

## SPRAVEDLNOST, DEKONSTRUKCE A DIFFERANCE: O BESTIALITĚ A STÁTU

MARTIN CHARVÁT, Katedra mediálních studií, Metropolitní univerzita v Praze, o.p.s., Katedra elektronické kultury a sémiotiky, Fakulta humanitních studií UK, Praha, ČR

CHARVÁT M.: Justice, Deconstruction and Différance: About Bestiality and State  
FILOZOFIA 72, 2017, No. 7, pp. 527-536

The main aim of the paper is to analyze the role of the concept of “beast” and its relationship to political philosophy as well as Derrida’s deconstructive reading of Western philosophical tradition. The problematic significance of the concept of “beast” enables Derrida to re-articulate the relationship between the state, law, and justice. Justice seems to be grasped in the deconstruction of binary opposition between the man and the animal/beast. This meets Derrida’s demand to establish an ethics of singularity, postulated in his late writings.

**Keywords:** Jacques Derrida – Beast – State – Deconstruction – Political philosophy – Justice

**Zvíře, svět a dekonstrukce.** Pozdní Derridova dekonstrukce je artikulována v souvislosti se zaměřením se na povahu politična, státu a spravedlnosti, kdy úběžným momentem Derridových úvah se stává vybudování velmi specifické koncepce animality a její dynamický vztah k lidství a životu vůbec. Začněme tedy právě analýzou role animality v rámci Derridovy dekonstrukce; zde máme co k dočinění s kritikou západní metafyzické tradice: od Aristotela až k dílu Martina Heideggera lze, podle Derridy, vysledovat opomíjení toho, co činí zvíře zvířetem (Derrida 2008, 87-88), respektive v západní metafyzické tradici<sup>1</sup> je

<sup>1</sup> Derridova dekonstrukce v sobě zcela jistě má jasný a zřetelný ráz destrukce, avšak destrukce v pozitivním smyslu. Cílem dekonstrukce je, řečeno stručně, dekonstruovat, čili ukázat nereflektované předpoklady západní metafyziky, která je podle Derridy založena na primátu plné přítomnosti; respektive na předpokladu, že to, co je plně jsoucí, je zároveň přítomné, „zde a nyní“. Není tomu ovšem tak, že by Derrida ohlašoval zánik metafyziky, je si totiž vědom, že se z metafyziky nelze nikdy nastálo vymanit (Derrida 1993, 31); snaží se tedy poukázat na vykonstruovanost „metafyziky přítomnosti“ (Fišerová 2014, 20) založenou na logocentrismu. Logocentrismus lze charakterizovat jako metafyziku fonetického písma (Derrida 1999, 10), kdy pravda je spojena s *fóné*, s artikulovaným zvukem. Jedná se absolutní blízkost pravdy a hlasu, neboli takto splývá s určením bytí jakožto přítomnosti. Pokud ovšem je pravda spojena se zvukem, pak je písmo chápáno pouze odvozeně, pouze jako něco, co reprezentuje hlas. Podcenění řádu písma spatřuje Derrida (například) v Saussurově diferenci mezi označujícím a označovaným, což je pro Derridu pouhá transkripce starého problému duše a těla, kdy, jak je v tradici západního myšlení běžné, je vrchovaným principem duše, tj. označující, onen Saussurův akustický obraz. Saussurova pozice je podle Derridy založena na tom, že pokud dáme primát onomu artikulovanému zvuku, tak tím zároveň tvrdíme, že se skrze slova „slyšíme“ myslet, tj. artikulovat sebe sama, ba co více – afirmovat svoji vlastní identitu.

povaha zvířete charakterizována primárně diferencí, tj. deskripcí významných znaků, jimiž se zvíře odlišuje od člověka.<sup>2</sup> Pokud se Heidegger v *Bytí a čase* ptá po jsoucnu, které má velmi specifický vztah bytí, tak tímto jsoucnem je pobyt, protože pobyt „je jsoucnem, o kterém nelze říct, že se mezi jiným jsoucнем jen vyskytuje. Toto jsoucnem se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde“ (Heidegger 2008a, 27). Pobyt nelze charakterizovat výskytem, protože je vždy již „bytím-ve-světě“, zároveň svému bytí nějakým způsobem rozumí. Právě rozumění bytí, i kdyby tomu bylo tak, že pobyt svému bytí nerozumí, je momentem, který vede k řeči, tj. k článkovanému a artikulovanému výkladu toho, jak svému bytí rozumíme. Řeč je artikulací zkušenosti toho, jak k nám věci přicházejí, jak jim rozumíme, jak jsme s to je zvládnout.

