Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Katedra kulturologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Kristýna Žáčková

JINAKOST A IDENTITA

OTHERNESS AND IDENTITY

2013

Vedoucí práce
Mgr. Petr Kouba, Ph.D.

Chtěla bych zde vyjádřit svou vděčnost všem, kteří mě v mém projektu podpořili. Zejména děkuji vedoucímu práce Mgr. Petru Koubovi, Ph.D., za trpělivost a podnětné připomínky, které mi pomohly zorientovat se v mých vlastních záměrech. Dále děkuji Janu Táborskému za podporu a snahu o pochopení nepochopitelného.

Prohlašuji, že jsem práci *Jinakost a identita* vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. A dále prohlašuji, že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 30. července 2013

Kristýna Žáčková

Abstrakt

Práce *Jinakost a identita* se zabývá diskursem Gillese Deleuze (*Différence et répétition,* 1968) a Deleuze ve spolupráci s Félixem Guattarim (*Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*, 1972, *Mille plateaux*, 1980, *Qu'est-ce que la philophie?,* 1991), na jehož základě je konstruován proces individuace, který je nejprve zasazen do deleuzovského časoprostoru. Proces individuace je založen na principu vnitřní diference, která je chápána jakožto princip generativní, tedy „tvořící rozdíl". V tomto smyslu představuje individuace koncept jinakosti oproti konceptu konstrukce identity. První dvě části práce slouží k představení základních principů myšlení Deleuze a Guattariho. Ve třetí části práce je v díle Deleuze a Guattariho lokalizován princip identity, který autoři pojímají jakožto vznikající prostřednictvím tzv. ilegitimního užití syntéz nevědomí. Na tomto základě je zde představena kritika psychoanalytické reprodukce represivní oidipální struktury a tato struktura je ve své reprodukční funkci rovněž demonstrována jakožto princip konstrukce pohlavní identity. Čtvrtá část práce se věnuje konfrontaci názorových motivací, hledisek a strategií Deleuze a Guattariho a Judith Butler. V páté části práce jsou nejprve stanoveny některé souvislosti mezi různými pojmy z dílů *Kapitalismu a schizofrenie.* Dále je zde provedena analýza pojmu stávání-se-ženou. Významové konotace tohoto pojmu jsou nadále konfrontovány s jeho feministickou kritikou, která je na základě předchozí analýzy uchopena jakožto vůči významům tohoto pojmu neadekvátní. Metodou práce je konfrontace motivů myšlení Deleuze a Guattariho, vztahujících se k identitě a individuaci, se stěžejními problémy feministické filosofie (formulovanými autorkami jako Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Mary Beth Mader) a *queer theory* (kterou zastupuje Judith Butler). Cílem této konfrontace má být adekvátní uchopení deleuzovsko-guattariovských motivů. Dvě úvodní části práce, které se této konfrontaci nevěnují, tvoří průpravu k této konfrontaci a jsou podstatné pro pozdější pochopení kontextu pojmu *stávání-se-ženou.*

Klíčová slova:

Gilles Deleuze, Félix Guattari, identita, vnitřní diference, individuace, Judith Butler, normativita, stávání-se-ženou, feministická kritika.

Abstract

The thesis *Otherness and Identity* deals with the discourse of Gilles Deleuze *(Différence et répétition, 1968)* and Deleuze in cooperation with Félix Guattari *(Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe, 1972, Mille plateaux, 1980, Qu'est-ce que la philosophie?,* 1991*)*. On the basis of their discourse the process of individuation is constructed, and is at first situated into deleuzean space-time. The process of individuation is based on the principle of inner difference that is understood as a generative principle which "makes the difference". In this sense, the concept of individuation represents a concept of otherness unlike the concept of identity. The first and the second part of the thesis present basic principles of thinking of Deleuze and Guattari. In the third part of the thesis the principle of identity is localized in the work of Deleuze and Guattari. This concept is understood as a consequence of illegitimate uses of the synthesis of unconsciousness. On this ground their critique of psychoanalytic reproduction of repressive Oedipal structures is presented. And the Oedipal structure in it's reproductive function is also presented as a construct of sexual identity. The fourth part of the thesis is devoted to confrontation of opinion motivations, views and strategies of Deleuze and Guattari and Judith Butler. In the fifth and last part some connections between different terms in the volumes of *Capitalisme et schizophrénie* are defined. Then the term becoming-woman is analysed. Connotations of this term are confronted with the feminist dilemma (between feminism of equality and difference) and also the feminist critique of the term becoming-woman. This critique is presented on the base of previous analysis as non-adequate. The method of the thesis is a confrontation of some principles of Deleuze's and Guattari's thinking concerning the identity and individuation, with representatives of feminist philosophy (Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Mary Beth Mader) and queer theory (Judith Butler). The aim of this confrontation is an adequate understanding of Deleuze's and Guattari's principles. The first and the second part of the thesis that are not devoted to this confrontation, serve as a preparation to this confrontation and are necessary for the understanding of the context of the term becoming-woman.

Key words:
Gilles Deleuze, Félix Guattari, identity, inner difference, individuation, Judith Butler, normativity, becoming-woman, feminist critique.

Obsah

Abstrakt....4
Abstract....5
Obsah....6
Úvod....8
I. Expozice: syntézy nevědomí....15
1. Principy časovosti....18
Tři paradoxy času....19
2. Pasivní syntézy nevědomí....22
II. Ontologický status vnitřní diference a její umístění v časoprostorových souřadnicích....24
1. Ontologický status vnitřní diference....25
2. Umístění diference do kontinua vznikání a její vztah k souřadnicím času....28
Ilustrace dynamiky individuace....31
3. Diference vzhledem k souřadnicím prostoru....33
Intenzivní kvantita – charakteristika....37
4. Self, já, individuace, jinakost....38
III. Lokalizace principu identity v díle Deleuze a Guattariho....42
1. Paralogismus obecně....43
Paralogismus extrapolace-transcendence....44
Paralogismus *double-bind*....47
Paralogismus aplikace....49
2. Identita!....50
3. Konektivní syntéza v psychoanalytickém prostředí
aneb místo konstrukce pohlavní identity....52
IV. Co s ní? Představení dvou různých způsobů jak nemyslet identitu....56
1. Deleuze a Guattari za principem identity
Pozitivní formulace legitimních užití syntéz....57
2. Judith Butler: Identita jako následek performativního aktu....59
3. Deleuze, Guattari a Butler mimo identitu....65
4. Pojem normativita....69
Funkce normalizace těla u Judith Butler....69
5. Pojem opakování....72
Deleuze: dva řády a tři roviny opakování....72
Opakování Judith Butler a opakování Gillese Deleuze....75

V. Stávání-se-ženou....76
1. Vymezení některých návazností pojmů napříč díly *Kapitalismu a schizofrenie*....76
2. Linie interpretace, neboli analýza pojmu stávání-se-ženou....82
Kritika interpretace Briana Massumiho....85
Výčet interpretačních linií....87
Vosa a orchidej, muž a žena....89
3. Konfrontace projektu Deleuze a Guattariho
se stěžejními problémy feministické kritiky....93
Feministické dilema podle Elizabeth Grosz....93
Problém pozitivně definované ženy....95
Deleuze, Guattari a esencialismus....96
Deleuze, Guattari a problém non-identity....99
Závěr....103
Literatura....108

Úvod

Ústředním motivem práce *Jinakost a identita* je hledání způsobu myšlení, který nepodléhá principu identity. K tomuto účelu slouží rozpracování diskursu dvou francouzských autorů, post-strukturalistického filosofa Gillese Deleuze a psychiatra a psychoterapeuta Félixe Guattariho.

Motivy jejich práce, jimž se zde chci věnovat, slouží autorům k tomu, aby se vymanili z takových myšlenkových rámců, které jsou podřízeny principu identity. Budeme sledovat diskurs těchto autorů, z nějž prostřednictvím konceptů syntéz nevědomí vyvstává dynamické myšlení individuace, které představuje koncept jinakosti ve vztahu k principu identity. Tento základní motiv individuace chci umístit do deleuzovsko-guattariovského pojetí časoprostoru, aby zcela vyvstalo specifikum tohoto procesu. A současně se chystám použít motiv individuace jako nástroj v pochopení implicitní roviny pozdějších pojmů, zejména stávání-se-ženou (stávání se molekulárním, stávání se zvířetem atp.), a ukázat na jejich problematické body. Metodou práce bude konfrontace projektu Deleuze a Guattariho s některými feministicky orientovanými autorkami, které jsou myšlením těchto autorů inspirovány, jako například Elisabeth Grosz či Rosi Braidotti. Budu se rovněž zabývat konfrontací projektu Deleuze a Guattariho s Judith Butler, která z jejich myšlení přímo nevychází a tematizuje spíše oblast tzv. queer theory. Mým cílem je upozornit na některé styčné body a odchylky ve společném tematickém poli těchto skupin autorů, a zejména pak ukázat, zda projekt Deleuze a Guattariho při této konfrontaci a rovněž kritice obstojí. S tím souvisí jedna z hlavních otázek, které si při práci budu klást, a sice: zda je deleuzovsko-guattariovský projekt v interpretacích v oblasti problematiky genderové a queer identity uchopován adekvátně vůči implicitním rovinám svých významů či nikoli. To se týká zejména pojmu stávání-se-ženou (který nalézáme v jejich společném díle *Mille plateaux* z roku 1980, česky *Tisíc plošin*, Deleuze a Guattari 2010), který se budu snažit objasnit z perspektivy vůči tomuto pojmu starších konceptů Deleuze a Guattariho (zejména se jedná o Deleuzovu práci *Différence et répétition* z roku 1968 a společnou práci obou autorů *L'Anti-Oedipe* z roku 1972)[1]. Budeme se věnovat obzvláště konceptu individuace založenému

[1] Tyto tituly nebyly v češtině publikovány, překlady jejich názvů by pravděpodobně zněly *Diference a opakování* a *Anti-Oidipus.*

na principu vnitřní, neboli pozitivně myšlené diference a dále konceptu tzv. syntéz nevědomí. Nekladu si za cíl, aby z mého zkoumání vzešla rovnocenná studie věnující se symetricky všem zmíněným autorům a autorkám, jak by zasluhovali. Ale jde mi o sledování určitých témat, v nichž je třeba adekvátně uchopit emancipační koncept Deleuze a Guattariho a z kontextu jejich širší tvorby prosvětlit ta místa, která se zdají být některými autory dezinterpretována. Ústředním motivem, který chci v průběhu této konfrontace sledovat, je zejména objasňování implicitních rovin stanoviska Deleuze a Guattariho a pokus o jejich rekonstrukci. Dále se chci věnovat tříbení svého vlastního stanoviska jak k projektu Deleuze a Guattariho, tak ke konceptům feministicky orientovaných autorek, které dlouhodobě formují a problematizují mé zájmy. Vycházím z přesvědčení, že ani jednu ze zmíněných subverzivních emancipačních snah nelze přehlížet ani redukovat co do jejich významu, a doufám, že se toho v průběhu své práce nedopustím.

První část práce a kapitola s názvem *Expozice: syntézy nevědomí* je věnována uvedení do dynamicky myšleného univerza Deleuze a Guattariho, které je tvořeno tzv. syntézami, které v *Différence et répétition* představují koncept zakládajících mechanismů pohybu časovosti. V tomto Deleuzově díle je paradox charakteristickým vztahem tří časových dimenzí – tedy minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Pokouším se zde ukázat, jakým způsobem se k sobě vztahují syntézy, které Deleuze právě v *Différence et répétition* koncipuje jakožto syntézy časové, které se ovšem abstraktně nevydělují z materiálního světa a jsou spíše děním či stáváním se samotné hmoty, než abstrahovanou koncepcí času, již je schopen prožívat a chápat jen lidský tvor. Deleuzovsky myšlený čas je v podstatě monádou, spojením času a prostoru, neboli časem, který se manifestuje prostřednictvím hmoty, která „se děje“, „stává se“. Toto nastínění časoprostoru je podstatné pro pozdější pochopení principu individuace, procesu, jehož charakter je určen právě způsobem myšlení časoprostoru, neboť individuace se v tomto časoprostoru odehrává.

Způsob myšlení, který nastiňuji v první části práce prostřednictvím deleuzovsky pojatého časoprostoru, je v rozporu s principem identity, který zde s Deleuzem pojímám jako myšlenkový koncept, od nějž je odvozován koncept diference coby míra odchýlení se od této identity. Identita tak představuje vžitou normu, jejímž důsledkem je diference redukovaná na maximální odchylku od identity. Deleuzův koncept je pokusem o myšlení diference, která

není na principu identity závislá, a je tedy myšlena „z ní samé“, jako diference, která „tvoří rozdíl“, a není tedy tvořena odchylkou od stanovené normy.

Ve druhé části práce s názvem *Ontologický status vnitřní diference a její umístění do časoprostorových souřadnic* proto nejprve nastiňuji způsoby, jimiž je diference od identity odvozována, a tak myšlena coby diference vnější. Vnější diference je myšlenková figura pomocí negace odvozená od principu identity, diference je tedy myšlena jakožto ne-identita, zatímco koncept vnitřní diference je snahou o osvobození diference z nutnosti jejího privativního myšlení a současně je snahou o to, myslet diferenci z ní samé. Z hlediska strukturalisticky pojatého jazyka a v něm stanovených binárních opozic coby základních principů myšlení Deleuzův pokus myslet diferenci pozitivně prakticky znamená dovést myšlení na samou jeho hranici, a tuto hranici také prozkoumat. Je to pokus o osvobození myšlené skutečnosti z pravidel stanovených strukturalisticky definovaným jazykem, a tím je tento pokus také pokusem o obohacení jazyka samotného.

Dále se v této části snažím demonstrovat princip vnitřní diference coby pozitivně myšlené diference, který představuje deleuzovský diskurs jinakosti a je rovněž vnitřním principem individuace. Dynamicky myšlenou individuaci zasazuji do časoprostorových rozměrů typických pro myšlení Deleuze a Guattariho. Při analýze konceptu principu individuace vycházím z *Différence et répétition.* Časová a prostorová dimenze jsou zde pojednány každá zvlášť coby subkapitola, což je třeba vnímat jako jakési umělé rozložení monády umožňující její pochopení. Proces individuace však probíhá vždy v monadickém duchu, tedy takovém, v němž jsou obě dimenze nerozlučné, a teprve jejich vzájemné prolnutí je tím, co v pozdějších textech Deleuze a Guattari (zejména v *Mille plateaux)* nazývají stáváním se. Pojmy individuace, vnitřní diference a stávání se k sobě mají významově blízko, avšak liší se kontextem svého užití, a to jak ve smyslu proměněného pojmového pole, tak co do výskytu v díle, ve kterém byly použity. Na základě rozvržení do dvou řádů velikostí, řádu intenzit a extenzit, budeme později lépe rozumět právě pojmu stávání se.

Deleuze s Guattarim podnikají ponor do intenzivního řádu „velikostí“, který se vždy maskuje a skrývá za řádem extenzit. Vztah těchto dvou řádů k sobě navzájem je v myšlení pojímán jako paradox. Rozvíjením vztahů těchto dvou odlišných principů myšlení v průběhu společné práce těchto autorů od *Antioidipa* přes *Tisíc plošin* až k *Co je filosofie?* vzniká stále

komplikovanější a plastičtější dynamicky myšlené univerzum vztahů těchto principů, které nabývají podob básnických metafor. Chci se (zejména v páté a závěrečné části své práce) pokusit formulovat některé spojnice mezi jednotlivými díly Deleuze a Guattariho, jejichž společným polem setkání bude téma, které jsem si zvolila. Podrobná analýza některých motivů na sebe přímo nenavazujících děl (jako *Différénce et répétition* a *L'Anti-Oedipe*), které se budu věnovat v úvodních kapitolách, mi poslouží k hlubšímu porozumění jejich pozdějšímu společnému projektu (*Mille plateaux)*.

Ve třetí části s názvem *Lokalizace principu identity v díle Deleuze a Guattariho* chci ukázat, jakým způsobem a proč se Deleuze v *L'Anti-Oedipe* snaží tento princip identity nikoli odstranit, ale promyslet možnosti myšlení mimo něj. Deleuze se ve svém projektu nedopouští redukce identity coby principu myšlení, ani jej ze svého univerza nevyčleňuje. Avšak podniká myšlenkovou cestu za princip identity, a poté jej do svého myšlení znovu zahrnuje a přiděluje mu tak jisté (nikoli nevýznamné) postavení ve svém myšlenkovém projektu. Deleuze naznačuje způsob komunikace mezi principem identity a jeho protějškem – konceptem vnitřní diference. Oba koncepty teprve ve své vzájemné ne-shodě vytvářejí úplné universum. Deleuze nejprve osvobozuje princip diference z jeho podřízenosti vůči identitě, aby následně ukázal jejich vztah a pokusil se jej zachytit ve svých textech a textech, které jsou výsledkem jeho spolupráce s Félixem Guattarim.

V této části naznačuji vztahy tří syntéz nevědomí a zejména pak vztahy jejich ilegitimních způsobů užití, které Deleuze a Guattari koncipují v prostředí psychoanalýzy a chápou jakožto funkci tzv. procesu oidipalizace. Odipální struktura, kterou představuje rodinný trojúhelník, je nadán schopností neustále se reprodukovat a obtiskovat se do žitého světa jak na úrovni společenské tak individuální. Jako typický důsledek procesu oidipalizace v žitém světě je autory považován právě subjekt nebo identita. Jejich koncepce individuace oproti tomu předkládá jiný způsob a perspektivu uvažování o vzniku individua, než je jeho strukturace v důsledku rodinných a sociálních vztahů. Prostředky oidipální strukturace pak chápou především jakožto prostředky represivní, a to vzhledem ke skutečné povaze nevědomí. Tím ovšem autoři neprohlašují, že jejich koncept individuace představuje lepší způsob uchopení vzniku subjektivity a identity. Právě naopak, jejich individuace je procesem probíhajícím v řádu intenzit, či v řádu molekulárním, které lze chápat rovněž jakožto živel nevědomí, zatímco Odipus je uskupením molárního řádu (či uspořádání), který se prostřednictvím

ilegitimních užití syntéz zmocňuje nevědomí a přetváří je dle svého triangulačního aparátu. Deleuze a Guattari netvrdí, že Oidipus, subjekt a identita neexistuje, ale odkazují k nevědomí, které je prostřednictvím oidipalizace neuchopitelné. Snaha o jeho uchopení naopak představuje jeho proměnu (či překódování).

Pojem nevědomí je zde koncipován velmi široce, nejedná se zde jen o antropomorfní ne-vědomí, tedy procesy jsoucí mimo voluntaristicky jednající subjekt, ale jde o pojmenování bazálních principů životního pohybu v co nejširším možném smyslu. Tyto základní principy jsou však již polem, jímž se autoři vymezují vůči tradičním logickým postupům, neboť jejich koncept nevědomí sestává ze syntézy konjunktivní, disjunktivní a (z hlediska logiky jaksi nepatřičně) konektivní.[2]

Teprve na základě chybějící negace je třeba rozumět syntézám nevědomí, které Deleuze s Guattarim v *L'Anti-Oedipe* pojímají jakožto dva principy logických spojek – konjunkce a disjunkce, k níž přidávají třetí princip konexe (a princip negace sem naopak vůbec nezařazují, ačkoli například konjunkce a negace by v klasické výrokové logice tvořila úplnou množinu spojek, tedy takovou, jejíž pomocí lze vyjádřit všechny vztahy, které vyjadřují ostatní běžně užívané logické spojky). Autoři tímto způsobem zakládají svůj velmi svérázný anarchistický logický princip, který později v *Mille plateaux* (neboli *Tisíci plošinách)* nazvou rhizomatickým, a budou jej klást do opozice vůči metodě sémantických stromů, užívané ve výrokové i predikátové logice. Je však nutné zdůraznit typický charakteristický rys myšlení Deleuze a Guattariho, a sice: autoři ze svého konceptu nevyřazují ty myšlenkové principy, vůči nimž se sami vymezují, ale zahrnují je do svého projektu a nechají je jakoby pohltit svými myšlenkovými koncepty, aby tak lépe vyvstaly jejich vzájemné barvité, plastické a bohatě diferencované vztahy, jež právě prostřednictvím svého myšlení objevují.

---

[2] Je zde třeba naznačit některé podstatné rozdíly mezi Deleuzovým dílem *Différence et répétition* a Deleuzovým a Guattariho dílem *L'Anti-Oedipe*, která v zásadě rozvíjejí podobné filosofické koncepty, avšak v tematicky zcela odlišných kontextech, a která na sebe přímo nenavazují. Co se týká Deleuzova filosofického kontextu, autor zpravidla sám sebe označuje za transcendentálního empirika. V *Différence et répétition* Deleuze promýšlí koncepty času a prostoru pod vlivem Henriho Bergsona a vymezuje se vůči tradičním filosofickým pojetím těchto konceptů, v *L'Anti-Oedipe* se autoři společně vymezují vůči psychoanalýze a posunují své zájmové pole více do problematiky žitého světa. Objevuje se zde významný koncept teritoriality, k němuž se vztahují pojmy pro deleuzovsko-guattariovský diskurs typické, tedy pohyby deteritorializace a reteritorializace. Pojem teritorialita vyjadřuje mnoho vztahů a je autory využíván v mnoha různých tematických oblastech jako jakýsi základní princip vzájemného vymezení dvou odlišných dimenzí skutečnosti, které však prostřednictvím své vzájemné komunikace tuto teritorialitu také tvoří. Tento koncept je pokusem o zachycení specifických vztahů koexistence jevů či entit vzájemně odlišných, které jsou strukturalistickou tradicí pojímány jakožto binární opozice.

Čtvrtá část práce je věnovaná konfrontaci deleuzovsko-guattariovského projektu z děl *Différence et répétition* a *L'Anti-Oedipe* a myšlenkového projektu Judith Butler, zejména z děl *The Gender trouble* z roku 1999 (ve slovenském vydání z roku 2003 s názvem *Trampoty s rodom*), *Bodies that Matter*[3] z roku 1993 a *Undoing gender*[4] z roku 2004. Tato část je pokusem o srovnání autorů, jejichž projekty vykazují jisté společné rysy, aniž by vzájemně ze svých konceptů vycházeli či se jimi nechali explicitně inspirovat. Cílem této kapitoly je naznačit podobnosti či styčné plochy obou myšlenkových konceptů, a to i v jejich proměnách v čase (neboť u všech tří autorů se jedná o srovnání děl, mezi nimiž je jistý časový odstup). Mou snahou je rovněž naznačit a porovnat motivace, s nimiž se autoři vydávají mimo princip identity a sledovat způsob, kterým tak činí. V této části práce jsou mj. obsaženy kapitoly s názvy *Normativita* a *Opakování*, v nichž se věnuji vzájemnému vymezení pojmů normativity a opakování a upozorňuji na styčné body a rozdíly.

V poslední, páté části práce s názvem *Stávání-se-ženou* se zabývám zejména pojmy z *Mille plateaux,* které nejprve kladu do souvislostí s některými pojmy, jimiž jsme se zabývali v předcházejících částech. Na základě takto určených souvislostí se poté zabývám zejména problematickým pojmem stávání-se-ženou, jehož význam a motivaci vzniku definuji na základě souvislostí z předchozích textů Deleuze a Guattariho, které z tématického hlediska považuji za podstatné pro tuto analýzu. Do jisté míry je tedy poslední část tou, k níž poskytují klíč části předešlé, anebo alespoň umožňují její snadnější pochopení. Tato část si klade za cíl syntetizovat klíčové motivy dřívějších děl Deleuzových a společného díla Deleuze a Guattariho s pozdějšími pojmy z *Tisíce plošin*. Analýzu pojmu stávání-se-ženou provádím prostřednictvím konfrontace s některými interprety Deleuze a Guattariho, jako je Brian Massumi, a s feministicky orientovanými autorkami jako Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz a Mary Beth Mader, které se se ve své práci přímo inspirují filosofií těchto autorů. Chci zde poukázat na jisté nesrovnalosti v chápání pojmu stávání-se-ženou těmito interprety a ukázat, zda jsou jejich způsoby výkladu deleuzovsko-guattariovského projektu adekvátní vůči motivaci autorů tohoto projektu anebo nikoli. Pokouším se rovněž porozumět pojmu stávání-se-ženou prostřednictvím kategorií genderové problematiky, tzn. kategorií členících jednotlivé názory na problematiku genderu podél dvou os, esencialismu a filosofie diference. A zabývám se zde otázkou, zda je možné těmito kategoriemi projekt Deleuze a Guattariho

[3] český překlad názvu: *Těla, o něž se jedná*
[4] český překlad názvu: *Náprava genderu* či *Zrušení genderu*

uchopit, či jej sem bez nutné redukce zařadit. Dále se pokouším na základě této analýzy zhodnotit, zda je zejména pojem stávání-se-ženou užit tak, aby bylo možné pochopit za ním pravou motivaci jeho užití, anebo zda jeho užití vede k dezinterpretacím a komplikuje jeho správné pochopení, kterého je možné docílit právě na základě podrobné analýzy předchozích děl těchto autorů, o kterou se v této práci pokouším.

I. Expozice: syntézy nevědomí

V této pasáži se pokusíme nastínit vývoj konceptu tzv. syntéz, které Deleuzovi v *Différence et répétition* slouží ke konstruování časovosti. V díle *L'Anti-Oedipe*, které je společným projektem Deleuze a Guattariho, jsou tyto syntézy koncipovány coby syntézy nevědomí. Budeme sledovat proměny konceptu syntéz, abychom později na jejich základě byli schopni lokalizovat princip identity v univerzu projektu Deleuze a Guattariho a identifikovat jeho význam v kontextu žitého světa.

Základním principem deleuzovského filosofického konceptu je asubjektivní pozice mluvčího, a to z toho důvodu, že jak sám Gilles Deleuze, tak později Deleuze ve spolupráci s francouzským psychoterapeutem Félixem Guattarim, se snaží přímo praktikovat svá přesvědčení ve vlastní myšlenkové tvorbě. Autoři tak zůstávají bytostně věrni tomu, co formulují. Z tohoto stanoviska plyne mnoho důsledků a lze říci, že Deleuzova práce, a zejména pak jeho společná práce s Guattarim, je pokusem o to rozpracovat důkladně tyto důsledky v různých tematických oblastech.

Koncept tzv. syntéz se objevuje v Deleuzově díle *Différence et répétition* z roku 1968 a prolíná se, ať už explicitně či implicitně, celým společným dílem Deleuze s Guattarim, které nese název *Kapitalismus a schizofrenie* a které zahrnuje první díl nazvaný *L'Anti-Oedipe* z roku 1972 a druhý díl s názvem *Mille plateaux,* datovaný rokem 1980; za třetí díl tohoto projektu bývá někdy považována jejich společná práce s názvem *Qu'est-ce que la philosophie?,* která vyšla roku 1991 *(*česky *Co je filosofie?)*. Základní východisko asubjektivity Deleuzova a Guattariho myšlení je v zásadě pokusem o realizaci myšlení z produktivního nevědomí, jež samo sebe produkuje, neboli o realizaci myšlení autoprodukce *Reálna*[5]**.** Asubjektivní pozice je zde přesunutím „subjektu" myšlení, a autoprodukce nevědomí

[5] Reálno je psychoanalytický, zejména lacanovský pojem, který v Lacanově pojetí neoznačuje realitu, ta se u Lacana kryje se symboličnem. Reálno je „pocit reality" (který se u halucinujícího psychotika právě významně s realitou rozchází) (Fulka 2008, s. 123). U Deleuze a Guattariho je zachována tato významová konotace, ovšem Reálno zde není privací možnosti soudit o skutečné povaze reality, ale je zde naopak kladeno do pozice, v níž se u Lacana nachází symbolično. Schizofrenní Reálno je v deleuzovsko-guattariovském konceptu bází produktivního nevědomí, které se zde Deleuze a Guattari snaží myslet z něj samého, tedy z jeho pozitivity. Reálno je pojmem, který si neklade za cíl rozlišit to, co je reálné, od toho, co reálné není. Tento spor je Deleuzem a Guattarim kladen až na základě ilegitimních a legitimních užití syntéz, které jsou určitými způsoby žité interpretace auto-produktivního Reálna.

tedy není autory pozorována z vnějšku jakožto pohybující se objekt, ale je nahlížena a myšlena z ní samé. Dynamika tohoto procesu produkce je myšlena coby činnost strojů, tedy tzv. strojů touhy. Syntetizujícím strojem autoprodukce nevědomí je produkce touhy. Syntézy jsou pak koncepty zachycující funkce strojů touhy, které produkují vše, včetně sebe samých. Bez pojmu (syntéz), říká Ian Buchanan, nemůžeme mluvit o tom, co touha je, ale pouze popisovat to, co touha dělá; s pojmem syntéz vzniká analytický koncept, jehož prostřednictvím můžeme *„generovat konkrétní sociální a politickou kritiku“* (Buchanan 2008, s. 51). Koncept je tedy způsobem, jímž lze myslet myšlené, koncept tvoří určitý rámec myšleného, z nějž ovšem v případě deleuzovsky myšleného vztahu konceptu a objektu konceptualizace objekt konceptualizace mnohdy uniká, a tím určuje svou esenci. V jakém smyslu můžeme mluvit o syntézách? Buchanan dekóduje syntézy dvojího charakteru – – „přirozeného“ (*nature*), tedy schopnosti či vůle, a charakteru „režimu“, tedy performance, způsobu, jímž se syntéza dává poznat, neboť produktivní nevědomí zahaluje mnoho masek, a mnohdy se zdá, že jinak než prostřednictvím masky není k poznání (Buchanan 2008, s. 50).

