

Hermeneutika a de(kon)strukce. Aliance, nebo protivenství?

Hermeneutics and de(con)struction. An alliance, or a contrariness?

*Martin Ďurdovič**

Sociologický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
martin.durdovic@soc.cas.cz

Abstrakt/Abstract

Článek analyzuje funkci, kterou v díle raného M. Heideggera plní myšlenka destrukce, a zkoumá na tomto základě, jak je obecně možné charakterizovat vztah mezi hermeneutikou a destrukcí, resp. vzhledem k pozdějšímu vývoji filozofie mezi hermeneutikou a dekonstrukcí. Při analýze pojmu destrukce je položen důraz na to, jak je postup destrukce použit na tradici aristoteléské substancialistické ontologie a na Kantovu teorii poznání, což jsou dvě klíčová témata raného Heideggera. Při zkoumání vztahu mezi hermeneutickou a dekonstruktivní intencí filozofování se naproti tomu článek soustředí na to, jak jsou oba tyto přístupy rozvinuty u pozdějších autorů, na něž měla Heideggerova filozofie silný vliv: u J. Derridy a u H.-G. Gadamera. V závěru článku je upozorněno na to, že určité pojítko mezi hermeneutikou a dekonstrukcí lze navzdory všem rozdílům spatřovat v pojmu kritiky.

The article analyses the function fulfilled by the idea of destruction in the early work of M. Heidegger and investigates, on this ground, how the relationship between hermeneutics and destruction and, later, between hermeneutics and deconstruction, can be described. In the analysis of the concept of destruction, attention is paid to the way destructive procedure is applied to the tradition of Aristotelian substantialistic ontology and to Kant's epistemology, which are two key topics of early Heidegger. In the subsequent investigation into the relationship between the hermeneutic and deconstructive intentions of philosophising, the article concentrates on the further development of both approaches by authors strongly influenced by Heidegger's philosophy: J. Derrida and H. G. Gadamer. The article closes with the conclusion that, despite all the differences, a certain affinity between hermeneutics and deconstruction can be found in the concept of critique.

M. Heidegger je filozofem, který silně ovlivnil směřování kontinentální filozofie ve 20. století. Ve 20. letech minulého století, v době, kdy se formoval jeho pohled na smysl filozofie a jejích dějin, Heidegger fenomenologicky interpretoval nauky antických, středověkých i moderních myslitelů a výsledky těchto interpretací zapracovával do své filozofie. Heideggerova analýza Aristotelova pojmu *fronésis* a její propojení s podněty

* Článek vyšel s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378025.

Husserlovy fenomenologie a s dřívější tradicí hermeneutiky je známá.¹ Stala se důležitým východiskem v teorii hermeneutické zkušenosti H.-G. Gadamera.²

Raný Heidegger ze studia Aristotela načerpal podněty pro svou kritiku novověké filozofie subjektu. Jeho postoj k Aristotelovi a vůbec k tradici antické metafyziky se ovšem později změnil. Návrat k počátkům už nebyl jen návratem k Aristotelovi, nýbrž před něj, k prvním spekulacím o bytí, jak jsou k nalezení ve zlomcích předsókratovských myslitelů. Už v těchto nejstarších pojmových určeních byl dle Heideggera učiněn krok směrem k „zapomenutosti na bytí“, která se pak téměř bez přerušení táhla západními intelektuálními dějinami.³ Původ Heideggerovy snahy proniknout za působení této tradice lze nalézt už v jeho raném díle, především v jeho pojmu destrukce (*Destruktion, Abbau*).

Zároveň je ale možné v hlavním spisu raného Heideggera, v *Bytí a času*, pozorovat napětí mezi snahou o znovunalezení původního pramene antické ontologie a orientací na moderní ideu transcendentální filozofie. Vedle Husserlovy fenomenologie vědomí má Heideggerova orientace na ideu transcendentální filozofie inspirační zdroj rovněž v intenzivním studiu Kantovy filozofie, jemuž se věnoval ve 2. polovině 20. let.⁴ Také Kantovu filozofii nicméně Heidegger činí relativní vzhledem k jím analyzované ontologii lidského bytí a tím platnost jejích výkonů vlastně podvrací. To následně ukázal Heideggerův „obrat“ (*Kehre*) a celkové zaměření jeho myšlení na pojem pravdy jako neskrytosti (*alétheia*).⁵

Záměrem tohoto článku je analyzovat *funkci*, kterou v díle raného Heideggera plní myšlenka destrukce, a prozkoumat na tomto základě, jak je obecně možné charakterizovat *vztah mezi hermeneutikou a destrukcí*, resp. vzhledem k pozdějšímu vývoji filozofie, mezi hermeneutikou a *dekonstrukcí*. Při analýze pojmu destrukce bude položen důraz na to, jak je postup destrukce použit na tradici aristotelské substancialistické ontologie a na Kantovu teorii poznání, což jsou dvě klíčová témata raného Heideggera. Při zkoumání vztahu mezi hermeneutickou a dekonstruktivní intencí filozofování se naproti tomu budu soustředit na to, jak jsou oba tyto přístupy rozvinuty u pozdějších autorů, na něž měla Heideggerova filozofie silný vliv: u J. Derridy a u H.-G. Gadamera. V závěru článku upozorním na to, že pojítka mezi hermeneutikou a dekonstrukcí lze navzdory všem rozdílům spatřovat v pojmu *kritiky*.

Hermeneutický kruh a idea destrukce

Heideggerova hermeneutika je díky směru filozofické hermeneutiky, který na ni navazuje, dobře známa.⁶ Stručně zde připomenu jen Heideggerovu myšlenku

¹ Srov. Heidegger (1985), Heidegger (1992); též Figal (2007).

² Gadamer (2010, s. 236–327).

³ Heidegger (1977).

⁴ Srov. Heidegger (2003), Heidegger (2006).

⁵ Heidegger (2000, zvl. s. 19–20).

⁶ Grondin (1997, s. 120–126).

ontologické reinterpretační principu hermeneutického kruhu, která je její ústřední součástí a která je také důležitá pro analýzu vztahu mezi hermeneutikou a destrukcí.

Princip hermeneutického kruhu, který byl do centra nauky o umění rozumění (*Kunstlehre des Verstehens*) postaven F. D. E. Schleiermacherem, tkví v tom, že jednotlivému lze rozumět jen z celku, zatímco celku je možné rozumět jen na základě porozumění jeho částem, proto proces výkladu musí probíhat jako zprostředkování mezi smyslem celku a jeho částí. Heidegger v *Bytí a času* píše:

„Splnění základních podmínek možnosti výkladu spočívá v tom, že budeme od počátku respektovat bytostné podmínky jeho provádění. Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh rozumění není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální ‚před‘-struktury pobytu samého.“⁷

Heideggerova teorie předporozumění jakožto podmínky rozumění je zaměřena proti myšlence dřívější hermeneutiky (zejm. Schleiermacher a W. Dilthey, ale i teorie tradiční hermeneutiky), že výklad je prostředkem rozumění *správnému smyslu*, ať už textu, nebo jiných duchovních výtvorů. Zároveň ale Heidegger provádí i kritiku ideje fenomenologické filozofie, jak byla původně – tj. ve své „statické“ verzi, jak je známa zvl. z *Idejí I* – rozvržena Husserlem.⁸ Fenomenologie nespočívá jen v analýze procesu vyjevování. Musí zahrnovat rovněž *diskuzi původu pojmů*, jimiž o tom, co se nám skrze vyjevování ukazuje, lze přiměřeně hovořit. Pojmy samy určují naše porozumění a spolurozhodují tak o tom, co v rozumění postřehujeme a čeho si naopak nevšímáme, jaký smysl tomu, co postřehujeme, přisuzujeme, jak k tomu přistupujeme, hodnotíme to, jak se chováme či jednáme apod.

Tyto charakteristiky, jež vyplývají z ontologické reinterpretační principu hermeneutického kruhu, úzce souvisejí s tím, jak Heidegger koncipuje svůj pojem destrukce. Úkolem hermeneutiky, zejména když neprobíhá spontánně, ale je si sama sebe vědoma, je vždy dosáhnout porozumění. V případě rozumění textu, jak je tomu ve filozofii, je postihování významu slov a smyslu jednotlivých sdělení interpretem vztahováno ke smyslu textu jako celku, jehož artikulace se zase obratem promítá do porozumění jednotlivým částem. Smysl tak není něčím fixním, nýbrž je relativní vzhledem ke kontextu. Mění se v průběhu rozumění, a tedy v zásadě v čase vůbec, jelikož rozumění textu nikdy není definitivní.

V důsledku toho se liší smysl míněný původcem textu a smysl míněný jeho různými interprety. Čas, který unáší text a vstupuje mezi text a jeho interpretaci, může způsobit, že se smysl textu odcizuje. Klasickým příkladem je odcizení doslovného smyslu homérského mýtu, v němž byly příběhy bohů líčeny způsobem, jenž postupně začal být vnímán jako přespříliš spjatý s nedůstojnými aspekty lidského života (tj. bohové trpí lidskými nectnostmi). Pro interpretaci se v tu chvíli nabízí hledat řešení v předpokladu existence *skrytého smyslu* přesahujícího rovinu doslovnosti. To je

⁷ Heidegger (1996b, s. 181).

⁸ Husserl (2004).

stanovisko interpretační techniky alegoreze, jež silně ovlivnila biblickou exegezi. Heideggerovo pojetí hermeneutiky se tomuto stanovisku zčásti přibližuje. Avšak pro Heideggera, a to je zásadní rozdíl, skrytý význam – ať už jde o význam zapomenutý či pouze zastřený jinými významovými rovinami – není nutně správným významem, jako je tomu v případě alegoreze. Jde daleko spíše o význam, který má moc *určovat smyslotvornou aktivitu interpreta*, aniž o tom tento interpret ví. Teprve zlomení této moci otevírá možnost skutečně fenomenologického porozumění.