Pobyt je tedy vždy bytím-ve-světě a setkává se s různými typy jsoucnem. Heidegger dělí jsoucnem primárně na živá a neživá, přičemž o neživých, tedy o těch, o nichž se uplatňují kategoriální určení, mluví buď jako o tzv. příručních jsoucnech, kteří vytvářejí totalitu prostředků, a dále jako o jsoucnech, kterým je určeno pouze být. Živá jsoucnem jsou také dvojího typu: na jedné straně je živým jsoucнем samozřejmě pobyt; zde Heidegger zdůrazňuje pojem existence,<sup>3</sup> na straně druhé jsou živým jsoucнем zvířata. Bytnost pobytu spočívá v jeho existenci, která však není tolik, co výskyt, existence znamená bytí člověka, zatímco u zvířete tomu tak není. Heidegger dokonce dodává, že v „rámci ontologie pobytu, která je *nadřazena* ontologii života, je existenciální analýza smrti *podřazena* charakteristice základní skladby pobytu. Konec života jsme u živočicha označili termínem *uhynutí*“ (Heidegger 2008a, 283).<sup>4</sup> Zvíře tedy neumírá, pouze hyne, zatímco pobyt „*jest ke své smrti*“ (Heidegger 2008a, 283). Pokud k základní skladbě bytí pobytu patří bytí-ve-světě a směřování ke smrti, u zvířete je tomu tak, že zvíře je ochuzené o svět (*Weltarm; poor-in-the-world*); proto nemůže být charakterizováno existencí, proto nemůže svému bytí rozumět, proto své bytí neartikuluje článkovaně.<sup>5</sup> Alice Kliková velmi přesně podotýká, že se lze,

---

<sup>2</sup> Již na začátku první knihy Aristotelovy *Metafyziky* se dozvídáme, že „[v]šichni lidé od přirozenosti (*to fysei*) touží po věděni (*to eidenai*). Známkou toho je záliba (*agapésis*) ve smyslových vjemech (*aisthéseis*), v nichž si libují pro ně samy, aniž hledí k jejich potřebě“ (Met. 980a21-23). Zvířata se pohybují v rámci určitého teritoria s ohledem na faktor účelnosti, zatímco člověk, protože má duši rozumovou, která je na úrovni přírody vlastní pouze člověku, má schopnost se odpoutat se od ohledu užitnosti a nahlížet věci jen pro ně samy (tj. pouze člověk je schopen věděni, uvažování metafyzického typu, atd.). Na tento moment navazuje, v *Rozvrhu fenomenologické interpretace Aristotela* z roku 1922, Martin Heidegger když, při interpretaci výše zmíněné pasáže, hovoří o tom, že lidská tendence „nahlížet více“ (tj. tendence k odproštění se od praktického způsobu obstarávání) vede „faktický život k tomu, že se starosti o zařizování vzdává. To, s čím zařizování zacházelo, stává se něčím, nač teď *pouze* nahlíží. Vzhled je nahlížen a explikován ve svých vztazích typu ‚proč‘, které nyní určují, co předmět sám o sobě je“ (Heidegger 2008b, 51).

<sup>3</sup> „Ono bytí samo, k němuž se pobyt může tak či onak vztahovat a k němuž se vždy tak či onak vztahuje, nazýváme existence. A poněvadž bytí tohoto jsoucnem nelze určit nějakou věcně obsažnou odpověď na otázku „co to je?“, a spočívá spíše v tom, že každé takové jsoucnem musí vždy být své bytí“ (Heidegger 2008a, 28).

<sup>4</sup> Pokud není napsáno jinak, kurzíva je vždy přítomna v originále.

<sup>5</sup> Podobný výklad Heidegger předkládá i v *Základních pojmech metafyziky* (*Die Grundbegriffe der*

v rámci takto vystavené koncepce lidské identity, zaměřit na „problematický bod, kterým je způsob uchopování jiných než lidských jsoucn. Důvodem je jasná a definovatelná distinkce mezi lidským jsoucím a ‚ostatními‘, tj. nelidskými jsoucn. Povaha ostatních nelidských myslitelských jsoucn je taková, že to v silném slova smyslu *nejsou* lidská jsoucn (Kliková 2007, 288). Derrida, ve své reflexi Heideggerovy fundamentální ontologie, dále zmiňuje, že Heideggerem artikulovaná diference mezi zvířetem a člověkem je založena na schopnosti tematizovat, respektive na schopnosti nahlížet „něco samo o sobě“, zvíře, na rozdíl od člověka, nedokáže „odstoupit“ od věcí, zatímco člověk nejen že toho schopen je, ale zároveň dokáže svět tvořit, formovat (Derrida 2008, 145).<sup>6</sup>