Pasivita syntéz je jednak vyjádřením ne-aktivity, a to v tom smyslu, že syntézy nejsou produktem mysli, ale vyskytují se v ní před pamětí a pochopením, nejsou ovladatelné a nedisponují sebe-pochopením, avšak přesto jsou konstitutivní. V *Différence et répétition* pokládá Deleuze základ této filosofie syntéz, kterou poté s Guattarim v *L'Anti-Oedipe* rozvíjejí. V *Différence et répétition* Deleuze pojednává o syntézách pasivních i aktivních. Pasivní syntézy zde představují rozvrh časovosti, který je patrně postaven na bergsonovském základu. Pasivní syntézy představují zvyk, paměť a smrt, zatímco syntézy aktivní představují rovněž paměť (avšak v jiném smyslu) a reflexi. Pasivní syntéza zvyku konstituuje žitou přítomnost, rozvrhuje se jednak jakožto perceptivní, jednak jako organická realita a je spojována s žitou přítomností, tzn. přítomností, jež neustále probíhá. Aby mohla přítomnost probíhat, stávat se bývalou přítomností, musí se odehrávat v jiném časovém rozvrhu, než kterým sama je. Tímto rozvrhem, v němž žitá přítomnost probíhá, je čistá minulost, která umožňuje, že přítomnost neustále probíhá a stává se přítomností bývalou, a je tedy hlubší, podložní vrstvou, k níž pasivní syntéza zvyku odkazuje a na níž závisí. Čistá minulost (pojem postavený na Bergsonově pojmu čisté minulosti (Deleuze 2006; Deleuze 2004a), je podmínkou přítomnosti a je souběžná s právě probíhající přítomností, ale v žádném ohledu není tím, co kdysi byla tato přítomnost. Je virtualitou, finálním podkladem probíhání všeho času a podmínkou přítomnosti. Čistá minulost je spjata s pasivní syntézou paměti, která však

není rekonstrukcí bývalé přítomnosti, ale je fundamentální syntézou času, která konstituuje bytí a zakládá čas jako takový. Třetí syntéza je finální syntézou času, neboť minulost coby podmínka a přítomnost coby činitel nejsou v obratu ničím víc než dimenzemi budoucího. Třetí syntéza je tím, co „konstituuje budoucnost, která stvrzuje současně nepodmíněný charakter produktu ve vztahu k podmínkám jeho produkce a nezávislost práce ve vztahu k jejímu autorovi nebo aktérovi.“ (Deleuze 2004a, s. 117). Co přesnějšího a tajemnějšího zároveň lze říci o smrti, coby nejjistější budoucnosti, než že „si podřizuje druhé dvě [syntézy] a svléká je z jejich autonomie“ (Ibid.).

1. Principy časovosti

Deleuzovskou časovost v *Différence et répétition* charakterizuje elementární pohyb smrštění a uvolnění, či průběh-přerušení, jímž se časové roviny vztahují k sobě navzájem. Kontrakce je pojem, jímž Deleuze vyjadřuje skutečnost, že časovost je dána smrštěním sukcesivních, na sobě nezávislých okamžiků, a tím zakládá žitou přítomnost, tedy syntézu zvyku. Kontrakce je konstitutivní funkcí syntézy. V syntéze žité přítomnosti však subsistují jednak minulost, protože kontrakce je kontrakcí předcházejících momentů, tak i budoucnost, protože kontrakce obsahuje očekávání následujících okamžiků. Kontrakce je tedy jednak kontrakcí ve smyslu stvoření časovosti vůbec, jejímž výsledkem je žitá přítomnost, a rovněž je jí míněn šířeji pojatý vztah tří časových rovin. Časové roviny minulosti a budoucnosti jsou vždy přítomny v kontrakci probíhající přítomnosti jedna jako podmínka existence této kontrakce samé a druhá jako podmínka této první podmínky, neboť budoucnost, syntéza smrti, je přerušením kontinua, které je nutně kontinuem diskontinuitním. Smrt zde figuruje jako toto „dis“ kontinua průběhu. Podmínkou příchodu každého nového okamžiku je jednak tato kontrakce, která nový okamžik kontrahuje a tím jej činí minulým, jednak toto přerušení příchodu každého nového okamžiku jako takové, které je podmínkou existence celého tohoto průběhu. Je tak vyjádřena vzájemná závislost časových dimenzí, které se rovněž předpokládají navzájem: přítomnost předpokládá minulost jakožto dno, na němž může plynout a na němž spočívají její kontrakce průběhu, minulost s přítomností jsou předpokládány budoucností, která je umožňuje a rovněž přerušuje. Deleuze však označuje pojmem kontrakce i elementárnější roviny samotné organické existence; kontrakce tedy není vázána výlučně na abstraktní porozumění existenci charakteristické pro lidské sebe-pojetí. Kontrakce je označením syntetické báze všech životních forem (Buchanan 2008, s. 52-3).

Pojem zvyku je zde třeba chápat jak v modu organickém tak perceptuálním, přičemž syntéza perceptuální je součinná se syntézou organickou. Zvyk je něčím, co se děje, ne tím, co „já“ dělá. Zvyk, kromě toho, že je sám principiálně smrštěním, podmíněností svou vlastní minulostí, v sobě smršťuje celou evoluční historii. To je dědictví, které Deleuze živě formuluje inspirován teoriemi viktoriánského spisovatele Samuela Butlera a anglického a amerického biologa, antropologa a psychologa Gregory Batesona. Když Deleuze definuje

organismus jako sumu kontrakcí, retencí a očekávání (Deleuze 2004a, s. 93), čímž odkazuje opět ke třem běhům času, neboť kontrakci spojuje s probíhající přítomností a zvykem, retenci s čistou minulostí a pamětí, a očekávání je vztahováním se k budoucnosti, která však do sebe pohlcuje dvě předešlé syntézy, porušuje tak „čistotu“ příznačnou pro Bergsonovo pojetí času. Tato bytostná spojitost času s živou hmotou jeho prožívání jej vytrhuje ze sféry čisté časovosti nepoznamenané prostorem a spojuje jej s životními funkcemi prostorově definované hmoty – – živého organismu. Deleuze se však dopouští mnohem radikálnějšího kroku než je porušení čistoty bergsonovského myšlení času, a tímto krokem je sloučení báze organického tvoření s abstraktní podobou struktury času. Čas je ze své podstaty imanentní životu, vyplývá ze samotného chodu života, z jeho živé hmoty. Z tohoto důvodu budeme nadále hovořit o časoprostoru. Zde se rovněž nachází základ pozdějších deleuzovsko-guattariovských quasi-opozičních pojmů bílá zeď - černá díra (z *Tisíce plošin*), které jsou cosi jako imaginativní metafory vnímání zcela elementárních rytmů sémiotického pole, jehož bází je rytmus střídání nuancí světla a stínu. Tento rytmus má pro Deleuze konstitutivní charakter jak pro existenci samotnou, tak pro její nejvlastnější povahu, a tou je plynutí, tedy čas.

Tři paradoxy času

Deleuzovské pojetí času charakterizují tři konstitutivní paradoxy. První paradox se týká souběžnosti minulosti s přítomností, která je odůvodněna nutností existence základu, v němž se přítomnost může odehrávat coby probíhající, a stávat se tak přítomností bývalou oproti přítomnosti, která přichází. Kdyby nebyla minulost souběžná s probíhající přítomností, přítomnost by nemohla probíhat. Minulost je tedy podkladem, na němž přítomnost probíhá. Stejně tak minulost může být konstituována jen tehdy, může-li v tomtéž momentě existovat, jako by byla přítomná. „Žádná přítomnost by nikdy neprobíhala, kdyby nebyla minulá ‚ve stejném okamžiku‘, jako je přítomná; žádná minulost by nikdy nebyla konstituována, pokud by nebyla poprvé konstituována ‚ve stejném okamžiku‘, jako byla přítomná.“ (Deleuze 2004a, s. 103). Tento paradox je tedy podmínkou možnosti probíhání přítomnosti. První paradox je konstituován prostřednictvím syntézy zvyku, čas je zde pojímán jako žitá přítomnost podmíněná dimenzí minulého. První syntéza zvyku je tak základem času a na ní spočívá syntéza paměti. „Zvyk je původní syntézou času, která konstituuje život probíhající přítomnosti; […].“ (Deleuze 2004a, s. 101).

První paradox logicky ústí do druhého paradoxu koexistence, který zní: „Jestliže je každá minulost současná s přítomností, kterou byla, pak *celá* minulost koexistuje s novou přítomností, ve vztahu ke které je nyní minulá. Minulost není o nic více ‚v' této druhé přítomnosti, než je ‚po' té první – z čehož plyne bergsonovská myšlenka, že každá přítomná přítomnost je jen celou minulostí ve svém nejvíce kontrahovaném stavu." (Deleuze 2004a, s. 103). Tento paradox je založen na představě určení bodu, jímž prochází přítomnost a na základě něhož se přítomnost dělí do dvou od sebe odlišených přítomností, přítomnosti právě uplynulé a vždy nové. Minulost se pak vztahuje ke každé z těchto přítomností jinak, je jednak souběžná s přítomností právě uplynulou a jednak je společně s ní uplynulá vůči každému novému okamžiku, který přichází. Je to syntéza paměti, která konstituuje čas jako čistou minulost, coby základ probíhání času. „Paměť je základní syntézou času, která konstituuje bytí minulosti (té, která způsobuje, že přítomnost pomíjí)." (Deleuze 2004a, s. 101). Syntéza paměti je podkladem či půdou (*fond*) času, který je třeba odlišit od základů (*fondation)*, jimiž je syntéza zvyku. Jejich vztah je pak charakterizován takto: „Habitus [tj. syntéza zvyku, pozn. aut.] a Mnemosyné [tj. syntéza paměti, pozn. aut.], smlouva nebe se zemí." (Ibid.). Syntéza paměti ovšem není založena v syntéze zvyku, ale vztahuje je k syntéze třetí jakožto ke své půdě, je tedy zakořeněna ve třetí syntéze, syntéze smrti.

Z tohoto hlediska pak minulost již není „v" přítomnosti, neboť tato přítomnost je sérií vždy přicházejících okamžiků, minulost je tedy vždy „po" této vždy nové přítomnosti. Nelze ovšem říci, že již není, minulost jako celek tedy setrvává coby konečný podklad pomíjení času. Paradox koexistence zakládá čistý element všeho času, neboť časové roviny zde ko-existují, aniž by tato s přítomností souběžná minulost byla kdy sama přítomná. Minulost jako substanciální temporální element je základem časovosti. Tato minulost je čistou minulostí, tedy tím, co je kladeno jako již-zde, a nikoli tím, co prostřednictvím aktivní syntézy předkládáme v podobě rekonstrukce bývalé zkušenosti. Obě časové roviny jsou umístěny jedna na druhé, přítomnost probíhá tak, že kontrahuje každý příchozí okamžik, který se touto kontrakcí stává minulým. A třetí „paradox pre-existence tak završuje předcházející dva: každá minulost je současná s přítomností, jíž byla, celá minulost koexistuje s přítomností, ve vztahu k níž je minulá, ale čistý element minulosti obecně pre-existuje probíhající přítomnost. Existuje tedy podstatný časový prvek (Minulost, která nebyla nikdy přítomná), který hraje roli základu [tj. základu času, pozn. aut.]." (Deleuze 2004a, s. 104). Třetí paradox tedy vystihuje aspekt podmínky existence času vůbec, která je kladena jakožto čistá minulost. Každá

časovost musí mít minulost, bez ní nelze myslet plynutí času. Minulost je kladena jako podmínka a přítomnost jako činitel ve třetí syntéze času, obě jsou však dimenzemi budoucího, neboť jsou nazírány z perspektivy svého „vymazání“. Na této syntéze je založena dimenze budoucího, která podmiňuje existenci času jako celku. Tato syntéza si podřizuje předcházející dvě, neboť v její moci spočívá konečnost (a to i konečnost času). Syntéza času je tedy I syntézou smrti, taková je její totalita nevyhnutelnosti.

Tři syntézy času jsou konstitutivní pro nevědomí. Vztah syntéz a nevědomí je vyjádřen takto: „První syntéza vyjadřuje založení času na bázi žité přítomnosti, založení, které uděluje slasti její hodnotu obecného empirického principu, jemuž je podřízen obsah psychického života v Id. Druhá syntéza vyjadřuje způsob, jímž je čas zakotven v čisté minulosti, a toto zakotvení podmiňuje aplikaci principu slasti na obsahy Ega. Třetí syntéza nicméně odkazuje k absenci tohoto zakotvení, do níž jsme vrženi tímto zakotvením samotným: Thanatos se objevuje na třetím místě jakožto bezednost, za půdou Eróta a základy Habitu.“ (Deleuze 2004a, s. 140).

Aktivní syntézy (na rozdíl od syntéz pasivních) představují „reprezentaci přítomnosti v duálním aspektu reprodukce minulého a reflexe nového” (Deleuze 2004a, s. 104), aktivní syntézy tedy jsou schopnostmi lidské mysli. Aktivní syntéza paměti ve smyslu reprodukce bývalé přítomnosti se zásadně liší od pasivní syntézy paměti, která je konstitutivní podmínkou bytí a probíhání. Tato čistá minulost tedy není definována jakožto bývalá přítomnost, ale naopak tím, že je souběžná s přítomností, podmiňuje probíhající přítomnost jak v jejím aspektu průběhovosti, tak přítomnost jako takovou, tedy jakožto bod, jímž prochází série přicházejících okamžiků. Aktivní syntéza paměti je reprodukcí minulého, je „jen“ povrchovým a sekundárním elementem, neboli rekonstrukcí skutečnosti. Druhou aktivní syntézou nazývá Deleuze reflexi nového, rozpoznání a chápání, což jsou rovněž síly, jimiž disponuje lidská mysl a které má možnost ovládat. V chybném pochopení funkce pasivních a aktivních syntéz a jejich záměně z hlediska toho, která z nich je funkcí zakládající, vidí Deleuze původ koncepce negativity. Negativita pochází z našeho spěchu chápat skutečnost ve vztahu k aktivním syntézám, které však pouze spočívají na mnohem mocnějším základu.

2. Pasivní syntézy nevědomí

V *Anti-Oidipovi* pak Deleuze s Guattarim hovoří výlučně o syntézách pasivních a podrobně specifikují charakteristiku jejich operací a dvou režimů jejich tzv. užití (jedná se o užití legitimní a ilegitimní). To, co Deleuze v *Différence et répétition* nazývá pasivním (pasivními syntézami), však neodpovídá tomu, co bychom s Nietzschem označili za reaktivní či vycházející z resentimentu, právě naopak. Pasivní syntézy by z nietzschovského hlediska byly právě aktivními, neboť aktivní síly jsou síly dění, jednání, jemuž nenáleží žádný přidělený subjekt. Subjekt je totiž v Nietzschově pojetí jen derivátem, důsledkem snahy ovládnout to, co vládu nepotřebuje a ani jí nepodléhá. Subjekt je v samé své podstatě jen reakcí na aktivní síly, které se samy uskutečňují. Je následkem zdvojení myšlené síly. Síla je v tomto zdvojení chápána jednou jako příčina (tento pól kauzality je označen jako subjekt) a po druhé jako účinek (neboli následek činnosti subjektu), ačkoli se jedná o jeden pohyb dění. V důsledku tohoto zdvojení a představy, že „subjekt“ může své „působení“ ovládat, pak dochází k rozštěpení této síly na to, co je dobré a to, co je zlé. Současně dochází ke stigmatizaci toho, co je považováno za zlé, co však je projevem jakési dravosti síly, a Nietzsche tuto dravost (neboli vůli k moci) chápe jako nejvlastnější charakter této síly (a života). (Nietzsche 2002, s. 32). Deleuze s Guattarim znovu-sjednocují tuto sílu, jejíž aktivita či dění je jedinou její subjektivitou a jedinou subjektivitou vůbec, a rovněž v duchu zcela nietzscheovském hovoří o subjektu (v karteziánském smyslu) jako o vedlejším produktu činnosti strojů touhy.

V jakém smyslu je tedy třeba chápat tuto nepřiléhající asymetrii v pojmech aktivity-pasivity a aktivity-reaktivity? Jde o zcela jiné hledisko, z nějž byly tyto úběžníky pojmenovány. Aktivita nebo pasivita syntéz byla stanovena s ohledem na schopnost člověka disponovat jimi, aktivita je tedy konstatována z pozice člověka, jenž aktivně může chod těchto syntéz proměňovat na základě reflexe, zatímco pasivita odkazuje k faktu, že reflexe zde neprobíhá, jde tedy o jakousi hlubší a mocnější vrstvu skutečnosti. Pasivita však neznamená nečinnost, ale spíše naopak je činností samou. Aktivita-reaktivita je dualita konstatovaná zejména vzhledem k dvojímu užití pasivních syntéz, kde aktivita je spíše tím způsobem užití, který se svou povahou přibližuje povaze pasivních syntéz, a, jak uvidíme později, je aktivním objevováním nového v každém momentu jeho bytí. Aktivita je možností tvořit a rovněž

tvořivě poznávat. Oproti tomu reaktivita odpovídá ilegitimnímu užití syntéz, které je spíše převedením nového neznámého na již známé a identické s naší předchozí zkušeností a vyloučením ne-identického, tedy metodou názoru závisející na negativním vymezení diference, jejíž jediný koncept závisí na identitě a diference je tedy myšlena coby ne-identita.

V *Différence et répétition* se setkáváme s pojmem pasivní self, které je larválním subjektem. Neznamená to však, že by šlo ve srovnání s *L'Anti-Oedipe* o odlišný názor ve věci nutnosti nahlížet věci právě z asubjektivní pozice, i zde je totiž koncipován subjekt jakožto vedlejší produkt produkce strojů-touhy (jejichž funkcemi jsou právě syntézy). Self neboli larvální subjekt je koncipován jakožto důsledek činnosti pasivních syntéz, a sám je jejich probíhajícími modifikacemi. Mohli bychom self uchopit rovněž jako určitou křižovatku, či body střetů pasivních a aktivních syntéz, moment, v němž to, co je neseno pasivními syntézami, prosvítá do aktivní reflexe.

II. Ontologický status vnitřní diference a její umístění v časoprostorových souřadnicích

Abychom pochopili základní principy deleuzovsko-guattariovského projektu, je nyní potřeba sledovat jeho ideový základ, který Deleuze rozpracoval v *Différence et répétition*. Budeme se tedy zabývat vztahem principů vnější a vnitřní diference, a to v jejich časoprostorovém kontextu.

V souvislosti s významy pojmu diference se zde setkáme se dvěma řády velikostí, dvěma rozdílnými sférami deleuzovského univerza, které jsou v *Différence et répétition* pojmenovány jakožto řády extenzit a intenzit, a jejichž odlišnost a vztah jsou klíčovými údaji pro možnost orientovat se jak v projektu Deleuzově, tak v projektu Deleuze a Guattariho. V *L'Anti-Oedipe* a *Mille plateaux* jsou tyto řády rovněž nazývány řádem molárním a molekulárním, které odkazují k bohatším významovým konotacím než extenzita a intenzita. Mezi těmito řády se budou odehrávat procesy stávání se, o kterých budeme podrobně pojednávat v pozdějších kapitolách. Pokusíme se zde rovněž načrtnout ontologický status vnitřní diference, již budeme dále rozvíjet v souvislosti s nastíněním procesu individuace, který má jisté významové spojitosti s pozdějšími pojmy stávání se. Takto dynamicky myšlená individuace se liší od principu identity, jehož analýze se budeme věnovat později.

1. Ontologický status vnitřní diference

V *Différence et répétition* se Deleuze snaží vyvázat princip diference z rámce rozumových kategorií, jimiž jsou identita, analogie, opozice a podobnost, a jimiž je diference zprostředkovávána jakožto princip od nich odvozený. Diference je vždy vymezena druhotně vůči těmto rozumovým kategoriím. Diference je privací vůči nediferencovanému konceptu identity, diference tedy udává odchylku od stanovené stejnosti. Opozice pak představuje největší možnou diferenci.
Dva objekty se liší vůči stanovenému souboru vlastností určujících jejich identitu, to je opozice „ve vztahu mezi *určeními* uvnitř konceptů“ (Deleuze 2004a, s. 37). Zatímco analogie představuje vztah „mezi konečnými *determinovatelnými* koncepty“ a podobnost nalézáme v „*determinovaném* objektu konceptu samotného“ (Ibid.). Tyto rámce definují diferenci a zprostředkovávají její význam, aniž by umožňovaly chápat diferenci z ní samé.

Deleuze říká, že „[...] přiřazování distinktivního pojmu diference je zaměňováno za vpisování diference dovnitř pojmů obecně [...]“ (Deleuze 2004a, s. 40) a že „determinace pojmu diference je zaměňována za vpisování diference do identity nedeterminovaného pojmu“ (Ibid.). Jedná se o tzv. trik či skok (*sleight*), v němž dochází k „podřízení diference opozici, analogii, podobnosti, tedy všem aspektům mediace“ (Deleuze 2004a, s. 41), v důsledku čehož „[d]iference pak nemůže být ničím víc než predikátem v porozumění pojmu.“ (Ibid.).

Deleuzův projekt má diferenci přinést její vlastní pozitivní koncept, tedy takový, který není negativně vymezen ani druhotně odvozen z jiných kategorií. Namísto diference vnější, pojaté jako to, co od sebe odlišuje dva jiné objekty, chce Deleuze chápat diferenci jako to, co tuto odlišnost tvoří (*makes the difference*), co je samo tvůrčím principem diferenciace. Takovou diferenci nazývá Deleuze vnitřní diferencí. Vnitřní diference není definována jako privace identity, není negativně vymezenou entitou, je spíše generativní silou, tvůrčí a selektující současně, je individuující diferencí, stále probíhajícím aktem, jímž se individuum v každém přítomném okamžiku stává samo sebou. Akt selekce je zde tvůrčím aktem, který „tvoří rozdíl“. Abychom však chápali důsledky a podmínky fungování tohoto principu, je třeba jej

vykládat vzhledem k prostředí, v němž se nachází, tedy rozumět jeho funkci vzhledem k dimenzi, která je mu vlastní.

Vnitřní diference je paradoxním principem věčného návratu, který je „stáváním se identickým toho, co se stává sebou.“ (Deleuze 2004a, s. 50). Událost nietzscheovského věčného návratu síly je jedinou identitou, ale tato identita je až druhotně odvozena od diference, která je vlastním aktem tohoto stávání se. „Není to bytí, jež se navrací, nýbrž navracení samo konstituuje bytí afirmující se stáváním a tím, co uplývá. Není to jedno, jež se navrací, ale navracení samo je jedním, které se afirmuje různým a mnohým. Jinak řečeno, identita ve věčném návratu neoznačuje povahu toho, co se navrací, ale naopak fakt navracení toho, co je diferentní.“ (Deleuze 2004b, s. 87). Vše, co se stává, se stává prostřednictvím diferenciace této síly, síla se tedy děje vždy jakožto jiná, v mnohosti a různosti. Je to stávání se diferentním toho, co se navrací jakožto to jediné Stejné. Událost či fakt návratu síly je identitou, která je však ve své aktualizaci či konkrétní podobě vždy jiná. Jediná identita je tedy vlastní fakticita opakování příchodu síly ve věčném návratu. Síla se však opakuje prostřednictvím své vlastní diferenciace, opakuje se tedy jako vždy jiná, v neopakovatelné různosti mnohého.

Deleuze zde vztahuje nietzschovský princip věčného návratu ke spinozovskému pojetí univokálního bytí, které sám zastává. Diference má proto rovněž paradoxní povahu. Princip selektivní vnitřní diference je ve své podstatě diferenciací. A současně je expresí univokálního, jednohlasného bytí, které je však poznatelné jen coby již diferencované. Jedná se o jednohlasné bytí, které je obsaženo v každém jsoucím stejně, na ontologické bázi ve všech jsoucnech zaznívá bytí rovnocenně, jedním hlasem. Toto bytí však vyjadřuje samo sebe prostřednictvím vzájemně si nerovných, nestejných, tedy různých jevů. Jsoucna jsou poznatelná jen z hlediska jejich různosti. Jednohlasnost bytí je vztahem bytí k tomu, co je, tj. k tomu, co se na bytí podílí, tedy k živým formám. Ontologický status takto pojaté diferenciace je úzce vázán k samotnému bytí, neboť diferenciace je způsobem, jímž se toto bytí vyjadřuje. Univokální bytí je stejným dílem bytostně vázáno na diferenci, neboť diference je expresí bytí samého, je jediným možným způsobem, jímž se virtuální bytí dává. Diferenciace je principem aktualizace bytí, který je diferenciací také vůči virtuálnímu univokálnímu bytí samému. Vztah tohoto bytí, které si je rovno v každém svém uskutečnění, která se dějí skrze proces vnitřní diferenciace, tedy individuace, a která si vzájemně rovna nejsou, je vztahem rovné substance k entitám navzájem si mezi sebou nerovnými. Míra

participace na tomto univokálním bytí však není žádné existující entitě dána ve větší míře než jiné, jeden hlas bytí zaznívá rovnocenně ve všech svých expresích, které jsou vzájemně ve vztahu radikální esenciální nerovnosti a ve vztahu radikální různosti ve smyslu vzájemné nesrovnatelnosti, čímž Deleuze zachovává věrnost principu vnitřní diference. Jeden hlas bytí zaznívá stejnou měrou prostřednictvím každého individuačního procesu a každého individua v jeho rozličnosti zvláště, avšak diverzifikované prostředí variabilních životních forem je prostředím výsostné nerovnosti: „Univocita bytí pak také znamená rovnost bytí. Univokální Bytí je současně a zároveň nomadickou distribucí a korunovanou anarchií.“ (Deleuze 2004a, s. 47).

Francouzský filosof Alain Badiou ve své knize *Deleuze* (Badiou 2010) zdůrazňuje v deleuzovském myšlení rovinu jednovýznamového bytí oproti obvykle zdůrazňované pluralitě reality, která byla Deleuzovi coby transcendentálnímu empirikovi často přičítána jako významná a dominantní poloha. Badiou ve shodě s *Différence et répétition* klade důraz na „jeden hlas“ bytí zaznívající pod pluralitní skutečností konkrétních jednotlivin. Dále ovšem Badiou interpretuje deleuzovské stanovisko jakožto stanovisko platonické, neboť rozumí procesu aktualizace jako kopírování obsahu virtuálního řádu reality (tedy idejí). S tímto stanoviskem se rozcházím na základě deleuzovského uchopení vztahu řádu virtuality – – aktuality, jak jej Deleuze popisuje ve své knize *Bergsonismus*. Aktuální skutečnost je sice aktualizací virtuálního řádu reality, avšak děje se tak prostřednictvím diferenciace virtuálního, nikoli jakožto stávání se jeho kopií.

2. Umístění diference do kontinua vznikání a její vztah k souřadnicím času

Ptáme-li se po způsobu, jímž se tato vnitřní diference děje, je třeba určit její časoprostorové souřadnice. Deleuze klade „moment“ uskutečňování vnitřní diference, neboli individuace, před existenci hmoty a forem, když říká, že hmota, formy, druhy, části a individuálně konstituované elementy individuující diferenci předpokládají. Jedná se o diferenci uvnitř bytí.

[...] primární pole individuace uvnitř bytí podmiňuje současně determinaci druhů forem, determinaci částí a jejich individuálních variací. Jestliže se individuace neuskutečňuje ani prostřednictvím formy ani hmoty, ani kvalitativně ani extenzionálně, není to jen proto, že se liší druhem, ale proto, že je již hmotou, formou a extenzionálními částmi předpokládána.
[…] univokální bytí je společné právě do té míry, že (individuující) diference takové „nejsou“ a nesmějí být. […] pokud nejsou takové v univokálním bytí, je to proto, že závisejí na ne-bytí bez negace. Nejsou to ovšem diference, co je a musí být s univocitou: je to bytí, které je Diferencí v tom smyslu, že může být prohlášeno o diferenci. Navíc to nejsme my, kdo je univokální v Bytí, které takové není; jsme to my a naše individualita, která zůstává ekvivokální v univokálním Bytí a pro ně. (Deleuze 2004a, s. 48).

Co Deleuze vyjadřuje formulací, že *individuující diference závisejí na ne-bytí bez negace*? Individuující diference jsou následkem tvůrčího aktu individuální diferenciace, která je předem předpokládána hmotou i formami. Ne-bytí bez negace je stavem předcházejícím akt stvoření i následek tohoto aktu, tedy stvoření individuujících diferencí, které jsou vyjádřením bytí, a které uskutečňují proces stávání se. V tomto smyslu chápeme ne-bytí bez negace jako spinozovskou substanci[6], která nebyla dosud vyjádřena svými atributy (přičemž atributem rozumíme „to, co rozum postihuje ze substance jako něco takového, v čem záleží její esence“ (Spinoza 1977, s. 9)) ani mody, tedy stavy této substance. Avšak substance je již předpokládána vším stvořeným i nestvořeným a je imanentní všem již stvořeným (i nestvořeným) formám. Vše je zahrnuto v této jediné a nekonečné substanci a tato substance je také ve všem obsažena jakožto příčina všech věcí. Substance, která u Spinozy představuje imanentního tvořícího a stvořeného Boha-Přírodu (neboli *Natura naturans (et) Natura*

[6] Spinozova substance je pojem vyjadřující nekonečného a jediného Boha-Přírodu, stvořeného a tvořícího současně.

naturata) (Spinoza 1977, s. 36). Vyjádřením ne-bytí bez negace je myšlena potencionalita či nadání substance tvořit. Je to vyjádření signifikantního rysu substance, který spočívá v jejím neustálém tvoření nových a nových multiplicit. Jde o virtualitu, která nebyla dosud aktualizována prostřednictvím diferenciace. V podobném duchu lze chápat pasivní syntézy nevědomí jakožto jednotlivé procesuální funkce vnitřní diference, které stojí na prahu individuace, tedy určující interpretace, bez níž by se bytí nediferencovalo, tedy nemohlo by ve vlastním smyslu skutečně být, tedy být aktualizováno. Syntézy nevědomí s sebou ovšem přinášejí poněkud problematický modus existence, neboť jednak jsou to ony, jejichž činností vše vzniká, ale jsou to také ony, jejichž činností vznikají ony samy. Syntézy nevědomí totiž tvoří vše i sebe samé. V syntézách je tedy zachována paradoxní povaha vnitřní diference. Lze se nejspíš domnívat, že touto zkratkou je vyjádřena rovněž spinozovsky pojatá tvořící i stvořená Příroda, neboť v konečném důsledku je substance tvůrčím aspektem a současně je obsažena v tom, co již bylo stvořeno. Takto je opět vyjádřena jednota v bytí, avšak rozdílnost v povaze toho, co tvoří a toho, co je stvořeno.

Jak se tedy princip vnitřní diference vztahuje k časovosti? V předchozí, první části jsme nastínili, že vztah tří časových rovin, minulosti, přítomnosti a budoucnosti, je tvořen na principu paradoxu. Čím je tento princip vzhledem k takto koncipovanému času? Tři dimenze času se k sobě vztahují dle zákonů paradoxního opakování, které je principem věčného návratu, jejž jsme stručně nastínili výše. Vztah opakování je rovněž vztahem tří dimenzí času: „Ve všech třech syntézách jsou přítomnost, minulost a budoucnost odkryty coby Opakování, avšak velmi odlišnými způsoby. Přítomnost je tím, kdo opakuje, minulost je opakování samo, ale budoucnost je tím, co je opakováno. Dále, tajemství opakování jako celku tkví v tom, co je opakováno, v tom, co je označeno dvakrát. Budoucnost, která si podmaňuje druhé dvě [dimenze času, pozn. aut.] a svléká je z jejich autonomie, je královské opakování.“ (Deleuze 2004a, s. 117).