Heidegger skutečnost, že v pojmech, jimiž se vyjadřujeme o světě, jsou určitým způsobem uloženy minulé tradice myšlení, jež skrze tyto pojmy dále působí, zohledňuje zavedením přístupu *pojmové destrukce*. Abychom mohli rozumět, je nutné zvolit vhodné pojmy pro artikulaci našeho rozumění, ale to zase předpokládá, že víme o tom, co vše je v tom kterém pojmu jako dědictví minulosti obsaženo. Takový přístup implikuje dalekosáhlý filozofický projekt.

V § 6 *Bytí a času*, jenž je vyhrazen formulaci úkolu „destrukce dějin ontologie“, se Heidegger nejdříve zabývá otázkou *přináležitosti pobytu k dějinné tradici*. Podotýká zde na jednu stranu, že takováto přináležitost je nutnou podmínkou rozumění. Vnímané věci např. nikdy nejsou jen pasivně apercipovány, nýbrž jsou prostřednictvím interpretace, která do vnímání proniká, produktivním způsobem vřazovány do praktických souvislostí, v nichž právě získávají svou srozumitelnost. Na druhou stranu Heidegger upozorňuje na inhibiční působení tradice. Vliv tradice se daleko nejčastěji projevuje tím, že tradované vydává „na pospas samozřejmosti a [tím] brání v přístupu k původním ‚zdrojům‘.“⁹ Charakter tradice je v tomto smyslu ambivalentní, umožňující i omezující zároveň.

Tato úvaha se pro Heideggera stává východiskem k rozvinutí souhrnného stanoviska k dějinám západní filozofie.

„Řecká ontologie a její dějiny, jež skrze rozmanité filiace a okliky dodnes určují pojmový aparát filozofie, jsou dokladem toho, že pobyt sobě samému a bytí vůbec rozumí ze ‚světa‘ a že takto vyrostlá ontologie propadá tradici, jež ji nechává poklesnout na samozřejmost a pouhý materiál k novému zpracování.“¹⁰

Filozofické setkání s tradicí se nesmí odehrávat v duchu prostého osvojení, naopak: „má-li být otázce po bytí samé zjednána průhlednost jejích vlastních dějin, je třeba uvolnit ztuhlou tradici a odstranit její příkrov“. Tento úkol Heidegger chápe jako „*destrukci* tradovaného korpusu antické ontologie“, jejímž vodítkem bude otázka po bytí a jejím cílem „původní zkušenosti, v nichž bylo dosaženo prvních a celý další postup vedoucích určení bytí.“¹¹

⁹ Heidegger (1996b, s. 38).

¹⁰ Tamt.

¹¹ Tamt., s. 39.

„Zastávky“ cesty destrukce, jak ji nalézáme v *Bytí a času*, se týkají především diskuse ontologické koncepce Descartovy a subjektivistické filozofické pozice, jež z ní vyplývá.¹² To je zúžení, které znesnadňuje jak pochopení postupu destrukce a jejího skutečného rozsahu, tak i obecnějších závěrů, k nimž Heidegger touto cestou dospívá.

Jiným pramenem ke studiu Heideggerova pojmu destrukce je přednášková řada *Základní problémy fenomenologie*.¹³ Zde je provedena destrukce ústředních pojmů antické filozofie, která je přes analýzu transformace těchto pojmů ve středověkém myšlení vztažena až k filozofickému systému Kantovu. O tento text se nyní budu opírat. Zaměřím se přitom na to, jak se v Heideggerových očích původní, nevyslovené, a proto neuvědomovaně spolukladené předpoklady ontologického myšlení projevují ve dvou jeho základních kategoriích – v pojmech *existence* a *esence*. Toto nahlédnutí do stylu Heideggerových destruktivních analýz mi poslouží jako východisko pro formulování obecnějších závěrů, na jejichž základě budu zkoumat vztah pojmu destrukce k pojmům dekonstrukce a hermeneutiky.

Aristotelés a pojmy esence a existence

Pojmy existence a esence nejsou pro Heideggera přežitými, nic neříkajícími pojmy. Ačkoli mají svůj původ v antické filozofii – v Platónově nauce o idejích a v Aristotelově substancialistické metafyzice –, jejich význam se dále utvářel ve zprostředkování středověkou tradicí. V tomto zprostředkování pak přešel do vlastnictví novověké epistemologické reflexe, skrze niž tyto pojmy – v explicitní, anebo zahalené podobě – až dodnes (tj. do doby, kdy Heidegger rozvíjel své úvahy) nadále uplatňují svůj vliv na filozofické i běžné myšlení. Jsou to dokonce pojmy, v nichž se koncentruje mnohé z toho, co je pro přítomnost nanejvýš určující a co Heidegger v *Bytí a času* kriticky identifikuje jako nadvládu „ontologie výskytovosti“.¹⁴ Destrukce pojmů esence a existence chce razit cestu k odmítnutí takovéto ontologie.¹⁵

Věnujme se nejprve pojmu existence (*existentia*). Když v *Základních problémech fenomenologie* načrtává jeho „genealogii“, staví jej Heidegger do jedné souvislosti s pojmem skutečnosti (*Wirklichkeit, enérgeia, actualitas*). Na druhou stranu jej ale chápe jako pojem, který byl načerpán z takového porozumění bytí, jež odkazuje k procesu uskutečňování, a tak v důsledku k aktivitě lidského jednání (*actus, agere*).¹⁶ Teprve to, co bylo uskutečněno, se může samostatně vyskytovat a tak případně také působit na subjektivitu poznávajícího. To, co takto je a co takto působí, to také existuje.

¹² Srov. zvl. §§ 19 až 21 a § 25. Nejmenovaným terčem této kritiky je ovšem, nakolik sama přejímá Descartova východiska založení filozofie v jistotě sebevědomí, i Husserlova verze fenomenologie.

¹³ Heidegger (1975). Tento přednáškový kurz z letního semestru 1927 přinejmenším zčásti odpovídá tomu, co dle náčrtu z *Bytí a času* mělo být obsahem poslední části druhého oddílu celkového, avšak nedokončeného projektu vypracování otázky po smyslu bytí (viz Heidegger (1996b, s. 56–57)).

¹⁴ V *Bytí a času* se kromě zmíněné kritiky Descartovy „ontologie světa“ (§§ 19–21) stejné problematice věnuje rovněž analýza vztahu mezi světskostí a realitou z § 43.

¹⁵ Heidegger (1975, §§ 4–5).

¹⁶ Tamt., s. 143–4.

To ovšem znamená – a tady se poprvé setkáváme s Heideggerovým „destruujícím“ odhalením –, že uskutečněné muselo být nejprve nějak *zhotoveno* (*Herstellen*), že ontologie výskytového jsoucna, která jsoucno v jeho existenci chce myslet jakožto na lidské mysli nezávislou objektivitu, odkazuje vposled ke *zhotovujícímu chování pobytu*.¹⁷ Celkový horizont porozumění, jenž stojí v pozadí pojmu existence, chce říci Heidegger, vede nikoli jen k analýze činnosti jako takové, nýbrž ke specifickému modelu činnosti, jež Aristotelés označil pojmem *techné* (dovednost, umění, řemeslo, technika). V tomto bodě je důležité připomenout souvislost Aristotelova pojmu *techné* s pojmem *fronésis* (praktická rozumnost), který, jak jsem zmínil, tvoří centrální zdroj inspirace pro Heideggerovu interpretaci lidského bytí jako pobyt.

Podle Aristotela *fronésis* i *techné* spojuje to, že se skrze ně duše vztahuje k tomu, co není stále stejně, ale co může být i jinak; tím se liší od ostatních způsobů nabývání pravdy.¹⁸ V dalším ovšem mezi oběma těmito „dianoetickými ctnostmi“ existují rozdíly. *Fronésis* se týká lidského jednání, nemá žádný účel mimo sebe sama, nýbrž spočívá ve schopnosti uvažovat o tom a volit to, co je dobré a prospěšné pro správné vedení života.¹⁹ *Techné* má naproti tomu co dělat s vytvářením (*poiésis*) toho, co ještě není a co v případě, že bude zhotoveno, bude představovat dílo (*érgon*) nezávislé na svém původci.²⁰ Heideggerovo tvrzení, že pojem existence odkazuje k činnosti jakožto *techné*, je třeba vnímat v kontextu jeho základní teze o zapomenutosti na bytí v západní filozofii. Tradovaný pojem existence je orientován na jsoucno coby výsledek tvořivé činnosti, zatímco bytí nacházející se mimo kategorie takovéto hotové skutečnosti zůstává nepostřehnuté jako cosi neexistujícího.

Komplementární závěry přináší analýza pojmu esence. Heidegger tento pojem uvádí do širšího vztahu zejména s ontologickými kategoriemi tvaru (*morfé*) a vzhledu (*eidos*), jejichž společný významový obsah zase vidí uložen v latinském překladu „forma“ (*forma*). Prostřednictvím rozpracování významové souvislosti mezi těmito pojmy se Heidegger snaží prokázat, že také při určování toho, co danou věc činí tím, čím je, tedy její esence, se uplatňuje stejný model zhotovování jako v případě pojmu existence.