Když Derrida začíná svoji deseti hodinovou promluvu na konferenci v Cerisy v roce 1997 tím, že tematizuje událost, kdy je objektem pohledu zvířete (kočky), který v něm vyvolává nevolnost, protože se cítí jako „nahý“ a za svoji nahotu se „stydí“ (Derrida 2008, 5), nejedná se o nic jiného než o naznačení kritického vypořádávání se s Heideggerovým pojetím toho, co to znamená být zvířetem. Motiv nahoty a studu je zároveň rámován Derridovým upozorněním, že mezi základní charakteristiky člověka patří to, že je oblečen, stejně jako to, že má rozum, avšak právě v okamžiku, kdy na člověka hledí to, co nazýváme zvířetem (Derrida volí schválně tento opis), je tato (v západní metafyzice tradiční) distinkce mezi člověkem a zvířetem problematizována, protože zvíře, které je samo o sobě nahé, nemusí cítit stud, nemusí se zahalovat, zatímco člověk jakoby byl pohledem zvířetem svlékán a tím se odhalovala jeho animální podstata; tento specifický vztah je pak Derridou ukotven ještě tím, že v očích zvířete člověk nachází obraz sebe sama, spatřuje, že je na něj hleděno (Derrida 2008, 61). Pro Derridu tedy neexistuje jako absolutní/ontologický rozdíl mezi člověkem a zvířetem, jedná se o reafirmaci statusu animálního (života) v rámci západní filosofie (tak, jak je chápána Derridou).

Derrida je totiž přesvědčen, že rozdělení živých jsoucn na pobyty a zvířata ve své podstatě selhává v jednom základním aspektu: nedokáže adekvátně reprezentovat mnohost živočišných druhů.<sup>7</sup> V okamžiku, kdy filosof (či kdokoliv jiný), říká slovo „zvíře či živočich“ v singuláru, tak bez dalšího doplnění prohlašuje, že tento singulární pojem označuje vše živé jakožto ne-lidské (Derrida 2008, 31). Na jedné straně je samozřejmě pravda, že život jako takový a jeho diferenciací a exprese jsou předmětem vědy-biologie. Na straně druhé však „stávání-se předmětem nějaké vědy“ je akt, který v sobě obsahuje nejenom specifický vztah mezi vědou a filosofií, ale také mezi vědou a legalitou (Derrida 1985, 6). A pokud je život předmětem vědy, je nutné se také ptát, jakou roli zde hraje smrt jakožto předmět protikladného typu, kdy nelze přesně najít přesná „vědecká“ kritéria pro rozlišení těchto dvou oblastí, a to proto, jak Derrida tvrdí, že onen „žijící subjekt“

---

*Metaphysik*), kde hovoří o tom, že zvíře je ochuzené o svět, proto o něm nelze hovořit z hlediska existence (viz Heidegger 1995, §42-43, 176-180). Heidegger se sice obrací k tezí biologa von Uexküll, ale spíše ilustrativně, než aby vyvozoval závěry, které by se odlišovaly od tematizace povahy života zvířete v *Bytí a času*.

<sup>6</sup> Derrida píše, že „man is world-forming“, neboli *weltbilden* (Derrida 2008, 145).

<sup>7</sup> Zde je samozřejmě nutno podotknout, že Heidegger se vyvazuje z biologických otázek rozlišení jednotlivých druhů již samotnou způsobem kladení otázky po bytí.

biologického diskurzu v sobě obsahuje nejenom rovinu života a smrti, ale také částečné investice politicko-kulturně-vědeckého-dispozitivu (Derrida 1985, 6). Ba nejenom to; tento žijící subjekt je subjektem, který není „bytím k smrti“, je „přežívajícím“, snaží se prodloužit život „i po smrti“ (Derrida 2007, 26).

**Derrida a Deleuze o povaze animality.** Tento prostor, kde se kříží život, smrt a ne-diferencovaná zkušenost přežívání (*survive*), je pro Derridovy úvahy o povaze animality naprosto klíčový, protože veškeré zmíněné distinkce mezi člověkem a zvířetem se zde postupně rozplývají a prokazují vlastní vykonstruovanost. Za hranicemi tzv. „lidského“, ovšem nikoliv v opozici, se rozprostírá sféra heterogenní multiplicity uspořádání vztahů mezi živým a ne-živým, pole mikromolekulárního, neboli vztahů u nichž nelze přesně určit jasnou a pevnou hranici, jedná se o prostor nerozlišitelnosti mezi organickým a anorganickým (Derrida 2008, 31). Tato nestratifikovaná plnost je zároveň podmínkou možnosti diferenciací života jako takového a je předpokladem rozumových distinkcí, které se ale, z povahy věci, míjejí s tímto fluidním pojetím pole obsahujícího pre-individuální síly. Velmi podobným způsobem popisuje vztah mezi lidským a animálním také Gilles Deleuze (popřípadě spolu s Félixem Guattarim).