Je tedy třeba se ptát, jakým způsobem v tomto procesu opakování figuruje princip diference. Budoucnost je zde jedinou identitou a je událostí návratu nietzschovské síly. Toto „co je opakováno“ je opakováno vždy prostřednictvím někoho, kdo opakuje, jehož představitelem je přítomnost. Přítomnost, jakožto kontinuum sérií vždy různých okamžiků, se tedy nutně vyjadřuje mnohostí a růzností. Přítomnost však je závislá na minulosti, která je samotným opakováním, neboť je základem, půdou času vůbec. Přítomnost je lícem této totality čisté

minulosti, která jako taková nikdy nebyla přítomná, generuje se na jejím základě, ale v zásadě nevychází z ní. Neboť obě tyto dimenze, přítomnost i minulost, jsou obráceny vstříc své bezednosti, jíž je budoucnost, která se aktualizuje každým nově příchozím okamžikem přítomnosti, který se vzápětí svou kontrakcí stává minulým. Tento vztah je vztahem zahrnující jednoty, která se dává jakožto mnohost. Událost návratu, budoucnost je tím, co je opakováno, je to však opakováno prostřednictvím mnohosti toho, kdo opakuje (tj. přítomností). A minulost je opakováním samým, neboť je totalitou tohoto procesu a na ní také spočívá mnohost, coby jediná podoba opakování. Vztah tří dimenzí času je dvojí změnou perspektivy, paradox zevnitř (vztah minulosti a přítomnosti) a zvnějšku (vztah minulosti a přítomnosti k budoucnosti).

Chceme-li tedy v tomto spletitém uzlu nalézt princip diference, jedná se vždy o rozložení tohoto paradoxního uzlu. Domnívám se, že princip vnitřní diference je funkcí obsaženou právě uvnitř každého paradoxního vztahu časových rovin. Princip diference je generativním momentem, který sám sebe ruší, je paradoxním procesem tvoření nestvořeného, a jakožto paradoxní princip je obsažen v syntézách, které tvoří vše, včetně sebe samých. Paradox je tedy vnitřním principem vztahu dvou dimenzí času, minulosti a přítomnosti, neboť tyto dvě dimenze spolu ko-existují. A to v tom smyslu, že na základě čisté minulosti je prostřednictvím diferenciace generována přítomnost, přítomnost spočívá na dimenzi minulosti, ale není z dimenze čisté minulosti generována. Podobně čistá minulost nespočívá „v“ dimenzi přítomnosti, vztahují se tedy obě, každá svým způsobem, k dimenzi budoucnosti. Identita události návratu budoucnosti se generuje prostřednictvím mnohosti v přítomnosti, minulost je podkladem a podmínkou tohoto opakování identického prostřednictvím mnohého a jako taková je tímto opakováním samým. Přesto je budoucí stále tím, co je podmínkou tohoto opakování jakožto celku (neboli minulosti), neboť bez navracející se události opakování mnohého minulost coby základ a souhrn tohoto dění pozbývá rovněž své existence. A v tomto smyslu je tedy minulost zahrnuta v budoucnosti. Z hlediska budoucího je diference principem generujícím dvě předchozí dimenze, které ve vztahu k němu představují rovněž dimenze budoucího. Paradox je tedy také konstitutivním vztahem, který k sobě váže minulost, přítomnost a budoucnost. Diference je zde právě oním principem kontrakce času, jíž se čas uděluje stejně jako ruší.

Tato vnitřní diference je, jak později uvidíme, ve vlastním smyslu neuchopitelná, neboť se stává uchopitelnou teprve tím, že sama sebe vyjadřuje (explikuje) v jiné rovině skutečnosti, než která je jí vlastní, a tím sama popře svou povahu. Takto myšlená diference je paradoxem, který je vnitřním principem vztahu tří časových dimenzí. Žádná z dimenzí není poznatelná sama ze sebe, ale převléká se za dimenzi, již generuje.

Ilustrace dynamiky individuace

Procesualitu stávání se lze pochopit prostřednictvím teorie individuace v práci *L'Individuation psychique et collective* (francouzského filosofa) Gilberta Simondona, autora, který je jedním z inspiračních pramenů Gillese Deleuze. Simondon chápe proces stávání se jakožto rozřešení, neboli rozfázování pre-individuovaného bytí do jednotlivých fází, které jsou individuálními rysy. Tento proces se odehrává ve dvou modech: jedním z nich je proces *individuace*, který je hlubší úrovní procesu a je rozvinutím preindividuálního bytí takové povahy, jako například sexualita, a druhým je proces *individualizace*, který představuje sféru každodennosti a tvoří tak určitou „mělčí" vrstvu rozřešujícího se bytí. (Je zřejmé, že neexistuje žádná ostrá hranice mezi těmito dvěma sférami, spíše jedna tvoří rubovou stranu té druhé). Simondon klade důraz na kolektivní aspekt principu individuace a situuje jej do prostředí metastabilního ekvilibria. Bázi kolektivity pak představují tzv. pre-individuovaná bytí všech individuí, která se v procesu individuace a individualizace rozřešují prostřednictvím roz-fázování těchto pre-individuálních bytí do jednotlivých fází, jimiž v posledku „je" individuum, anebo, přesněji řečeno, jimiž se individuum stává samo sebou. Simondonův projekt je pokusem o dynamické uchopení procesu individuace, a je zde proto kladen důraz na moment onto-geneze, namísto pojmu onto-logie. Individuum je chápáno jako „divadlo sukcesivních individuací" (Simondon 2007, s. 132-3), které není vnitřním prostředím ve vnějším okolním světě, s nímž na sebe vzájemně spolu-působí, ale je samotným rozhraním neustále probíhajících dějů. Aby Simondon vystihl toto zvláštní postavení stávání se stávajícího se, používá pojem *transduktivita* coby vyjádření této lokalizace a funkce individuujícího se individua v metastabilním časoprostoru. Jde o „obousměrný" proces roz-fázování se pre-individuovaného (kolektivního) bytí, které není umístěno „uvnitř" těla individua, spíše je součástí metastabilního pole, k němuž přispívá jakožto potenciál své vlastní individuace podobně jako možné individuace jiných. Proces individuace je fázemi vzešlými ze střetů všech složek či fragmentů metastabilního pole.

Deleuzovské a rovněž simondonovské pojetí individuace tkví v přesvědčení, že individuace je esenciálně intenzivní, což pochopíme lépe prostřednictvím prostorové metafory v následujícím úseku. Individuace probíhá před rozlehlostmi a kvalitami, které tvoří, a současně je jimi předpokládána v tom smyslu, v jakém hmota a forma předpokládají svůj vznik. Embryo (nebo pohlavní buňka) se už nachází v individuuačním poli, ale individuace sama není jen tímto polem, je pohybem diference. Metastabilní pole, které je prostředím intenzit, obsahuje singularity, nikoli abstraktní neindividuované améby, v tomto smyslu je polem radikálně heterogenním. Výsledná nedělitelnost individua odkazuje k nedělitelnosti intenzity, respektive k tomu, že její dělitelnost vždy implikuje změnu povahy. Individuum ve svém vývoji prochází těmito změnami neustále, v každém momentě své existence, coby celek individua je však nedělitelné, a každé jeho „dělení“ je změnou jeho povahy.

3. Diference vzhledem k souřadnicím prostoru

Deleuze odlišuje diferenci od diverzity, když říká, že „[d]iverzita je to, co je dáno, zatímco diference je to, čím je toto dané dáno [...]“ (Deleuze 2004a, s. 280). Diference je tvůrčím aktem, který tvoří to, co pozorovatel „zvnějšku“ nazve diverzitou. Smyslová vnímatelnost diference, tedy diverzita, je podmíněna vnitřní diferencí, která diverzitu stvořila. Důvodem senzibility pak je nerovnost sama v sobě. Touto nerovností Deleuze patrně myslí nerovnost mezi jednotlivými různými fenomény, je to nerovnost mezi rozvinutými tvůrčími projevy bytí v jejich různosti. Senzibilita je tedy spjata s růzností-nerovností, a diverzita se zdá být podmínkou vnímání. Deleuze se proto pouští do popisu prostorových „souřadnic“ a ukazuje je pod změněným úhlem pohledu ze statusu vnitřní diference, aby nakonec prohlásil, že změněné je naše vnímání tím, že je vždy již situováno a vázáno na diverzitu, tedy vnější tvář diference v extenzitě. Pro důslednost dodejme, že vnímaná diverzita je reliktem procesu vnitřní diference, který v sobě již zrušil právě tuto vnitřní diferenci neboli intenzitu tím, že byl rozvinut v extenzitě. Následující parametry tvoří základ deleuzovského chápání prostoru stejně jako jeho projektu určení podmínek reálného poznání (který se vymezuje vůči Kantovu určení podmínek možného poznání).

Deleuze ukazuje paradoxní povahu diference prostřednictvím vztahů vnitřní diference neboli intenzity k rozlehlosti a kvalitě. Diference, intenzita, tvoří dimenze rozlehlosti a kvality, aniž by jimi sama byla, je jejich podmínkou, momentem jejich stvoření, avšak je současně s momentem konstituujícím tyto dimenze zrušena. Intenzita se „vyskytuje“ vždy v již rozvinuté rozlehlosti a je překryta kvalitami. Individuující faktory jako výška, vlevo a vpravo jsou vzrůstajícími a klesajícími proudy, které se vždy již vyskytují v extenzitě. Z tohoto faktu plyne jejich vzájemná relativita, která je dána jejich rozložením v extenzitě (Deleuze 2004a, s. 288). Intenzita je ve zkušenosti neoddělitelná od extenzit a kvalit. Avšak pro původ individuujících faktorů, které poznáváme v extenzitě, používá Deleuze pojem hloubka. Tento pojem hloubky, která je svou podstatou bezedná, se liší od hloubky ve smyslu rozměru v extenzitě, který je homogenizován ve vztahu k druhým dvěma rozměrům šířky a výšky, a ztrácí tedy svou původní heterogenitu, jíž je jakožto intenzivní hloubka-bezednost nadán. Hloubka, již Deleuze spojuje s intenzitou, je spíše univerzální nezakotveností, tato původní

hloubka je rovněž nazvána čistým *spatiem*, prostorem intenzivní kvantity či prostorem jako celkem. Tato hloubka je ryze heterogenní dimenzí, z níž pochází extenzita jako celek. „Hloubka a intenzita jsou na úrovni bytí totéž, ale totéž do té míry, nakolik to říkáme o diferenci. Hloubka je intenzita bytí a vice versa.“ (Deleuze 2004a, s. 290).

Hloubka „[...] je bytostně účastna percepce [*implikována* v percepci] extenzity: ani hloubka ani vzdálenosti nejsou posuzovány podle zdánlivé velikosti objektů, ale naopak, hloubka v sobě zahrnuje vzdálenosti, které se rozvíjejí v extenzitě a samy pak explikují zdánlivé velikosti. […] Vnímaná kvalita předpokládá intenzitu, neboť vyjadřuje pouze podobnost vůči ‚okruhu izolovatelných intenzit‘, v jejichž mezích je konstituován permanentní objekt [...].“ (Deleuze 2004a, s. 289). Na základě tohoto popisu rozumíme nejen tomu co Deleuze míní naprostou heterogenitou hloubky, která je distancemi obsaženými v intenzitě, které jsou čímsi jako množstvím intenzivních předpokladů distancí extenzivních, ale chápeme rovněž vztah percepce, intenzity a extenzity. Intenzita je samotným prahem vnímání a je předpokládána dimenzí rozlehlosti i kvalitami. Intenzita je nevnímatelná (*imperceptible*), může být jen cítěna (*sensed*). Důvod, proč není tato hloubka či intenzita vnímatelná, spočívá v tom, že je explikována v extenzitě, tedy vně sebe, a distance, které v sobě zahrnuje, jsou tímto postupem, tedy explikací vně intenzitu do extenzivního prostředí homogenizovány.

Deleuze ukazuje, že intenzita je v zásadě nevysvětlitelná, neboť vlastním charakterem intenzity je diference, zatímco tautologické pravidlo zní vysvětlení = identifikace. Každé vysvětlení (explikace) vysvětluje intenzitu prostřednictvím aplikace řádů extenzity a kvality, vysvětlují ji tedy mimo ni samou. Intenzita však nikdy nepřestává být zahrnuta sama v sobě a současně je zrušena aktem vyjádření (explikace) v extenzitě, vyjádření vně intenzity. Explikace nikdy nepostihuje diferenci, intenzitu jako takovou. „Diference ve formě intenzity zůstává obsažena [*implikována*] v sobě, zatímco je zrušena tím, že je vyjádřena [*explikována*] v extenzitě.“ (Deleuze 2004a, s. 287). Tento fakt Deleuze pojmenovává jako transcendentální fyzickou iluzi, nejedná se tedy jen o iluzi danou klamem smyslů.[7] Intenzita je zahrnuta, obsažena v extenzitě. Ovšem tento rys zahrnutí je oboustranný, neboť nejen intenzita je zahrnuta (implikována) v extenzitě, která je jejím vyjádřením (explikací), ale také extenzita je zahrnuta v intenzitě. Touto oboustrannou obsažeností jedné dimenze v druhé Deleuze

[7]V tomto bodě nalézáme jistou paralelu s povahou pojmu linie úniku z *Tisíce plošin,* jejichž únik nemůže být z hlediska pozorovatele sledovatelnou trajektorií, ale je spíše momentem, z nějž se linie vždy vymkne. Intenzita, diference, linie úniku tvoří samotnou hranici myslitelného.

vyjadřuje jejich vzájemnou závislost. Intenzita je vyjádřena v extenzitě, a ne jinak než v ní, a je v ní obsažena coby její generativní faktor; extenzita je zahrnuta v intenzitě, která ji umožňuje. Intenzita v sobě zahrnuje pohyb explikace, funkci, jíž sama sebe překládá do řádu extenzit.

Intenzita je v extenzitě jakoby převrácena naruby. Tento „bod“ obratu, který v *Bergsonismu* Deleuze pojmenovává jako zónu nerozlišitelnosti, a samotný akt tohoto převrácení je původcem negace jako takové, negace se tedy objevuje s extenzitou a kvalitou, neboli s dvěma formami obecnosti, s nimiž dále vyvstávají zákon extenzity – rovnost a zákon kvality – podobnost. (Negace je dále konstitutivní pro koncepci vnější diference, tedy diference charakterizované jakožto ne-identita.) S představou intenzity coby hloubky bytí Deleuze říká, že negace je převráceným obrazem diference. „Diference není negace. Naopak, negace je převrácená diference, je diferencí viděnou zdola“ (Deleuze 2004a, s. 295), a v této perspektivě se vše převrací. „*Právě pod kvalitou a uvnitř extenzity se intenzita jeví převrácená* a její charakteristická diference na sebe bere formu negativního (buď v omezení nebo v opozici).“ (Ibid.). Negativita je tedy v Deleuzově vidění iluzí, která vzniká převrácením tvůrčí intenzity do řádu extenzit a jejich zakrytí kvalitami.

Vztah intenzity, extenzity a kvality je analogickým vztahu ko-existence tří dimenzí času, kde na čisté minulosti leží přítomnost a čistá minulost je též souběžná s přítomností. A obě tyto dimenze jsou však založeny v dimenzi budoucnosti, která umožňuje jejich dění, neboť je rovněž jejich konečností. Z této perspektivy se tedy zdají být rovněž dimenzemi budoucího, neboť se dějí ve vztahu k budoucímu a jsou jím tedy umožňovány. Budoucnost v sobě zahrnuje předchozí dvě dimenze, neboť je to budoucnost, která tyto dimenze činí konečnými, rozhoduje tedy o fázích jejich kontinuity a přerušení. Podobně intenzita tvoří základ extenzity a je vždy extenzitou překryta, současně je jakožto generativní princip extenzity zahrnuta v extenzitě a umožňuje ji. Kvalita vůči extenzitě a intenzitě představuje bod jejich převratu či zónu nerozlišitelnosti. V kvalitě nelze oddělit ani odlišit rozlehlost ani intenzitu, neboť se zde spojují v nedělitelnost kvality. Kvalitu nevyjadřuje ani rozměr, materiál ani konzistence hmoty, je setkáním všech těchto aspektů, které si podřizuje. Z tohoto hlediska intenzita i extenzita v kvalitě ztrácejí svou autonomii, podobně jako tomu je s minulostí a přítomností ve vztahu k budoucnosti. To by nás, podle následujícího citátu, nemělo již zarážet: „Tato syntéza hloubky – která uděluje objektu jeho stín, ale způsobuje, že se objekt ze stínu vynoří –

– svědčí o nejvzdálenější minulosti a koexistenci minulosti s přítomností. Neměli bychom být překvapeni tím, že čisté prostorové syntézy zde opakují časové syntézy [...]: vyjádření [explikace] extenzity spočívají na první syntéze – zvyku nebo přítomnosti, ale důsledky [implikace] hloubky spočívají na druhé syntéze – paměti a minulosti.“ (Deleuze 2004a, s. 289). Tento Deleuzem formulovaný moment „vynoření se objektu ze stínu“ je rovněž jakýmsi základním bodem spojení deleuzovského času a prostoru, z paradoxní ko-existence času vyvstávají prostorové vnímatelné „předměty“, z nichž některé jsou samy nadány vnímavostí.

Jakým způsobem se tedy k sobě vztahují princip věčného návratu a princip vnitřní diference, která se ve svém vyjádření v extenzitě sama popírá? Viděli jsme, že věčný návrat neboli opakování události návratu síly, která se manifestuje vždy jakožto jiná a v mnohosti, je vztahem tří časových dimenzí. To, co se zde opakuje, je budoucnost, která se coby virtualita dává skrze aktualizaci v mnohosti přítomných okamžiků. Zdá se však, že princip, jímž se generativní dynamika vnitřní diference překládá do dimenze extenzity, je pohybem právě opačného směru vůči tomu, který spatřujeme ve věčném návratu. Ve věčném návratu se totiž identita dává vždy již jako mnohost. Zatímco v prostoru se princip čisté heterogenity dynamické vnitřní diference dává poznat jen jakožto objekt homogenizovaných vlastností, manifestovaný v rozlehlosti jakožto rozprostřený do tří rozměrů a jimi také definovaný. Tato určenost, určitost či dokonanost tedy zakládá jakousi identifikovatelnost předmětů na základě jejich vlastností. Jak tedy tyto dva opačné pohyby vztáhnout k sobě? Je-li totiž deleuzovský čas vždy manifestován hmotou, je třeba tyto dva principy času a rozlehlosti nějak vztáhnout k sobě. Charakteristickým rysem této intenzivní hloubky je bezednost, stejně jako je charakteristickým rysem budoucnosti. Budoucnost je virtualita, jejíž návrat je událost, která je jedinou identitou. Budoucnost se vždy dává skrze mnohost série přítomných okamžiků. Jak rozumět této mnohosti? Z prostorového hlediska se patrně jedná o diverzitu, různost již stvořených vlastností a různých, již stvořených, v rozlehlosti manifestovaných individuí. Z časového hlediska jde o simultánní multiplicitu, různost stávající se naráz. Momentem geneze této různosti je pak moment vnitřní diference, paradoxní princip, který v momentě zrodu v extenzitě popírá sám sebe. Syntéza zvyku, která je syntézou přítomnosti, zde provádí selekci, homogenizuje tak nepřetržité série heterogenit derivovaných generativní diferencí. Selekce tak dává vzniknout materiálním objektům s jejich vlastnostmi, formami, kvalitami... Vnitřní diference je tedy vnitřním principem přítomné a hmotné aktualizace budoucího, která

je aktualizací právě virtuální sféry bezednosti. Tento vnitřní princip se sám popírá, maskuje tak svou vlastní bezednost a aktualizuje se v konkrétních různých podobách. Událost této aktualizace je identitou, která se vždy manifestuje jakožto diverzita. Tato paradoxní událost je tedy jakousi totalitou dění. Vnitřním mechanismem této aktualizace je pak paradoxní zakrytí intenzivní vnitřní diference jejím extenzivním vyjádřením. Nejedná se tedy o dva protichůdné pohyby, ale o odlišné pohledy na totéž, jejichž výsledkem je vždy paradox, v případě věčného návratu jde o paradox na úrovni makrokosmu, v případě geneze rozlehlosti paradox popisuje mechanismus vnitřního generujícího principu tohoto makrokosmu, který se děje na úrovni menší než mikroskopické.

Intenzivní kvantita – charakteristika

„Intenzivní kvantita není ani dělitelná jako kvantita ani nedělitelná jako kvalita.“ (Deleuze 2003, s. 297). Její specifičnost spočívá v takové dělitelnosti a dělení, které probíhá neustále, avšak nikdy se neobejde bez proměny povahy intenzivní kvantity. Tímto se také Deleuze distancuje od Bergsonova pojetí kvalit a extenzit, neboť Bergson je chápe jako již dané a distribuuje mezi ně diferenci jako v prvním případě diferenci druhu, v případě druhém jako diferenci ve stupni. Za nimi však Deleuze tuší diferenci vnitřní, jejímiž projevy jsou jak diference ve stupni tak v druhu. Bergson naopak tento jejich předpoklad intenzity coby dynamického elementu jejich vzniku a diference *per se* ruší, a v důsledku toho musí klást trvání do opozice k stávání se. Bergson přisuzuje kvalitu hloubce a charakterizuje kvalitativní stávání jakožto nedělitelné, zatímco Deleuze mu rozumí coby neustále se dělícímu, avšak nikoli beze změny své podstaty. Každé dělení představuje změnu (Deleuze 2003, s. 299). Deleuzovská intenzita v sobě zahrnuje nerovnost, a tedy afirmuje diferenci v ní samé (Deleuze 2003, s. 291). Iluze, která je spjata s intenzivními kvantitami, není sama intenzitou, je spíše vytvářena pohybem, jímž je diference zrušena (Deleuze 2003, s. 300). Diverzity, které v sobě intenzita zahrnuje, nesou informaci o nedělitelnosti toho, co by dělením změnilo svou povahu, jsou to tedy jakési jednotky informací, které samy nejsou intenzivními kvantitami, ale spíše aspekty jejich povahy, tedy aspekty diference. Jsou však také tím, co nese heterogenitu, tedy vnitřní charakter intenzity. Deleuze tak stanovuje diferenci, distanci a nerovnost jakožto pozitivní vlastnosti intenzivní hloubky, neboli *spatia* (Deleuze 2003, s. 298).

4. Self, já, individuace, jinakost

Nyní se pokusíme zasadit proces individuace jednak do časoprostorových souřadnic, jež jsme výše nastínili, jednak do vztahu k psychickým strukturám já, self, a dále vymezíme tyto struktury vůči kategorii druhého, která bývá v mnoha psychoanalytických teoriích jádrem sebereflexivního vztahu subjektu, a které bude v Deleuzově pojetí přidělena odlišná funkce. Deleuzův výklad psychických struktur já a self je založen na poněkud širokoúhlé metafoře. Deleuze přirovnává self k látce neboli hmotě a extenzitě, zatímco já chápe jakožto formu či kvalitu (kvalitu lidských bytostí coby druhu), a je tedy již zřejmé, že individuace zde bude ztotožněna s intenzitou a sehraje roli dělitelné a rozdělující se entity, měnící povahu s každým svým novým dělením. Jejich funkce je pak rozdělena takto: „Já tvoří vlastní psychickou determinaci druhu, zatímco self tvoří psychickou organizaci.“ (Deleuze 2004a, s. 319).

Individuace ani individuující faktory nemají ani látku self ani formu já, individuace je esenciálně intenzivní, zatímco self náleží do řádu extenzit a já představuje řád kvalit. „Diference obsažené uvnitř já a self jsou nepochybně neseny individui: nicméně nejsou individuální nebo individuující v tom smyslu, že by byly chápány ve vztahu k této identitě v já a této podobnosti v self. Naproti tomu každý individuující faktor je vždy diferencí a diferencí diference. Je konstruován na základě fundamentální disparity a funguje na hranicích této disparity jako takové.“ (Deleuze 2004a, s. 320).

Individuace je v deleuzovském pojetí předpokládána hmotou a formou, tedy i psychickými strukturami self a já. Namísto toho, aby se však jednalo o preindividuální pole neosobních indiferencí či potencí, jedná se, jako v případě intenzit, o samotný moment vzniku diferenciace. Nejde tedy o trajektorii sledované diferenciace, avšak o samotný a neuchopitelný moment, v němž „intenzity [...] komunikují jedny s druhými, obklopují jiné intenzity a jsou obratem samy obklopovány. Individuální není zdaleka nedělitelné, nikdy se nepřestává rozdělovat a měnit svou povahu.“ (Ibid.). Deleuze tak situuje své hledisko do samého centra vzniku změn, do samého středu toku času, v němž změny vznikají dělením své „matrice“. Vznik těchto „změn“ se děje v časoprostoru a jeho základem je proměna povahy „matrice“, z níž vznikají tím, že ji diferenciací proměňují ve svůj vlastní moment existence,

který je jejich přechodem do řádu extenzit, a tedy zrušením či popřením původní diference v nich samých. Tím se změny stávají čitelnými a pochopitelnými v rámci systémů self-já, a dimenzí extenzit-kvantit.

Proces individuace se tedy nepodobá strukturám self ani já. Ačkoliv individuace je původem struktur já a self, neboť tyto struktury prostřednictvím tohoto procesu vznikly, princip jejich geneze se těmto strukturám nepodobá. Jde o princip diferenciace, tedy neustálé radikální proměny. Individuální v intenzitě proto nalézá svůj obraz ne v já a self, ale spíše v roztříštěném já a v rozpuštěném self, mezi kterými cestujeme prostřednictvím idejí (Deleuze 2004a, s. 322).

Deleuze dále stanovuje jakousi jednotku, či esenci fragmentu okamžiku, v němž se odehrává onen destruktivní přerod z řádu intenzit do řádu extenzit, v němž dochází ke zrušení vnitřní diference, ale jedná se také o proces vyjádření (explikace) intenzit v extenzivním řádu. Tento krok se nazývá faktorem zahrnutí, Deleuze rovněž hovoří o centrech obklopení. Centra obklopení odpovídají „hodnotám implikace v psychických systémech, které se nacházejí v procesu vyjadřování [explikace]“ a „svědčí o přítomnosti individuujících faktorů. Tato centra nejsou jasně konstituována ani ze strany já ani self, ale zcela jinou strukturou, náležející do systému já-self. Tuto strukturu bychom měli označovat pojmem ‚jiný‘ [...]“ (Deleuze 2004a, s. 323). Tento jiný „odkazuje pouze na self pro jiné já a na jiné já pro self.“ (Ibid.).

Deleuze zde tvrdí, že struktura jiného zůstává nepochopena, jelikož všechny teorie, v nichž tento faktor figuruje, oscilují mezi různými variantami téhož základu, v němž se druhý stává objektem tehdy, jakmile se ocitá ve vztahu k subjektu, a naopak subjekt se stává objektem, zaujme-li druhý pozici subjektu. Deleuze však vychází z předpokladu, že druhý nemůže být chápán odděleně od expresivity, jež je jeho konstitucí, a chce druhého chápat jakožto *a priori* jiného, tedy skrze jeho expresivní hodnotu, hodnotu implicitní a obklopující. Deleuze uvádí tento příklad: „I když budeme považovat tělo druhého za objekt, jeho uši a oči za anatomické části, neodstraňujeme z nich všechnu expresivitu, ačkoli do krajnosti zjednodušujeme svět, který vyjadřují: oko je obsažené [implikované] světlo nebo vyjádření možného světla, zatímco ucho je vyjádřením možného zvuku.“ (Ibid.).

Příčinu redukce druhého na objekt pak Deleuze spatřuje v tom, že struktury self a já jsou jednak okamžitě charakterizovány z hlediska funkce vývoje a vysvětlení, a jednak jsou strukturami, které se nacházejí vždy již rozvinuté v extenzitě. Jejich výklad druhého je nesen tendencí pokračovat v rozvíjení světa druhého anebo jej vysvětlovat s motivací buď se tohoto světa účastnit, anebo jej popřít. To vede k rozpouštění druhého a jeho následné redukci na status objektu nebo subjektu, který v této formě zapadá do vztahů systému obecnosti, na nichž se já a self coby výkladové funkce vždy podílejí, neboť vztahy vývoje a explikace, které jim daly vzniknout, formují systém obecnosti. Deleuze tedy vykládá princip redukce druhého na základě funkčních mechanismů systému obecnosti, jejichž živými motory jsou vztahy struktury já-self, a také na základě fakticity rozvinutosti těchto struktur v extenzitě, která určuje tendenci vykládat druhého sama ze sebe (tj. ze své vlastní struktury). Ve struktuře já-self pak druhý funguje jako centrum obklopení, které úzce souvisí s jazykem. Jazyk, který druhý používá, propůjčuje realitu možnému. Tento jev chápe Deleuze jakožto základ lži vepsaný do samotného jazyka.

Proto Deleuze, chce-li uchopit druhého jako takového, vychází ze zvláštních podmínek zkušenosti, v nichž se druhý stává vyjádřením možného světa. Je to přístup, který chce udržet implicitní hodnoty druhého, neboť v zásadě předpokládá, že druhý nakonec není tím jiným, dalším, odlišným, ale je to já, které je jiné a roztříštěné.

Je možné proti Deleuzově projektu individuace namítnout, že taková koncepce individuace, která klade vlastní generativní princip tohoto procesu do oblasti před vznikem hmoty a forem a která za princip individuace chápe paradox, je nejen nemyslitelná, ale prakticky i zbytečná. Lze se na základě takovéto námitky pokusit o obhajobu Deleuzova plánu. Deleuze tím, že dovádí myšlení na jeho hranici, dospívá k několika významným implicitním aspektům. Jedním z nich je přiznání nemyslitelného prostřednictvím figury paradoxu, která je pozitivní formulací nemyslitelnosti a je motivována snahou nemyslitelnost mapovat, a to ze samé hranice myšlení. Koncept paradoxu nás zbavuje představy, že vše v myšlenkové konstrukci skutečnosti musí být koherentní a představovat logicky vyřešený, a tedy řešitelný příklad. Snad není jen slovní hříčkou, že tímto posunem hranic na a za hranici myslitelného dospíváme paradoxně k posunutí toho, co je myslitelné. Neboť myslíme-li pozitivně nemyslitelnost paradoxu, překročili jsme tím jedno z kritérií (požadavku koherence či logické konzistence), které představovalo omezení myšlení a situovalo je na předem stanovené

hranice. Jak jinak může filosof mapovat možnosti svého myšlení než ze samotné hranice tohoto myšlení? Nakonec ve vědeckých a filosofických teoriích lze nalézt mnoho nekonzistentních konceptů, jejichž vnitřní struktura je dána nepřiznanými paradoxy. Na základě myšlených konceptů obsahujících paradox, jakým je dynamický princip individuace, lze novým způsobem pojímat mnoho obtížně řešitelných vztahů (například vztah přírody a kultury, či genotypu a fenotypu atp.). Tradiční rozřešení kladením a posouváním pomyslné hranice mezi těmito heterogenními jevy neposkytuje dostatečné vysvětlení jejich heterogenity ani „místa“ a způsobu jejich překrytí. Paradox rovněž představuje závazný vztah myslícího člověka k myšlenému světu, člověka snažícího se uchopit tento svět, který spíše uchopuje jeho, neboť ho vždy přesahuje v čase a prostoru, a proto uniká možnosti svého uchopení rozumem. Paradox je konceptem, který v sobě pozitivně zahrnuje principy nevědomí, namísto toho, aby se je snažil vytěsnit mimo možnost zkoumání. Paradox je přiznáním hranic rozumu vůči světu (a vůči nevědomí), ale nikoli rezignovaně: je to objev paradoxu coby vášně filosofie.