Jádro argumentace leží v destrukci pojmu ideje coby ohraničeného vzhledu věci. Heidegger tento pojem vztahuje k aktivitě ztvárňování (*prägen, bilden*). Aby se věc stala tou kterou věcí, musí nejprve obdržet určitý tvar, na jehož základě ji pak jako takovou v jejím vzhledu budeme s to rozpoznávat. Potud lze říci, že tvar věci předchází jejímu vzhledu. Na druhou stranu však podle Heideggera platí, že má-li být nějaká věc ztvárněna, je zapotřebí předem disponovat jistým předobrazem toho, jak bude vypadat. Právě idea je ovšem tím, čeho se při ztvárňování věci lze přidržovat. „Předjímaný

¹⁷ Heidegger (1975, s. 147 a § 11).

¹⁸ Aristotelés (1996, 1141a 1–2 a 1139b 15–19).

¹⁹ Tamt., 1140a 25–28.

²⁰ Tamt., 1094a 3–6.

vzhled, předobraz, ukazuje věc jako to, co je před svým zhotovením a jak má jako zhotovená vypadat.“²¹

Tímto způsobem se dle Heideggera idea odlučuje od toho, co existuje jako ztvárněná skutečnost. Pojem ideje, spjatý ponejprv s lidskou činností zhotovování, se stává samostatným pojmem, jehož původ je zapomenut. Nejen díla lidského důmyslu, nýbrž veškeré výtvořiny přírody (*fysis*) jsou nahlíženy jako něco, co svůj vzhled získalo ve shodě s jistou ideou, která všemu stvořenému předchází. Hierarchická souvislost věčných, na vzniku a zániku nezávislých, idejí věcí, tvoří od antiky až po současnost to, co je u jsoucna pokládáno za jeho pravé bytí. I když je toto pravé bytí určováno mnoha různými způsoby, vždy platí, že tím, čím je, je jsoucno právě díky své esenci, která je v něm přítomna. Poznání esence představuje jediný způsob pravdivého poznání věci.

Průběžný facit zní: jak pojem existence, tak pojem esence vykazují jisté společné rysy. Pro oba je podle Heideggera charakteristické, že odpovídají určitému naivnímu, lidskému bytí nicméně nejbližšímu porozumění jsoucnu jako již hotové, samostatně stojící užitkové věci, jež bylo bez hlubší reflexe upevněno do podoby tradovaných ontologických určení. V tomto vysvětlení zřetelně rozpoznáváme motivy Heideggerovy vlastní ontologie *Bytí a času*. Že se zmíněné porozumění bytí nabízí jako první a nejbližší a že se z tohoto titulu mohlo stát zdrojem pro výklad bytí v kategoriích existence a esence, to vyplývá z primárně praktického ohledu (*Umsicht*), s nímž pobyt ke jsoucnu přistupuje.²²

Tradiční ontologii ovšem Heidegger nevytýká jen to, že potlačila vazbu svého pojmu poznání na aktivitu zhotovování a vůbec na intencionalitu jednání. Vadí mu kromě toho, že se při studiu jsoucna jednostranně soustředila na *moment viditelnosti*. Poznání se stalo toliko nazírajícím shledáváním se (*anschauende Vorfinden*) se jsoucnem v jeho plné *přítomnosti* na daném místě (*Anwesen, Anwesenheit*), jeho vnímajícím, estetickým pozorováním.²³ Tento bod Heideggerovy analýzy, jak si ještě povšimneme, má zvláštní význam pro budoucí formování dekonstruktivistické pozice u Derridy. Nejprve ale věnujme pozornost ještě jednomu příkladu destruktivní analýzy. Ukazuje, jakým způsobem Heidegger důsledky pojmu poznání jako postřehujícího rozjímání (*theorein*) nachází přítomny v moderní filozofii, konkrétně v nauce I. Kanta.

Kant a bytí poznávajícího

Jestliže středověcí scholastičtí autoři zpracovali myšlenky antické substanční ontologie a podali je v podobě relativně uceleného systému k dalšímu užívání renesanci a ranému novověku, sporná role Kanta podle Heideggera spočívá v tom, že tento odkaz dokázal zapracovat do své soustavy transcendentální filozofie. Ta se totiž díky Kantovu velkému

²¹ Heidegger (1975, s. 150).

²² Heidegger (1996, s. 176).

²³ Heidegger (1975, s. 153–155).

vlivu významně podepsala na jeho dalším působení. Potud se, má za to Heidegger, Kant „pohybuje zcela v horizontu tradované anticko-středověké ontologie“.²⁴

Tato výtka se týká hlavně Kantovy teorie poznání, vyzdvihující jako ideál poznání smyslový názor ze souvislosti jednání vyjmuté, vyskytující se věci.²⁵ Do jisté podstatné míry je ale možné ji vztáhnout také na Kantovu „ontologii osoby“. Její rysy Heidegger rozpoznává především v Kantově pojetí člověka jako morálně autonomní bytosti. Destruktivní odhalení, jež Heidegger v této souvislosti činí, přinášejí poznatky pro pochopení jeho vztahu k moderní racionalistické filozofii.

V rámci Kantova filozofického systému lze rozlišit dvě hlavní podoby sebevztahu subjektu i vztahů mezi subjekty navzájem. Na jednu stranu platí, že v oblasti teoretického poznání jsem sám sobě i druhým dán pouze jako jev. Na druhou stranu ale existuje také oblast praktického poznání, kde naopak sám sebe i kohokoli druhého nahlížím, nebo bych alespoň měl nahlížet, vždy zároveň jako inteligenci a jako účel o sobě.²⁶ Heidegger se zabývá tím, jaké filozofické předpoklady stojí za Kantovým přesvědčením, že z hlediska teoretického poznání si člověk je dán pouze jako jev. Nános převzatých pojmů, které v Kantově filozofii zčásti vědomě, zčásti bezděky působí, se Heidegger v duchu metody destrukce snaží destruovat tím, že nachází určitý nepřiznaný princip, jenž tyto pojmy pojí dohromady.

Svůj rozbor Heidegger začíná interpretací Kantova pojetí vztahu mezi dvěma osobami neboli subjekty. Tento vztah je mu na nejelementárnější úrovni vztahem vnímavosti vůči druhému. Aktivita vycházející ze strany jednoho subjektu ústí do jistého, ve smyslovém světě vnímatelného účinku, který je jiným subjektem apercipován.²⁷ To, co takto vnímám, je ale pouze jakási vnější slupka z druhého, jak mi ji prezentuje můj kognitivní aparát. Je to z principu právě jen druhý jako jev, s kým se takto setkávám. Otázka, jež se vnučuje nejen z hlediska teoretického, nýbrž i z hlediska běžné zkušenosti života s druhými, se týká toho, proč by mi „vlastní bytí“ druhého mělo tímto způsobem zůstat nedostupné?

Celkem pochopitelně si Heidegger na tuto otázku odpovídá jinak, než jak si na ni odpověděl Kant. Vychází se přitom z myšlenky, že dle Kanta subjektu praktické sebepoznání skýtá určitou možnost vztahovat se k sobě samému jakožto k věci o sobě. Smysl této myšlenky – která je zavedena poněkud *ad hoc* a bez diferencovanějšího rozboru vztahu mezi pojmy teoretického a praktického poznání u Kanta – Heideggerovi dovoluje vyvozovat: „Vlastní postřehování jsoucna v jeho bytí náleží jen bytí původce tohoto jsoucna. Primární vztah k bytí jsoucna tkví ve *zhotovování*.“²⁸ Vidíme tedy, že skrytý předpoklad zhotovování, s nímž jsme se setkali už při analýze pojmů existence a esence, Heidegger nachází obsažen i v pojmu bytí poznávajícího. Původcem jsoucnosti

²⁴ Heidegger (1975, s. 209).

²⁵ Tamt., s. 167.

²⁶ Kant píše: „za (...) stavem svého vlastního subjektu složeným ze samých jevů, musí přece [člověk] uznat ještě něco jiného, co ho zakládá, totiž své já, jak je samo o sobě“ (Kant (1990, s. 113)).

²⁷ Heidegger (1975, s. 212).

²⁸ Tamt., s. 213. Kurzíva upravena.

mé osoby jsem právě já sám, kdo jedním a kdo jsem zároveň ve všech svých činech identicky přítomen jako tato osoba. Jen já sám se poznávám, neboť se sám vytvářím, zhotovuji.

Přes analýzu intersubjektivitu a poměru původce bytí ke svému vlastnímu bytí Heidegger svou interpretaci Kanta posouvá do obecnější roviny. Na jednu stranu Kantova argumentace předpokládá, že „my konečné bytosti poznáváme jen to, co sami děláme a pokud to děláme“.²⁹ Zároveň ale tento předpoklad v Kantově systému nabírá mnohem širší rozměr: „Protože jsme (...) bytosti, které se nezhotovují zcela sami ze sebe, nýbrž jsme sami zhotoveni a tak (...) jen zčásti tvůrci“, interpretuje Heidegger, musí být pro Kanta posledním původcem věcí bůh jako „pratvůrce“. – To ovšem znamená: „konečnost věcí a osob je založena ve stvořenosti věcí vůbec“.³⁰

Na základě své destruktivní argumentace Heidegger vznáší námitku, že „základní ontologická orientace“ Kantovy filozofie odpovídá intencím anticko-středověké ontologie. Nechce tím ale říct, že by snad šlo o nějakou vědomou či záměrnou návaznost. Jde spíše o to, že Kant sám stojí pod vlivem nezlomné kontinuity tradovaných pojmů, působících při rozvrhu filozofické problematiky jaksi za jeho zády. Toho si musíme být vědomi tváří v tvář subjektivistické tradici moderní doby. Dokud není provedena destrukce pojmů, kterými filozoficky přemýšlíme, dokud nejsou prozkoumány významové implikace těchto pojmů vůči jiným pojmům a není vzat do úvahy jejich možný vliv na způsob myšlení, nemůže být pro filozofii zaručena potřebná radikalita jejího tázání. Radikalita, již mladý Heidegger spojoval s východiskem fenomenologické filozofie.