Deleuze podotýká, že pokud je naším zkoumáním život, veškeré vztahy koexistují v topologickém pre-individuálním transcendentálním poli plném singularit – na rovině imanence. Ta se však neuskutečňuje jako celek jako takový, ale tu a tam se uskutečňují určité vztahy (Deleuze 2010, 203). Deleuze definuje transcendentální pole jako pole, které je metastabilní, ve kterém pronikají různé intenzity a singularity, ve kterém ještě není přítomna žádná stálost či identita. Je to pole před-personální. Zde se Deleuze inspiroval knihami *Individuum a jeho fyzicko-biologická geneze* (*L individu et sa genèse physico-biologique*) Gilberta Simondona z roku 1964 založenou na tezi, že předchůdnou podmínkou individuace je existence metastabilních systémů, a tvrdí, že individuace předpokládá jednak smysl a právě ono neutrální a předindividuální transcendentální pole, v němž se rozvíjí.

Singularity lze definovat jako hlavní činitele v procesu diferenciací (v procesu stávání-se-jiným), nejsou to ovšem samotné kvality, nýbrž momenty, skrze které bude daná věc generovat kvality, pokud vstoupí do příslušného uspořádání sil. Singularity jsou „body návratu, inflexe atd.; hrdla, uzly, ohniska, středy; body splnutí [...] singularita je podstatně před-individuální“ (Deleuze 2013, 63). Singularity jsou hlavními činiteli v procesu individuace (Deleuze podotýká, že individuaci nelze ztotožňovat s individuem), nejsou to ale barvy či tvary (neboli kvality dané věci), avšak také nejsou něčím mimo věci samotné. Singularity jsou „*turning points*“, z nichž se rozvíjejí odlišné řady, determinující aktuální stavy věci.

Ve fiktivní přednášce profesora Challengera Deleuze a Guattari přicházejí se dvěma odlišnými pozicemi: na jedné straně stojí Geoffroy Saint-Hillaire, na straně druhé Cuvier a Baër. Cuvier zastává neredukovatelné osy v rámci vývoje organismů, kdy ve svém díle píše, že život obecně předpokládá obecný princip organizace, a život každého individua předpokládá specifickou organizaci vlastní daného individua. Ostatně i Baër je přesvědčen, že nelze směšovat různé typy a vývoje forem. Oproti tomu Saint-Hillaire je, v inter-

pretaci Deleuze a Guattariho, představen jako ten, kdo tvrdí, že „lidská monstra jsou embrya zaražená na určitém stupni vývoje, člověk je tu jen obalem pro nelidské formy a substance“ (Deleuze, Guattari 2010, 59). Právě tato Saint-Hillaiova kontrapozice umožňuje Deleuzovi a Guattarimu mluvit o koncepci stávání-se-zvířetem, která je založena nikoliv na připodobňování se, ale na otevření se tomu zvířecímu a animálnímu v nás, znamená napojení se na jinou formu a linii života, bergsonovsky (a poněkud přehnaně řečeno) to znamená napojit se na odlišné trvání než je trvání lidského života. Jak je definováno toto stávání-se? Zejména se odehrává na úrovni smečky či tlupy (Deleuze, Guattari 2010, 269). Stávání-se-zvířetem znamená únik z pevné dané formy či identity, stávání-se-zvířetem znamená únik z našeho teritoria, otevření se tomu, co nás přesahuje, překračování vlastní identity a stávání-se-odlišným. Proces stávání-se není popsatelný, „děje se“, jedná se o nacházení zóny proximity. Deleuze a Guattari si pomáhají příkladem kapitána Achaba a Moby Dicka, kdy Moby Dick je oním ďáblem, který umožňuje Achabovi vstoupit do „stávání-se“, umožňuje Achabovi vstoupit do odlišného světa, vstoupit do oblasti, která není nápodobou, ale spíše kde Achab již není od Moby Dicka rozlišitelný, stává se singularitou.<sup>8</sup>

Deleuzův a Guattariho přístup k povaze animálního je tak soumězný s Derridovou konceptualizací mezi-prostoru plného nediferencovaných relací; jakkoliv nepoužívá pojem transcendentálního pole, jedná se i v jeho případě o rovinu imanence a podmínku možnosti diferenciací.

**O bestialitě a suverenitě.** Derridovy poznámky o animalitě hrají hlavní roli, alespoň jak jsem přesvědčen, v jeho úvahách týkajících se pojmu spravedlnosti a konceptualizace politična. V semináři věnovanému vztahu bestiality a suverenity Derrida ukazuje, jak jsou politično a státní prostor vystaveny s ohledem na „postavu“ bestie (zvířete), jejíž role je bytostně ambivalentní a kontradiktorní. Kritickým čtením, které Derrida nazývá bajkou, traktuje západní tradici politické filosofie jako vyprávění alegorického typu, které se vždy obrací k limitě sebe sama: podmínka možnosti státu/*polis* je založena na artikulaci difference mezi člověkem a zvířetem, avšak tato difference je neustále postupována a problematizována konceptem bestie. Proto se Derrida obrací k Hobbesovu *Leviathanovi* a vychází ze známého rčení „člověk člověku vlkem“ (*homo homini lupus*), což je sice, jak Derrida podotýká, fantasmatický a ireální vztah, který je však fundamentem při uvažování o vzniku státu: „Ukážeme si, že se nelze zabývat vztahem vztahem bestie a suverenity, a všemi otázkami zahrnujícími politično, politiku zvířete, člověka a bestie v kontextu státu [...] aniž bychom vzali do úvahy jisté privilegium, jímž se vyznačuje figura, vlka“ (Derrida 2009, 9).

