publikace *Úvod do metafyziky*, zas v tom čase, už v tom čase, se Heidegger znovu vrací k Herakleitovu myšlení – k tomu fragmentu 53 o *pólemos*, který bude předmětem korespondence s Carlem Schmittem v roce 1933. A zdá se, že Heidegger říká pravý opak; něco, co na první slyšení rezonuje s něčím, co řekne o dvacet let později“ (Derrida 1993, 197).

V předchozí větě bych rád upozornil na to, jak je současné užití budoucího a minulého času gramaticky klikaté a pokroucené („zas v tom čase, už v tom čase“ ohledně „toho, co bude, bylo předmětem té samé korespondence“), ale obzvlášť rezonance „na první slyšení“ mezi korespondencí se Schmittem z roku 1933 a „něčím, co řekne o dvacet let později“.<sup>4</sup> Prostřednictvím této mučivé gramatiky bude Derrida spekulovat o tiskové zprávě, která se objeví v určitém momentu v budoucnu a přinese zprávy o jisté „Heideggerově aféře“, která propukne, až se svět o této korespondenci dozví; o zprávě, která se bude týkat Derridy osobně: „Filosof či historik, na něhož je naléháno, aby se objevil v médiích, pošle zprávu všem tiskovým agenturám o svém nejnovějším objevu. A okamžitě

---

<sup>3</sup> *Die Kampfgemeinschaft* je takovým typem společnosti (*Gemeinschaft*), který se konstituuje v okamžiku existence nějakého konfliktu (*Kampf*). Heidegger tento termín ve své rektorské řeči používá ve smyslu spojenectví na univerzitní půdě mezi učiteli a studenty ve smyslu účasti na společném díle (pozn. překladatele).

<sup>4</sup> V Derridově knize *Heidegger's Ear*, z níž čerpá tento článek i jeho překlad, se angličtině píše následující: „Twenty years after the Freiburg summer seminar that will give rise to the publication of the *Introduction to Metaphysics*, this time again, this time already, Heidegger is tuned in again to Heraclitus – to that fragment 53 on *pólemos* that will have been the subject of the '33 correspondence with Carl Schmitt. And he seems to say the contrary, something that resonates at first hearing something he will say twenty years later“ (Derrida 1993, 197).



bude možné si v *The Nation*, *Newsweek*, *The Village Voice*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Le Monde* či *Liberation* přečíst jisté odsuzující věty [které napsal proslulý filosof, totiž sám Derrida]: zatímco po válce, v roce 1955, Heidegger říká, že *logos* je samým přátelstvím, v roce 1935, přímo v nacistickém období, autor rektorské řeči, dva roky po své rezignaci, znovu vyhláší válku. Beze studu o tom samém *logu* tvrdí, že to není přátelství ale *pólemos* (válka). To znamená, že odkazem ke stejnému *logu* vyhláší válku před válkou a na vrcholu nacismu. Následně po válce a konci nacismu vyhláší mír, množí vyznání lásky a přátelství, píše o jednotě, o εν πάλιν bytí, které sjednocuje ve svornosti, harmonii, homologii a návaznosti. Ta samá tisková zpráva by v tom v roce 1935 nalezla potvrzení myšlenky boje či souboje (*Kampf*), která opanovala samotnou rektorskou řeč z roku 1933“ (Derrida 1993, 197).

Následující docela humorná a výřečná pasáž pokračuje tím, že Derrida okamžitě pošle telegram reagující na tuto kvazi-fiktivní zprávu, pošle však telegram s odpovědí na oznámení oné „Heideggerovy aféry“ sám sobě – přičemž aféra již v minulosti proběhla několikrát a nepochybně proběhne i v budoucnu – zejména jako odpověď na zainteresování jeho vlastního jména v této aféře, jeho vlastní filosofie a předpokládané viny prostřednictvím asociace či afiliace s takzvaným „nacistickým filosofem“. Nejzávažnějším důvodem odeslání telegramu je však nesprávné citování a nepochopení některých tvrzení novinářů. „Není to nepravda“, začíná vysvětlovat, „a rozhodně netvrdím, že by tato tisková zpráva zaváděla [tím, co jsem řekl], či byla zavádějící [ohledně pravdy o celé aféře]. Ale je záhodno věci poněkud zpomalit, alespoň pokud chce jeden číst a promýšlet to, co druhý tvrdí a posuzuje“ (Derrida 1993, 197). Jinými slovy, Derrida začíná mluvit vyhýbavě, jak to dělal vždy, či spíše jak se vždy nechal slyšet v podobných situacích.