III. Lokalizace principu identity v díle Deleuze a Guattariho

V následující pasáži budeme sledovat kritiku tří (z pěti) tzv. paralogismů psychoanalýzy z díla *L'Anti-Oedipe.* Na základě principů formování a typologie paralogismů, které vznikají v důsledku ilegitimního užití syntéz nevědomí, lze poměrně přesně zachytit princip žité identity a jeho způsoby reprodukce. Tři různé syntézy nevědomí lze v rámci tohoto díla pojímat jako tři různé funkce či produktivní principy distribuce, které svou činností utvářejí různé dimenze Reálna (včetně sebe samých). Konektivní syntéza je spojena s principem distribuce touhy, tedy rovněž sexuality v nejširším možném smyslu, neboť Deleuze a Guattari jsou autoři panerotičtí. Bazální principy sexuality tak autoři kladou jakožto elementární principy magnetické přitažlivosti-odpuzování. Disjunktivní syntéza je pak distribucí či produkcí smyslu. Disjunkce je v zásadě principem diference, avšak důsledkem ilegitimního užití disjunktivní syntézy se stává principem negativně myšlené diference, odvozené od principu identity. Konjunktivní syntéza je distribucí sociálních vztahů a na její bázi prostřednictvím ilegitimního užití vzniká společenská struktura organizující vztahy podle diktátu reprodukce.

Abychom si lépe dokázali představit praktický význam, jejž má poněkud abstraktní formulace paralogismů, navazuje na pasáž o paralogismech psychoanalýzy pasáž věnovaná rekonstrukci geneze psychoanalytické genderové identity, která je postulována na základě deleuzovsko-guattariovské kritiky psychoanalýzy.

1. Paralogismus obecně

Ústředními uzly, na nichž Deleuze a Guattari stavějí svou kritiku psychoanalýzy, jsou tzv. paralogismy. Významový základ pojmu paralogismus pochází již z Deleuzovy interpretace Friedricha Nietzscheho z roku 1962 (česky *Nietzsche a filosofie*, Deleuze 2004b). Princip paralogismu resentimentu je koncipován na základě analýzy Nietzscheho *Genealogie morálky* a je založen na fiktivní představě síly oddělené od svých možností. Genealogie paralogismu má v Deleuzově (i Nietzschově) pojetí tři momenty: prvním je moment kauzality, v němž se aktivní síla zdvojuje, neboť z dění, jímž síla je, je učiněn projev „působící" síly a je tak derivován její následek, který je zpětně k síle vztahován jako ke své oddělené příčině. Uveďme zde známý Nietzschův příklad tohoto zdvojení: blesk svítí. „Reálný vztah signifikace se nahrazuje imaginárním vztahem kauzality" (Deleuze 2004b, s. 214). Druhým momentem je substance – v něm je zdvojená síla projikována na subjekt, z něhož je učiněn aktér odpovědný svým rozhodováním za projev této síly. Zde známý Nietzschův příklad dravce, který je jehnětem chápán jako zlý, neboť projevuje sílu, kterou jehně neprojevuje, a proto je jehně chápáno jako dobré, neboť se projevů této síly zdržuje. Síla je tak neutralizována tím, že je její projev přenesen na akt subjektu, který disponuje možností rozhodovat o tom, zda ji projeví. „Nietzsche ‚v subjektu' neustále odhaluje určitou gramatickou funkci či fikci." (Deleuze 2004b, s. 215). Třetím momentem je pak moment vzájemné determinace, v němž probíhá moralizace takto neutralizované síly. „Jestliže totiž předpokládáme, že určitá síla může velmi dobře neprojevovat onu sílu, kterou ‚má', není o nic absurdnější se naopak domnívat, že určitá síla by mohla projevovat sílu, kterou ‚nemá'. Jakmile jsou síly promítnuty do fiktivního subjektu, ukazuje se tento subjekt jako provinilý či chvályhodný, provinilý tím, že aktivní síla uplatňuje aktivitu, kterou má a chvályhodný, pokud síla reaktivní neuplatňuje aktivitu, kterou... nemá [...]." (Ibid.).

V podtextu jak strukturace Deleuzovy *Différence et répétition* z roku 1968 (*Difference and repetition*, Deleuze 2004a) tak z pozdější spolupráce s Félixem Guattarim – *L'Anti-Oedipe* z roku 1972 (*Anti-Oedipus*, Deleuze a Guattari 2004a) stále spatřujeme podtext této nietzchovské interpretace dynamiky funkce resentimentu a hledání aktivní síly v jejím základu, stejně jako pokus o její revizi a originální rozpracování. Pokusíme se nyní nastínit

rozpracování těchto momentů, tedy funkcí překódování síly v *L'Anti-Oedipe*, kde budeme sledovat i koncepty jednotlivých paralogismů, které obepínají a překódovávají onu sílu na sílu zdvojenou, neutralizovanou a obracející se proti sobě v pocit viny ze své vlastní přirozenosti.

Paralogismus extrapolace-transcendence

Abychom pochopili, jak vzniká fixní subjekt a jak se tvoří identita jedince, je nutné pochopit funkční součinnost tří ilegitimních užití syntéz nevědomí. Každé ilegitimní užití syntéz operuje v jiné dimenzi reality, a tím také tuto realitu vytváří. Je proto bezpředmětné se ptát, co bylo před Oidipem, neboť jsme všichni oidipalizováni prostřednictvím fungování těchto ilegitimních užití, všichni jsme tímto procesem strukturováni coby ega, osobnosti, identity. (Z tohoto hlediska žádná pre-oidipální fáze neexistuje.) Avšak lze si klást otázku, co bylo za Oidipem, proč bylo nutné používat mocenského nástroje, jímž je represivní oidipální struktura. Ačkoli platí, že všechny tři syntézy svou operaci provádějí v odlišných sférách žité reality, zároveň se v určitých fázích své činnosti stýkají, a tím vytvářejí proces oidipalizace, jemuž není možné uniknout. Pokusíme se o analýzu funkcí ilegitimních užití všech tří pasivních syntéz nevědomí a stanovíme momenty, v nichž je možné nalézt jejich vzájemnou návaznost. Je třeba říci, že ačkoli lze tyto syntézy chápat na základě tří obratů kapitálu tak, jak je líčí Buchanan, bylo by chybou odvozovat z tohoto chápání představu o syntézách, jež na sebe navazují v po sobě jdoucích momentech. Problematika syntéz je zauzlená do simultánní temporality a každý bod, který pochopíme jako styčný, je tedy nutné chápat jako uměle rozložený pro možnost jeho pochopení. Mezi jednotlivými operacemi syntéz neexistuje vztah příčiny a následku ani prostorově vymezené hranice. Říkáme-li, že každá syntéza operuje v jiné dimenzi reality, a tím tuto dimenzi utváří, znamená to, že syntéza představuje určitý typ funkce generující skutečnost, která koexistuje mezi jinými typy a protíná se s nimi. Legitimní užití, která jsou podstatou revolučního projektu Deleuze a Guattariho, ponecháme zatím stranou.

Konektivní syntéza produkce je ilegitimním, globálním a specifickým užitím uchopována jakožto redefinice a společenské zpracování a využití produktivní touhy jako takové, která se tímto strukturuje ve jménu společenské reprodukce a podřizuje se jí. Pojem parciálních objektů se vztahuje k psychoanalytickému konceptu k sobě se vztahujících orgánů (matčin prs-dětská ústa atp.), které však Deleuze a Guattari chápou nikoli jako ucelené objekty, nýbrž

fragmenty, které charakterizuje jejich spojení, a nikoli jejich ucelenost. Jinými slovy: „Parciální objekty jsou elementy drobných percepcí.“ (Deleuze 2004a, s. 133). Parciální objekty, které jsou objekty aktuálními, mezi nimiž funguje virtuální vztah pojmenovaný jako stroj touhy, jsou v oidipalizačním rámci chápány jako kompletní objekty, jako tělesné orgány, které lze a je nutné ovládat prostřednictvím zákazu. Základem oidipální struktury je pak jediný objekt, (v lacanovském psychoanalytickém rámci) věčně chybějící transcendentní falus. Na základě vztahu k tomuto chybějícímu kompletnímu objektu je definována touha jakožto reakce na chybění a nedostatek a celé pole sociální i sexuální se organizuje ve vztahu k tomuto chybějícímu objektu (který u Lacana již není ztotožňován s penisem, ale představuje označující princip, který vždy vůči tomu, co označuje, představuje esenci moci). Reorganizace společenské moci má vždy triangulační charakter. Namísto konexe multiplicitních fragmentů parciálních objektů je zde operací, již Deleuze a Guattari nazývají prvním transcendentním paralogismem psychoanalýzy – neboli operací extrapolace – vztyčen nedosažitelný vrchol – falus –, k němuž se vztahuje vše v úhledných binárních protikladech a který tak vytváří organizační model trojúhelníku, který je možné vždy použít k uchopení skutečnosti. Prostředkem reprodukce oidipální struktury ve společenském i sexuálním poli je vždy zákaz, zákaz projevu touhy, jíž je přidělen zamítnutý, tabuizovaný objekt toužení (matka), coby její konstituující prvek. Jde o známou peripetii zákazu incestu s matkou, na jehož základě dochází k odlišným identifikacím s rodičovskými figurami. Zákaz incestu s matkou je funkcí negativního zákazu, tento aspekt je nazván parentálním a představuje moment vzniku triangulační oidipovské struktury. V jeho quasi-opozici leží pozitivní zákaz, který představuje tzv. konjunktivní aspekt užití konektivní syntézy produkce a je procesem, jímž se oidipovský trojúhelník reprodukuje. Moment tohoto zákazu je styčným bodem ilegitimních užití konektivní a konjunktivní syntézy, tedy místem, kde se strukturované rodinné jádro překlápí do širšího společenského rámce a vytváří konjunkci dvou členů dvou různých rodinných kruhů. V jádru procesu reprodukce Oidipa stojí pozitivní zákaz incestu se sestrou, která se má stát předmětem manželské směny a touto exogamní výměnou žen mezi muži tak přispět k reprodukci oidipovské struktury vně nukleární rodinné struktury. Konstituující negativní zákaz tak podmiňuje a stanovuje diferenciaci mezi osobami, zatímco pozitivní zákaz zajišťuje familiární reprodukci.

Prostřednictvím zákazu dochází k redistribuci touhy. To znamená, že touha v oidipovském užití již není všudypřítomný tok intenzit a jeho přerušení, nýbrž je to jedním principem

zákazu kontrolovaná a řízená touha vytvářející společensky přijatelné vztahové struktury. Osoby se vytvářejí v konformitě se zákazem. Oidipovská touha je rovněž konstituována coby traumaticky obcházená vina z porušení zákazu, který leží v samotné konstituci touhy. Zákaz je zde proto, aby touhu organizoval a usměrňoval. Deleuze s Guattarim hovoří o chybné operaci, jíž je předpoklad, že je-li něco zakázáno, bylo to také předmětem touhy. Tato myšlenková figura je jen důsledkem chápání touhy jako vždy již provinilé vůči zákazu, touhy po překročení tabuizovaného území incestu. Takto traumatizující pojetí touhy je v deluzovsko-guattariovském pojetí signifikantní pro celou psychoanalýzu a lze jeho prostřednictvím rovněž pochopit význam jejich tvrzení, že rodina je vyslancem (neboli činitelem, agentem) psychické a sociální represe, neboť slouží oidipální interpretaci perverzní touhy a v důsledku této interpretace také preventivně trestá aplikací oidipální struktury, která se ovšem v daných podmínkách zdá být jedinou rozumnou možností. Na základě účinné distribuce quasi tandemu psycho-sociální represe pak autoři vysvětlují jev, kdy si jedinec přeje svou vlastní represi.

Tímto procesem redistribuce touhy dochází k tomu, že „[p]arciální objekty se nyní zdají být odňaty od osob, spíše než od neosobních proudů, které přecházejí od osoby k osobě.“ (Deleuze a Guattari 2004a, s. 80). A dále: „Namísto konektivního přiřazování se parciální objekty stávají vlastnictvím osoby a, je-li to nutné, vlastnictvím jiné osoby“ (Ibid.); což je parafráze patriarchální směny žen. Tento přesun ve způsobu „zacházení“ s parciálními objekty prostřednictvím společenské-sňatkové směny vysvětlují autoři také takto: „[R]odičovské nebo rodinné užití syntézy záznamu se rozšiřuje do manželského nebo spřízněneckého užití konektivních syntéz produkce: *režim* párování lidí nahrazuje spojení parciálních objektů.“ (Deleuze a Guattari 2004a, s. 79). Pro naše sledování deleuzovsko-guattariovského pojetí identity je však podstatné, že touto reorganizací a stigmatizací touhy prostřednictvím zákazu a domnělé snahy jej porušit se konstituují globální osoby. Zákaz totiž redistribuuje touhu tím, že ji v první řadě vytlačuje, a dále jí pak umožňuje projevovat se jen v předepsané formě, „v tom smyslu, že oidipální inskripce se nevnucuje do syntézy záznamu bez toho, že by reagovala na syntézu produkce a hluboce změnila konexe této syntézy tím, že zavede nové globální osoby [tj. sestru a nevěstu].“ (Ibid.). Zde se jedná o moment reprodukce oidipálního trojúhelníku a současně se jedná také o moment spojení konektivní, disjunktivní a konjunktivní syntézy.

„V realitě globální osoby [...] neexistují před zákazy, které na nich leží a konstituují je, – – stejně jako neexistují před triangulací, do níž vstupují; touha získává své první úplné objekty ve stejném momentu, kdy jí jsou zakazovány.“ (Ibid.). Globální osoby jsou imaginární rodičovské figury, které dle Deleuze s Guattarim v nevědomí existují jen jako fragmenty. Globální osoby jsou druhem myšlenkové operace, která ve vztahovém identifikačním vzorci zakládají komplexní, uzavřenou, esenciálně a substanciálně fixní identitu. Je to identita coby konstrukt imaginace, obraz, s nímž se lze a je nutné identifikovat ve stejném momentu, v jakém se podřizujeme zákonu, který nestojí na ničem jiném než na předběžné stigmatizaci touhy. V jaké situaci tato identifikace probíhá nejlépe pochopíme představením další, disjunktivní syntézy, tedy jejího ilegitimního, exkluzivního užití, s nímž se váže paralogismus *double-bind*, popisující tuto klíčovou situaci.

Paralogismus *double-bind*

Oidipální struktura má dva póly, pól imaginární, který je charakterizován imaginárními figurami, tj. globálními osobami, které se propůjčují identifikaci, a pól charakterizovaný symbolickými funkcemi, které se propůjčují procesu diferenciace. Z této dvojsečné situace vyvozují Deleuze a Guattari závěr o nevyhnutelnosti oidipální struktury: „pokud nemáme Oidipa jako krizi, máme ho jako strukturu“ (Deleuze a Guattari 2004a, s. 90). Dva póly Oidipa jsou strukturou vytvářející druhý paralogismus psychoanalýzy, a to skrze vazbu *double-bind. Double-bind* je situace, v níž jakákoli volba bude mít stejný výsledek: oidipální strukturaci osobnosti. Pól tvořený procesem identifikace s globálními osobami je pólem, na němž se derivuje tak zvaná normalita, tedy minimální odchylka od standardizované či stereotypizované žité skutečnosti. Pól tvořený diferenciací od těchto osob by byl spíše cestou deviace, tedy reálné odchylky od tzv. normality, ale jeho struktura zůstává stejná, je jí opět Oidipus, tentokrát ovšem v podobě neurózy. Je zde nutné naznačit, že pole, které je takto Oidipem vytyčeno, coby dvojpólová vazba na oidipální rámec, je polem, které neomezeně prostupuje celým společenským územím a týká se všech prvků, které se na tomto území pohybují, tedy i sexuality. Všechny tyto prvky jsou v jednotlivých individualitách kombinovány do jedinečných verzí všech možných konfigurací. Disjunktivní syntéza je funkcí, skrze niž lze dojít ke skutečné diferenciaci, kdy nedochází k redukci neznámého na již důvěrně známé, to by byla disjunktivní syntéza v inkluzivním užití, tedy takovém užití, jež v diferenci zahrnuje odchylku. Inkluzivní užití tedy syntézu rozvíjí v souladu s jejím pozitivně

formulovaným charakterem, tedy jakožto diferenci vnitřní, neodvozenou od principu identity. Lze tedy říci, že legitimní užití je způsob, který respektuje samotnou povahu syntéz.

Vnitřní mechanismus exkluzivního užití disjunktivní syntézy pak probíhá tímto způsobem: „výlučný vztah zavedený Oidipem přichází do hry nejen mezi různými disjunkcemi uvažovanými coby diferenciace, *ale mezi celkem diferenciací, který ukládá, a nediferencovaným, které předpokládá*“ (Deleuze a Guattari 2004a, s. 86).
A dále: „V exkluzivních disjunkcích rodičovské osoby již neoznačují intenzivní stavy, skrze něž subjekt prochází na tělo bez orgánů a v nevědomí, které zůstává sirotkem [...]; spíše označují globální osoby, jež neexistují před zákazy, které je zakládají, a které diferencují mezi těmito osobami a ve vztahu k egu.“ (Deleuze a Guattari 2004a, s. 87).

Pojem tělo bez orgánů, které je někdy nazýváno též *socius*, je v rámci diskursu Deleuze a Guattariho jakýmsi kolektivním tělem chápaným nikoli z perspektivy řádu extenzit neboli rozlehlostí (na němž určujeme a oddělujeme jednotlivé osoby), ale z perspektivy řádu intenzit (v němž subjekty ani osoby neexistují, neboť intenzity prostupují vším a vše se v nich rozpouští). Je to tedy tělo netělesné, a přesto reálné. Inskripce činnosti strojů touhy neboli vepsání dekódovaných či deteritorializovaných toků touhy do kolektivního intenzivního těla bez orgánů se děje skrze disjunktivní funkci. Vyjádření dekódování a deteritorializace je odkazem na intenzivní, molekulární rovinu, v níž tento proces inskripce probíhá. Prostřednictvím ilegitimního užití je však tato inskripce strukturována a fixována v podobě ega, subjektu a identity. Zde se jedná o opačný pohyb vůči deteritorializaci, a sice o reteritorializaci toků touhy do struktur uspořádání, jenž je vždy vyjádřením řádu molárního (v prostorových konotacích jsme hovořili o extenzitách). Disjunktivní syntéza ve svém exkluzivním (tedy ilegitimním) užití popisuje situaci slepé uličky (*double impass*), v níž je vše, co se objevuje jakožto diferentní, převedeno na již známé; jde tedy v zásadě o operaci redukce, přiřazení do určitého fochu, které by měl každý nejlépe udělat „dobrovolně“. Co se týká individua, je samo nuceno učinit jistou „volbu“ mezi bezproblémovou identifikací a problematickou diferenciací, která – coby neuróza – není únikem, ale spíše nepodařeným pokusem o identifikaci: identifikaci s odstupem, v němž stále zůstává uvězněn určitý skrytý moment odchylky, nesouhlasu či neustálé potkávání se s odmítaným zákonem, coby zákonem neuznaným, neboť neadekvátním vůči skutečné povaze touhy. *Double-bind* tedy popisuje vnitřní strukturu oidipální situace, která je samotnou svou povahou vždy nevyhnutelná.

Ve stejném momentu, v němž jsou do vzájemného vztahu umístěny komplexní objekty a globální osoby, a to skrze organizující prvek zákazu, vyvstává současně i tento princip *double-bind*, jenž je charakteristikou situací slepé uličky. Výsledkem vztahu k těmto strukturám pak může být jen tato struktura samotná, ať už definovatelná v pojmech normality či neurózy.

Paralogismus aplikace

Paralogismus aplikace je vyústěním tzv. segregativního užití konjunktivní syntézy a podstatné je – podobně jako u všech syntéz – chápat jej nikoli jako následek předcházejících dvou syntéz, nýbrž jako typ funkce, který se v určitém momentu sbíhá s ilegitimními užitími ostatních syntéz. Dva momenty segregativního užití, tedy modus familiární operující prostřednictvím agregátu destinace a moment rasismu a nacionálního náboženství, který konstituuje agregát odchylky, se ve svém působení vzájemně podporují a doplňují se ve splňování represivních funkcí v kooperaci téměř dokonale hermetické. Segregativní užití konjunktivní funkce nevědomí spoluutváří situaci nevyhnutelnosti a nutné akceptace oidipovské struktury a je autory považováno za předpoklad (a nikoli následek) oidipální struktury. To znamená, že sociální rodinné prostředí, samo již oidipálně strukturované, nenabízí jinou volbu „individuace“ než tvarovat se opět v těchto strukturách, a to za přispění trestů v podobě psychické represe. Jde o proces reprodukce oidipální struktury, který běží automaticky a operuje na samotných strojích touhy. Přesto pochopení konjunktivní syntézy jakožto předpokladu syntézy disjunktivní by bylo nepřesné, neboť jejich pohyb je simultánní. Jde spíše o vztah reciproční, korelaci či koexistenci. Segregativní užití konjunktivní syntézy je tím, co zakládá vždy již platné prostředí žitého světa, kam lze buď „patřit“, to znamená být akceptován, anebo nepatřit, to znamená být do nějaké míry exkomunikován. Kritérium tohoto patření již vychází z předchozích ilegitimních užití konjunktivní a disjunktivní syntézy a princip aplikace oidipální struktury je úkonem, na jehož základě se opět artikuluje nevyhnutelnost situace *double-bind*, utvářené exkluzivním užitím disjunktivní syntézy.

2. Identita!

Identita vzniká coby imaginární struktura, v jejímž pozadí tkví akt extrapolace či extrakce – – tedy vytržení transcendentního falu z kontextu toku a přerušení toku touhy. Tento akt reorganizuje touhu jakožto esenciálně vinnou potenciálním překročením zákona, neboť vzniká předpoklad, že negativně definovaná touha – touha jako následek chybění – musí doplnit svůj esenciální nedostatek aktem přivlastnění. Co jiného by pak mohlo být předmětem této pohlcující touhy než bytost, s níž byl po prvé navázán vztah – tedy matka. Redefinice touhy se děje prostřednictvím redefinice konkrétních těl a jejich orgánů, jejichž ovládnutí je zakládající podmínkou možnosti vztahu subjektu k zákonu a stává se základem vztahu individua k němu samému, neboť je staví před nutnost identifikace – která je stanovena na základě vylučující diferenciace – vůči tomu, co se od identického liší konkrétními smluvními prvky od objektu, s nímž se individuum identifikuje. Jde o diferenciaci vylučující – tedy takovou, jež ustanovuje základní vylučující identitární binaritu: „jsi buď to nebo ono“, coby princip vnucující vnímání předem danou organizační strukturu. Aplikací lze pak nazvat průběh celé této operace v jednotlivých jejích bodech, v nichž se postupně přibližujeme co nejdokonalejšímu ztvárnění předepsaného oidipálního vzoru, a to na všech úrovních: ve vztahu k rodičům, tělu, partnerům, státu... Úspěšná aplikace musí být vždy již zasazena do vždy již oidipálně strukturovaného společenského pole, jež z ní činí jedinou možnou volbu. Společenská struktura se tak zdá být kopií struktury rodinné, ve skutečnosti je však její determinací a podmínkou. V tomto smyslu Deleuze s Guattarim hovoří o rodině coby vyslanci/činiteli společenské represe, kterou činí mocnější tím, že připravuje půdu pomocí psychické represe aplikované v nejranějším věku. Působením těchto represivních momentů tak vzniká struktura fixního subjektu-identity, která se neumí vztahovat sama k sobě jinak, než opět represivně, neboť je to moc, která ji stvořila. Na základě tohoto postupu lze pochopit tvrzení, že subjekt si přeje svou vlastní represi. Subjekt je formován prostřednictvím represe, je jejím výsledkem a jeho touha je touhou po represi. Zde se opět nabízí nietzschovská paralela, která je samotným základem tohoto paralogického obratu: chtění vlastní represe, a sice nietzschovský resentiment: síla, která je namířena sama proti sobě stojící v základu tzv. otrocké morálky.

Lze tedy shrnout, že na bázi funkce konjunktivní syntézy je provedena diferenciace funkčního vztahu k touze-moci.[8] Touha-moc je touto operací přeměněna z touhy-moci coby zakládající možnosti aktivity na moc ovládající touhu a její reprodukci je nadále podřízen další děj. Disjunktivní syntéza je uzavřena do nerozluštitelného uzlu *double-bind*, přebírá výsledky ilegitimního užití konektivní syntézy, aby je zhodnotila v duálním procesu vylučující identifikace, jež zcela vylučuje možnost vnímání jinakosti jako takové a podřizuje ji privativnímu hledisku deficience. Kdyby však nebyl „předem“ neboli „vždy již“ stanoven agregát odchylky, byla by ještě možnost jinakost zachytit. V tomto sevření vazby *double-bind* v kooperaci s žitými praktikami vyloučení všeho jiného na základě vždy již stanovené a vždy již aktualizované odchylky je tedy možné lokalizovat pomyslný bod návaznosti ilegitimního užití disjunktivní syntézy na ilegitimní užití syntézy konjunktivní. Předběžnou aplikací agregátu odchylky a prostřednictvím segregace (což jsou výkony ilegitimního užití konjunktivní syntézy) je předem vytvořen společenský tlak, který je přetvořen v tendenci „pro dobro našich dětí“, z nichž v jejich vlastním zájmu uděláme normalizované výrobky.

Ilegitimní užití konjunktivní syntézy představuje diferenciaci na základě funkčního vztahu k touze, ilegitimní užití disjunktivní syntézy je diferenciací na základě vyloučení jinakosti jako takové, konjunktivní syntéza je diferenciací na základě aplikace odchylky. Tato tři ilegitimní užití funkcí syntéz jsou ve vztahu vzájemné a nepropustné reciprocity.

[8] Pojem moc zde není užit ve smyslu společensky uplatňované moci, plynoucí ze sociálního statusu na základě disponování prostředky nadvlády či represe. Pojem moci se zde v zásadě vztahuje ke Spinozově pojmu *conatus*, který přestavuje jednak schopnost stvořených jsoucen setrvávat ve svém bytí, a jednak je i vyjádřením aktivace moci těmto jsoucnům vlastní (například lidská mysl prostřednictvím myšlení aktivuje svou nejvlastnější moc).

3. Konektivní syntéza v psychoanalytickém prostředí aneb místo konstrukce pohlavní identity

Chceme-li nalézt princip pohlavní identity v deleuzovském diskursu, je třeba hovořit o konektivní syntéze nevědomí, o jejích dvou možných užitích: o globálním a specifickém užití a parciálním nespecifickém užití. Co tyto typy užití znamenají? Deleuze a Guattari ve svém chápání sexuality navazují na objev parciálních objektů anglické, původem rakouské psychoanalytičky Melanie Klein. Parciální objekty v kleiniánském pojetí tvoří základní jednotky, skrze něž se dítě vztahuje k matce, tedy spíše k její vyživovací funkci, a zakouší negativní nebo pozitivní pocity v souvislostí s tím, zda matka funkci plní anebo v jejím plnění selhává, a tyto pocity dále projektuje na vyživovací parciální objekt (tj. mateřský prs). V kleiniánském pojetí vzniká dichotomie dobrý-špatný objekt jako důsledek projekce prožívané slasti či strasti. Momenty, kdy je dítě syceno, a momenty, kdy strádá hlady, stojí v základech binárního rozlišování na dobré a špatné, kdy dochází k projekci pocitu nasycenosti či neblahého pocitu hladu na orgán, jímž je dítě vyživováno, tedy matčin prs. Podobně i jiné orgány a vztah k nim pak v psychoanalytickém pojetí zastávají funkci základů symbolického řádu vůbec. Deleuze a Guattari považují objev parciálních objektů za podstatný, avšak radikálně se rozcházejí s jejich psychoanalytickým výkladem. Autoři chápou parciální objekty spíše jako zprostředkovatele toku touhy, který je ze své podstaty přerušovaný. Je zde nutné připomenout, že na rozdíl od psychoanalytického chápání touhy coby reakce na nedostatek (odtud označení dobrý-špatný prs – tj. matka buď nedostatek zaplní nebo ne), je touha v delezovsko-guattariovském pojetí produkcí a nevzniká na základě chybění, naopak chybění vzniká v důsledku produkce touhy. Parciální objekty rovněž není možné chápat jako uzavřené celky, ale jsou to necelistvé fragmenty vždy již obrácené do mocného toku touhy, v němž se fragmenty setkávají a který je současně těmito setkáními tvořen. Vnitřní povaha jejich setkávání se pak odehrává v procesu deteritorializace a reteritorializace. Jejich vzájemná interakce, která má v tomto případě (konektivní syntézy) charakter konexe (spojení a rozpojení parciálních objektů koresponduje s živým rytmem touhy, tedy toku a jeho přerušení), je podstatou samotné jejich existence. Konektivní syntéza produkce je produkcí touhy proudící skrze parciální objekty, které tvoří a prostřednictvím jejichž setkávání je reprodukována. Tímto vykročením mimo symbolický řád a prohlášením

parciálních celistvých objektů coby symbolů do něj umístěných za neplatné autoři ukazují, že psychoanalytické interpretace přisuzují dítěti (kojenci) symbolické uchopování reality (parciálních objektů) dávno před tím, než je prostřednictvím rozřešení Oidipova komplexu schopno vstoupit do symbolického řádu. Oproti tomu Deleuze a Guattari chápou způsob vnímání dítěte v „preoidipální fázi vývoje“ jako strukturovaný prostřednictvím rytmů toků touhy a jejich přerušení, což v širším smyslu spíše než vztah dítěte k výživě znamená rytmizovaný čas prostřednictvím světla a tmy, zvuků a ticha, či jiných vjemů, souhrnně pojmenovaných jakožto intenzity. Jde tedy o jakousi bázi či bytostnou situovanost v rytmu bezprostředně vnímaného světa.