Tím se také značně reartikuluje pozice „člověka“, který se stává středním členem mezi pojmy „suverenity“ a „bestie“ (tj. jakožto svorník mezi *femininem* a *maskulinem*),

---

<sup>8</sup> Stávání-se nacházejí Deleuze a Guattari také v Kafkově díle, kde tělem jako krajinou prostupují jednotlivé afekty: „Stávání-se-zvířetem je nehybná cesta, cesta na místě, kterou lze prožít a uchopit jen v intenzitě“ (Deleuze, Guattari 2001, 66-67), což je případ Řehoře Samsy.

příčemž zaměřuje pozornost právě na význam oněch výše zmíněných konceptů, kdy je spojuje jeden závažný fakt: jak „suverén“, tak „bestie“ jsou situováni mimo zákon jako takový. Suverén stojí „nad právním řádem“ skrze „rozhodnutí“ (viz Schmitt 2012, 9),<sup>9</sup> přičemž koncept suverenity v sobě vždy (jakkoliv implicitně) obsahuje rovinu diktatury, která je sebe-kladením; suverenita je vždy diktaturou, protože je preskripcí určitého řádu. Derrida dále problematizuje distinkci mezi demokracií a suverenitou s ohledem na téma univerzálních lidských práv, protože koncept humanity, jakožto obecný pojem, vylučuje postavu nepřítele, protože nepřítel není chápán jako lidská bytost (Derrida 2009, 70). Nepřítel je mnohem spíše chápán jako bestie, která se dopouští jednání, jenž není v souladu s uznávaným řádem, tento řád však spadá vjedno s vymezením suverénního státu, který, jak uvidíme dále, předpokládá při svém založení primární akt násilí, tudíž vyvstává ze situace ne-lidskosti; díky státu se člověk stává člověkem, člověk přestal být druhému vlkem. V tomto ohledu dává přesný smysl také to, proč bestie/zvíře je situováno mimo zákon; jeho život není pod právní ochranou, protože se vymyká lidské společnosti (státu), ale, v tom tkví ona „double-bindová“ pozice bestie, zároveň je podmínkou možnosti jejího založení. Derrida se tak znovu snaží překročit binární protiklady, aby poukázal na jejich vykonstruovanost, s tím, že jeho výklad má primárně politické implikace. Derrida dokonce dodává, že stát (a suverenita) je orientován skrze jistý sadismus přítomný v trestu smrti: nikde jinde není suverenita státu viditelná více, než co se týče veřejných poprav, které jsou ukázkou lidského voyeurství, a zároveň ten, kdo je odsouzený, je charakterizován jako bestie, která se vymkla státnímu řádu (Derrida 2014, 26). Tato krutost je zároveň maskována z hlediska morálního, kdy se však značně problematizuje diference mezi spravedlností a odplatou; moderní stát, a zde Derrida sleduje Nietzscheho, je artikulován skrze koncepci dluhu, kdy je kritérium toho, kdy je vymáhání dluhu či jakými prostředky lze někomu oplatit to, že nebyl schopen dostát svým závazkům, i přesto, že je normativní, značně vratké, konstruované a ne-situační, tj. svrchované, protože jedinec (a zároveň také společnost) se sám staví do role toho, kdo je schopen určit, zda došlo k jednání, které lze charakterizovat jako nespravedlivé, a proto vyžaduje (násilnou) odplatu, a kdy je zároveň viník chápán jako nepřítel, tj. jako ten, kdo si nemůže klást nárok na to, aby byl pod ochranou právního systému (viz Agamben 2011).

Proto není nijak překvapující, když se Derrida obrací k Rousseauovi,<sup>10</sup> respektive k *Vyznáním*, kde Rousseau vykládá vlastní obsesi nahlízet na sebe sama jako na „vlkodlaka“ (*loup-garou*). Tuto obsesi lze chápat, v kontextu politiky, jako snahu vyjít ze sebe sama, ale zároveň sebe sama identifikovat mimo kategorie lidského, mimo kategorie diference mezi člověkem a zvířetem, ale jakožto kontinuitu trvání. Deleuze a Guattari, stejně jako Derrida, poukazují na tuto tendenci k překračování binárních protikladů, když svůj výklad o animalitě a státu uvádějí dosti empatickým zvoláním: „Věříme v existenci velmi zvláštních stávání-se-zvířaty, která pronikají a unášejí člověka, a která se dotýkají zvířete

<sup>9</sup> „Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu“ (Schmitt 2012, 9).