Myšlení, které neprovádí pojmovou destrukci, se vystavuje nekontrolovanému působení tradovaných pojmů stejně tak, jako se dřívější filozofie příležitostně dokázala vymanit z jeho vlivu, a do určité míry formulovat fenomenologicky správné poznatky. Tak jako tomu bylo i v případě Kanta samotného, v jehož pojmu člověka coby účelu o sobě Heidegger spatřuje předstupeň fundamentálně-ontologického určení lidské existence.³¹

Destrukce a dekonstrukce

Z provedené analýzy lze vyvodit obecnější závěry. Na jednu stranu je zřejmé, že Heideggerova destrukce se netýká jen např. určitého pojmu Kantova myšlení, nýbrž některých podstatných rysů jeho filozofie jako celku. Na druhou stranu je ovšem Heideggerův postup jen jistým důležitým výsekem z celkového projektu destrukce dějin ontologie v jejich úhrnu. Destrukce myšlení chce mít tento totální rozměr. Její snahou je nikoli jen *ad hoc* podvracet platnost, nýbrž metodicky revidovat smysl tradovaných pojmů tím, že jsou tyto pojmy převedeny na skrytý princip řídící jejich genezi. Účelem přitom není zrušení dosavadních výkonů myšlení. Jde spíše o odkrytí dějin myšlení a o

²⁹ Tamt., s. 213.

³⁰ Tamt., 213 a 215.

³¹ Tamt., s. 242.

znovupromyšlení těchto dějin z otázky po bytí. Své úvahy o „dějinách bytí“ Heidegger později rozvine do množství faset.³² Jeho styl filozofování nalezne silnou odezvu ve francouzském prostředí.

Derrida je autorem, jenž přejímá Heideggerovu destruktivní intenci a přenáší ji do pohybu svého vlastního myšlení. Podobně jako Heidegger vychází i Derrida z kritické recepce Husserlovy fenomenologie, z jejíhož studia vyvozuje závěry o *metafyzice přítomnosti* prostupující dějiny západní filozofické tradice. Ve spisu *Hlas a fenomén* čteme:

„Dominantní postavení ‚ted‘ je v systematické souvislosti nejen se základním metafyzickým protikladem *formy* (anebo *eidos* či ideje) a *materie* jako protikladu *aktu* a *možnosti* (...), ale je též součástí tradice, která postupuje od řecké metafyziky přítomnosti až k ‚novověké‘ metafyzice přítomnosti jako sebevědomí, metafyzice ideje jako reprezentace (*Vorstellung*).“³³

Na druhou stranu ale Derrida už ve své knižní prvotině, v komentáři k Husserlovi pojednání o původu geometrie, formuluje svou základní samostatnou tezi. Opírá se přitom o fenomenologické výzkumy časovosti vědomí. Hlavním závěrem těchto Husserlových výzkumů bylo zjištění, že každé vyjevování vnímaných či fantazijně představovaných věcí je možné jen v kontinuu vzájemně se prostupujících aktů, které jsou z jedné části (primární) vzpomínkou, *retencí*, z nejmenší, „puntuální“ části *vjemem* (příp. zpřítomněním fantazijně představovaného) a z další části budoucím očekáváním, *protencí*.³⁴ Podobně jako Heidegger, pro nějž se struktura časovosti stala jedním z důležitých motivů pro zdůraznění hermeneutického rozměru intencionality (tj. starosti) a fenomenologie vůbec, upozorňuje také Derrida na způsob, jakým časovost dynamizuje průběhy vědomí, avšak činí tak se zcela odlišným akcentem.

Proti metafyzice přítomnosti Derrida staví přesvědčení, že „živoucí přítomnost spočívá výhradně v udržování *dialektiky* protence a retence.“³⁵ Tato dialektika, jejímž vlivem je neustále překonávána sedimentovaná tradice, jak je uložena v konkrétních vědomích, absorbuje i vlastní moment vjemu, jež odlišil Husserl. Že je vjem už vždy zapojen do dění, které ho přesahuje, nicméně podle Derridy neznamená naprostou ztrátu měřítko vědění. Vztah vědomí k bytí je formulován spekulativně-metafyzicky jako prolínání jinakosti a totožnosti.

„Absolutní původnost živoucí přítomnosti umožňuje samotnou svou dialektičností redukovat jinakost, aniž by ji popřela: ustavuje jiné jakožto jiné v sobě samém a totéž jakožto totéž v čemsi jiném.“³⁶

³² Srov. Heidegger (1967).

³³ Derrida (1993a, s. 99).

³⁴ Husserl (1996, s. 30).

³⁵ Derrida (2002, s. 44).

³⁶ Tamt., s. 77.

Na tomto plynoucím pozadí vzájemného prolínání jinakosti a totožnosti, jehož si rozlišující vědění není vědomo, se nyní Derridovým úkolem stává objasnit, jak *diferování* přítomnosti probíhá, co obnáší a zahrnuje. Naznačeno je dokonce, že jde o způsob redefinice transcendentality, která je ovšem ve srovnání s tím, jak ji chápala filozofie subjektu, pojata jako cosi neuchopitelného, co nelze jednoduše nahlížet a popisovat v reflexivním postoji.

„Transcendentální by pak byla diference. Transcendentální by byl čirý a neukončitelný neklid myšlení, jež v námaze spěje k ‚redukcí‘ diference, myšlení překračujícího faktickou nekonečnost směrem k nekonečnosti jejího smyslu a její platnosti, tj. udržujícího diferenci.“³⁷

Pojem *dekonstrukce*, jak jej Derrida používá, je metodologickým principem bez přesně definovaných atributů.³⁸ Gasché ve svém komentáři dekonstrukci obecně charakterizuje jako „systematické objasňování kontradikcí, paradoxů, inkonzistencí a aporií, jež jsou konstitutivní pro pojmovost, argumentaci a diskurzivitu filozofie“, avšak nikoli v logickém smyslu, nýbrž ve smyslu „kontradikcí a heterogenit, které diskurz filozofie nedovede vzít v úvahu“.³⁹ Cílem tohoto postupu zvnějšnění nevyslovovaných či potlačovaných struktur tužeb, předpokladů, figur myšlení apod. je, Derridovými slovy, „převracet klasické opozice a přestavovat systém jako takový“ – „jen tímto způsobem si dekonstrukce vytvoří nástroje *intervence* v celém tomto poli opozic, které kritizuje“.⁴⁰ Výsledky aplikace takového „poststrukturalistického“ postupu jsou mnohočetné (např. kritika eticko-teleologického zaměření filozofie, principu non-kontradikce, logocentrismu, fonocentrismu atd.). Je ale možné říct, že více či méně explicitně se jako východisko všude uplatňuje právě pojem diference, jenž se tak odhaluje jako klíčový i pro základní porozumění pojmu dekonstrukce.

Na jiném místě Derrida originální diferenci, která je zdrojem všech dalších diferencí, označuje neologismem „diferance“ – tedy slovem, jehož odlišnost, diference, vůči francouzskému slovu „diference“ se ozřejmuje jen v písemné podobě. Diferance

„je tím, co působí, že pohyb značení je možný pouze tehdy, pokud se každý tzv. přítomný prvek, zjevující se na scéně přítomnosti, vztahuje k něčemu jinému, než je on sám, zachováváje v sobě stopu minulého prvku a přijímaje do sebe vryp svého vztahu k prvku budoucímu.“⁴¹

je to, jinými slovy řečeno, „ne-úplný, ne-jednoduchý ‚původ‘, původ sám strukturovaný a ‚diferující‘ diference“.⁴² Z toho pro filozofii, opakuje Derrida, plyne důsledek, že vědomí, na jehož sebejistotě a sebedanosti si tak zakládala Husserlova fenomenologie,

³⁷ Derrida (2002, s. 155).

³⁸ Srov. Grondin (1998).

³⁹ Gasché (1986, s. 135–136).

⁴⁰ Derrida (1999b, s. 304).

⁴¹ Derrida (1999c, s. 157).

⁴² Tamt., s. 156.

není nic víc než „určení a výsledek v rámci systému, který již není systémem přítomnosti, nýbrž systémem diferance“.⁴³

Zvláště opatrně je ovšem dle Derridy nezbytné přistupovat k otázce identifikace diferance. Není to totiž žádná jsoucí věc, osoba či kategorie. Diferance se stává přístupnou pouze nepřímo skrze *stopu*, kterou zanechává v myšlení, zejm. v textech. Jde o stopu toho,

„co se nikdy nemůže prezentovat, stopu, jež se sama nikdy nemůže předvádět v přítomnosti: zjevit se a manifestovat jako taková ve svém fenoménu. Stopu vně toho, co v hloubce spojuje fundamentální ontologii a fenomenologii.“⁴⁴

Dekonstrukce značících jednotek smyslu na určité elementární vztahy a schémata, jež se v nich vlivem diferance skrytě uplatňují, je stopováním toho, co nikdy nebude možné definitivně označit nějakým výlučným termínem. Je to spíše, uzavírá Derrida, jistá *hra*, která má spousty nominálních účinků, unášených dál a setrvale přepisovaných, ale zůstávajících stále součástí hry, funkcí systému.⁴⁵

Po této rekapitulaci smělých tvrzení, kterými Derrida zaútočil na sebezpojetí fenomenologie jako nauky o tom, co se vyjevuje, ale i strukturalismu jako koncepcce, dle níž jsou vztahy mezi znaky pevně dány, se pochopitelně vynořuje řada obtížných otázek. Pokud přistoupíme na to, že prostupuje lidské myšlení, jaké jsou vlivy oné nepolapitelné diferující diference na všemožné formy lidského vědění a kultury? Lze tyto vlivy sledovat nějakým systematickým způsobem, nebo naopak musí být principem nechat se volně unášet stopami, jejichž rozpoznání nás sice činí vědoucími, ale jen přechodně a do té chvíle, než nová stopa naše uvažování vrhne jiným směrem? Nakolik přesvědčivě je zdůvodněno, že zájem o písmo a text je nezbytné nadřadit zájmu o poznání toho, o čem písmo a text pojednávají? Jestliže diference ve vědění vytváří efekt hry, jaký je rozdíl mezi filozofickým, vědeckým a laickým věděním? Jak vymezit přínos dekonstrukce jako snahy o vnitřní rozložení stávajících systémů vědění? Vůči čemu sama dekonstrukce chce poměřovat pravdivost svých výpovědí?