Globální a specifické užití konektivní syntézy je označení právě toho způsobu rozumění parciálním objektům, který je uzavírá do izolace jejich symbolické reprezentace, chápe je jako celistvé, a vyděluje je ze součinnosti, kterou Deleuze a Guattari předpokládají coby podstatu toku touhy i podstatu parciálních objektů jako takových. Takto odděleným objektům jsou v analytickém diskursu připisovány symbolické funkce a řády. Opakem tohoto užití je užití parciální a nespecifické, jež tvoří jeden z klíčových rysů myšlenkového projektu Deleuze a Guattariho. Globální a specifické užití konektivní syntézy produkce je v deleuzovsko-guattariovském univerzu místem, či momentem, z nějž lze koncipovat pohlavní, či genderovou identitu jako takovou.

Je nyní problematické označovat druh identity, o němž hovoříme, za identitu pohlavní či genderovou, neboť sloučení obou kategorií pod společný jmenovatel kulturně[9] daného

[9] Myšlenkový projekt Deleuze a Guattariho je charakteristický svou implicitní koncepcí kultury, která je pokusem o překročení binární definice kultury ve vztahu k jejímu opaku, který představuje příroda. Jejich koncept vztahu kultury a přírody mezi těmito kategoriemi stírá rozdíl, naopak je naznačena kontinuita (u těchto autorů se však jedná zpravidla o kontinuitu dis-kontinuitní) a je zdůrazněna dynamika procesů vzájemné reciproční koexistence, přičemž autoři se pojmům kulturní a přírodní důsledně vyhýbají (nespojují tak to, co bylo rozděleno, ale formulují vztah kultury a přírody z hlediska jejich reciprocity a kontinutity, které z pohledu těchto autorů nikdy přerušeny nebyly). V *Tisíci plošinách* se můžeme setkat s jakýmsi rozvrstvením do tzv. strat, které představují „fenomény zhuštění na Těle země, zároveň molekulární i molární: nakupeniny, usazeniny, sraženiny, vrásy“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 573). Velká strata, která autoři rozlišují, jsou trojí povahy, fyzikálně-chemické, organické a aloplastické neboli antropomorfní. Aloplastické stratum představuje mladou vrstvu kulturně se vyjadřujícího člověka. Člověk je obecně charakterizován svou tendencí uspořádávat, Deleuze a Guattari ho považují za tvora podléhajícího segmentarizovaným, bi-univokálním a centralizovaným režimům, neboť jeho svět je organizován podle duálních struktur. Tyto duální struktury či bi-univokální režimy znaků opět odkazují ke způsobu, jímž se autoři vymezují proti epistemologické disciplíně dominující v jejich době, jíž je strukturalismus. Autoři však poukazují na činnost abstraktních strojů, která sama nemá binární, centralizovanou ani segmentární povahu, avšak takto organizované struktury jsou výsledkem činnosti těchto strojů. A v tomto vidění světa tkví jádro jejich pokusu o nastínění koexistence binárních uspořádání člověka s těmito silami, které se rovněž podílejí na vzniku lidských teritoriálních uspořádání. Jak jsme mohli vidět v citátu z *Tisíce plošin*, který definuje stratum, všechna strata, včetně těch, která bychom mohli považovat za spíše přírodního nežli kulturního původu, jsou jak molární tak molekulární. Znamená to, že tato dvě rozlišení na molární a molekulární

diskursu je jádrem práce Judith Butler, s níž chceme myšlení Deleuze a Guattariho teprve konfrontovat. Z toho, co bylo dosud řečeno, však vyplývá, že rozdělování na před-kulturní či dokonce přírodní a kulturní je právě tím, co se Deleuze a Guattari snaží ve svém díle překročit (charakteristický pro tuto snahu je zejména pojem stroje touhy). Budeme tedy zatím hovořit o identitě bez určení, zda se jedná o identitu pohlavní či genderovou, neboť tuto problematiku nastíníme až společně s Judith Butler. Je třeba také dodat, že diskurs Deleuze a Guattariho není po této stránce zcela vytříben, neboť zaměňují sexualitu – či přesněji sexuální orientaci –, sexuální, tedy pohlavní identitu a hovoří-li o příslušnosti k identitě, říkají jednoduše pohlavní identita, aniž by se vypořádali s multiplicitou kombinací různých projevů identity. Snad se

jsou průřezem napříč těmito straty. Nelze tedy říci, že molární strukturovaný řád je charakteristický pro uspořádání člověka, zatímco molekulární, dynamický odpovídá chaosu přírody. Pevné molární struktury lze nalézt na všech stratech, i těch, která nejsou výsledkem činnosti člověka. Deleuze s Guattarim tak odkazují spíše na styčné plochy a součinnost aloplastické vrstvy s vrstvami ostatními, než že by měli v úmyslu přesně stanovit rozdíl mezi nimi. Jde jim o to, naznačit způsob komunikace lidských uspořádání se silami, z nichž tato uspořádání vzešla. Tak zde figuruje například pojem *Oikumén* (pojem tradičně užívaný pro název řecké obce anebo části země trvale osídlené lidmi) v součinnosti s pojmem *Planomén*, neboli intenzivní rovinou konzistence, které se stýkají právě v generativním momentu obou, a je proto nemožné je od sebe zcela oddělit bez následku významové redukce. „Existuje jakoby jeden a týž abstraktní stroj zabalený ve stratu a zakládající jeho jednotu. Je to Oikumén proti Planoménu roviny konzistence." (Deleuze a Guattari 2010, s. 63) A dále: „Pás, ideálně kontinuální prstenec strata. Oikuména definovaná identitou molekulárních látek, substanciálních prvků a formálních vztahů existuje jen jako rozbitá, rozkouskovaná na epistrata a parastrata, která obsahují konkrétní stroje se vzájemnými indexy a která vytvářejí různé molekuly, specifické substance, neredukovatelné formy." (Ibid., s. 65) Deleuze a Guattari rozpouštějí ostrou hranici mezi pojmy přírody a kultury nejen ve smyslu přírodních sil, které jsou vlastní člověku, a které lze tudíž považovat i za síly, z nichž vzešla lidská artificialita. Ale rozpouštějí tuto hranici důsledně ve všech směrech, vůči nimž se kultura tradičně vymezuje jakožto výhradně lidský fenomén. Tak dochází i k rozvolnění hranice rozdílnosti mezi zvířaty a člověkem. Například pojem ritornel (neboli refrén) má u ptáků (kromě jiných funkcí, mezi nimi např. exprese) funkci označování a vymezování teritoria, a tato jeho funkce je tematizována i v souvislosti s vrcholnými díly světových skladatelů. Neznamená to striktní prohlášení, že si tito skladatelé svým dílem značkují své teritorium. Znamená to spíše mnohem více, totiž že to, co od sebe oddělujeme jako kulturu v čistém stavu v případě vrcholných hudebních kompozic, má společný kořen s tím, co vyjadřuje slavík ve svém zpěvu. Není to tedy pokus o znehodnocení kulturních artefaktů, ale jejich znovuobjevení v jejich šíři a možné hloubce. Jde o nalezení způsobů rozvinutí elementárních forem vyjadřování, které ani na té nejelementárnější úrovni (ve zpěvu slavíka) nejsou redukovatelné na pouhé pudy. A nejsou tedy těmito autory jakožto elementární či primitivní vůbec pojímány. Tak ani v nejobtížnějších Wagnerových dílech nechybějí rysy „zvířecí" povahy anebo to, co s Freudem nazýváme libidem. V tomto smyslu říkají Deleuze s Guattarim, že uspořádání jsou tetravalenční, neboť obsahují jednak dvojí artikulaci obsah-výraz a jednak dvojí artikulaci teritorialita-deteritorializace, tyto pojmy pak tvoří jisté úběžníky, podle nichž je možné sledovat dynamické procesy ko-existence. Dynamiku mezi prostředím (Umweltem) a zvířetem (např. člověkem) pojmenovávají také pojmem dekódování. Jednotlivé „prvky" jsou ze svého přírodního kontextu vytrhovány, deteritorializovány, jsou dekódovány (zde je významová konotace spíše charakteru pře-kódování, vytržení než rozluštění, někdy je však třeba vzít v potaz obě možnosti) a jsou reteritorializovány do uspořádání, teritoria zvířete. Aloplastická strata tak nejsou vyjádřením zjednodušení kulturních fenoménů, ale jsou viděna z pohledu své nutné zapuštěnosti v živlu přírody a jako taková jsou chápána jakožto vždy vznikající v komunikaci s „živlem přírody", neboť vždy vycházejí a vznikají přímo z něj a nikdy jej zcela ani svou povahou neopouštějí. V podstatě se jedná o vztah vzájemného rozvíjení. Důraz je zde kladen na nalezení vzájemných metafor v obou oddělovaných světech, které je spojují v jedno dynamické a problematické kontinuum. Lze říci, že u těchto autorů, podobně jako u Judith Butler, není před-diskursivní reality, nic není čistě přírodní, ale platí také opak, neboť nic není ani čistě kulturní. Není tedy ani žádné primitivní, a pokud je, pak je zahrnuto ve všem jako imanentní kulturní a umělecká expresivita Přírody. Hranice mezi tím, co je přírodní a kulturní, je posunuta a téměř se vytrácí, neboť i zvířatům autoři přiznávají schopnost vyjadřovat se kulturně a umělecky, stejně jako v artefaktech a kulturních uspořádáních člověka je stále patrné cosi z divočiny a života v ní. Autoři se touto svou tendencí blíží dílu švýcarského zoologa Adolfa Portmanna (Portmann 1997), které je jedním z jejich inspiračních zdrojů a které také po svém rozvíjejí.

jedná o jedno z úskalí jejich diagramatického pojmosloví, které neusazuje pojmy do tradičně vymezených kategorií dělených podle sfér daných společenskovědními obory, ale naopak, a patrně záměrně, nechává je procházet mezi hranicemi těchto oborů. Jak později uvidíme z hlediska myšlení mimo identitu i z hlediska stanoviska multiplicity pohlaví (která se neomezují na dělení podle binární dyády), toto rozvolnění má své významné místo v deleuzovsko-guattariovském konceptu. Proto (zatím jen do jisté míry) chápeme, že podrobné kombinatorické rozlišování různosti identit na základě sexuálních praktik, anatomické fakticity pohlaví a genderu coby vztahu k předchozím instancím snad ani nepovažovali za potřebné.

IV. Co s ní?
Představení dvou různých způsobů jak nemyslet identitu

Deleuzovsko-guattariovský projekt má určité styčné body s projektem Judith Butler, zejména uvažujeme-li o možných cílech či motivech jejich myšlení, ačkoli ve způsobu, jímž těchto cílů dosahují, lze opět spatřovat mnohé rozdíly. Budeme-li formulovat jako podobnost snahu myslet identitu jiným způsobem než jako substanciální jednotu determinující činnost subjektu, lze také současně formulovat různost způsobů realizace těchto snah. U Deleuze s Guattarim bychom pak formulovali snahu myslet „za“ princip identity, jež je charakteristická tím, že autoři situují vznik identity do prostředí oidipální triangulace a její reprodukce. Těžištěm či úběžníkem jejich hlediska se stává touha formulovaná coby jediný skutečný subjekt, a důsledkem či průvodním jevem tohoto hlediska je pojetí identity. Identita je derivovaná na určité vrstvě reality, formulovaná jistým způsobem „specifického užití konektivních syntéz“, které však nepředstavuje jedinou možnost „užití“, tedy žité interpretace funkce konektivních syntéz, ačkoli toto specifické užití (spjaté s identitou) vykazuje jisté totalitní rysy. Způsob, jímž Deleuze s Guattarim vykračují z nutnosti identity, spočívá ve formulaci „nespecifického užití“ konektivní syntézy, které představuje kvalitativní opozici vůči užití specifickému a které je dále těžištěm vývoje myšlenkové trajektorie projektu Deleuze a Guattariho. Na rozdíl od těchto autorů se Judith Butler vypořádává s tématem identity tak, že formuluje identitu z hlediska následujícího vždy „po“ dění, které je jejím jediným základem. Dění tak nevychází z determinující koherentní identity jedince, ale děje se, a tím konstituuje identitu, jež je vždy formulována na základě těchto performativních aktů, jež ji tvoří, a v podstatě jí vždy coby její prostředí a matérie předcházejí, a nejsou z ní tedy odvozeny jako ze svého substanciálního principu. Identita je v pojetí Butler vždy formulována po těchto performativních aktech jako jejich interpretační či reflexivní konstrukce. V této kapitole se zaměříme na srovnání obou přístupů k identitě, budeme se snažit vymezit jejich styčné body a odchylky i možnosti, které nám tato myšlenková stanoviska poskytují.

1. Deleuze a Guattari za principem identity
Pozitivní formulace legitimních užití syntéz

Pohyb, jímž Deleuze a Guattari putují svým myšlením za princip identity, represí tvořeného subjektu a ega, je pohybem tří legitimních užití pasivních syntéz nevědomí. Pokusme se nyní tento pohyb sledovat a stanovit určující změny myšlení, které je tímto pohybem možno dosáhnout. Legitimní užití konektivní syntézy je užití parciální a nespecifické. Namísto globálních osob a komplexních objektů jsou tu jen fragmenty, které jsou svou povahou esenciálně v konexi. Jsou to neucelené prvky spojení, které toto spojení utváří a současně jsou jím utvářeny, jsou utvářeny pohybem toku touhy-přerušení a přerušují tento tok svým spojováním a rozpojováním. Ve svém setkávání a spojování se vzájemně deteritorializují, vydělují ze svých daných teritorií, aby byly následně reteritorializovány do obnoveného, nového a změněného kontextu, a to právě ve vzájemném spojení. Co však těmito obrazy mají autoři na mysli, pochopíme nejlépe z následujících vět: „Nepopíráme, že existuje oidipální sexualita, oidipální heterosexualita a homosexualita, oidipální kastrace, stejně jako komplexní objekty, globální obrazy a specifická ega. Popíráme, že jsou to produkty nevědomí.“ (Deleuze a Guattari 2004a, s. 82). Pohyb za identitu je tedy pohybem, který se blíží samotným principům nevědomí, je pokusem o jejich dešifrování v podobě, která by jim mohla být nejvlastnější. Proto jde o pohyb po liniích úniku, pohyb vlastní samotnému principu schizoidního nevědomí, jsou to charakteristicky ambivalentní vlákna dění, která mohou být jak destruktivní, tak tvořivá. Tento pohyb je pohybem neustálého stávání se. Identita se v tomto pojetí rozpouští, neboť tyto pohyby se odehrávají na zcela jiné úrovni, a sice na úrovni intenzivních kvantit. Individualita se blíží spíše okamžité haecceitě, takovosti, zachycené jen na moment a jen v koexistenci s tím, vůči čemu a skrze co se stává jinou. Tato haecceita je myšlením širšího proudu individuace, tedy stávání se, které charakterizuje právě princip konexe a vzájemné deteritorializace.

Legitimní užití disjunktivní syntézy je užití inkluzivní, jde tedy o princip, který v sobě zahrnuje vzájemnou odchylku mezi odlišnými předměty. Tento princip rozpoznává diferenci, avšak neklade ji jako negativum. Neredukuje jinakost coby deficienci pozitivní hodnoty, s níž je možné se ztotožnit, aby to, co zbude, to, co je vůči identitě diferentní, vyloučil. Inkluzivní užití zahrnuje diference, které rozpoznává, ale staví se k nim afirmativně. Namísto

předpokládaného nediferencovaného, které je hrozbou těm, kteří se odmítají identifikovat, toto užití směřuje k hyperdiferenciaci a rozpoznávání mnohosti v její pozitivitě. Jde tedy o princip, který rozpouští strukturalistické binární opozice, neboť ty jsou vůči sobě kladeny na principu vnější diference, tedy diference negativně odvozené od principu identity. Pravý deleuzovsko-guattariovský schizofrenik, kterého je třeba chápat nikoli jako klinický případ psychózy, nýbrž jako ztělesnění nevědomí samého, totiž „[j]e a zůstává v disjunkci: neruší disjunkci identifikováním kontradiktorických prvků prostřednictvím elaborace; namísto toho ji potvrzuje pomocí nepřerušovaného přeletu pokrývajícího nedělitelnou vzdálenost.“ (Deleuze a Guattari 2004a, s. 85). Diference je potvrzena i s mezerou mezi diferentními prvky. To je princip hyperdiferenciace stejně jako deleuzovského empirismu. Avšak základním principem či funkcí tohoto pohybu za oidipovskou *double-bind* je pohyb pochopení jinakosti z ní samé, jakožto funkční princip, a nikoli již deficit.

Legitimní užití konjunktivní syntézy namísto segmentárního a biunivokálního užití nabízí užití nomadické a polyvokální. Mnohost namísto opakujícího se unifikačního principu, nomadický pohyb namísto státní rigidity. Oproti identickému sebeurčení jakožto náležejícímu k určitému principu je zde neustálý pohyb multiplicit.

2. Judith Butler: Identita jako následek performativního aktu

Judith Butler ve své formulaci identity jako následku performativního aktu podobně jako Deleuze a Guattari vychází z Nietzscheova pojetí asubjektivního konání, které praví: „za aktivitou, působením, děním není žádné „jsoucno“, aktér je aktivitě jen přibásněn – – aktivita je vše“ (Nietzsche 2002, s. 32). Konání je tedy skutečným subjektem děje, nikoli entita subjektu, která by tento čin způsobovala. Butler tak vychází z podobných nietzschovských předpokladů, které současně formují i strategii jejího myšlení, která je charakteristická právě obratem příčiny a účinku (respektive jedná se o akt vyvázání se z konceptu příčiny a účinku), v němž subjekt ztrácí status činitele, ale je v podstatě pouze konstruktem, který je formulován poté, co se odehrál děj, neboli performance. Teprve diskursivní praxe dle Butler určuje tento subjekt jakožto poznatelný, to znamená jakožto nějaký, jakožto takový, který je obdařen identitou: „konstruovaný subjekt znamená, že je důsledkem jistých diskursů, které se řídí pravidly, a které ovládají poznatelnou realizaci identity.“ (Butler 2003, s. 197). Butlerovská identita je diskursivní praxí, konstruktem, který není vnitřním činitelem vnějškových projevů, ani substanciálním jádrem, které by dodávalo koherentní vyjádření každému tělesnému projevu.

Pro Judith Butler je tudíž klíčové rozlišovat mezi výrazem a performancí. Výraz by odkazoval k vyjádření koherentní substanciální a tělu vnitřní identity, která se vyjadřuje pomocí tělesných aktů, zatímco performativita naznačuje, že stylizované tělesné akty jsou vším, co máme k dispozici, abychom následně konstruovali identitu coby produkt stereotypizované diskursivní struktury. Takováto identita je tedy konstituována v čase. Z této formulace vyplývá, že se mezi performancí, tedy skutečnými tělesnými projevy, a identitou, coby koherentním diskursivním konstruktem, otevírá možnost rozpoznání či nerozpoznání určitých stylizovaných aktů a jejich vřazení do platných, diskursivně formulovaných kategorií. Rozpoznán je vždy ten soubor tělesných projevů, který se shoduje s koherentními stereotypními formulacemi identity, případně vzniká jiný soubor, coby soubor odchylek od platných kategorií. Existuje tedy akt rozpoznatelnosti, který určuje možnost patření k dané kategorii identity dle předem rozřazených prvků. Judith Butler tento jev označuje za diskontinuitu performativních aktů a spatřuje v něm důkaz identity coby konstrukce.

Performativita coby akt je přes diskontinuitu svých jednotlivých aktů přesto zdrojem utváření rodových identit. To je dáno procesem opakování, které je utvářeno motivační praxí zákazů a trestů. Opakování má důležitou úlohu v utváření poznatelných a k binárně konstruovaným identitám přiřaditelných souborů performativních aktů, a je součástí celého komplexu praktik, který Butler nazývá diskursem povinné heterosexuality. Zde můžeme pozorovat rafinované fungování procesu opakování: „subjekt není determinovaný pravidly, kterými se generuje, neboť označování není základním faktem, ale spíše regulovaným procesem opakování, který skrývá a prosazuje svá pravidla tím, že vytváří dojem substancializace." (Ibid.).

Butlerové reformulace identity a subjektu vychází z její reformulace pojetí těla. Butler postuluje své pojetí tělesnosti pomocí definice nečistého, jejíž autorkou je britská sociální antropoložka Mary Douglas. Nečisté vzniká prostřednictvím resignifikace na základě ocitnutí se „na nesprávném místě". Označení nečistého vzniká v závislosti na umístění, proto je potřeba, aby byly stanoveny hranice, které rozdělují prostor, a vymezují tak možnost správného a nesprávného umístění v něm. Butler upozorňuje na to, „že rozhraní mezi vnitřním a vnějším se zpochybňuje právě ve chvílích vylučování, když se vnitřní účinně stává vnějším a vylučující funkce se mění takříkajíc na model, pomocí kterého se uskutečňují i jiné formy diferenciace identity", avšak „vnitřní a vnější má smysl jen ve vztahu ke zprostředkující hranici, která se snaží zachovat stabilitu (tu do velké míry určují kulturní pořádky, které potvrzují subjekt a vynucují si jeho odlišení od toho, co je zavrženíhodné)." (Butler 2003, s. 183). Rozdělení vnitřního a vnějšího světa subjektu považuje Butler za nástroj sociální kontroly a regulace, neboť „vnitřní a vnější vytváří rozdíl pomocí něhož se koherentní subjekt upevňuje a konsoliduje." (Ibid.). Butler v souladu s Foucaultovým tvrzením *duše je vězením těla* (Foucault 2000) přesouvá tento vnitřní prostor na povrch těla, chápe jej tedy jako otevřeně čitelné sdělení a současně tak umožňuje chápat tyto obsahy vyčtené z povrchu těla jako znakové jednotky, z nichž lze zkonstruovat významuplnou identitu. Povrch těla je tou hranicí, která vytváří rozdíl mezi vnitřním a vnějším (což lze vyjádřit v poněkud doslovnějším znění: tělo je buď *in* nebo *out*, a to tím, jak moc splňuje předepsanou normu stylizace, je tedy samo sobě touto vylučovací hranicí).

Tělo a účinek sdělnosti jeho jednotlivých performancí popisuje Butler takto: „[...] činy, gesta a touha – vytváří efekt vnitřního jádra/podstaty, ale na povrchu těla [...] skrze hru

označujících nepřítomností, které naznačují organizující princip identity, [...] je podstata nebo identita produktem, který vznikl a je udržovaný tělesnými znaky a jinými diskursivními prostředky“ (Butler 2003, s. 183).

Známá butlerovská dekonstrukce pohlaví coby faktické a přirozené danosti v opozici ke kulturně konstruovanému rodu, který se vpisuje na tělo coby přírodní neopracovanou matérii, nám nyní poslouží jako demonstrace funkce diskursu povinné heterosexuality. Butler tyto kategorie fakticity, reálnosti a přirozenosti chápe jakožto „fantasmatické konstrukce, iluze podstaty, k nimž jsou těla nucena se přibližovat, ale nikdy jich nedosáhnou.“ (Butler 2003, s. 199). Toto rozlišení mezi biologicky daným pohlavím a kulturním genderem tedy prohlašuje za neplatné, neboť je vždy již formulováno determinujícím diskursem, tedy kulturně.[10] Butler tak redefinuje pojem rodu v tom smyslu, že rod je jednou z normativních diskursivních praxí, vůči níž jsou těla nucena se přibližovat. Tím dochází k reálné repetitivní konjunkci „reálného“ pohlaví a „projevů“ rodové identity.

Tyto fikce fakticity a reálna jsou však diskursem postaveny za platná kritéria a těla jsou nucena se jim přibližovat, jsou tedy nucena ztvárňovat svými akty to, co se nejvíce přibližuje žitým stereotypům diskursu. Tedy: „[...] pravidla, která řídí poznatelnou identitu, to znamená, že umožňují a omezují poznatelné potvrzení Já, pravidla, která jsou zčásti strukturovaná v souladu s matricemi rodové hierarchie a povinné heterosexuality, operují pomocí opakování.“ (Butler 2003, s. 197).

Avšak skutečná těla selhávají v pohybu přizpůsobení se těmto normativním kritériím, Butler tyto ontologické lokality – normativity - označuje za neobyvatelné, a jejich selhání vůči těmto normám považuje za selhání konstitutivní, zakládající nový prostor pro nové performativní akty. Ani vůči jazyku není Butler skeptická, neboť i jej chápe jako otevřený systém znaků, jímž se poznatelnost neustále vytváří. Je tedy třeba hledat možné subverzivní strategie a jejich pomocí otevírat stále více míst nové poznatelnosti nového.

[10] Judith Butler tedy implicitně vyjadřuje určité pojetí kulturní vrstvy reality, která v jejím chápání skutečně převrstvuje či závazně interpretuje vše žité. Vyjádření pojmu kultury znamená především diskursivní konstrukci žité reality, která se nikdy nenachází v jakémsi syrovém, či před-diskursivním stavu, ale pochopení reality stejně jako jakýkoli čin vždy prochází diskursem a jsou jimi formovány. diskurs zde figuruje jako platná dominantní matrice či kód, vůči němuž je vše poměřováno. Co se týká jakéhokoli anti-diskursu, je vždy již obsažen v diskursu dominantním anebo je jím předpokládán. Přesto však Butler neztrácí naději při invenci subverzivních praktik.

Judith Butler myslí vztah identity a těla skrze foucaultovský diskurs.[11] Tělo vykazuje performativní akty a ty jsou diskursem čteny tak, že výsledkem tohoto čtení je utvoření komplexní a koherentní genderové identity. Ale jakým způsobem je tělo donucováno k opakování aktů tak, aby mohly být čteny jakožto koherentní? Tělo fakticky opakuje tyto performativní struktury, utváří identitu svým výkonem, proto Butler navrhuje tyto výkony subverzivně obměňovat. Ale aby bylo tělo nuceno tyto akty opakovat, musí diskurs stát nejen v roli rozpoznávající instance, která přiděluje konstrukt identity, ale fungovat rovněž coby příkaz k opakování těchto aktů. Tato jeho dvojsečná funkce připomíná funkci ilegitimního užití disjunkce a z ní vzniklé oidipovské situaci paralogismu *double-bind* v pojetí Deleuze a Guattariho.

Rysy těchto donucovacích strategií se shodují ve způsobu, jímž obkličují tělo, ač pokaždé jinak pojaté: u Butler stojí diskurs před a za tělesnými akty, a tělo je přitom plochou, na níž se zjevují performance blížící se anebo vzdalující se rozpoznatelnosti, která je dána opakováním normou stanoveného stereotypu. Deleuze a Guattari pojmenovávají oidipovské klepeto *double-bind*, které nabízí buď přijmout nabízenou strukturu coby identitu, anebo přijmout nabízenou strukturu coby krizi.

U Judith Butler chápu jako problém, že v důsledku chápání těla jako plochy, či hranice čitelnosti opakování tělesných aktů zaniká funkce sebereflexe a mizí vnitřek těla, mizí vztah těla k němu samému, tělo je hranice, plocha, subjekt je nástrojem diskursu a identita je vykonstruovaná diskursivní nálepka. Ale kde by se v takto chápaném těle vzala touha po subverzi, kdyby bylo jen vývěsní plochou, na níž se v menší či větší míře zobrazuje diskursivní hegemonie, kterou může jen překrucovat? Není pro chybění vztahu těla k němu samému (jakkoli i tento vztah musí být formován diskursem) příznačné, že se v jeho důsledku Butler ve své teorii subverzivních aktů neustále potácí pouze v oblastech zjevu těla a jeho přijetí, ale v podstatě neklade nikdy otázku vztahů? Její chápání problematiky diskursu povinné heterosexuality je politické, ale jak to plyne z příkladů, které uvádí, vztahem se zde míní veřejné přijetí zjevu těla, avšak problematické pole vztahových uzlů zůstává

[11] Foucaultovské pojmy diskursu (neboli promluvy, řeči ...) a dispozitivu, jak je formuluje v *Dějinách sexuality I.*, jsou vůči sobě v takovém vztahu, že diskurs jednak přikazuje normu a jednak ji zpětně čte jako inkorporovanou do těla a na základě srovnání s matricí normality tento performativní akt určí jakožto rozpoznatelný. Dispozitiv je pak institucionalizovaný systém regulativních praktik (například zdravotnictví, školství, manželství, rodina, ...), který je komplexním regulačním nástrojem diskursu a jeho vykonavatelem, ale tím, že se neustále setkává s novými případy, má možnost podílet se i na zpětné regulaci diskursu, jinými slovy spoluutváří diskurs vlastním dějovým a dějinným tělem.

neartikulováno. Proto je nutné klást otázku po vnitřku, či spíše po vztahu těla k němu samému.