<sup>10</sup> Derrida se zabýval Rousseauem již v *Gramatologii*, zejména však z hlediska objevení (a zároveň z hlediska vědomého zapuzení tohoto objevu) suplementarity (viz Derrida 1999; Fišerová 2013).

stejně jako člověka“ (Deleuze, Guattari 2010, 267). Tuto myšlenku oba autoři rozvíjejí, když se zabývají problémem státu. Stát není vývojovou fází, byl zde vždy, je předchůdný jako obrovský despotický moloch. Deleuze a Guattari dále dodávají, že se koneckonců jedná o imperiální způsob sociálního obsazení, které je v *Tisíci plošinách* označeno jako aparát zjetí, tedy stát. Jak bylo řečeno, stát jako takový „nevzniká“, nelze vysledovat nějaký „Urstaat“ jako takový, respektive stát povstává „náhle“ již plně konstituovaný. Důležité je zejména to, že stát „předpokládá nejen psaní, ale i mluvu (*parole*), jazyk (*langue*) a řeč (*langage*)“ (Deleuze, Guattari 2010, 492). Nejprve ale stručně o psaní; u imperiálních mocností se písmo prosazovalo zejména v byrokratických záležitostech, s ohledem na výměr a výběr daní či konstituci právního řádu. Samo v sobě však vždy obsahuje transcendentní či despotické právo. Jak je to možné? Imperiální socius je založen na překódování primitivních kódů, přesněji řečeno na jejich deteritorializaci; to, co imperiální socius provádí s primitivními kódy je, že je odpoutává od těla země, deteritorializuje je, přičemž ale musí nutně zároveň tyto deteritorializované kódy reteritorializovat, což činí tak, že je spojí či naváže na tělo despoty, na tělo transcendentního předka a vládce. Písmo je krásným příkladem této produkce, protože se již nezapisuje na tělo, ale objevuje se na úrovni deteritorializace, tj. na úrovni symbolické, je založeno na konvenci. Zároveň díky tomu je možné hovořit o jazyku jakožto systému, kdy mluva je určena ke komunikaci, ovšem ke komunikaci, kdy význam je dán transcendentálním prvkem – vládcem. Jinými slovy v rámci imperiálního socia máme hlas a písmo, existují dvě linie, kdy je však písmo linearizací hlasu, a hlas jako takový je hlasem krále/vůdce. Slovy Derridy můžeme říci, že imperiální epocha je založena na fonocentrismu. Oko jako dohled a hlas jako zákon.

I když stát je vždy reartikulací předchozích kódů, u Deleuze a Guattariho základní roli hraje spojení člověka a zvířete, neboli animální charakteristika člověka, která má potenciál provést abrupci státního zřízení. Bestie je ten, kdo uplatňuje vášně a zuřivost (stejně jako Rousseau a jeho stávání-se-vlkodlakem), kdo je mužem bestiální války (válka není v případě Deleuze a Guattariho něčím, co by bylo „uvnitř“ státu, ale je to vždy exteriorita); tato válečná zuřivost je artikulována skrze aspekt stávání-se, na jehož podkladě se stát konstituuje jako svrchovaný: „Svědčí především o jiných vztazích k ženám, ke zvířatům, protože všechno žije ve vztazích *stávání se*“ (Deleuze, Guattar 2010, 399). V tomto ohledu je válečník vždy limitou státního zřízení, protože je bestií: je excentrický, šílený a vykonává činy proti králi, knězi a zákonům, které vyplývají ze státu (Deleuze, Guattar 2010, 401); proto je nutné jej označit za nepřítele, ale skrze tento akt značení vzniká státní prostor sám o sobě, jakožto interiorita proti exterioritě. Derrida sleduje velmi podobný pohyb v rámci politické filosofie, kdy bestie sice stojí mimo státní prostor, ale je to právě tato pozice, která specificky artikuluje vztah mezi člověkem a zvířetem z hlediska (právní) normativity.

**O spravedlnosti a násilí.** Derridova dekonstrukce konceptu suverénního státu dále pokračuje jeho poznámkami o povaze spravedlnosti, které jsou artikulovány na základě re-interpretace textu Waltera Benjamina nazvaného „Ke kritice násilí“ (Benjamin 1998,