Mám-li se držet vytčeného tématu, musím tyto otázky týkající se vnitřní problematiky Derridovy teorie dekonstrukce ponechat nezodpovězeny. Omezím se zde pouze na srovnání Derridy s Heideggerovým pojmem destrukce. Je zřejmé, že Derrida svůj pojem dekonstrukce nekoncepcuje jako nástroj pro realizaci fenomenologie ve smyslu Heideggerovy „fundamentální ontologie“, která se ještě zcela neoprostila od ambice posledního zdůvodnění vědy ve filozofii.⁴⁶ Pretencí dekonstrukce je rozejít se s metafyzikou radikálnějším způsobem. Jak upozorňuje Gasché, snahou Derridy není

⁴³ Tamt., s. 161.

⁴⁴ Tamt., s. 168.

⁴⁵ Tamt., s. 172.

⁴⁶ Vymezení existenciální analytiky *Bytí a času* jako fundamentální ontologie se týká jak jejího vztahu k dílčím vědám, tak také k regionálním ontologiím, v nichž jsou tyto dílčí vědy fundovány. Deklarován je záměr vypracovat takovou ontologii, z níž by mohly vzniknout všechny ostatní ontologie (Heidegger 1996b, s. 26–27).

v žádném smyslu odkrývat podstatné struktury dostupné ve fenomenalitě bytí, nýbrž toliko přestavovat, a tím *desedimentovat*, označující, jež má svůj původ v racionalitě logu.⁴⁷ Na druhou stranu i samotný závěr stati *Diferänce*, kde je hojně a dlouze citován, dokládá, že zejména pozdní Heidegger a pojem ontologické diference poskytly impulsy pro rozvinutí Derridovy vlastní argumentace.

Destrukce a hermeneutika

V první části článku jsem Heideggerův pojem destrukce uvedl do vztahu s pojmem hermeneutického kruhu. Tato souvislost je důležitá, jelikož odhaluje ještě jeden podstatný rozměr rozdílu mezi Heideggerem a Derridou. Dekonstruktivistický přístup, jak jej Derrida koncipuje, totiž hermeneutický prvek nezahrnuje, ba naopak se spíše, jak ještě uvidíme, profiluje v opozici vůči hermeneutice. Skutečnosti, že u raného Heideggera jsou hermeneutika a destrukce součástí jedné filozofické vize, je proto nutné věnovat zvláštní pozornost.

První důvod pro to, že u mladého Heideggera hermeneutiku a destrukci není možné oddělovat, lze spatřovat v tom, že se destrukce nevyčerpává jen „bořením“ základů staré, původnímu filozofickému tázání po bytí odcizené pojmovosti. Destrukce pro Heideggera zároveň představuje způsob, jak alespoň u některých těchto pojmů znovu získat jejich dřívější, ztracený význam, a tak skrze ně filozofickému tázání otevřít přístup k problematice bytí, ležící v počátcích dějin filozofie. Představují možnost vrátit se zpět na začátek a pokusit se odtud kráčet jiným směrem, než kudy se pozdější myšlení fakticky ubíralo.⁴⁸ V tomto smyslu Heidegger postupuje nejen v případě již zmíněného pojmu *frónésis*, nýbrž i v případě řeckého pojmu pravdy jako neskrytosti (*alétheia*). Zde i tam se destrukce stává prostředkem k otevření a rozpracování toho, co sice v původních významech těchto pojmů bylo obsaženo, co však zůstalo nemyšleno, a tak bylo zapomenuto. Toto rozpracování se v *Bytí a času* děje právě jako hermeneutika lidské existence.

Destrukce je ale pro Heideggera nezbytným předpokladem hermeneutiky ještě i v jiném smyslu. Právě destrukce umožňuje vypracovat náležitě prohloubené *předporozumění*, z něž teprve lze zodpovědně přikročit k jakémukoli filozofickému úkolu. Pojmy v žádném případě nejsou jen nástroji pro vyjádření myšlenek, jimž je možné a priori důvěřovat. Spíše platí, že pojmy samy mohou myšlení dalekosáhle usměřňovat, formovat jeho struktury, činit rozumění vnímavým vůči určitým rozdílům a vůči jiným naopak ne apod. Řešit tuto situaci představuje samostatný úkol myšlení, který jde takřkajíc proti přirozenému proudu řeči. Cílem není doptat se ve víru řeči na význam toho či onoho výrazu, a tak se ujistit, zda mu správně rozumíme, nýbrž problematizovat způsoby vyjadřování a komunikování o světě jako takové.

Do určité míry tu lze vést paralelu s Husserlovou fenomenologií. Jestliže podle Heideggera „každý pobyt – se svým příslušným způsobem, jak být, a tudíž také

⁴⁷ Gasché (1986, s. 120).

s příslušným porozuměním bytí – vrostl do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl“, „z něho si především – a v jistém okruhu stále – rozumí“,⁴⁹ pak je destrukce, jakožto toto ujasnění vlastní *hermeneutické situace*, jistým modifikovaným ekvivalentem Husserlova pojmu fenomenologické redukce. Avšak ekvivalentem, v němž už určující roli sehrává hermeneutický součinitel Heideggerova pojetí fenomenologie. Běžný způsob mínění světa není možné vyřadit z platnosti nějakým jednorázovým způsobem, jak se domníval Husserl. Filozoficky vytríbené rozumění jako výslovný *výklad* toho, co se *ukazuje*, je zprostředkováno pojmovým aparátem řeči, který ukazující se bytí artikuluje co do jeho *smyslu*. Takováto artikulace ale nyní vyžaduje – jak jsme výše viděli na příkladech –, aby nejprve přiměřenost pojmů byla prověřena vzhledem k tomu, co je v těchto pojmech implicitně obsaženo jakožto odkaz minulého myšlení a jeho dějin. K tomu dochází v předchůdném výkonu pojmové destrukce.

Na jednu stranu tedy lze konstatovat, že destruktivní a hermeneutická složka v Heideggerově rané filozofii patří k sobě jako dvě součásti celkového záměru znovupoložení otázky po bytí. Své dřívější poslání disciplíny, která se zabývá studiem řeči a jejího smyslu, hermeneutika přenechává destrukci a obrací se k výkladu bytí jako takovému. Rubem tohoto posunu je ovšem to, že zatímco pozitivní funkce destrukce se vyčerpává tím, že ústí do hermeneutiky, hermeneutika se na destrukci stává do určité míry nezávislou. Lze říct, že jejím cílem je explorace toho, co jest, ve smyslu fenoménů.

Anebo je možné destrukci pochopit také tak, že by neústila do hermeneutiky? Tady leží zárodek rozkolu mezi hermeneutickým a destruktivním způsobem filozofování jako dvěma *vztahy poznání*.

Hermeneutika a dekonstrukce

Jakmile opustíme půdu Heideggerovy filozofie, je vztah mezi hermeneutikou a dekonstrukcí traktován především jako vztah mezi Gadamerem a Derridou. Komentátoři se více či méně shodují, že v tomto případě jde o teoretické pozice, které jsou s ohledem na své základní intence jen obtížně slučitelné.⁵⁰ Toto hodnocení je podepřeno i tím, že pokus Gadamera a Derridy vést filozofický dialog skončil spíše neporozuměním. Spíše než o dialog šlo o *konfrontaci různosti* pozic, z nichž jedna filozofickou odpovědnost převádí na vnímavost vůči diferenci, zatímco druhá ji spatřuje v jednotě rozhovoru, byť třeba nesouhlasného. V tomto smyslu v sobě už samotný průběh setkání Derridy a Gadamera obsahuje cosi příznačného i pro pochopení vlastního vztahu mezi hermeneutikou a dekonstrukcí.⁵¹

Gadamer vědomě navazuje na předcházející hermeneutickou tradici, jejíž teoretické koncepty detailně analyzuje a často i dále rozvíjí.⁵² Na rozdíl od Heideggera

⁴⁸ Gadamer (2011a, s. 302–303), Grondin (1998).

⁴⁹ Heidegger (1996b, s. 37).

⁵⁰ Grondin (1998), Petříček (1998), Lauret (2007), Umlauf (2007).

⁵¹ Srov. Michelfelder a Palmer (1989, s. 1–18).