Deleuzova interpretace Foucaultova pojetí subjektu by mohla tento náhled tělesnosti problematizovat či obohatit a přitom neubrat nic na jeho efektivitě coby subverzivního nástroje. V knize nazvané *Foucault* nás Deleuze provází svým obrazotvorným myšlením, a jako podtext v něm zaznívá jeho velmi zásadní, snad dokonce citový vztah k Foucaultovu dílu. Deleuze interpretuje implicitní rovinu Foucaultova myšlení, aby z ní vyvedl vskutku deleuzovsky dynamický a vrstevnatý obraz subjektu coby záhybu vnějšku. Toto chápání subjektu je tvořeno nietzschovskou silou, která se přehýbá tím, že se vztahuje sama k sobě, a svými přehyby vytváří subjekt. Jelikož je Nietzsche do jisté míry společným výchozím bodem Butler i Deleuze, domnívám se, že způsob tohoto řešení otázky po vnitřku těla nebude zcela vybočovat z motivačního živlu práce Judith Butler. Pro ilustraci geneze této formace uveďme delší pasáž z Deleuzova textu:

Nejobecnější formulace vztahu k sobě je tato: působení já na já, neboli ohnutá síla. Subjektivace se děje přehýbáním. Existují zde pouze čtyři přehnutí, čtyři záhyby subjektivace jako řeky podsvětí. První se týká materiální části nás samých, která bude obkroužena a uzavřena v záhybu: pro Řeky to bylo tělo a jeho rozkoše, „afrodisia“, ale pro křesťany to bude tělesnost naprosto jiná, substanciální modalita. Druhý je záhyb vztahů mezi silami ve vlastním smyslu; vztah mezi silami se ohýbá tak, aby se z něj stal vztah k sobě, totiž pohyb podle určitého jedinečného pravidla; je-li přitom působící pravidlo přirozeně božské, racionální nebo estetické, není samozřejmě totéž... Třetím je záhyb vědění, či záhyb pravdy, jako to, co konstituuje vztah pravdivého k našemu bytí a vztah k našeho bytí k pravdě, jenž bude formální podmínkou pro každé vědění a každé poznání: subjektivace vědění je pokaždé jiná [...]. Čtvrtým je zahnutí samotného vnějšku, ohyb úplně poslední: ten konstituuje to, co Blanchot nazýval vnitřek očekávání, to, z čeho subjekt různými způsoby očekává nesmrtelnost, či spíše věčnost, spásu, svobodu, smrt anebo odloučenost. Tyto čtyři záhyby jsou jakoby účelová, formální, působící a látková příčina subjektivity čili interiority jakožto vztahu k sobě samému. (Deleuze 2003, s. 148-9)

Jelikož je síla situována v historickém čase, i vztah subjektu k němu samému je historií coby konkrétní možností sebe-utváření. Tento obraz subjektu neztrácí nic ze své dynamičnosti ani

problematičnosti co do vztahu k vládnoucímu diskursu. Tělo, a rovněž subjekt, jsou utvářeny diskursem a v důsledku toho se mohou docela dobře stát nástroji moci či sebedestrukce. Není to tedy obraz nekritický. Výhodou tohoto pojetí subjektivity je, že může být použita jako kritický nástroj, aniž bychom museli zploštit tělo na promítací plochu a ztratit tak schopnost a možnost sebereflexe jako jednu z parciálních sil sebe-utváření jak subjektu tak identity. Tělo a jeho vztah k němu samému tedy může být myšleno dynamicky a plasticky současně, vnitřek nemusí nutně zaniknout na úkor dynamického myšlení utváření subjektu. Ačkoli z myšlení Judith Butler implicitně cítíme, že nějaký takový sebe-vztah musí předpokládat (alespoň sama autorka je toho důkazem), explicitně jej do svých úvah nezařazuje.

3. Deleuze, Guattari a Butler mimo identitu

Situace těla coby situace *double-bind* je jakožto vzorec bezvýchodnosti společná jak pro Butler tak pro Deleuze s Guattarim. Tělo je v butlerovském chápání označeno nálepkou identity na základě „fakticity“ pohlaví, která je však rovněž diskursivně utvořenou normou, a vzhledem k této normě je poměřováno jakožto čitelné či nečitelné. Deleuze s Guattarim hovoří o globálních osobách a komplexních objektech, což jsou jednotky předem utvářející reprodukující se vztahový vzorec, do nějž je „tělo“ vždy vsazeno a na základě zákazu vztahovat se k těmto objektům je rovněž nuceno se identifikovat s příslušnou globální osobou. Podobnost jejich konceptů spočívá v porozumění situaci, do níž je tělo stavěno jakožto vždy již těmito vzorci identifikace obklíčené.

Je ovšem nutné brát v potaz také rozdíly jejich konceptů. Butler hovoří o inkorporaci diskursu povinné heterosexuality do těla, diskurs tedy přebírá vládu nad tělem, stává se jeho vztahem k němu samému a zvnitřnění subjektu či identity coby substanciálního jádra interpretuje Butler jako strategickou operaci, jíž diskurs zakrývá, maskuje, a tedy znejasňuje sám sebe. Tělo, o němž hovoří Butler, je hranicí, jíž prostupuje diskurs, aby na ní jako na masce demonstroval ztotožnění se tohoto těla s normou. Butler převrací rozumění tělu, abychom lépe odkryli diskursivní hegemonii, která mu vládne, přesto však pod tímto zvratem stále chápeme tělo jako konkrétní organismus, jehož „globální“ rámec zpochybněn není. Deleuzův a Guattariho koncept ilegitimních užití uchopuje tělo v jeho fragmentaritě, nikoli tedy jakožto konkrétní organismus, ale jako místo setkání do sebe zapadajících živých fragmentů touhy. Jejich koncept sleduje dosah ilegitimních užití do hlubších úrovní na hranici anebo až za hranicí vnímatelného, jedná se o řád intenzit. Tělo je zne-užíváno diskursem, ale jeho parciální uchopení se současně navrací do jeho původního kontextu všeprostupujícího panerotismu (neredukovaného jen na oblast sexuality v obvyklém slova smyslu, jemuž vládne diskurs reprodukce). V molekularitě tohoto sestupu k fragmentům nachází Deleuze a Guattari nejen homosexualitu a bisexualitu, ale transsexualitu jako bazální funkci sexuality vůbec. Transsexualita je vyjádřením procesu proměny, jíž procházejí všechny složky, které se tohoto procesu účastní.

Zatímco na oidipální (neboli molární) úrovni, tedy na úrovni globálních osob, jsme, podle Deleuze a Guattariho, heterosexuální, na intenzivní (tedy molekulární) úrovni jsou fragmenty nadány diferencemi, které vzájemným střetáváním vytvářejí pluralitu sexualit a pluralitu pohlaví. V deleuzovsko-guattariovském rámci není tvrzení o transsexualitě nějakým výstřelkem. Jde o formulaci, která sexualitu chápe mimo odipovský rámec reprodukce a s ní spojenou identifikaci s globálními osobami. Transsexualita je zde vyjádřením povahy touhy a její transformační síly. To dokládá vztah vosy a orchideje (který nalézáme v *Tisíci plošinách*): základním principem jejich setkání je jejich vzájemná deteritorializace, tedy proměna prostřednictvím vytržení z kontextu teritoria a reteritorializace vosy na orchideji, ale rovněž orchideje na vose. Dochází zde tedy k proměně obou, a to k proměně skrze akt jejich koexistence. Ani homosexualita ani bisexualita v molekulárním stávání se již neplatí, neboť esenciální potencialita těchto pohlavností nadaných fragmentů spočívá právě v jejich možné sebe-transformaci prostřednictvím spojení. Trans-sexualita je tedy pojmenováním skutečnosti proměny těchto entit, které zde však nejsou nahlíženy jakožto entity, ale toky intenzit, v jejich vzájemné a neomezené sexuální kombinatorice.

Butler vnímá rovinu zásadní dezinterpretace těla (prostřednictvím diskursu povinné heterosexuality) a snaží se vynalézt nejúčinnější prostředky v boji proti diskursu, tedy prostředky tomuto diskursu vlastní. Tělo tedy chápe jako politický nástroj, jako médium, jímž lze soustavným porušováním norem zcela fragmentarizovat rigiditu norem. Butler však tělo chápe v jeho uvěznění jím samým, nevydává se do žitých struktur jeho tkání, aby na molekulárních rovinách nalezla tělu vlastní principy transsexuality, které jsou multiplicitou pohlaví, produkovanou v různosti neurčené vztahem dichotomie pohlavních kategorií a neodvozené z něj. Tato pohlaví jsou svou povahou intenzitami, kterými je u Deleuze a Guattariho (nejen) tělo prostoupeno, aniž by mu v nějakém smyslu náležely. Tělo z nich není skutečně utvořeno či složeno, tyto intenzity tělu nepatří a nejsou v něm uspořádány na svých fixovaných místech tak, aby tvořily orgány. Intenzity vyjadřují jakousi mocnou rovinu nehmotných „částic“, které jsou spíše principy vzniku hmoty daleko před její hmotnou podobou, která se za svou extenzitu teprve skryje (avšak z hlediska zákonitostí imanence jsou tyto principy nadále v hmotě obsaženy, jakkoli jsou převlečeny za struktury hmoty). Tyto intenzity jsou vyjádřením dynamiky tvůrčího procesu ve smyslu vnitřní diferenciace, a nejsou tedy částicemi ve smyslu elementárních prvků těla. Butler ve svém projektu zůstává právě u myšlení této fixace, již se snaží podrýt vynalezením strategicky účinných performancí,

zatímco Deleuze s Guattarim se pouštějí do hledání subverzivní povahy síly, principů ne už ani v samotném těle, ale v energii, jíž je tvořeno, v jeho bazální síle – v touze. Deleuze s Guattarim odkrývají síly nevědomí, jež nadále proudí „pod“ oidipalizovaným rámcem, v přesnějším deleuzovsko-guattariovském vyjádření tato síla proudí i skrze a právě skrze oidipalizovaný rámec. V tomto smyslu je oidipální rámec myšlen jako způsob nietzschovské modifikace síly, která dospěla ke svému zacyklení a (ochotně) přizpůsobuje sama sebe ve směru své vlastní represe.

Je tedy třeba říci, že zásadní rozdíl butlerovského a deleuzovsko-guattariovského projektu je dán momentem jejich setkání, přesněji řečeno lokalitou, v níž se vzhledem k deleuzovsko-guattariovskému univerzu střetávají, aby se znovu rozešly do opačných struktur tohoto univerza. Butler s Deleuzem a Guattarim komunikuje na úrovni deleuzovských globálních osob – identit; butlerovské pojetí těla je stále formulováno coby vězení, z nějž je třeba se osvobozovat, zatímco Deleuze a Guattari hovoří o úrovních, které vždy již ilegitimním užitím unikají a v nichž objevují nezkrotný revoluční živel. Takto myšlená revoluce je vzdálená politice v molárním slova smyslu, nejde o makro-politický boj, ale o stávání-se-revolučním, které se může dít jen na úrovni mikro-politické. (O problému a významu mikro-politického stávání se pojednáme podrobněji v kapitolách věnujících se konfrontaci feministické kritiky s projektem Deleuze a Guattariho). Tělo je však stále nezvratně globalizováno v obou případech, a rovněž v obou zde srovnávaných konceptech. Nesmírné síly linií úniku jsou zejména v *Tisíci plošinách* autory formulovány vždy s důrazem na jejich ambivalentní – tvořivou i destruktivní – povahu a je zde důsledně problematizována možnost bezhlavého vydání se po liniích úniku, jehož důsledkem může být podnik sebedestruktivní povahy. Oba koncepty se tedy i ve své radikalitě stále chápou problematicky a oba, ač hovoří o skutečné praxi subverze, nenabádají k bezhlavým činům, ale naopak k důslednému promýšlení, jehož jsou také svědectvím.

Judith Butler promýšlí možnosti performativních aktů, které by byly schopny rozmělnit nutnost identity kladené na tělo, jež uzavírá tělo do vztahu k sobě skrze diskursivní povinnost. Tyto akty jsou, podle názoru autorky, nadány potenciálem rozmělnit takto kladenou identitu žitou samotným tělem. A to tím, že samo toto tělo bude produkovat normativně nekoherentní akty, čímž bude neustále rozmělňovat identitu, která je na ně kladena jako norma a která je nutí patřit do některé ze stanovených kategorií. Tento moment v myšlení Judith Butler

odpovídá momentu, v němž Deleuze s Guattarim otevírají intenzivní molekulární tělesnost problematizovanou jakožto pole touhy tvořící a tvořené střetajícími a rozpojujícími se fragmenty.

Lze tedy hovořit o odlišných strategiích těchto autorů. Judith Butler volí politický boj s normou, její performativní akty zůstávají na stejné rovině, na které je identita kladena na tělo. Performativní akty si kladou za cíl narušit samotný proces určování identity těl. Zbývá jen otázka odkud se, podle Judith Butler, bere touha podrýt identitu definující těla. Jak později uvidíme, mezi normou kladenou na tělo a jejím výkonem prostřednictvím aktu těla vzniká štěrbina způsobená nepřesností, odchylkou v *citaci* této normy tělem. Jedná se snad rovněž (jako u Deleuze a Guattariho) o tušení jakési jiné dimenze, kterou tělo cítí jako sobě vlastnější způsob existence než ten, který mu umožňuje identita? Deleuze a Guattari ukazují možnosti mikro-politického boje mimo sféru makro-politiky. Jejich revoluční proces stávání-se-revolučním však rovněž (jako u Butler) prochází sférou molarity, která je v tomto procesu deteritorializována. Tam, kde je, podle Butler, třeba uvolňovat možnosti pomocí soustavného narušování toho, co je přípustné, tvrdí Deleuze a Guattari s naprostou jistotou: všichni jsme transsexuální, a kladou tak tělo do zcela jiné dimenze jeho pochopení. Deleuze s Guattarim tedy nabízejí možnost vidět tělo z jiné perspektivy a v jiných jeho rozměrech, přičemž nám o mohutnosti těchto sotva tušených sil slibují mnoho. Jejich koncept tělesnosti deteritoralizuje tělo individua z jeho ohraničenosti (neboli reteritorializovaného rámce) spjaté s žitými představami o náležením určité osobě, hlásící se k určité identitě genderové, etnické aj. Deteritorializující pohled spočívá ve vidění těla z jeho intenzivní roviny, z níž vidí tělo jako kolektivní, intenzivní „útvar“, „tělo bez orgánů“, které není chápáno jakožto těla kolektivu viděná zvnějšku. Tělo bez orgánů je tělo kolektivu viděné z jeho vnitřku, avšak aniž by byl zorný úhel zúžen na jeho mikroskopický „vzorek“. „Pohled“, který sleduje toto neviditelné, nehmatatelné, ale cítěné tělo, je průřezem, neboli rovinou intenzit, a jako takové si zachovává šíři zorného pole. Je to řez rovinou intenzit a v přibližování se této dimenzi spočívá revoluční síla. Jak koncept Judith Butler, tak koncept Deleuze a Guattariho jsou z hlediska své motivace legitimní. Nemám zde v úmyslu porovnávat jeden nebo druhý jakožto lepší nebo horší, oba koncepty se svým způsobem doplňují. Tam, kde Butler performativně porušuje normativitu, tam Deleuze s Guattarim utvářejí takový rámec pochopení těla, který tento politický akt legitimizuje na mikro-politické úrovni, neboť jednohlasně říkají: transsexualita je v souladu s fungováním touhy.

4. Pojem normativita

Funkce normalizace těla u Judith Butler

V *Bodies that matter* Judith Butler zpřesňuje jednak své chápání performativity ve vztahu k normativitě a diskursu, jednak problematizuje funkci perfomativních aktů coby vůči normativitě subverzivních činů. diskurs chápe jako imperativ být sexualizován podle disjunktivních norem pohlaví, a tento imperativ má být citován. Butler pak rozlišuje mezi performativitou, která je samotným opakováním norem poroučených diskursem, a jednotlivými performancemi, tělesnými akty, které s Derridou označuje za citace norem:

[...]"přijetí" pohlaví je otázkou opakování normy a příležitostí ukázat tuto normu samotnou; ...citace normy je interpretací normy...", proto *[...] pohlavně obsazené pozice [*sexed positions*] nejsou lokality, ale jsou spíše citacemi praxe, institucionalizované právní doménou konstitutivních omezení [...] ztělesnění pohlaví by pak bylo jako citování zákona, ale nelze říci, že by pohlaví nebo zákon existovaly před svým různým ztělesněním a citováním.* (Butler 1993, s. 108)

Tělo cituje zákon, normu svými vlastními akty, avšak tato citace není nikdy přesnou kopií normy, není vyjádřením s normou totožným. Mezi citací – performativním aktem – – a v performativitě se opakující normou-imperativem, která je tímto aktem citována, nutně spočívá odchylka. Tato odchylka je definována jako selhání performativního aktu vůči dosažení přesné podoby diskursivní normy, jde tedy o „zaostávání mezi diskursivním příkazem a jeho docíleným efektem" (Butler 2003, s. 122). V této dimenzi odchylky či selhání je vždy situováno tělo, neboť to se svými akty může normě přibližovat, avšak jeho citace normy vždy budou vůči normě samotné nedostatečné. Tuto nutnou odchylku lze chápat jako dimenzi nerozpoznatelného či vyloučeného, neboli dimenzi, již psychoanalýza pojmenovává jako *abjekt* – vyloučenou, nepřiznanou část.

Stále však ještě nerozumíme tomu, z jakého důvodu je tělo nuceno normy citovat. Mezi imperativy norem a jejich citacemi osciluje činitel identifikace coby funkční vztah výkonu

aktů ve vztahu k normám, který citaci norem činí nevyhnutelnou. Na jakém základě však lze tuto nevyhnutelnost pochopit? Identifikace, již Butler chápe jako fantasmatickou trajektorii a rezoluci touhy, se vždy odehrává ve vztahu k zákonu (definovanému prostřednictvím norem) či zákazu nedodržování zákona. Identifikace coby rezoluce touhy má za následek přijetí pohlavní identity, avšak za samotnou podmínku procesu je dosazeno trauma. Butler pojímá trauma jako situaci těla, jež se ocitá v pozici signifikovaného prostřednictvím hrozby – – signifikace zde figuruje jakožto hrozba odmítnutí, vyloučení či negace. Signifikaci jakožto hrozbu lze pochopit, vzpomeneme-li na definici norem danou nemožností jejich přesné citace. Signifikace je příkazem, ale reálná situace neustálého selhávání v citaci příkazu je bezvýchodnou situací permanentní hrozby zapovězení. Samotnou situaci esenciální nemožnosti splnit diskursivní příkaz chápe Butler coby traumatickou. Toto selhání naplnit zákon formuluje Butler jako motiv produkce nestability ega na úrovni imaginárna. Proto je hrozba a trauma z ní tím, co činí identifikaci s pohlavními normami nevyhnutelnou coby jedinou možnost rozpoznatelné existence, avšak vzniká sféra zapovězeného *abjektu*, jejž můžeme ve zkratce pochopit jako nepřiznané vědomí, *že všechno je jinak, než nám říkali*. Moment identifikace s normativními imperativy coby způsob rozřešení traumatu či maskování jeho samotné existence bychom mohli s Butler chápat nejen jako motor opakování norem, ale i místo reprodukce iluze opakovatelnosti norem tělesnými akty. Tato iluze je v podstatě iluzí negativního pojetí touhy, touhy esenciálně provinilé sebou samou, vždy již odchýlené od toho, co je přijatelné, touhy perverzní, kterou je třeba normalizovat. Zde také nalézáme odpověď Judith Butler na otázku, kterou jsme si kladli v předcházející kapitole, a sice: odkud pochází subverzivní tendence, pokud je celé tělo nenávratně streotypizováno pod diktátem povinné heterosexuality? Podle předchozího výkladu můžeme usoudit, že Butler považuje za zdroj této subverze trauma z nenaplnitelnosti imperativu normy, jež je kladena na tělo. Trauma je tedy touto žitou odchylkou mezi diskursivně popsanou skutečností a tím, co tělo vnímá jako nemožnost takto popisované skutečnosti dostát.

Butler zde pojmenovává dvě odlišné, avšak kompatibilní funkce diskursu: v první řadě symbolický imperativ, jímž je norma, a dále existenci této normy v podobě její nedokonalé citace v performativním tělesném aktu, již můžeme chápat jako dimenzi deklarované žité tělesnosti. Tyto dvě funkce mezi sebou svírají dimenzi vzájemné odchylky, která je zaznamenávána prostřednictvím jakési kontrolní diskursivní funkce: čtení aktů. Instance čtení není dána z vnějšku, avšak je samotným výkonem imperativu, vztahu těla k němu samému

prostřednictvím identifikace s heterosexuálními ideály coby podmínkami a východisky každého momentu. Čtení je tedy současně garantem nutné inklinace tělesných aktů k normám, neboť se odehrává vždy ve vztahu k platnému diskursu. V tomto smyslu lze chápat *queer* jakožto citaci toho, co bylo zapovězeno, tedy zviditelnění a přiznání *abjektu*. A v této deklaraci *abjektu* také spočívá akt subverze. Zde Butler přehodnocuje svou formulaci funkce transferability genderového ideálu a například nošení ženských šatů muži již nechápe jako jednoznačně subverzivní akt, tento účinek vztahuje k širšímu společenskému kontextu a „čtení“ tohoto aktu, avšak stále mu přiznává funkci zpochybnění *abjektující* moci.

5. Pojem opakování

„Pohlaví je vždy chápáno jako opakování hegemonických norem; toto produktivní opakování může být členěno jako druh performativity.“ (Butler 1993, s. 107). Opakování, které je u Judith Butler základem normativity, existuje jakožto virtuální oproti aktualitě konkrétních tělesných aktů. To, co se zde skutečně opakuje, jsou idealizované podoby genderových identit, které existují jen coby neuskutečnitelné virtuality, vůči nimž je aktualita tělesných aktů vždy diferentní.

Deleuze: dva řády a tři roviny opakování

Butler nastiňuje mechanismus opakování jakožto proces, který směřuje k opakování norem, avšak v každém procesu opakování dochází k selhání, neboť to, co je dáno jakožto abstraktní norma, není reálně dosažitelné. Podobný mechanismus opakování nacházíme také v Deleuzově *Différence et répétition*, avšak Deleuze jej koncipuje jakožto jeden ze tří modů opakování, z nichž každý se esenciálně odlišuje od ostatních. Rovina opakování jakožto opakování Stejného je chápána prostřednictvím identity konceptu či reprezentace. Koncept ve vztahu ke svému objektu tvoří reprezentaci, reprezentace coby vztah konceptu a objektu leží v základu uchopení reality. Koncept je v tomto opakování nominálním konceptem, a je tvořen vztahem vnější diference objektu k objektu vůči němu jinému, přičemž oba objekty jsou reprezentovány tímtéž konceptem. Tento vztah je definován skrze negativní identitu dvou porovnávaných skutečností, o nichž koncept vypovídá, a je jim přisouzen vztahem reprezentace. „[R]eprezentace [...] zprostředkovává žité tím, že je vztahuje k formě podobného nebo identického objektu.“ (Deleuze 2004a, s. 20). Vztah objektů je vymezen pomocí vnějšího binárního vztahu identity-diference a negativně definovaná identita je tím, co je základem tohoto vztahu, diference je diferencí vnější mezi dvěma objekty, které jsou ve vztahu vzájemné ač parciální negace. Diference je zde vnější jak vůči konceptu tak jakožto vnější dvěma srovnávaným objektům a důsledkem uplatňování konceptuální identity je vždy negativní vysvětlení, vysvětlení prostřednictvím odchylky, neboli selhání. (Ibid.).

Zdá se, že tato forma opakování se podobá té, již pod pojmem opakování chápe Butler, tedy opakování, které je vždy selháním vůči tomu, co má být opakováno. Avšak Deleuze

tematizuje také *jinou* úroveň opakování, opakování, které se odehrává ve věčném návratu a které je skutečným opakováním oproti již zmíněnému opakování Stejného. Skutečné opakování se děje mezi dvěma řády obecnosti, jimiž jsou ekvivalence a podobnost. Toto opakování se jeví jako diference bez konceptu, či opakování s neurčitým konceptem. Principem tohoto druhu opakování je „diference vnitřní Ideji, rozkládající se jako čistý pohyb kreativního dynamického prostoru a času, který koresponduje s Ideou.“ (Deleuze 2004a, s. 26). Opakování nietzschovského věčného návratu zahrnuje diferenci či diferencovanou jinakost uvnitř Ideje. Idea má tedy v tomto pojetí proměnlivý obsah, není fixací svého obsahu, ale stále jej objevuje. To, co se zde opakuje, je nietzschovská síla, již lze definovat jen prostřednictvím jinakosti coby její esence, tato síla se stále navrací, ale pokaždé je jiná vůči své předchozí podobě.

Tyto dva řády velikostí, v nichž probíhají tři druhy opakování, tvoří základní osu deleuzovského myšlenkového konceptu věčného návratu. Oba řády nejsou na sobě nezávislé, Deleuze hovoří o vztahu obou rovin jako o vztahu příčiny skutečného opakování a opakování Stejného coby účinku, vztahem intenzity k extenzitě; první rovina opakování je vnitřkem roviny druhé, druhá rovina je jejím obalem. Skutečné opakování, neboli opakování bez konceptu, se přitom stále kryje za masku opakování Stejného a tyto masky jsou skutečným subjektem dění, jak říká Deleuze v *Différence et répétition*.

Rovinu intenzity lze dle výkladu americké, deleuzovsky a feministicky orientované filosofky Mary Beth Mader chápat jako rovinu intenzivních kvantit oproti rovině extenzity jakožto rovině kvalitativní. Tyto dva řády existence jsou ve vzájemném vztahu na sobě ležících vrstev, jejichž odlišnost je odlišností řádu velikosti, avšak jejich vnitřní vztah určuje zóna nerozlišitelnosti, a ta také stanovuje tzv. rovinu či pláň konzistence, rovněž zvanou plání imanence. Zóna nerozlišitelnosti je tmelící avšak nerozetnutelné jádro konzistence, je nevymezitelným přechodem mezi kvantitami a kvalitami, mezi intenzitami a rozlehlostmi. A této neobjevitelné neznámé propůjčuje Deleuze ústřední úlohu ve funkci konsistence odlišných řádů věcí. Jak je to možné? Deleuze patrně předpokládá kontinuitu dění, avšak jeho kontinuita je diskontinuitní v samotném svém základu, neboť jejím principem je kontrakce-uvolnění, ve svých fázích vyjádřená jako dvojice bílá zeď-černá díra. To je deleuzovské vyjádření základního principu toku-přerušení, avšak vyjádřeno ve specifickém expresivním modu – v žádném případě se nejedná o vztah ani charakteristiku binární opozice,

která je, dle deleuzovského názoru, redukcí s vyloučením vnitřní rozmanitosti pojmů i jejich vztahu. Pojmy bílá zeď-černá díra nejsou vůči sobě v čistém protikladu, nestojí proti sobě jako ano a ne, jejich významová různost spíše otevírá prostor vždy odlišným směrem do vždy naprosto jiné dimenze, v níž je ona vnitřní komplikovaná diference stále přítomna. Setkáváme se se strukturou zdi nesrovnatelnou s prostorem vyznačeným dírou, ani černá a bílá zde nejsou ve vztahu přítomnost – chybění, je to odkaz ke dvěma jiným řádům světelného vlnění, jejichž vztah pojmenovaný na základě vnější diference není určujícím faktorem jejich různosti.

V *Différence et répétition* nastiňuje Deleuze tři možné způsoby opakování, které jsou v přímém vztahu ke třem výše uvedeným syntézám času a z jejichž definice se derivují dvě odlišná pojetí diference. Jedná se v první řadě o opakování holé, mechanické či všední neboli vnitřně se cyklící. Jedná se mj. o tento „případ“: „Hodiny udeří čtyřikrát stejným způsobem, když odbíjejí čtyři hodiny. [...] V podstatě jsme stvořili průběh, v němž se čtyři údery odehrály a učinili jsme to tak, že jsme potlačili časový rozdíl mezi jednotlivými momenty, které se radikálně vytěsňují navzájem. V podstatě tímto potlačením produkujeme plynutí přítomných momentů. Takže ani holé opakování není neproduktivní, produkuje totiž probíhající přítomnost [...] To však dělá prostřednictvím zakrytí tajné formy opakování, opakování skutečného.“ (Mader 2011, s. 108). O opakování „zakrytém“ neboli skutečném či cyklickém hovoří Mary Beth Mader v souvislosti s Deleuzovým pojmem „paradox svátku“ – – ve smyslu opakování neopakovatelného, neboť v každém svém opakování se historická událost, jíž je svátek zasvěcen, odehrává vždy zcela odlišným způsobem. „Numerická následnost je opuštěna ve prospěch intenzifikace prvenství skrze diferenci, jíž je skutečné opakování. Ze snahy o opětovné prožití prvotního okamžiku a nutného selhání této snahy vyvstává specifická forma novosti, novost skutečného opakování. Skutečné opakování je však zahaleno a maskováno holým opakováním“ (Mader 2011, s. 109). Třetím modem je opakování ontologické, opakování věčného návratu, a tento specifický případ je opakováním „věci samé“. Avšak těžištěm deleuzovského rozvrhu, jenž je rozvinutím nietzschovského věčného návratu, je, že nesmíme tento návrat chápat coby návrat téhož. Moment návratu je zde faktem identity, avšak to, co se navrací, je ze své podstaty proměněno v každém okamžiku svého navracení.

Tyto tři mody opakování se však rozvrhují do dvou rovin skutečného a jsou současně těmito dvěma rovinami rozvrhovány. Je zde aktuální rovina, v níž se pohybují první dva druhy

opakování, a rovina virtuální, která je tvořena třetím, ontologickým typem opakování, který se prostřednictvím předchozích dvou modů uskutečňuje. Princip, jímž se tato virtuální realita uskutečňuje v modu aktuálním, je principem vnitřní diferenciace (Deleuze 2006, s. 110-111).

Opakování Judith Butler a opakování Gillese Deleuze

Opakování, o němž hovoří Judith Butler, bychom ve vztahu k deleuzovskému konceptu opakování mohli situovat mezi první dvě opakování, kdy opakování zakryté je maskováno opakováním holým. Butler postuluje svůj pojem opakování jako proces diskursivně utvářené normy povinné heterosexuality, v jejímž rámci vznikají i obrazy genderových identit, Jakožto diskursivní iluze je tedy pojem opakování u Butlerové srovnatelný s pojmem opakování Deleuzovým, vůči němuž to, co se odehrává jakožto vždy diferentní realita, je v jistém smyslu selháním, neboť nikdy nenaplňuje ideální podobu stanovené (avšak virtuální, tedy nikdy ne skutečně aktualizované) normy. Pojem opakování, jak jej koncipuje Butler, se do jisté míry ideově kryje s opakováním prvního řádu u Gillese Deleuze, avšak to, co u Butler v důsledku diferenciace spadá mimo normu utvořenou jejím pojetím opakování, se do určité míry překrývá s Deleuzovou ideou druhého, zakrytého opakování. Samotný fakt, že Butler hovoří o identitě jako o masce, je rovněž analogický vztahu dvou deleuzovských opakování, kdy opakování „holé“, které představuje řád reprezentace a v jeho rámci definované kategorie podobnosti, identity, opozit a vnější diference, maskuje a zakrývá opakování zakryté. Zakryté opakování tak není poznatelné jinak než ve své roušce či masce, jímž je opakování holé. Opakování holé tak bezezbytkovou formulací své dokonalosti zakrývá onu neuchopitelnou divokou vnitřní diferenciaci skutečnosti, která je poznatelná jen skrze masku, za níž se skrývá.