48-79).<sup>11</sup> Derridova teze zní velmi jednoduše: jakýkoliv akt založení (státu) je nutně aktem násilným, ale je to zároveň násilí, které je stojí mimo legální i nelegální, mimo spravedlivé i nespravedlivé (Derrida 2002, 11). Tento typ (zakládajícího) násilí Derrida charakterizuje jako mytické násilí, které je schopno přeměnit stávající poměry, přičemž vystupuje jako násilí, jež má právo na právo, a v tomto ohledu je tedy tím, co ohrožuje právo, patří „již k původu práva“ (Derrida 2002, 53), ovšem jakožto *epoché*, jako instance nepráva. Jakmile je již něco založeno, nastává situace nového práva, které retrospektivně obhájí toto násilí, kdy se ospravedlňuje předbudoucím časem, a proto je násilí uchováající nutno myslet s násilím zakládajícím.<sup>12</sup> Neboli; jakýkoliv právní systém předpokládá zakládající násilí, každé uchováující násilí dále nutně zároveň právo udržuje, je za „každou smlouvou“ (Derrida 2002, 66).<sup>13</sup> Společnost je takto založena na tortuře, je to v její vlastní povaze; nejde o přímou kritiku, ale o vyznačování povahy práva jako takového. K otázce násilí se vyjadřuje i Franz Fanon, když, v díle *Les Damnés de la Terre (Psanci této země)*, píše, že „dekolonizace bude vždy nevyhnutelně násilným procesem“ (Fanon 2014, 59), protože se snaží o nastolení nové (právní) situace, kdy se zároveň znovu označuje akt signifikace ze strany koloniálního systému, který tak tvoří (a současně labelizuje) postavu kolonizovaného, která je těhotná animálními významy (divoch či bestie). Dekolonizace<sup>14</sup> jako násilný proces v sobě na jedné straně obsahuje zakládající násilí, na straně druhé (v onom předbudoucím čase) i násilí uchováující. Co umožňuje distinkci mezi těmito dvěma typy násilí je paradox iterability (Derrida 2002, 62), neboli otázka původu, který není nikdy původní; „[p]ůvod se musí původně opakovat a proměňovat, má-li platit jako původ, to jest uchovávat se“ (Derrida 2002, 62).

V tomto okamžiku však přichází základní problém: právo má totiž snahu uskutečňovat se „ve jménu spravedlnosti a spravedlnost chce být zasazena v právu“ (Derrida 2002, 30), jež má být *enforced*. Avšak právo pracuje s konkrétně subsumovanými příklady, klade si nárok na to být správné (*juste*), je „živlem kalkulu“ (Derrida 2002, 22), zatímco spravedlnost je nekalkulovatelná a počítá s nepočítatelným, je vždy „na příchodu“ jako to, co se „ohlašuje“, proto je spravedlnost (v Derridově výkladu Benjamina) chápána jako božské kladení cíle.<sup>15</sup> V tomto ohledu spravedlnost není dekonstruovatelná (Derrida 2002, 21), zatímco právo ano, dekonstrukce jako taková je spravedlností; přichází nepozvána, uplatňuje se, problematizuje, je vždy artikulována s ohledem na singularitu situace/události.

---

<sup>11</sup> Nemáme zde, bohužel, dostatek místa, abychom se věnovali samotnému Benjaminovu textu, zajímá nás totiž směr Derridových úvah, které sledujeme v této studii.

<sup>12</sup> Proto Derrida mluví o mystickém základu autority (Derrida 2002, 17).

<sup>13</sup> Derrida zde vychází z pojmu *Gewalt*, který jednak znamená násilí i legitimní moc, oprávněnou autoritu (Derrida 2002, 10).

<sup>14</sup> Nejedná se samozřejmě o kritiku dekolonizace, ale o případ, v němž je možno uplatnit Derridou proponované termíny, kdy se v širším kontextu jedná o otázku spravedlnosti, kdy dekonstrukce jako taková se chápe základní distinkce mezi kolonizovaným a kolonizátorem a poukazuje na její vykonstruovanost.

<sup>15</sup> Pro Derridovo pojetí mesianismu, který je v *Síle zákona* uzávorkován, viz *Spectres de Marx* (Derrida 2011).



Dekonstrukce tedy dekonstruuje nárok zakládajícího násilí jako násilí uchovávacího skrze paradox iterability, neboli žádné násilí nikdy není „čisté“ a je vždy přítomné v jakémkoliv smluvním aktu. Dekonstrukce se tak pohybuje mezi obojím; spravedlnost je totiž přítomná v aporetickém intervalu, v separaci, v mimo-časové hranici jako záblesk, který nelze subsumovat, proto se neustále klade jako *differance*.

Je to, jak jsme přesvědčeni, stejná *differance*, která je přítomná v problematizaci difference mezi člověkem a zvířetem; trhlina či průrva, která tuto diferenci umožňuje, a proto je vždy dekonstruovatelná na rovinu pre-individuální a nediferencovaných vztahů, v nichž (a z nichž) se artikuluje život sám. Nejedná se o nic jiného než o to, že Derridova pozdní dekonstrukce je artikulována jako etika singularity, jako etika, která se snaží odpovědět na problém singulárního kontextu s ohledem na jakékoliv politické rozhodnutí, které nezahrnuje (pouze) sféru (uměle konstruovanou skrze binární protiklady) lidských práv, ale také zvířecí život, bestii, živé. Člověk a bestie se tak stávají korelujícími termíny, které činí právo možným, ale tím věc nekončí; jedná se spíše o náznak procesuality prožívání života stojícího mimo násilí, a tak fundující samotnou možnost etiky, oproti všem snahám morality.