⁵² Gadamer (2010), zvl. 2. část spisu.

má Gadamer za to, že také vypracování a trvalé třibení předporozumění, jež je podmínkou fenomenologického tázání, není destruktivním, nýbrž stále ještě *hermeneutickým* úkolem. Také Gadamer sice provádí to, co nazývá studiem „dějin pojmů“. ⁵³ Tato jeho vnímavost vůči proměnám řeči jistě vyplývala i z jeho vzdělání klasického filologa. Na druhou stranu je ale Gadamer přesvědčen o tom, že obsahy smyslu, jak je nacházíme třeba ve sděleních filozofických textů, v zásadě nemají, anebo alespoň nutně nemusejí mít nějaký zapomenutý či zamlčovaný význam – *nediferují* se tak, že by při jejich interpretaci bylo nutné používat jiné než hermeneutické prostředky. Výchozím pravidlem je naopak přistupovat k textu vždy zprvu tak, jako by chtěl říct pravdu, a teprve při selhání tohoto předpokladu – tato situace tedy Gadamerem není vyloučena – jej interpretovat jiným způsobem. ⁵⁴ Rozumění primárně vyžaduje *hermeneutické zprostředkování smyslu*, aktualizaci míněného, nikoli systematickou destrukci.

Tento průvodní rys Gadamerova filozofování je nejkoncentrovaněji vyjádřen jeho pojmem „předpojetí úplnosti“ (*Vorgriff der Vollkommenheit*). V tomto předpojetí úplnosti, jež „vede všechno naše rozumění“, se dle Gadamera předpokládá

„nejen imanentní jednota smyslu, která čtoucího vede, nýbrž porozumění čtenáře je neustále vedeno také transcendentními očekáváními smyslu, plynoucími ze vztahu k pravdě míněného.“⁵⁵

Gadamer tento fenomén ilustruje na příkladu vztahu příjemce dopisu k tomu, o čem autor dopisu píše:

„tak jako věříme zprávám dopisovatele [tj. autora dopisu], protože při tom byl anebo to ví lépe z nějakého jiného důvodu, jsme také vůči předávanému textu [tj. vůči textu předávanému podáním ve smyslu *Überlieferung*] zásadně otevření možnosti, že něco ví lépe, než je ochotno připustit naše vlastní před-mínění. Teprve ztroskotání pokusu o to, brát vyřčené za platnou pravdu, vede ke snaze – psychologicky či historicky – ‚rozumět‘ textu jako mínění někoho jiného. Předsudek úplnosti tedy neobsahuje jen (...) formální prvek, že text vyslovuje své mínění úplně, ale také, že to, co říká, je úplná pravda.“⁵⁶

Viděli jsme, že pro Derridu, který přebíráje metodu destrukce zároveň přijímá odmítnutí filozofie subjektu, jak je požaduje pozdní Heidegger, znamená kritika fenomenologie vědomí nutnost „myšlení nepřítomnosti“. Výchozím přesvědčením dekonstrukce je nikoli důvěra, nýbrž filozoficky zdůvodněná univerzální podezřívavost vůči možnosti *jednoty významu*, ať už je považována za předpoklad myšlení, jeho

⁵³ Srov. např. analýzu pojmu prožitku (Gadamer 2010, s. 72–76).

⁵⁴ Jde o hermeneutickou obdobu principu vstřícnosti, jak jej pojednávají autoři z oblasti analytické filozofie (srov. Davidson 2004, s. 173–174).

⁵⁵ Gadamer (2010, s. 259).

⁵⁶ Tamt.

průběžnou fází nebo za žádoucí budoucí stav. To se promítá do toho, jak se Derrida staví ke Gadamerově hermeneutické teorii zprostředkování pravdy skrze pohyb smyslu. Juxtapozice obou autorů ukazuje, že dekonstrukce a hermeneutika se prezentují jako dvě principiálně odlišné teorie interpretace.

Na jedné straně stojí myšlení diference a subverze identity. Derridova hlavní námitka se týká předpokladu „dobré vůle“, jenž vidí zabudován v Gadamerově pojetí interpretace jako rozhovoru. Derrida hovoří o „apelu na dobrou vůli, na absolutní závazek k touze po shodě v rozumní“, který je v Gadamerově hermeneutice podmínkou pro to, aby rozhovor – mezi diskutujícími partnery, mezi interpretem a textem – mohl proběhnout.⁵⁷ Jde podle něj o určitý hermeneutický analogon normativního pojmu dobré vůle, jenž tvoří základní kámen Kantovy etiky.⁵⁸ Interpretujeme-li Gadamera v Derridově smyslu jako protagonistu epochy „metafyziky vůle“, potom se ovšem jeho tvrzení, že je třeba – v maieutickém platónském smyslu – maximálně posilovat stanovisko druhého, aby se ozřejmilo, co chce říct,⁵⁹ stává symptomem asimilace názoru druhého za účelem konsensuální komunikace. Argument, že řada Platónových dialogů k žádné shodě nad v nich hledaným pojmovým určením nedospívá, je pro dekonstrukci podružný. Samotný dialog je totiž nahlížen jako desinterpretace výchozí situace diference, která sice může být částečně učiněna vědomou, nelze ji ale dialogickým úsilím překonat a zrušit. I když není jasné, jak přesně by se tak mělo stát, je jisté, že setkání či interakce myšlenek musí být myšleny jiným způsobem.

Na druhé straně můžeme hovořit o emergenci identity skrze dialogickou diferenciaci. Gadamerův rozhovor s Derridou je v souladu s dialektickým akcentem jeho filozofie mnohem intenzivnější než Derridův „rozhovor“ s Gadamerem. Proti negaci dialogu coby centrální kategorie filozofie intersubjektivit Gadamer staví vazbu hermeneutiky a dekonstrukce ke společné problematice: k následování impulsů od mladého i pozdního Heideggera,⁶⁰ k odmítnutí Hegelem instalované jednoty vývoje pojmu,⁶¹ k přesahu od filozofie k literatuře.⁶² Klíčový závěr, jejž Gadamer formuluje, činí z dekonstrukce a hermeneutiky dva stejně legitimní konkurenty v zápasu o smysl filozofie po konci metafyziky:

„Vedle jeho vlastních [tj. Heideggerových] pokusů nechat za sebou (...) ‚řeč metafyziky‘ můžeme, zdá se mi, vykročit – a to se také stalo – pouze dvěma cestami k tomu, abychom se uvolnili z ontologického zkrocení sebe samých, jež je vlastní dialektice [ve smyslu ‚celku západní tradice metafyziky‘]. Jedná se za prvé o cestu od dialektiky zpět k dialogu a nazpět k rozhovoru.“

⁵⁷ Derrida (1989, s. 52).

⁵⁸ Kant svoji analýzu morálního fenoménu začíná slovy: „Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo *dobrou vůli*.“ (Kant 1990, s. 57).

⁵⁹ Gadamer (1989, s. 55).

⁶⁰ Gadamer (1999a, s. 125).

⁶¹ Gadamer (2011a, s. 307–309).

⁶² Gadamer (1999b, s. 149).

Touto cestou jsem se pokusil vydat sám ve své *filozofické hermeneutice*. Druhou cestou je cesta *dekonstrukce*, již ukázal především Derrida. Zde právě nemá být v živosti rozhovoru probouzen nezvěstný smysl. Ve skrytém předivě vztahů smyslu, které spočívá v základech veškerého mluvení, tedy v ontologickém pojmu *écriture* [rukopis, písmo] – namísto povídání nebo rozhovoru – má být spíše rozpuštěna jednotnost smyslu vůbec, a tím vyvolán skutečný rozchod s metafyzikou.⁶³

Právě tento zcizující, anihilační efekt prozrazuje, že Derridova dekonstrukce je zároveň revoltujícím potomkem strukturalismu. Potomkem, jenž sice usvědčuje předsudky provokativními intelektuálními performacemi, avšak skutečnou emancipaci podle Gadamera nepřináší.

„Derrida hovoří, jako by byl nezaujatým pozorovatelem nekonečné sítě všech znaků a všeho odkazování na jiné. (...) Ale jsme průzkumníky univerzálního světa znaků, o němž Derrida hovoří? Stojíme přece vždy uprostřed tohoto světa. Aniž bychom přehlédli celek, musíme následovat tu či onu stopu. Proto ještě dlouho nevíme, zda jsme na cestě, na které na nás čeká cíl, anebo zda jsme se dostali na špatnou cestu. Kde tu máme doufat v odpověď?“⁶⁴

Hermeneutika, dekonstrukce, kritika

Osud obou protagonistů diskuze mezi hermeneutikou a dekonstrukcí, jak jsem ji zde shrnul, se uzavřel. V současnosti oba směry ve filozofickém prostoru koexistují paralelně a nepochybně se i vzájemně ovlivňují. Tomu napomohla skutečnost, že označení hermeneutika se do určité míry etablovalo ve francouzském poststrukturalistickém myšlení.⁶⁵ Otázkou je, jakou má vztah mezi hermeneutikou a dekonstrukcí další budoucnost. Na základě provedené analýzy nelze předpokládat, že by se mezi oběma východisky mohla ustavit tak úzká aliance, jaká kdysi existovala mezi hermeneutikou a destrukcí u Heideggera. Jak už bylo zmíněno, četné komentáře dosvědčují, že na to je hermeneutika příliš orientována na fenomenologii⁶⁶ a na myšlenku působící tradice (Gadamerův pojem *Wirkungsgeschichte*), zatímco dekonstrukce je příliš extravagantní, relativistická a upozaďuje vázanost poznání věcmi, na níž si fenomenologie tolik zakládá. Z tohoto hlediska je žádoucí umět mezi hermeneutikou a dekonstrukcí správně rozlišovat. To ale nevylučuje, že mezi oběma východisky, v podobě, do které se rozvinuly, nelze nalézt také určité signifikantní pojítka. Pokusím se je zde charakterizovat za pomoci pojmu *kritiky*.

⁶³ Gadamer (2011a, s. 306).

⁶⁴ Gadamer (1999b, s. 158–159).