V. Stávání-se-ženou

1. Vymezení některých návazností pojmů napříč díly *Kapitalismu a schizofrenie*

Chceme-li adekvátně chápat deleuzovsko-guattariovské pojmy, je třeba naznačit některé linie souvislostí jinak odlišně pojednaných částí projektu *Kapitalismus a schizofrenie*, tedy prvního dílu s názvem *Anti-Oidipus*, a druhého dílu nazvaného *Tisíc plošin*. Deleuzovsko-guattariovské univerzum je v obou těchto knihách dvojsečné, avšak v obou dílech je tato jeho ambiguita vyjádřena jinak. V *L'Anti-Oedipe* jsme hovořili o ilegitimních a legitimních užitích syntéz, podél nichž se derivují oidipální triangulární struktury na jedné straně a molekulární, schizoidní nevědomí na straně druhé. V Tisíci plošinách jsou vztahy mezi ilegitimními a legitimními užitími syntéz vyjádřeny quasi-dichotomními pojmy molární a molekulární, odpovídajícími dvěma odlišným řádům „velikostí", které sledují a rozvíjejí dvojí prostorový rozvrh extenzit a intenzit z *Différence et répétition*, jak jsme se jej pokusili načrtnout v předchozích kapitolách. Jako příklad těchto pojmů uveďme následujících několik dvojic pojmů: bílá zeď - černá díra, rýhovaný a hladký prostor, tvář a krajina, strom a rhizom, rovina uspořádání a rovina konzistence neboli tělo bez orgánů atp. „Uspořádání a vývoj se týkají formy a substance: zároveň vývoje formy a tvorby substance či subjektu. Rovina konzistence však nezná substanci ani formu: haeeceity vepisující se do této roviny jsou právě těmi způsoby individuace, které nepostupují ani skrze formu, ani skrze subjekt. Rovina spočívá abstraktně, ale skutečně ve vztazích rychlosti a pomalosti mezi nezformovanými prvky a ve složeních odpovídajících intenzivních afektů (‚délka' a ‚šířka' roviny)." (Deleuze a Guattari 2010, s. 578).

Linie, které budeme sledovat obzvláště pečlivě, jsou molární řád, který následuje tendence ilegitimních užití syntéz z *Antioidipa* se všemi jejich důsledky (jak byly naznačeny v předchozích kapitolách), oproti řádu molekulárnímu, který navazuje na legitimní užití syntéz. Dvojice pojmů nejsou pouze dosazeny za binární opozice, neboť v první řadě nejsou

jednoduše opozicemi, nestojí proti sobě coby vzájemné opaky nazírané z pohledu vnější diference. Vztahy uvnitř dvojic pojmů vytvářejí spíše básnické obrazy a jsou charakteristické jemnými nuancemi odstínů. Kdybychom chtěli tuto jejich vlastnost pojmenovat v pojmech z *Antioidipa*, řekli bychom, že jejich disjunkce je inkluzivní, tedy že vztah jejich rozdílnosti v sobě zahrnuje odchylku, která je rozdílnými činí. Proto také vztahy dvou řádů univerza nejsou nikterak černobílé, avšak jsou velmi jemně diferencovány a členěny, a každá tématická oblast s sebou přináší nové pojmy bohaté na jemně diferencované významy a vztahy. Univerzum *Tisíce plošin* je dvojaké v určitém smyslu, vše je v něm vyjadřováno ve dvojích artikulacích (obsah-výraz, ruka-tvář, gesto-slovo), avšak nelze se domnívat, že jedna z nich představuje správnou a druhá nežádoucí dimenzi. Každá dvojice pojmů nerozčleňuje toto univerzum na dvě protichůdné skupiny lepších a horších vlastností (nebo spíše vlastností fixovaných v kulturních hodnotových strukturách jakožto žádoucí a uznávané a jejich protějšky), jak bychom se mohli domnívat podle vzoru strukturalistické binarity. Každá dvojice naopak obohacuje toto univerzum o novou dimenzi barvité plasticity. Rozhodně nelze říci, že se v případě těchto odlišných dvou řádů jedná o vyjádření „zlého“ rigidního řádu oproti „dobrému“ chaotickému osvobození. Deleuzovsko-guattariovský projekt ve svém svébytném radikálním stanovisku zachovává nietzschovskou pozici myšlení mimo dobro a zlo.

Mezi těmito dvěma dimenzemi univerza probíhá dynamický proces deteritorializace a reteritorializace, o němž však nelze říci, že druhý následuje po tom prvním, neboť z časového hlediska bývá zdůrazňována jejich simultaneita. V *Tisíci plošinách* je do plastických důsledků rozvedeno a rozpracováno myšlení legitimního užití syntéz, a není zde tedy kladen takový důraz jejich na ostré vymezení vůči užití ilegitimnímu jako v *Antioidipovi*; spíše se zde jedná o promyšlení způsobů vzájemné koexistence a korelace obou principů. Rozvinutí a návaznost myšlenkového projektu lze doložit a sledovat prostřednictvím takových pojmů jako například inkluzivní disjunkce, polyvocita, nomadologie, parcialita a nespecifičnost, které představují způsoby legitimního užití syntéz nevědomí a navazují na paradigma představené v *Antioidipovi*. V *Tisíci plošinách* je zdůrazněna problematičnost deteritorializace, tedy sledování pohybu tzv. linií úniku, které lze chápat jako charakteristický projev nietzschovsky pojaté síly. Linie úniku jsou nadány dvojí povahou, jsou tvořivé, stejně jako destruktivní, jejich potenciál je tvůrčí stejně jako se může zvrátit ve fašizující tendenci. V tomto smyslu hovoří Deleuze a Guattarim o možnosti *žít jako básník nebo jako vrah*.

(Deleuze a Guattari 2010, s. 391). Už samotná povaha síly, tedy linií úniku je tedy problematická dvojsečností jejich povahy. Jakkoli tedy chceme hovořit o deteritorializaci jako osvobozujícím pohybu ven ze zotročujících struktur uspořádání a stromových struktur, je třeba mít na paměti, že příliš rychlá deteritorializace může být destruktivní stejně jako tvůrčí.

V tomto smyslu rozlišují autoři mezi tělem bez orgánů, které je také pojímáno jako intenzivní tělo socia, které je kolektivním tělem, ovšem právě na úrovni intenzivních, a tedy netělesných kvant, na něž se vepisují události, tj. haecceity, „netělesné transformace chápané jako takové" (Ibid**.**, s. 578), a tělem vyprázdněným z orgánů, které je chápáno jako následek příliš rychlé, absolutní deteritorializace a Deleuze a Guattari je spojují s patologickými případy (např. těl závislých na drogách). Z tohoto kontextu je tedy zřejmé, že ta část univerza, která se už z názvů s ní souvisejících, jako je uspořádání, stromová struktura, stát či tvářnost, jeví jako rigidní, zkostnatělá či reaktivní (a lze ji chápat též jako důsledek nietzschovsky pojaté otrocké morálky), je přesto autory uznávána jako platná a respektovaná odpověď na problematickou povahu světa stejně jako nebezpečnou povahu životní síly samé. Deteritorializace a reteritorializace je tedy jakýmsi vykročením z bezpečí teritorializovaného prostoru, do nějž se proměněni znova navracíme. Jde o vyjádření dynamického procesu proměny, která se děje při setkání dvou (a více) složek, jež se ve vzájemně deteritorializují. Tento proces je nahlížen nikoli z pohledu těchto setkávajících se entit coby subjektů, ale subjektem je zde toho stávání se samo. Deleuze a Guattari často využívají takto popsaného vztahu k tomu, aby vyjádřili komunikační a transformační procesy probíhající mezi odlišnými „řády" ambivalentně rozděleného univerza. V tomto případě se jedná o naznačení procesu proměny uspořádání, které v sobě zahrnuje mnoho atavistických a zotročujících prvků (vzpomeňme na oidipální triangulaci). Deleuze s Guattarim se proto snaží nalézt způsob, jak těmito změnami projít, jak se stávat molekulárním a revolučním, jak procházet zkušeností na úrovni žitých intenzivních kvantit, a přitom neskončit jako tělo vyprázdněné z orgánů.

V celém projektu *Kapitalismu a schizofrenie* je podstatné stanovisko pozitivně formulované produktivní touhy, která není reakcí na chybění či potřebu, ale sama potřeby a chybění naopak produkuje. Syntézy nevědomí zde figurují rovněž jako funkce strojů touhy, které představují mechanismy auto-produktivní touhy (které v *Tisíci plošinách* nesou název abstraktní stroje, a které tzv. operují a tuto svou činnost vepisují na tělo bez orgánů, neboli socius. Autoři rovněž hovoří o rovině imanence či rovině konzistence, na niž se vepisuje činnost strojů

touhy, které tvoří tzv. mechanosféru. Tělo bez orgánů je ve vztahu k rovině konzistence jako určité uskupení, či celek ve vztahu k širšímu či většímu „celku“, jejich přesný vztah však autoři kladou spíše jako otázku po vztazích či pokračujících vazbách intenzit. (Prakticky jde o otázku po konečnosti vesmíru.) V mnohovýznamovém pojmu tělo bez orgánů je patrný náznak jakési kolektivní báze žitého světa, která je však intenzivní, nikoli extenzivní povahy, a která se za extenzivním zevnějškem pouze skrývá.

V Tisíci plošinách pozorujeme důraz na procesuální jevy (stávání se prostřednictvím deteritorializace a reteritorializace), které jsou jednak nahlíženy z nich samých, neboť jsou chápány jako jediný skutečný subjekt dění, jednak jde o pokus myslet tyto procesy z místa jejich zrodu, tedy následovat principy a důsledky myšlení vnitřní diference a vydat se tak do oblasti tzv. zón nerozlišitelnosti. Charakteristikou těchto dění je princip imanence, funkce, které tyto jevy neustále tvoří, jsou obsaženy uvnitř konkrétních uspořádání, avšak samotné tyto procesy se odehrávají mimo formy a substance, které jsou vlastní právě uspořádáním. Vyjádřením procesuality v „místě“ jejího vznikání je pojem abstraktních strojů, které „se skládají z nezformovaných látek a neformálních funkcí“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 582). Deleuze a Guattari myslí v pojmech stávání se (ženou, zvířetem, molekulárním, nerozlišitelným...), které má rhizomatický charakter, nepředstavuje tedy nějakou v bodech zachytitelnou strukturu, neboť proces stávání-se spíše prochází „mezi body“, které jsou součástí procesu stávání-se, tedy v tzv. intenzivních zónách blízkosti, nebo také nerozlišitelnosti, nerozhodnutelnosti. „V tomto smyslu je stávání se procesem touhy. Tento princip blízkosti či přiblížení se je zvláštní a nezavádí žádnou analogii. Naznačuje co možná nejstriktněji zónu blízkosti nebo spolupřítomnosti určité částice a pohyb zmocňující se každé částice, jakmile do této zóny vstoupí. [...] Blízkost je zároveň pojmem topologickým a kvantickým, který označuje přináležitost k téže molekule, nezávisle na uvažovaných subjektech a ustanovených formách.“ (Ibid., s. 307). Zde představený proces stávání se není pojímán jako intersubjektivní nebo interindividuální, neboť subjekt a individuum je zde chápáno jako cosi druhotného, ač také zahrnutého do procesu. V transformujících dějích stávání se, mezi něž patří i sexualita, se nesetkávají dvě různá individua, ačkoli zde jako součásti procesu rovněž figurují. Hledisko se zde soustředí na proces a transformaci, jimiž jsou individua jen nesena, a rozpouští v nich své hranice, jejichž prostřednictvím je obvykle chápeme jako vymezená vůči okolními světu. To je princip deteritorializace, pohyb, jímž opouštíme svá teritoria. Do středu zájmu se tak dostávají síly a linie úniku, tedy proudy, které

svou mohutností individuum a subjekt pohlcují a prostupují, takže tyto ohraničené entity ztrácejí poněkud na důležitosti. Individua jsou zde myšlena jako součásti proměnlivých vztahů smečky, a jako taková jsou rovněž proměnlivá v kontextu dění, které je utváří. Rhizom je pak pojem, jenž právě zachycuje povahu tohoto stávání se procházejícího mezi body, je to jakýsi „tvar“ stávání se, jehož tvarování závisí na okamžitém stavu metastabilního pole, v němž se tento proces odehrává. Rhizom je pokusem o zachycení tohoto procesu nikoli skrze individuum, ale z hlediska tohoto procesu samého, tedy spíše z hlediska jeho „prostředí“, tedy metastabilního pole, které už je samo tímto procesem. Pojem „prostředí“ zde užívám jen pro názornost změny zorného pole, odklonu hlediska od individua k tomu, co je obklopuje, nikoli však v environmentálním slova smyslu. Je zde totiž ještě jeden důležitý faktor, jejž je třeba vzít v potaz, a sice intenzivní kvantity, které tento pohled zaměřují na intenzivní mikroúroveň, která je rovinou prostupující všechny vzájemně se vymezující entity (tedy jak individuum tak prostředí) a na jejíž bázi jsou tyto entity nerozlišitelné. Individuum je tedy spíše zapuštěno v procesech, které je s sebou nesou, a tím je utváří, než že by jimi bylo obklopeno. „Rovina konzistence obsahuje pouze haecceity sledující křížící se linie. Formy a subjekty do tohoto světa nepatří.“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 295). Deleuze a Guattari tak ruší hranici mezi jedincem a jeho prostředím, neboť vše je viděno jako jeden vnitřně velice diferencovaný celek stávání-se. Jako jistý důsledek pokusů o vyčlenění individua z procesů, které je utváří tím, že jím prochází, je ona molární struktura (například sebe-reprodukující oidipální trojúhelník), která však v konečném důsledku individuum spíše svazuje, než by je vyvazovala z toků touhy, které jsou vždy silnější než ono individuum. Spíše lze říci, že se jeho struktury napájí přímo z vřídla touhy, neboť je to touha, z níž Oidipus vzchází a kde se reprodukuje, v důsledku čehož je touha pojímána jakožto potřeba či chybění. V tomto vidění je třeba zmínit pojem haecceitas (neboli takovost), jenž tvoří určitý moment zastavení se v procesu stávání se, který ovšem nepodává výčet o individuu z hlediska jeho charakterových vlastností, ale je událostí či momentem vepsání netělesné transformace na rovinu konzistence v tom smyslu, že tvoří průřez blokem stávání se jakožto celku.

„Existuje způsob individuace velice odlišný od způsobu individuace skrze osobu, subjekt, věc nebo substanci. Vyhrazujeme mu jméno *haecceitas*. Roční období, zima, léto, hodina, datum mají dokonalou individualitu, jíž nic nechybí, ačkoli se liší od individuality věci nebo subjektu. Jsou to haecceity v tom smyslu, že sestávají výhradně ze vztahů pohybu a klidu

mezi molekulami a částicemi, schopností afikovat a být afikován.“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 293).

A dále:
Jaká je individualita dne, ročního období, události? Kratší a delší den nejsou přesně vzato extenze, ale stupně vlastní extenzi, stejně jako tu jsou stupně vlastní teplu, barvě atd. Akcidentální forma má tudíž „šíři“, tvořenou jistým počtem skutečných individuací. Stupeň, intenzita, je individuum, Haecceitas, slučující se s jinými stupni, jinými intenzitami, aby tak vytvořili jiné individuum. (Deleuze a Guattari 2010, s. 285).

Lze tedy říci, že z pohledu haecceitas se řada procesů individuace jeví jakožto intenzity. Na tyto intenzity však, ač působí dojmem čehosi elementárního (přesněji řečeno se jedná o rovinu infinitezimálna, nekonečně dělitelných částic, ovšem v každé dělení znamená změnu jejich povahy), z čehož je složen větší celek-blok, není zaostřeno jakoby mikroskopem, který umožňuje vidět jen výsek z nekonečného počtu elementárních částic, ale je zde naopak zachována šíře obzoru. Haecceitas je tedy jakýmsi rozšířeným hlediskem v molekulárním neboli intenzivním řádu skutečnosti.

2. Linie interpretace, neboli analýza pojmu stávání-se-ženou

V Tisíci plošinách se setkáváme s pojmy stávání-se ženou, dítětem, zvířetem, rostlinou, nerostem, molekulárním, intenzivním, neviditelným... V této kapitole se pokusíme objasnit zejména pojem stávání-se ženou, k jehož analýze místy poslouží i významová blízkost ostatních zmíněných pojmů.

Všechna stávání se jsou molekulární [...] existuje stávání se ženou, stávání se dítětem, která nepřipomínají ženu ani dítě, coby jasně rozlišené molární entity (ačkoli žena nebo dítě mohou mít možná privilegovaná postavení, možná však pouze v závislosti na určitých stáváních se). Co tady nazýváme molární entitou, je žena chycená v duálním stroji stavícím ji proti muži a určená formou, obdařená orgány a funkcemi, označená jako subjekt. Stávání-se-ženou neznamená napodobit tuto entitu, dokonce ani se v ni proměňovat. Přesto nebudeme opomíjet důležitost napodobování u jistých homosexuálů; tím méně pak úžasný pokus o skutečnou proměnu u transvestitů. Chceme jen říci, že je třeba tyto aspekty neoddělitelné od stávání-se-ženou chápat v závislosti na jiné věci: nejde o to imitovat, ani na sebe brát ženskou podobu, ale o to emitovat částice vstupující do vztahu pohybu a klidu nebo do zóny blízkosti určité mikro-ženskosti, tzn. vyprodukovat v nás samých molekulární ženu, vytvořit molekulární ženu. (Deleuze a Guattari 2010, s. 310).

Z tohoto textu je zřejmé, že proces stávání-se je třeba chápat jakožto do jisté míry asymetrický. Stávání se se týká obou pohlaví, pokud je myslíme v jejich molaritě, identitě, neboli náležení těl k jednotlivým pohlavím. Současně je však stávání se procesem molekulárním, menšinovým, jde o stávání se menšinovým většinového. Menšinová žena, jíž se lze v procesu stávání-se-ženou stávat, však není nijak molárně ani jinak definována, není deficiencí určenosti vzhledem k molární ženě, ale je pozitivní neurčitelností par excellence. Jinými slovy tato žena je tím, co vždy teprve přijde, žena, která se sama stává. Deleuze s Guattarim staví do asymetrické opozice molárního muže a molekulární ženu, a nikoli vždy jeden molární a jeden molekulární pár. Důvodem k tomuto kroku je, že každý tento pojem se účastní jiného řádu skutečnosti. Molární muž představuje v binární dvojici majoritní centrum, ve vztahu k němuž je deficientně odvozován jeho protějšek, žena. Ta je ovšem rovněž

součástí molárního řádu, a nepředstavuje tedy onen směr trajektorie stávání se. Autoři se nezabývají takovým pojmem jako molární žena, neboť ta tvoří jen převrácené zrcadlo opozic vůči vlastnostem muže, a je v něm tedy již obsažena. Skutečným protipólem je zde samotný proces přeměny, který na rozdíl od žité struktury bílého muže není entitou. V následujícím textu autoři vysvětlují své asymetrické rozvržení většinového muže a menšinové ženy, z jehož závěru plyne, že žena není molekulární a menšinová automaticky, ale musí do procesu stávání se nejprve vstoupit. neplatí tedy automatická totožnost mezi skutečnou bytostí ženského pohlaví a procesem stávání-se-ženou. Toto stávání se ženě nenáleží, ale může jí procházet, stejně jako může procházet mužem. Jedná se o aktivní mikro-politický proces.

„Muž“ má evidentně většinu, i když je méně početný než komáři, děti, ženy, černoši, vesničané, homosexuálové atd. Objevuje se totiž dvakrát, jednou v konstantě a jednou v proměnné, z níž konstantu extrahujeme. Většina předpokládá stav moci a dominance, nikoli naopak. Předpokládá kontrolní vzorovou míru, a nikoli naopak. [...] Určení odlišné od konstanty bude tudíž považováno za menšinové, přirozeně a bez ohledu na množství, to znamená za pod-systémové nebo mimo-systémové. [...] Ale v tomto bodě se všechno převrací. Neboť většina, tak jak je analyticky obsažena v abstraktní vzorové míře, není nikdy nikdo, ale vždycky Nikdo – Odysseus – zatímco menšina, to je stávání se všech, jejich potenciální stávání se, pokud se odchýlí od modelu. Existuje většinový „čin“, ale to je analytický čin Nikoho, proti stávání se menšinovým všech. Proto musíme rozlišovat: většina jako homogenní a konstantní systém, menšiny jako podsystémy, a menšina jako potenciální, vytvořené a tvořivé stávání se. [...] Ženy, jakkoli početné, jsou menšina, definovatelná jako stav nebo pod-celek; avšak tvoří jen tak, že umožňují stávání se, které nevlastní, do něhož musí samy vstoupit, stávání-se-ženou, týkající se celého člověka, mužů i žen.“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 124).

Muž zde tedy představuje centrum stereotypu, z tohoto důvodu také nemůže být řeč o stávání-se mužem, neboť stávání se jsou vždy jen menšinová. Molekulární, minoritní žena je pak aktivním médiem neboli činitelem stávání se, „ale podmínkou k tomu je, že přestane být celkem definovatelným ve vztahu k většině“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 328).

Centrální bod, nebo třetí oko má tedy vždycky tu vlastnost, že organizuje binární rozložení ve dvojitých strojích, reprodukuje se v hlavním členu protikladu a zároveň se v něm ozývá celý

protiklad. Ustavení „většiny“ jako přebujelosti. Muž se ustavuje jako obrovitá paměť, v pozici centrálního bodu, s frekvencí (neboť se nutně reprodukuje prostřednictvím každého dominantního bodu), s rezonancí (veškeré body k němu odkazují). (Ibid., s. 329).

Protože muž obsahuje i svůj protiklad, bývá sám a nikoli společně se svým molárním protějškem (molární ženou) označován za hlavní předmět stávání se, tedy to, co se stává ženou. Paměť zde odkazuje na nietzschovské pojetí člověka resentimentu, který disponuje dobrou pamětí, neboť zaznamenává všechna příkoří, a fixuje tak své prožívání ve vztahu k minulým událostem, které však stále prožívá v každé události přítomné či následující (Nietzsche 2002; Deleuze 2004). Molární muž jakožto paměť představuje tuto fixaci v podobě stereotypu. „Systém-linie (nebo blok) stávání se je protikladem systému bodu-paměti. Stávání se je pohyb, jímž se linie osvobozuje od bodu, a který činí body nerozpoznatelnými: rhizom, protiklad stromovitosti se osvobozuje od stromovistosti. *Stávání se je anti-paměť*.“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 331).

Problematičnost molekulární ženy spočívá v tom, že tato žena se v procesu stávání se také stává. Stávání se nemá cíl ani subjekt, jediným subjektem stávání se je samotný proces stávání se. Stávání se je tedy dvojí. Stává se jednak předmět stávání se, tedy muž coby centrum binarity, a současně se stává i žena, tedy to, čím se stávající muž stává. U obou „členů“ procesu stávání se tak dochází k deteritorializaci. Muž je deteritorializován v procesu stávání se ženou, žena je deteritorializována, neboť i ona prochází transformačním procesem, tedy stává se. „Molekulární žena“ tedy není kladena jakožto entita, která spočívá na konci procesu stávání se, k němuž máme dospět, ale jakožto *work in progress*, stálé tvoření. „Zkrátka deteritorializace je dvojí: hlas se deteritorializuje ve stávání se dítětem, ale dítě, jímž se stává – je samo deteritorializované, nezrozené, stávající se.“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 342).

A dosvědčují to i následující teorémy:
5. teorém – deteritorializace je vždy dvojí, protože implikuje koexistenci větší a menší proměnné, které se zároveň stávají (dva výrazy si ve stávání se nevyměňují místa, neztotožňují se, ale jsou vtaženy do symetrického bloku, v němž se oba mění stejnou měrou a jenž konstituuje jejich zónu blízkosti). 6. teorém: nesymetrická dvojí deteritorializace umožňuje určit deteritorializující a deteritorializovanou sílu, i když tatáž síla přechází od jedné hodnoty k druhé v závislosti na „okamžiku“ nebo uvažovaném aspektu; navíc nejméně

deteritorializovaný vždy nastartuje deteritorializaci toho nejvíce deteritorializujícího, který pak o to víc zpětně působí na něj. (Deleuze a Guattari 2010, s. 346).

Kritika interpretace Briana Massumiho

Brian Massumi v publikaci *A User's guide to Capitalism and Schizophrenia* interpretuje pojem stávání se ženou prostřednictvím koexistence s ideálem bílého muže tak, že chápe ideál bílého muže jako cosi pevně daného, definovaného a stanoveného. Naopak žena je v Massumiho pojetí čímsi ambivalentním, neuchopitelným, pojmem, který v různých situacích mění svůj obsah. Deleuzovsko-guattariovský pojem stávání se ženou pak Massumi chápe jakožto návod k osvobozování se prostřednictvím rozpouštění se v ambivalenci a neurčitelnosti. Pojem ženy však není Deleuzem a Guattarim nijak vymezen či definován, a to ani prostřednictvím pojmů neuchopitelnosti či ambivalence.

Kdybychom měli myslet proces stávání-se-ženou muže jakožto pohyb od jedné formy sociálního stereotypu k druhé, vyvstal by jednak ten problém, že stereotypně určené sociální postavení ženy se může jevit jako spíše určené, omezené na reprodukční funkce ženy a z hlediska tradice také jako pevně definované, než jak tento status pojímá Massumi, tedy ve smyslu ambivalence a neuchopitelnosti stereotypu ženy.

Ve stereotypně určeném sociálním poli nelze s Massumim tvrdit, že žena je čímsi neuchopitelným, neboť reálná žena je právě prostřednictvím zvyku v sociálních vazbách zpravidla jednou z nejvíce zotročovaných bytostí a její možnosti bývají definovány poměrně striktně. Naopak reálný muž je, ve srovnání s očekáváními kladenými na ženu, více otevřenou možností co do projevu či veřejného působení, a ačkoli rozhodně není o nic více vyvázán ze zotročujících společenských struktur (včetně oidipálních a kapitalistických), očekávání, s nimiž se setkává osoba mužského pohlaví, nejsou kladena negativně. Nefiguruje zde představa, že bude nějakým způsobem manifestována deficience (ať už v oblasti inteligence, vzdělání či sebekontroly), která je implicitně předpokládána v případě ženy. Dále i kdybychom uznali, že ke stereotypu ženy náleží ambivalence, proces stávání-se-ženou by se jevil jako napodobování ženy mužem v její ambivalenci a neurčitosti a nebyl by tedy radikální proměnou tohoto muže samotného, neboť stávání se není imitací.

Co je deleuzovským významem stávání-se-ženou, které prochází skrze dominantní centrum bílého muže? Co znamená, že stávání-se-ženou se týká zejména muže? Problém spočívá v reálné neexistenci normy. Neexistuje takový skutečný muž, který by splňoval všechny vlastnosti této normě připisované. A v pozitivním smyslu neexistuje ani jeho reálný protipól. Přesto jsou tyto binární struktury žity. Ideál bílého muže je něčím, co žádný jedinec v pozitivním smyslu nenaplňuje, je žit prostřednictvím stanovování negativní odchylky od něj. Je aplikovatelný a aplikovaný skrze proces oidipalizace plošně na vše a na všechny. Reálná existence těchto norem se manifestuje pouze jako deficience, větší či menší nenaplněnost stanoveného ideálu.

Bílý muž jakožto ideál západní společnosti je dominantním vrcholem společenské hierarchie, vůči němuž se vše jeví jakožto deficientní. Bílý muž je normou, pod niž jsou shrnuty konkrétní vlastnosti spojené s aktivitou, dominancí, silou, inteligencí a dynamičností, vůči níž je vše ostatní posuzováno a měřeno a vyhodnoceno jakožto ve srovnání s touto normou jiné. To platí o hodnotových kritériích, o živých představách fungujících coby obecná a automatizovaná kritéria vyhodnocování možného jednání v určitých situacích. S osobou spíše spadající do kategorie bílého muže bude v různých sociálních situacích naloženo jinak než s osobou patřící mimo tuto kategorii, ať už do kategorie bílá žena nebo ne-bílý muž či ne-bílá žena atp. Toto rozdělení je primárně popisem funkčních stereotypů a procesů stereotypizace probíhajících v souladu s těmito normami. Stereotypizace je automatizovaná funkce definovaná a kódovaná v hlubokých emocionálních vrstvách prostřednictvím zvyku. (V souvislosti s Deleuzovým pojetím zvyku z *Différence et répétition* lze hovořit o zvyku coby žité přítomnosti, neboť Deleuze ztotožňuje syntézu zvyku se syntézou přítomností. Zvyk tedy představuje způsob interpretace respektive přímo aktualizace skutečnosti.)

Massumiho interpretace uchopuje pojem stávání se ženou, jako by mělo jít o proces přechodu z jednoho pólu stereotypně utvořeného obrazu do pólu vůči němu protějšího. To je dáno tím, že Massumi nezdůrazňuje onu radikální odlišnost řádů „velikostí“, mezi nimiž se odehrává transformace stávání-se-ženou, jež v podstatě je přechodem z molárního do molekulárního skrze deteritorializaci molárního muže. Je třeba zdůraznit specifičnost vztahu molekulární ženy vůči molárnímu muži; tyto dva póly stávání-se jsou opozita jen v tom nejradikálnějším smyslu, který však není obsahem zachyceným ve vztahu binárních opozic. Molekulární žena nepředstavuje převrácený obraz hodnot definujících muže, neboť takový obraz je již zahrnut

v molárním muži, který v podstatě svůj zrcadlový protějšek nepotřebuje, neboť každý jeho protějšek je vždy jen jeho deficiencí. Definovaný většinový muž a menšinová žena netvoří skutečný nesourodý pár, neboť skutečná žena rovněž podléhá stereotypu molárního muže. Tato menšinová žena je jeho radikální deteritorializací, je sama stávajícím se procesem, a proto v molárním řádu netvoří žádný jeho protipól, jakkoli bychom jej chtěli myslet jakožto protipól nestálý. Stávání se ženou neznamená stávat se druhým pólem odvozeným od molárního stereotypu, neboť stereotyp je tím, co se v tomto procesu proměňuje. Stávání se ženou je v tomto smyslu označením, jehož pomocí chtějí Deleuze s Guattarim nalézt směr, jímž by se toto rozvolňování mohlo ubírat, podobně jako chce Judith Butler rozvolnit vnímání toho, co „je" normální. Avšak stávání se ženou se podle Deleuze a Guattariho týká především muže, je to soustavné porušování ideálu bílého muže, je to průchod skrze opakovaně vypalované mrtvé energetické fulcrum – normu, přerod do jiného cítění či prožívání.