Derridův zájem o dekonstrukci rozlišení mezi člověkem a zvířetem je tak nesen jeho zaměřením pozornosti na to, co je v dějinách metafyziky označováno jako marginální, co je chápáno jako čistá exteriorita, a ukazuje, že tato exteriorita je místem, z níž veškeré binární opozice vycházejí, ale zároveň zapomínají na to, že jsou umělé, že nejsou přirozené.<sup>16</sup> Exteriorita, bestie a marginále jako podmínky možnosti dekonstrukce a etiky singulárního, která je „šílená [...] spravedlností“ (Derrida 2002, 33).

V čem tedy spočívá ona proklamovaná specifická Derridova přístupu k tématům z oblasti politické filosofie? Za prvé se jedná o radikální odmítnutí jakéhokoli typu normativity s ohledem na etickou bázi rozhodování a výkonu spravedlnosti, kdy toto odmítnutí je rámováno Derridovou dekonstrukcí pre-skriptivního významu práva. To znamená, že Derrida proponuje filosofii singularity, filosofii události, která má bytostně etický nádech. Za druhé je Derridova analýza témat politické filosofie, zejména co se týče konstituce státu, nesena radikální dekonstrukcí klasicky chápané difference mezi člověkem a zvířetem, kterou můžeme chápat jako příspěvek k Derridovu vyrovnávání se se západní metafyzickou tradicí. Derrida, podle mého názoru, velmi originálně ukazuje, jak koncept bestiality je úběžným momentem rozlišování mezi exterioritou a interioritou, přičemž je to právě exteriorita (bestie, nepřítel), co umožňuje vznik státu, avšak stojí mimo něj a zároveň jej neustále ohrožuje.

## Literatura

AGAMBEN, G. (2011). *Homo sacer*. Praha: Oikoyomenh.  
ARISTOTELÉS (2008): *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek.

---

<sup>16</sup> To ovšem neznamená, že by Derrida proponoval rovinu přirozenosti jako a priori rámec zkušenosti. V rámci dekonstrukce nic takového jako přirozenost sama o sobě nemůže existovat.

- BENJAMIN, W. (1998): „Ke kritice násilí“ in idem: *Agesilaus Santader*. Praha: Herrmann & synové.
- DELEUZE, G. (2010): „Podľa čoho rozpoznáme štrukturalizmus?“ in idem: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Praha: Herrmann & synové.
- DELEUZE, G. (2013): *Logika smyslu*. Praha: Karolinum.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2001). *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Praha: Herrmann & synové.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2010): *Tisíc plošin*. Praha: Herrmann & synové.
- DERRIDA, J. (1985): *The Ear of the Other*. Montreal: Shocken books.
- DERRIDA, J. (1993): *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa.
- DERRIDA, J. (1999): *Gramatológia*. Bratislava: Archa.
- DERRIDA, J. (2002): *Síla zákona*. Praha: Oikoymenh.
- DERRIDA, J. (2007): *Learning to live Finally*. New York: Palgrave Macmillan.
- DERRIDA, J. (2008): *The Animal that Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.
- DERRIDA, J. (2009): *The Beast and the Sovereign, Vol. 1*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. (2011): *Strašidlá Marxa*. Bratislava: Europa.
- DERRIDA, J. (2014): *Death Penalty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FANON, F. (2014): *Psanci této země*. Praha: tranzit.
- FIŠEROVÁ, M. (2014): Odložený význam. Derrida o sémantické konstrukcii a destrukcii. *Filozofia*, 69 (1), 11-21.
- FIŠEROVÁ, M. (2013): Rousseau a Derrida: väzenie suplementarity. In: Chabada, M. (ed): *J. J. Rousseau a ľudská prirodzenosť: rozum, vôľa, cit*. Bratislava: Filozofický ústav SAV.
- HEIDEGGER, M. (1995): *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2008a): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2008b): *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: Oikoymenh.
- KLIKOVÁ, A. (2007): *Mimo princip identity*. Praha: Filosofia.
- SCHMITT, C. (2012): *Politická theologie*. Praha: Oikoymenh.

---

Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2017 VS 260 472 řešeného na Univerzitě Karlově, Fakultě humanitních studií.

---

Martin Charvát  
Katedra mediálních studií  
Katedra elektronické kultury a sémiotiky  
Fakulta humanitních studií UK  
Metropolitní univerzita v Praze, o.p.s,  
Dubečská 900/10  
110 31 Praha 10 – Strašnice  
Česká republika  
e-mail: martycharvat@seznam.cz