Proč? Mluvit vyhýbavě neznamená nic jiného než hovořit dvěma a více hlasy, často mnoha protikladnými či opozičními hlasy, v tom samém tvrzení či větě (*satz*), které se zabývá totožnou otázkou (*frage*). *Na jedné straně* tedy jeden hlas tvrdí, že Heidegger ty věci opravdu řekl, a že to je nepopíratelný fakt. *Na druhé straně* zase jiný hlas říká, že „je vskutku příhodné připomenout, že slovo *Kampf*, zrovna tak jako slovo *Führer*, lze samo totálně určit sobě vlastním... kontextem, v němž tehdy dominoval jistý *Führer*, autor jistého *Mein Kampf*“ (Derrida 1993, 197). *Dále* nyní zaslechneme promluvit ještě třetí hlas – i když je možné, že se jedná o první hlas, který vstoupil do polemiky s druhým hlasem –, který tvrdí, že „tato irigace nemůže kontaminovat užití těch samých slov, přese všechno se Heidegger v rozhodující chvíli účastnil restrukturalizace univerzity v souladu s ‚*Führerprinzip*‘“ (Derrida 1993, 197).

Všechny tyto zmnožené a často konfliktní a opoziční hlasy nekonečně mluví a nesou jeden druhého, protože jsou zainteresovány v té samé aféře, v té samé filosofii, ne-li v tom samém filosofovi (ať již zde budeme hovořit o Heideggerovi či Derridovi). Nejvíce zářející je však to, že Derrida se skrze svou vlastní vnitřní nejednoznačnost stává „hlasem přítele“, který je v celé aféře původně k nalezení v totální mlčenlivosti, ale který zůstává mlčenlivým i nadále. Je potřeba slyšet Derridův vlastní vnitřní dialog s Heideggerovým tichem – ačkoliv je to dialog pro zcela hluché uši. Jaký je vztah mezi hlasem svědomí s hlasy básníka a myslitele (*Dichter und Denker*), které Heidegger údajně slyší jako zdvo-

jenou výpověď o Bytí? Co znamená říct, že tento hlas byl v této aféře tichý, či dokonce, že ho Heidegger odmítl poslouchat, protože se mu zdál být slabší než ostatní dva?

Derrida performuje či ohlašuje v prostoru a čase svého vlastního myšlení hlas svědomí, který nebyl přítomen v roce 1935. Performuje cizí hlas „Židovské viny“ ve vnitřním uchu proslulého „nacistického filosofa“. Nepřipomíná to scénu z Hamleta, ve které duch otrávil sluch královice? Tímto jedem je účinek slova mrtvého v uších královice dánského. Nemluvil Hamlet vyhýbavě ve své vlastní mysli o hlasu svého mrtvého Otce? Jinými slovy, je možné, že Derrida si uvědomoval hrozbu, že Heideggerovo ticho bude kontaminovat v jeho filosofii každé slovo. Tudiž pokud by měl pokračovat v začlenění těchto slov do své vlastní filosofie, musel by najít způsob, jak strávit i toto ticho (tento jed).

Na závěr bych rád podotknul, že to, co jsem se snažil výše zdůraznit, je problém nejednoznačnosti či samého dvojího významu, který je jasně čitelný a který zanechá svůj trvalý otisk pokaždé, když slyšíme slova přítel a nepřítel v Heideggerově filosofii, jež jsou možná silněji provázané než kdy předtím. Jinými slovy, to, co Heidegger říká před válkou, a to, co se zdá, že říká po ní, může nyní spojit (*legein*) to samé mlčení. Abych tuto totožnost ilustroval, studii jednoduše zakončuji otázkou, která předchází a uvádí výše předložené pasáže: „Pokud jsou v roce 1955 *philia* a *logos* chápány jako totožné; a pokud jsou v roce 1933 *pólemos* a *logos* tím samým; není tomu ve skutečnosti tak, že *philia* a *pólemos* jsou vždy identické?“ (Derrida 1993, 197).

Přeložili *Michaela Fišerová* a *Martin Charvát*.

## Literatura

- AGAMBEN, G. (2011): *Homo sacer*. Praha: Oikoymenh.  
DERRIDA, J. (1990): *Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais*. Paris: Flammarion.  
DERRIDA, J. (1993): Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschelcht IV). In: *Reading Heidegger: Commemorations*. Ed. John Sallis. Bloomington: Indiana University Press  
DERRIDA, J. (1997): *The Politics of Friendship*. London: Verso Press.  
LAMBERT, G. (2017): *Philosophy After Friendship: Deleuze's Conceptual Personae*. Minneapolis: University of Minnesota Press.  
PLATÓN (2005): *Ústava*. Praha: Oikoymenh.  
SCHMITT, C. (2013): *Pojem politična*. Praha: Oikoymenh.

---

Gregg Lambert  
Humanities Center  
Syracuse University  
301 Tolley Humanities Building  
Syracuse, New York 13244-1170  
USA  
e-mail: glambert@syr.edu