⁶⁵ Srov. Foucault (2000, s. 45–49).

⁶⁶ Gadamer (2010, s. 227–235), Ricœur (1986).

V moderní době lze rozlišovat mezi *epistemologickým* a *prakticko-sociologickým* pojmem kritiky. Epistemologický pojem kritiky byl systematicky založen Descartovou naukou o metodě, svůj vrchol našel v Kantově transcendentální kritice rozumu a ve transformované podobě je obsažen rovněž v Husserlově fenomenologii. Prakticko-sociologický pojem kritiky má kořeny v praktické filozofii, nejsystematičtěji byl vypracován Marxem a jeho pokračovateli a v podobě politicko-ekonomické ideologie silně ovlivnil světové dějiny. Oba tyto pojmy kritiky se vyvíjely a dále vyvíjejí v množství filozofických a sociálněvědních teoriích, které mají svá specifická východiska.

Z jiného hlediska studium moderní filozofie ukazuje, že pojem kritiky je možné koncipovat buď ve smyslu *absolutní* kritiky, anebo ve smyslu kritiky *relativní*. Možnost absolutní kritiky předpokládá teoretické východisko, které si je zcela jisto sebou samým a z této pozice dokáže vyvrátit jako falešná mínění ostatních. Pojem absolutní kritiky je tak epistemologicky spojen se vzmachem filozofie subjektu, v prakticko-sociologickém ohledu pak našel vyhrcočenou podobu v ideologických antitezích modernity, zejm. v komunismu a nacismu, v kultivovanější verzi ovšem též v konzervatismu a liberalismu. Pojem relativní kritiky naproti tomu uznává podmíněnost kritiky pluralitou individuálního a společensky formovaného předporozumění. Jako takový se vlivem teoretických sporů i historické zkušenosti rozvíjel hlavně v průběhu 20. století, počínaje kritickou teorií společnosti Frankfurtské školy⁶⁷ a konče postmoderní rezignací na možnost řešit praktické spory odkazem na lepší poznání, jak ji nacházíme např. u J.-F. Lyotarda⁶⁸ nebo R. Rortyho.⁶⁹

Derridova dekonstrukce a Gadamerova hermeneutika mají společné to, že se i přes všechny vzájemné rozdílnosti orientují na *epistemologickou obhajobu relativního pojmu kritiky*. Přestože studium recepce obou východisek ukazuje, že z nich lze čerpat impulzy rovněž pro prakticko-sociální pojem kritiky, svými autory nebyly tímto směrem rozvinuty.

Derrida se zcela ve shodě s Heideggerovým pojmem destrukce, jak byl v tomto článku ilustrován, soustředí výlučně na filozofickou analýzu jazyka. Jeho cílem je studovat, jak se výše zmíněná hra diference promítá do struktur jazyka (sémantických, syntaktických, rétorických apod.). Předmětem Derridových rozborů je ovšem jazyk ve formě písma (*écriture*) a psaného textu, který je čten. Právě zde se koncentruje ona běžně skrytá „jednota protikladů“, kterou dekonstrukce odhaluje. Dekonstrukci je možné označit za *kritiku psaného jazyka*.

To má dva důsledky. Na jednu stranu Derrida zaměřením svých analýz inspiroval diskuzi o literární kritice.⁷⁰ Na druhou stranu je mu ale namítáno, že dekonstrukci lze jen obtížně aplikovat v sociálních vědách, zejm. v sociologii, jelikož nenabízí propojení s empirickým studiem sociálních procesů ležících za hranicemi jazyka, ba dokonce

⁶⁷ Horkheimer (1973).

⁶⁸ Lyotard (1999).

⁶⁹ Rorty (1979).

⁷⁰ Bloom et al. (1979).

takovéto studium odmítá jako druhořadé a – podobně jako kdysi Heidegger – založené na sporných metafyzických premisách.⁷¹ Proti tomu je nutné uvést, že i když je jejich tématem jazyk či text a nikoli jednání, aplikace dekonstruktivních postupů při empirickém výzkumu sociálního dění je možná a může být přínosná. Na poli empirické diskurzivní analýzy, která se v sociálních vědách využívá nejčastěji při výzkumu a kritice politické argumentace a rétoriky, se na sklonku minulého století výrazněji profilovala tzv. Essexská škola diskurzivní analýzy, jež se programově odvolávala na teoretické zdroje Derridovy dekonstrukce.⁷² Současně je ovšem třeba říct, že v okamžiku, kdy obléká plášť kritické teorie společnosti se sociologickým rozměrem, se dekonstrukce značně přibližuje pozici marxistické kritiky ideologií a je otázkou, nakolik se od této pozice dokáže teoreticky odlišit a nestát se pouze její určitou modifikovanou variantou. Sklon k napojení dekonstrukce na marxismus se zesiluje zejména u autorů uvažujících dekonstruktivisticky i levicově zároveň.⁷³

Chceme-li dekonstrukci jako kritiku psaného jazyka charakterizovat přesněji, lze s jistým zjednodušením říct, že jde o pokus usvědčit psaný jazyk z jeho ambivalence, aporetičnosti, intersubjektivní neidentity. Epistemologickým důsledkem nemožnosti identity textu může být nejen relativizace, nýbrž přímo vyvrácení možnosti poznání. H. Bloom, jeden z Derridových následovníků, píše:

„Text, jakýkoli text, *znám* pouze proto, že znám jeho čtení, čtení někoho jiného, mé vlastní čtení, smíšené čtení. (...) Slova, i když je považujeme za magická, odkazují nakonec *pouze* na jiná slova.“⁷⁴

Asociativní, někdy až idiosynkratické způsoby vyjadřování a písemného záznamu Derridy a dalších dekonstruktivistů mají demonstrovat, že dekonstrukcí poučené užívání jazyka a jeho interpretace se nesmějí nechat svazovat pravidly. Jejich ambicí je naopak být jakýmsi permanentním protestem, zkoumáním nenapsaných možností napsaného. Pro filozofii, která před poznání věcí klade nutnost zabývat se textem, se právě experimentování s textem a jeho interpretacemi stává svého druhu poznáním.

Ve srovnání s tím vyvolává Gadamerova hermeneutika s její ústřední tezí o působících dějinách (*Wirkungsgeschichte*) mnohem konzervativnější dojem. Nepřekvapuje, že první velká námitka, která této hermeneutice byla adresována, se týkala právě toho, že nedostatečně zohledňuje *možnost kritiky*. Už začátkem 70. let minulého století J. Habermas napsal:

„Nosnou shodu [*Einverständnis*], která podle Gadamera leží před každým mylným dorozuměním [*Verständigung*], bychom byli jen tehdy oprávněni ztotožnit s právě platným faktickým srozuměním [*Verständigtsein*], kdybychom si směli být jisti, že každý v médiu řečového podání

⁷¹ Zima (2002, s. 167–211).

⁷² Srov. Jorgensen a Philips (2002).

⁷³ Srov. Laclau (2007).

⁷⁴ Bloom (1979, s. 8–9).

[*Überlieferung*] navozený konsensus se uskutečnil nedonuceně a nezkesleně. Hlubinně-hermeneutická zkušenost nás však (...) učí, že se v dogmatice souvislosti podání prosazují nejen objektivita řeči vůbec, nýbrž represivita poměru moci, jenž intersubjektivitu dorozumění jako takovou deformuje a hovorovou komunikaci systematicky zkresluje.⁷⁵

Navzdory této námitce Habermas později Gadamerovo dialektické hermeneutické východisko – ovšem spolu s dalšími východisky převzatými z jiných teorií – začlenil do své koncepce komunikativní racionality, v níž je možnost nedeformované komunikace založena na transcendentálním předpokladu ideální řečové situace.⁷⁶

Gadamer sám vyslovuje názor, že Derridova námitka vůči hermeneutice z věcného hlediska míří stejným směrem jako dřívější námitka Habermasova.⁷⁷ Vůči Habermasovi i Derridovi se Gadamer brání odkazem na hermeneutický pojem vnitřního slova a na rozumění korigující dění živého rozhovoru, které ze své povahy generuje kritická stanoviska.⁷⁸ Existuje ovšem ještě jeden důležitý návrh, jak hermeneutiku propojit s úkolem kritiky. I když se Gadamer nejčastěji soustředil na hermeneutický problém interpretace textu, vycházel přitom z pojmu řeči jako mluveného rozhovoru, což jeho analýzy činí zajímavými také pro oblast sociálních věd. Na to navazuje koncepce *kritické hermeneutiky* H. H. Köglera.

Kögler Gadamerovi, do jisté míry v souladu s Derridou, vyčítá, že – např. prostřednictvím pojmu splývání horizontů – ve svém pojetí rozhovoru nenechává druhého vskutku být druhým a jiným a příliš zdůrazňuje myšlenku jednoty a shody rozumění.⁷⁹ Zároveň však Kögler v rámci hermeneutického východiska předkládá jako alternativu sociálněvědní pojem dialogu, který explicitně reflektuje *aspekt moci*; píše:

„dialog mezi teoretikem a aktérem se vypracovává v uznání vzájemné závislosti při ‚definování‘ moci: tak zatímco teoretik napomáhá aktérovi získat jasnější porozumění tomu, *jak* operuje moc, aktér teoretikovi napomáhá rozpoznat, která strukturální omezení by *za* moc měla být považována. Tímto způsobem kritická hermeneutika pojímá projekt interpretace symbolických a praktických předpokladů situovaných aktérů jako proces, který zahrnuje distancující zkušenost učení jak na straně teoretika, tak na straně aktéra.“⁸⁰

„Kritická interpretace je (...) pojata jako proces *vpravdě recipročního objasňování* dosud netematizovaných premis významu a jednání, v důsledku

⁷⁵ Habermas (1971, s. 153).

⁷⁶ Habermas (1988, s. 188–196).

⁷⁷ Gadamer (1999c, s. 142–143).

⁷⁸ Gadamer (2011b), Gadamer (2010, s. 358–366).

⁷⁹ Kögler (1996, s. 114–141).

⁸⁰ Tamt., s. 262.

čehož může být ustavena pouze v termínech kooperativního dialogu.⁸¹

Uvedené citace ukazují, že na rozdíl od dekonstrukce hermeneutika k tomu, aby mohla plnit kritickou funkci, potřebuje hovořit se sociálními aktéry. Hermeneutika v rámci sociálních věd může být kritická pouze tehdy, pokud zároveň bude empirická.

To ale není jediný předpoklad. Na jiném místě Kögler argumentuje ve prospěch relativního a sociálně-praktického pojmu kritiky, která se bude opírat o reflexivní charakter řeči, tj. o její schopnost postihovat jevy prostřednictvím uvážlivého popisu a interpretace. Takováto „mimesis“ řeči, která charakterizuje kritické myšlení,

„není předsymbolická, ani narušená symbolickým prostředkováním, nýbrž projevuje se (...) skvěle artikulovanou a vyjádřenou zkušeností daného jevu, užitím stylisticky přiměřených formulací, otevřeností, adekvátností vybraného slova“; spočívá, jinak řečeno, „v tom, že jazyk čte a popisuje nějaký jedinečný jev, který se ukazuje v pohybu kolísajícím mezi jeho materiální konkrétností a projektovanými interpretačními možnostmi.“⁸²

Kritická hermeneutika, která chce hovořit se sociálními aktéry, si klade svého druhu fenomenologický cíl dospívat k věrohodnějšímu porozumění, než jaké je vlastní hermeneuticky nepoučenému vědomí. Oproti dekonstrukci přitom spoléhá na možnost kooperace s aktéry a předpokládá, že kontakt s aktéry jí umožní identifikovat skryté vztahy moci a ubránit se jejich vlivu.⁸³

Závěr

Jak dekonstrukce, tak hermeneutika skýtají teoretické zázemí pro to, aby v analýze a používání jazyka mohl být spatřován prostředek kritiky, a tedy *emancipace*. V obou případech je filozofickým principem, že se jedná o relativní emancipaci, vázanou určitým kontextem, situací, předporozuměním apod. V dekonstrukci je tendence ke kritické pozici silnější, avšak na úkor toho, že teoretik zaujímá distanc vůči aktérům sociálního dění, aby mohl poukazovat na zahalené dimenze jejich uvažování či demaskovat ideologickou zaslepenost. Hermeneutika naproti tomu vidí kritiku jako možnost dosažení jiného porozumění sociálním problémům, ke kterému může aktérům napomoci, aniž by se stavěla do diskontinuity s jejich způsobem uvažování. Zatímco dekonstrukce ruší přirozené porozumění intruzemi, jež jsou vůči němu vnější a mohou být vnímány jako zcizující a nepohodlné, hermeneutika naopak usiluje o to, aby porozumění aktérů dospělo k sobě samému, byť vždy pouze přechodně vzhledem k neustále se vyvíjející dějinné situaci. Mezi dekonstrukcí a hermeneutikou v těchto vyhraněných polohách nicméně existuje prostor pro mezistupně, který možnost vést rozlišení mezi dekonstruktivními a hermeneutickými postupy v konkrétním případě může znesnadňovat.

⁸¹ Tamt., s. 263.

⁸² Kögler (2006, s. 78).

⁸³ Srov. Kögler (2006, s. 80).

Literatura:

- Aristotelés (1996): *Etika Níkomachova*. Rezek, Praha (paginace dle Bekkerova vydání).
- Bloom, H. et al. (1979): *Deconstruction and Criticism*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Bloom, H. (1979): „The breaking of form.“ In *Deconstruction and Criticism*, eds. H. Bloom et al., Routledge & Kegan Paul, London, 1979, s. 1–37.
- Davidson, D. (2004): *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Filosofia, Praha.
- Derrida, J. (1989): „Three Questions to Hans-Georg Gadamer“. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, eds. D. P. Michelfelder a E. P. Palmer, SUNY Press, New York, 1989, s. 52–54.
- Derrida, J. (1999a): „Hlas a fenomén.“ In *Texty k dekonstrukci*, J. Derrida, Archa, Bratislava, 1999, s. 48–145.
- Derrida, J. (1999b): „Signatura, událost, kontext.“ In *Texty k dekonstrukci*, J. Derrida, Archa, Bratislava, 1999, s. 277–306.
- Derrida, J. (1999c): „Diferance.“ In *Texty k dekonstrukci*, J. Derrida, Archa, Bratislava, 1999, s. 146–176.
- Derrida, J. (2002): *Tradice vědy a skrývání smyslu*. OIKOYMENH, Praha.
- Figal, G. (2007): *Úvod do Heideggera*. Academia, Praha.
- Foucault, M. (2000): *Slová a věci*. Kalligram, Bratislava.
- Gadamer, H.-G. (1989): „Reply to Jacques Derrida.“ In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, eds. D. P. Michelfelder a E. P. Palmer, SUNY Press, New York, 1989, s. 55–57.
- Gadamer, H.-G. (1999a): „Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus.“ In *Hermeneutik im Rückblick – Gesammelte Werke 10*, H.-G. Gadamer, Mohr & Siebeck, Tübingen, s. 125–137.
- Gadamer, H.-G. (1999b): „Hermeneutik auf der Spur“. In *Hermeneutik im Rückblick – Gesammelte Werke 10*, H.-G. Gadamer, Mohr & Siebeck, Tübingen, s. 148–174.
- Gadamer, H.-G. (1999c): „Dekonstruktion und Hermeneutik.“ In *Hermeneutik im Rückblick – Gesammelte Werke 10*, H.-G. Gadamer, Mohr & Siebeck, Tübingen, s. 138–147.
- Gadamer, H.-G. (2010): *Pravda a metoda I*. Triáda, Praha.
- Gadamer, H.-G. (2011a): „Destrukce a dekonstrukce.“ In *Pravda a metoda II*, H.-G. Gadamer, Triáda, Praha, 2011, s. 301–310.
- Gadamer, H.-G. (2011b): „Text a interpretace.“ In *Pravda a metoda II*, H.-G. Gadamer, Triáda, Praha, 2011, s. 275–300.

- Gasché, R. (1986): *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London.
- Grondin, J. (1997): *Úvod do hermeneutiky*. OIKOYMENH, Praha.
- Grondin, J. (1998): „Derridova definice metafyziky. Příspěvek k přiblížení dekonstrukce a hermeneutiky.“ *Kritický sborník* 17 (2–3), s. 43–50.
- Habermas, J. (1971): „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik.“ In *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. K.-O. Apel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 120–159.
- Habermas, J. (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*, sv. 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1977): „Der Spruch des Anaximander.“ In *Holzwege*, M. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, s. 321–373.
- Heidegger, M. (1992): *Platon: Sophistes*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1993a): *O pravdě a bytí*. Mladá fronta, Praha.
- Heidegger, M. (1993b): *Konec filozofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha.
- Heidegger, M. (1995): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1996a): *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha.
- Heidegger, M. (1996b): „Fenomenologické interpretace k Aristotelovi (Nástin hermeneutické situace).“ *Filosofický časopis* 44 (1), s. 9–40.
- Heidegger, M. (2000): *O Humanismu*. Ježek, Rychnov nad Kněžnou.
- Heidegger, M. (2003): *Fenomenologická interpretace Kantovy kritiky čistého rozumu*. Oikoymenh, Praha.
- Heidegger, M. (2006): *Kant a problém metafyziky*. Oikoymenh, Praha.
- Heidegger, M. (1967): *Wegmarken*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, M. (1973): *Traditionelle und kritische Theorie*. Fischer, Frankfurt am Main.
- Husserl, E. (1996): *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Ježek, Praha.
- Husserl, E. (2004): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*. Oikoymenh, Praha.
- Jorgensen, M. W. a Philips, L. J. (2002): *Discourse Analysis as Theory and Method*. Sage, London – Thousand Oaks, New Delhi.
- Kant, I. (1990): *Základy metafyziky mravů*. Svoboda, Praha.

- Kögler, H. H. (1996): *The Power of Dialogue. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, London.
- Kögler, H.-H. (2006): *Kultura, kritika, dialog*. Filosofia, Praha.
- Laclau, E. (2007): *Emancipation(s)*. Verso, London – New York.
- Lauret, P. (2007): „Derrida a Gadamer: jaký dialog lze vést mezi hermeneutikou a dekonstrukcí?“ In *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*, ed. M. Sedláčková, Filosofia, Praha, s. 173–192.
- Lyotard, J.-F. (1999): *Rozepře*. Filosofia, Praha.
- Michelfelder, D. P. a Palmer, E. P. (1989): *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. SUNY Press, New York.
- Petříček, M. (1998): „Hermeneutika a dekonstrukce.“ *Filosofický časopis*, 46 (5), s. 731–739.
- Ricoeur, P. (1986): „Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl.“ In *Du text à l'action*, P. Ricoeur, Seuil, Paris, s. 43–81.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princetown University Press, Princetown, New Jersey.
- Schleiermacher, F. D. E. (1977): *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Umlauf, V. (2007): „Nepravděpodobný dialog: Derrida a hermeneutika.“ In *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*, ed. M. Sedláčková, Filosofia, Praha, s. 200–206.
- Zima, P. V. (2002): *Deconstruction and Critical Theory*. Continuum, London – New York.