Výčet interpretačních linií

Pro potřeby lepšího porozumění pojmu stávání-se-ženou rozdělíme jeho jinak v zásadě nedělitelné významové konotace do dvou aspektů, podél nichž naznačíme možné interpretační linie. Domnívám se, že existují alespoň dvě možné interpretační linie pojmu stávání se. První z nich je interpretace, která sleduje osu koexistence participujících a vzájemně se deteritorializujících součástí procesu, a vykládá tedy pojem stávání se ve smyslu explikace stávajícího statu quo. Jde o popis vztahu dvou řádů – molarity a molekularity – napříč jejich radikální jinakostí. Molární muž, coby žitá norma, a molekulární žena, coby potenciál proměny této normy, se (v procesu deteritorializace) utvářejí vzájemně uvnitř sítě sociálních vztahů, v nichž jsou obě sféry aktivovány stejnou měrou, a z nichž nemohou ani na okamžik vystoupit. Tato interpretační linie sleduje koexistenci, která je hybnou silou sebe-utváření všech individuí. Koexistenci lze konstatovat z pohledu sledujícího průřez trajektorie deteritorializace a reteritorializace. Haecceita je zde konkrétním momentem, v němž lze stanovit situační rozložení sil či vzájemných vztahů, v nichž teritorium tvoří hranice prahů jejich vzájemných vymezení. V tomto konceptu není viníků a jejich obětí, koexistence je vzájemným společným sebe-utvářením v metastabilním poli situací. Jde o analýzu a rozložení momentů akce a reakce. „Koexistence dvou asymetrických pohybů tvořících blok na linii úniku, kam se vrhá selektivní tlak. Linie nebo blok nesvazuje vosu s orchidejí, ani je nespojuje a nemíchá: prochází mezi nimi, vnáší je do sdílené blízkosti, kde mizí rozlišitelnost

bodů.“ (Deleuze a Guattari 2010 s. 331). Mezi dvěma stávajícími se protipóly je vztah koexistence, jedná se tedy o koexistování molární a molekulární úrovně, v němž se molekulární skrývá za svou molární tvář. Jde tedy také o analýzu kolektivně utvářené koexistence živých bytostí se zvnitřněnými normami, a to z pohledu kolektivity samé, která nesleduje individuální zájmy a zdůvodnění jednání. Normy, které tyto bytosti utvořily, jsou společným dílem jich obou a na jejich prožívání obě strany společně participovaly.

Druhou interpretační linií je pak linie stávání se, tedy skutečný průnik dominantní normou např. bílého muže, způsob, jímž není deficientní, vždy nedostatečná položka odvozená ze vztahu ke stanovené normě, avšak jde o proces aktivního stávání se jiným. V tomto procesu jde například o stávání-se-zvířetem, které probíhá v rituálech šamanů a které není napodobováním zvířete, ale skutečným procesem vznikající monstrozity, který se dotýká zón blízkosti (blízkosti člověka a zvířete, extenzit a intenzit, jde o průchod zónou nerozlišitelnosti mezi intenzivním a extenzivním). Podobně se menšiny stávají menšinami průnikem skrze většinovou společnost, její deteritorializací. Jde zde o hledisko asymetrické, neboť normy dané jakožto většinové jsou například souborem vžitých a stále žitých atavismů, stereotypů a předsudků, jsou reduktivním obrazem skutečnosti. Naproti tomu menšina představuje možnost pohybu skrze tyto struktury, a jejich deteritorializací dochází ke vzniku něčeho nového. Tento pohyb stávání se není sledováním všech zvnitřnělých důsledků koexistence, ale sledováním jejich proměny „ve směru“ jejího zrodu. Deteritoriliazace se uskutečňuje skrze princip vnitřní diference, tedy skrze rozřešování sukcesivních situací (Simondon 2007). Takto myšlené stávání se sleduje směr linií úniku procházejících skrze teritorium oidipálních struktur, které se tímto procesem rozpouštějí a proměňují v něco jiného, a to radikálně jiného v jeho pozitivní jinakosti, tedy jinakosti nikoli od nich odvozené.

Tyto dva aspekty pojmu stávání se ženou, které jsme zde pro názornost a přehlednost rozložili, jsou však v pojmu samotném nerozlučné, neboť tvoří jakousi nerozřešitelnou povahu bloku stávání se. Vztah těchto dvou aspektů tvoří paradox, neboť oba aspekty koexistence stávajících se pólů a jejich vzájemná deteritorializace jsou v zásadě protichůdnými hledisky. Paradox dvou aspektů vztahu stávání se ženou spočívá v tom, že koexistence a vzájemná deteritorializace je symetrickým vztahem dvou asymetrických pohybů. Tato paradoxní povaha stávání se se však přestává jevit jakožto paradoxní, pokud je myslíme v prostorových rozměrech, tedy jako dvě osy, z nichž každá sleduje jiný směr.

Myslet stávání se jakožto koexistenci znamená brát v potaz oba póly tohoto vztahu z pohledu simultaneity jejich deteritorializace, a jejich vzájemné působení na sebe navzájem. V tomto smyslu je menšinová žena myšlená jakožto žitá fakticita ve vztahu vzájemné deteritorializace s molárním centrem muže, poté co toto centrum rovněž vstoupilo do deteritorializačního procesu. Hovoříme-li o aspektu koexistence, je to moment, v němž se zastavujeme, abychom viděli průřez trajektorie, momentální rozložení sil, konfiguraci situace, podobu vzájemného vztahování se k sobě obou pólů. Je to konstatování mapující teritorium obou členů procesu pohledem napříč jeho linearitou. Avšak myslet stávání se z hlediska deteritorializace znamená myslet je z hlediska jeho směřování, tedy hledět po směru pohybu tzv. linií úniku. Z tohoto pohledu jsou dva protichůdné aspekty stávání se jen dvěma odlišně mířenými pohledy na tentýž proces a efekt paradoxu zaniká. Vzniká ovšem opět tehdy, chceme-li myslet obě tato hlediska současně, tedy jakožto jeden proces stávání se.

Vosa a orchidej, muž a žena

Jak by mohly procesy deteritorializace a procesy reteritorializace nebýt navzájem relativní, věčně propojené, vázané jedny v druhých? Orchidej se deteritorializuje vytvářejíc obraz, obtisk vosy; vosa se však v tomto obraze reteritorializuje. Deteritorializuje se naopak tím, že se stává článkem reprodukčního aparátu orchideje; tu však reteritorializuje tím, že přenáší její pyl. Vosa a orchidej coby heterogenní prvky tvoří rhizom. Dalo by se říct, že orchidej napodobuje vosu, jejíž obraz signifikantním způsobem reprodukuje (mimésis, mimikry, vnadidlo atd.). To ale platí pouze na úrovni strat – paralelismus dvou strat v tom smyslu, že rostlinná organizace na jednom imituje živočišnou organizaci na druhém. Současně zde však jde o něco zcela jiného: již ne pouze o imitaci, ale o přijetí kódu, nadhodnotu kódu, zvětšení valence, pravé stávání se, stávání-se-vosou u orchideje, stávání-se-orchidejí u vosy; každé z těchto stávání se zabezpečuje deteritorializaci jednoho ze členů a reteritorializaci druhého, jedno i druhé propojují a střídají v oběhu intenzit, který posouvá deteritorializaci vždy o kus dále. Nejedná se tu ani o nápodobu, ani o podobnost, ale o explozi heterogenních sérií do linie úniku tvořených společným rhizomem, který již nemůže být připisován ani podřizován čemukoliv označujícímu. (Deleuze a Guattari 2010, s.16-17).

Stávání se ženou je možné myslet též prostřednictvím tří legitimních užití syntéz. V případě konektivní syntézy se jedná o vlastní erotický akt, který je vzájemnou a rovnocennou deteritorializací a reteritorializací podobně jako v případě vosy a orchideje, všechny participující složky se v tomto transformačním procesu proměňují, deteritorializují a reteritorializují se navzájem. Konjunktivní syntéza je vyjádřením oné bezvýhradné platnosti, afirmace všech složek zahrnutých v transformujícím aktu. Z hlediska konjunktivní syntézy lze právě interpretovat stávání se jakožto proces koexistence, tedy afirmativně konstatovat současný stav věcí, vzájemnou účast obou (všech) participujících složek v tomto vztahu. Tento přístup nestaví jednu stranu do pozice oběti a druhou do pozice viníka, ale konstatuje vztah mezi nimi jakožto vzniklý vzájemnou účastí a vkladem obou. Z tohoto hlediska se individuace, kterou stávání se v posledku je, jeví jako momentální rozřešení ko-existujícího vztahování se k sobě navzájem. Třetí, disjunktivní syntéza, pak vnáší do charakteristiky tohoto vzájemného vztahu odlišnost všech participujících složek, která je neredukovatelná a inkluzivní, tedy vždy zahrnuje (a nikoli vylučuje) i vzájemnou odchylku mezi těmito dvěma složkami. Domnívám se, že stávání se obsahuje právě všechny tři tyto aspekty, které je rozkládají na tři odlišné interpretace, ale současně zůstávají jedním mnohotvárným pohybem.

Proč je však pohyb stávání se ženou oproti pohybu stávání se vosou orchideje a stávání se orchidejí vosy asymetrický? Proč se vosa rovnocenně stává orchidejí a orchidej vosou, zatímco muž se na své cestě ke stávání se neviditelným stává v první řadě ženou? V tomto směru lze pozorovat jistý stupeň diference mezi vztahy živočichů a rostlin a lidskými společensko-kulturními vztahy, jemuž autoři alespoň takto implicitně přeci jen přiznávají jistou důležitost. Jde zde především o jistou fixaci kulturních hodnotových systémů, která determinuje lidské prožívání. Zdá se, že stávání se ženou muže v sobě zahrnuje mnoho navzájem významově odstíněných úrovní. Lze z tohoto pohledu stanovit, která syntéza umožňuje tuto jednostrannou trajektorii? Anebo se jedná o společný extrémní aspekt všech tří syntéz? Domnívám se, že se spíše jedná o důsledek ilegitimního užití syntéz, které právě zastupuje sféra molarity v podobě binárního uspořádání. Tento vztah představuje žitou molární strukturu, reprodukující se stereotyp, který se plošně rozprostírá do všech živých těl. Tento standard či norma tedy reteritorializuje všechny, kteří se vůči němu vztahují tak, že sami sebe i druhé pojímají negativně jakožto odchylky od normy. Subjekty vznikající jakožto vedlejší produkty strojů touhy tyto vztahy fixují a zajišťují tak jejich stálou aktivaci. Tedy: „[...] člověk se reteritorializuje nebo se nechává reteritorializovat do menšiny jako do stavu,

ale deteritorializuje se ve stávání se [...]“. (Deleuze a Guattari 2010, s. 328) Toto jednostranné stávání se ženou muže je pak radikální deteritorializací fixované binarity, v níž bílý heterosexuální muž tvoří standard a vše ostatní: žena, muž jiné barvy pleti, dítě nebo zvíře, představují odchylky od tohoto standardu. Vstup do menšinového média představuje vykročení z reteritorializovaného stavu (respektive pře-kročení tohoto stavu), který je utvářen ve vztahu k dominantnímu centru binarity. Je to opuštění statusu reteritorializovaného do stavu menšiny ve vztahu k většině. Deteritorializace většinového standardu pak spočívá ve vstupu do tohoto aktivního média molarity. A v tomto smyslu říkají Deleuze s Guattarim, že předmětem stávání se je vždycky muž, je to muž představující centrum hodnotového systému. Tento jednostranný pohyb pak představuje v deleuzovsko-guattariovském konceptu sledování linie úniku, tedy deteritorializaci stávajícího binárního uspořádání.

Základní princip možnosti tohoto pohybu spočívá především v afirmaci, jde o to nejprve uznat existenci stereotypu a rozpoznat jej v každém žitém momentu. Klíč k praxi tedy spočívá v momentu uznání. Deleuzova interpretace Nietzschových principů dosvědčuje, že ignorace či popírání současného stavu, jakkoli je takový stav nežádoucí, je jen důkazem toho, nakolik je popírající jedinec tímto stavem ovládán, a nedisponuje již žádnou silou k jeho subverzi, neboť všechnu svou energii již spotřeboval na popření stavu věcí a možná i vlastní participace na tomto stavu. Stávání-se-ženou muže skrze průchod standardem bílého muže lze interpretovat následujícím způsobem. Tento způsob interpretace tkví v prohlášení, že stávání se ženou muže je aktivní minoritní mikropolitikou. Jedná se zde o aktivní prožití deteritorializace tohoto standardu skrze průchod samým jeho středem, čemuž lze rozumět jako průchod skrze vlastní molární oidipalizované struktury každého individua. Co lze nalézt na druhém „konci“ tohoto procesu, je právě ona nekonečná neviditelnost, tj. nerozpoznatelnost pro hledisko molárních struktur. Nečeká zde žádný druhý stereotyp ženy, individuum procházející tímto procesem proměňuje samo sebe včetně svých molárních struktur, proměňuje tak možnosti svého vnímání světa, které se zjemňuje, a toto individuum pak procitá v jiných možnostech prožívání světa, než jaké mu byly dány skrze atavistické molární strategie přežití.

Ve srovnání s vosou a orchidejí je tedy stávání-se-ženou muže pojmem bohatším o jednu významovou dimenzi; touto dimenzí je právě možnost aktivní mikropolitiky, která je založena na možnosti aktivního překročení diskrepance řádů velikosti, a liší se proto od rovnocenné vzájemnosti vosy a orchideje. Stávání se orchidejí vosy a vosou orchideje vyjadřuje žitou

rovnocennost obou členů vztahu. V binárních opozicích je naopak zachycen vztah nerovnocennosti jednoho členu dvojice opozit vůči druhému, proto musí tento proces nejprve projít svým normativním středem, aby jej deteritorializoval, zpochybnil jeho centrální postavení, které v zásadě platit nemůže. Vztah jednoho pólu k druhému předpokládá existenci dvou pólů, podíl obou pólů na tvoření této polarity je rovnocenný, ani jeden ze dvou pólů tu z hlediska utvoření polarity nemůže být důležitější než druhý. Proces stávání-se-ženou muže je rozbitím tohoto hodnotového řádu, který přiděluje jednomu pólu polarity větší důležitost než druhému, a tento destruktivní a současně tvůrčí proces se musí odehrát zbraněmi, které jsou vlastní tomuto uspořádání, musí tedy procházet skrze ně (tak jako oidipální struktury operují skrze těla a v nich se reprodukují). Polarita je vztah vznikající za rovného přispění dvou diferentních složek, v jejichž vztahu je založena jejich diference, jedinečnost každého a rovněž jejich vzájemná odchylka. Je třeba hledat to, co je „za“ centrálním bodem systému (tedy bodem do centra postaveným), průchodem skrze něj, ale až poté, co jsme jej dokázali nalézt a jako existující uznat sami v sobě. Genderové stereotypy a rasové předsudky nežijí ve vzduchoprázdnu, ale jsou zakořeněny v našich žitých tělech, v jejich hodnotových systémech spočívajících na emocionální bázi. Afirmativní přístup k realitě spočívá v doznání: to je to, co v nás vězí, to je to, čeho jsme schopni. A tento krok je možným předpokladem změny. Motivací k takovému kroku snad může být následující citát z *Tisíce plošin*: „Z pohledu rasismu neexistuje žádný vnějšek, neexistují lidé vnějšku. Existují jen lidé, kteří by měli být jako my a jejichž jediným zločinem je, že takoví nejsou.“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 202).

3. Konfrontace projektu Deleuze a Guattariho se stěžejními problémy feministické kritiky

Feministické dilema podle Elizabeth Grosz

Elizabeth Grosz v publikaci *Space, time and perversion* definuje dilema feministického problému, které vzniklo v po sobě jsoucích historických etapách, ale současně představuje nevyřešenou otázku po identitě ženy. Toto dilema je tvořeno dvěma směry feministického diskursu, a sice historicky dřívějším proudem egalitářsky orientovaných feministek, a chronologicky pozdějším proudem feministek diference, které se snaží pojímat ženu nikoli splývající s patriarchálními hodnotami, ale snaží se ji chápat v její pozitivně kladené diferenci.

Egalitářské feministky, jako například Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Eva Figes, Kate Millet, Shulamith Firestone nebo Germaine Greer, se vymezují proti všem pokusům o esenciální určení povahy ženy a jejich cílem je zrovnoprávnit ženy s muži na základě prohlášení jejich vzájemné rovnosti. Tento proud se vymezuje proti všem formám esencialismu, které Grosz ve svém článku podrobně diferencuje a rozlišuje čtyři základní typy konceptů blízkých esencialismu podle odstínu názoru na podstatu ženy. Esencialismus zpravidla předpokládá neměnnou ženskou podstatu, proti které nelze jednat a která tvoří podloží všech možných variací. Od biologismu, který formuluje jádro ženské esence jakožto biologicky daný a spojuje ji s reprodukčními a vyživovacími funkcemi ženy, se liší naturalismus, který tuto esenci definuje spíše na náboženských a ontologických základech, kdy přirozenost ženy je dána Bohem. Univerzalismus je zde pojímán rovněž jako esencialismu blízký koncept, neboť staví svou formulaci ženské esence na základě tzv. univerzálií, tedy sociokulturních podobností nalezených ve všech světových kulturách, a z tohoto rámce pak usuzuje na nutnost nižšího sociálního statusu ženy.

Grosz uznává kritiku esencialismu ze strany egalitářských feministek, neboť všechny druhy esencialismu se zpravidla vztahují k ahistorickým kvalitám a zaměňují stávající sociální vztahy za neměnné atributy připisované jakožto nutná definice roli ženy, přičemž jsou smazávány jemné rozdíly historické, geografické, transindividuální a transkulturní.

Na základě fixování těchto atributů do součinné konstrukce pak dochází k ospravedlnění podřízeného statusu ženy v sociokulturním rámci (Grosz 1995, s. 49).

Egalitářské feministické stanovisko se však ukazuje jakožto nedostatečné, a reakcí na ně je již zmíněný proud feminismu zdůrazňující pozitivně myšlenou odlišnost ženy od muže. Mezi feministky diference lze zařadit následující autorky: Luce Irigaray, Jane Gallop, Hélène Cixous nebo Naomi Schor. Kritika egalitářských feministek těmito autorkami spočívá ve výtce, že egalitářky zastávají hodnoty mužů, snaží se je za každou cenu naplnit a uspět v patriarchálně uspořádané společnosti, aniž by však tyto hodnoty vůbec zpochybnily anebo pouze relativizovaly. Grosz v této souvislosti uvádí poznámku bulharsko-francouzské lacanovské post-strukturalistky, psychoanalytičky a lingvistky Julie Kristevy, která tento jev označuje za logiku identifikace. Egalitářské feministky se tedy z pohledu feministek diference příliš ztotožňují s hodnotami danými dominantní kulturou, aniž by vytvářely jakoukoli alternativu.

Feministky diference jsou naopak egalitářkami kritizovány za to, že jejich postoje se v zásadě podobají esencialistickým a esencialismu podobným stanoviskům, neboť staví své koncepce na předpokládané jinakosti žen ve vztahu k mužům, čehož důsledkem je opět nějak předpokládaná esence ženskosti, kterou egalitářky odmítají. Grosz se zde snaží toto dilema rozřešit tak, že klade důraz na politickou účinnost subverzivní tendence feminismu, v jejímž zájmu není primárně koncipovat čistou, s patriarchátem si nezadávající teorii, ale účinně se vůči němu vymezovat. V tomto smyslu Grosz zdůrazňuje, že každý feministicky orientovaný diskurs je vždy zapuštěn právě v tom rámci, vůči němuž se vymezuje a z nějž se snaží vymanit. Koncepce feministických stanovisek se Grosz spolu s citovanou původem indickou literární teoretičkou a filosofkou Gayatri Spivak snaží uchopovat spíše jakožto heuristické nástroje, jejichž důležitost spočívá v motivaci jejich užití, nikoli již tolik v čistotě jejich pojmů. Grosz tedy definuje své stanovisko jakožto primárně motivované politicky a teoretické konstrukce jakožto sloužící jejich praktickému účelu.

Na obranu feministek diference ovšem Grosz uvádí, že diference bývá egalitářsky orientovanými autorkami kritizována neprávem, neboť ji chápou tak, že za důsledek této diference mají nutnost stanovení pozitivní esence ženy. Tato esence se pak jeví jako stanovisko formulace jinakosti ženy, která se vylučuje s možností rovnosti s mužem. Avšak

diference, již mají takto orientované feministky na mysli, není podle Grosz diferencí ve smyslu deficience vůči stejnosti a neplyne z ní ani předpoklad nerovnosti. Diference, jež má být osvobozena od své podřízenosti vůči konceptu stejnosti, je zde, podobně jako u Deleuze s Guattarim, myšlena jakožto diference, která tvoří rozdíl. Jde tedy jednak o diference myšlené jakožto dynamický princip, a také o změnu perspektivy, z níž je diference nahlížena. „Diference tvořící rozdíl“ je sama subjektem dění, je tvůrčím procesem v jeho zrodu, je rozřešujícím principem generujícím situaci, a individuum se v ní nachází jakoby zapuštěno a prostoupeno situací mnohostranně ovlivnitelné konfrontace.

Problém pozitivně definované ženy

Grosz ve svém článku upozorňuje na problém, s nímž se feministky diference potýkají, a kterým je otázka po možnosti pozitivně formulovat ženu. Vychází-li definice ženy z negativně myšlené diference ve vztahu k muži, jak byla definována tradičně, tzn. muž zde figuruje jakožto nositel určitých vlastností, které definují člověka obecně, náležejí pak ženě ty vlastnosti, které byly od tohoto základu odvozeny, a to na principu negace. Každému pólu je tak přiřazena jedna ze dvou stran binární opozice, ženě tradičně ta, která je kulturně[12] vnímána jako méně žádoucí. Například je-li tedy muž definován jako silný, žena bude jakožto jeho protějšek chápána jako slabá. Vycházíme-li z paradigmatu egalitářských feministek, jejich nedostatkem je, že se ve snaze zrovnoprávnit ženy s muži dopouštějí přehlížení faktických rozdílů, a často je vedlejším produktem této snahy zcela otevřená nenávist vůči vlastnostem nahlíženým jakožto typicky ženské (například vše, co je spojeno s mateřstvím). Je tedy patrné, že v tomto proudu feministického myšlení nedochází k rozbití těchto zažitých dichotomií, které rozdělují vlastnosti na typicky ženské a mužské, pouze jsou jedny upřednostněny na úkor druhých.

Feministky diference se stávají terčem kritiky za to, že se jejich paradigma blíží esencialismu. Důvodem kritiky je, že zastávají stanovisko odlišnosti ženy od muže a snaží se definovat ženu pozitivně, ne na základě její odvozenosti od muže, a nikoli na základě rovnosti obou pohlaví. Rovnost a diference je tak kladeny do vzájemného protikladu, na jehož bázi nelze obě osy stanovisek sjednotit. Pozitivní definice ženy je tedy souborem vlastností, které dělají ženu ženou, jsou tedy vlastnostmi esenciálními, tedy tvoří esenci ženy. Důvodem proč je třeba

[12] Zde pojmem kultura myslíme především platný neboli žitý úzus hodnotového systému v západní společnosti.

esenci ženy odmítnout, jak tato kritika žádá, je předpoklad a rovněž zkušenost, že takto myšlená esence byla a je vždy používána jako nástroj a ospravedlnění sociální degradace ženy. S podobným problémem jako u feministek diference se setkáváme i u Deleuze a Guattariho, jejichž filosofie neobsahuje princip negace. Zdá se tedy, že Deleuze s Guattarim musí konstruovat pojem ženy pozitivně, a proto tedy autoři spadají pod kategorii esencialismu. Naši autoři se však dostávají do situace ještě pozoruhodnější, neboť jejich projekt v zásadě identitu (a rovněž subjekt) rozpouští v procesu divoké hyperdiferenciace, což podle některých feministických kritiček vede k nemožnosti seriózního vyjádření či zastávání stanoviska z pozice subjektu vůbec. Na jedné straně je tedy lze z jistých důvodů nařknout z esencialismu. Zatímco na straně druhé jsou některými feministicky orientovanými autorkami (jako například Rosi Braidotti 1994) obviňováni ze stanoviska non-identity, které jde proti možnosti a nutnosti obhajovat zájmy feministického politického boje. Je tedy na místě pokusit se sledovat samotnou motivaci pojmu stávání se ženou, abychom odkryli, která nařčení jsou oprávněná a která nikoliv a také abychom stanovili význam blízký deleuzovsko-guattariovskému projektu tohoto pojmu.

Deleuze, Guattari a esencialismus

Jak již bylo řečeno, ve stávání se ženou dochází k dvojí deteritorializaci, deteritorializuje se jak muž stávající se ženou tak žena, jíž se muž stává. Nelze proto říci, že by žena tvořila pevný cíl, jímž je třeba se stát, tato žena je vždy následující událostí v procesu stávání se, je tím, co teprve přijde (Buchanan a Colebrook 2000, s. 19), a jako taková není definována. Pozitivní formulace se zde netýká definice ženy, žena je definována jen ve své molární podobě, která je zrcadlovým převrácením většinového muže, avšak tato definice je jen počátečním bodem stávání se, které má být v tomto procesu zničeno, aby bylo nalezeno něco jiného. Neboli: „Stávání se může a musí být kvalifikováno jako stávání-se-zvířetem, aniž by mělo mez v podobě zvířete, kterým se stalo. Stávání-se-zvířetem člověka je reálné, aniž je reálné zvíře, jímž se stává; a zároveň stávání-se-jiným zvířete je reálné, aniž je reálné toto jiné, jímž se stává. Je tu bod, jejž je třeba vysvětlit: jak je možné, že stávání se nemá subjekt odlišný od sebe sama, ale také že nemá cíl, protože jeho cíl existuje jen v jiném stávání se, jehož je subjektem a které koexistuje, tvoří blok s tím prvním. To je princip vlastní realitě stávání se [...]“ (Deleze a Guattari 2010, s. 268). Analogicky s citovanou pasáží u Deleuze s Guattarim zaznamenáváme tedy spíše absenci definice ženy, a to lze tvrdit i na základě

jejich tvrzení, že stávání se ani neprochází body, z nichž je tvořeno, neboli které jsou v něm zahrnuty, ale prochází spíše mezi nimi, je tvořeno zónami blízkosti.

Brian Massumi se domnívá, že deleuzovsko-guattariovské stávání-se-ženou je stanovisko v zásadě esencialistické, aniž by ovšem chápal tento rys jakožto nutně negativní. V jeho případě však, jak jsme již ukázali, dochází k nepříliš výrazné ale přeci jen podstatné dezinterpretaci tohoto pojmu, a s ní také souvisí toto jeho stanovisko. Stávání se molekulární ženou je dění odehrávající se v jiném řádu skutečnosti, než ve kterém figuruje molární struktura bílého muže a ve kterém jsou obsaženy i všechny jeho a od něj odvozené protiklady. Bílý muž ve své dominanci žádné své protiklady nepotřebuje, jeho deteritorializace je jeho destrukcí, která nemůže mít předem určenou esenci, esenci minoritní ženy lze tedy chápat snad jen jako neustále se vyvíjející proces, tedy změnu. Je pak otázkou, zda má změna esenci.

Co tedy je u Deleuze a Guattariho pozitivně formulováno, pokud žena zde pozitivně formulována není? Autoři jednak vyznačují směr trajektorie, kudy se má stávání ubírat a pozitivně formulují metodu, jíž se proces stávání může odehrát, a sami se ji také pokoušejí následovat. Tedy skrze osvobození diference z její negativity kladené vždy vůči identitě. Metodou je tedy vnitřní diference myšlená z ní samé, a to v její procesualitě. Jedná se prakticky o radikální změnu stanoviska či hlediska pozorovatele. V případě náhledu na vnější diferenci je pozorovatel tím, co chápeme jako subjekt, který vnímá (např. dva) objekty, jež navzájem mezi sebou porovnává a stanovuje jejich ne-identitu (tedy odlišnost) na základě předem daných kritérií, která tímto aplikuje. V případě vnitřní diference se pozorovatel propadá jakoby do bodu geneze samotných procesů a z tohoto bodu pak sleduje jejich funkčnost. Jelikož je pozorovatel sám touto generativní dynamikou a je rovněž součástí mnohých dalších, je jeho role nestranného pozorovatele poněkud zpochybněna. Pozitivně jsou tedy vymezeny heuristické nástroje, které stanovují způsob náhledu, metodu která určuje způsob pátrání, nikoli však cíl.

Autorům jde o popis procesu, aniž by jej pro potřeby tohoto popisu zastavili; definovat jeho složky by se pak z hlediska jejich záměru jevilo jakožto kontraproduktivní. Jednotlivé bloky stávání se lze nahlížet v určitých situacích, momentech, ačkoli samotné stávání se se nezastavuje, je možné tyto momenty určit jako *haecceitas*, neboli „takovost“. Tento pojem je jistou spojnicí s procesem individuace, na nějž je kladen důraz v *Antioidipovi*. Pojem

haecceitas zcela obchází problém (nejen genderové) identity, neboť je náhlým zastavením, řezem situací, který do svého zorného pole nezahrnuje kontinuitu minulosti ani budoucnosti. Je to pohled na individuum v chvilkovém momentě jeho individuace, avšak s rozšířeným zorným polem zapuštěným v řádu intenzit na rovině konzistence. Důsledkem takto myšleného stávání se je, že individualita je v tomto specifickém pojetí chápána jako momentální rozložení sil, které jsou součástí probíhajícího procesu, a je tedy kladena mimo jakoukoli příslušnost a náležení k zažitým ať už genderovým či jiným kategoriím.

Antiesencialistické je i deleuzovsko-guattariovské pojetí sexuality, která je myšlena jakožto transsexuální, což je v jejich myšlenkovém kontextu vyjádřením její transformační síly. Sexualita produkuje nekonečné množství nových pohlaví. „Jde pak o to, že sama láska je válečný stroj nadaný zvláštní a poněkud děsivou mocí. Sexualita produkuje na tisíc pohlaví, tvořících stejný počet nekontrolovatelných stávání se. *Sexualita postupuje skrze stávání se ženou muže a stávání-se-zvířetem člověka:* jde o emisi částic. Není k tomu potřeba dělat z někoho zvíře, ačkoli se to tu může objevit“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 314). Sexualita tedy není myšlena jako setkání dvou individuí odlišných pohlaví, která se v tomto procesu proměňují. Produkce mnohých nových pohlaví odkazuje k mocné deteritorializující síle sexuality, jíž není možné spoutat identitou binárně rozdělených identit, ale která naopak tyto identity tříští a jako materiál zpracovává v tvorbu něčeho zcela nového: „[...] stávání se v lásce nebo v jiných transgresivních procesech není otázkou interakce mezi individuálními subjekty, ale multiplicitních asambláží [...]“ (Flieger 2000, s. 43). Deleuze s Guattarim zdůrazňují mohutnost sexuality, a self v ní figuruje spíše jako práh, přes nějž procházejí tyto multiplicitní mikročástice. Z toho důvodu autorům nestačí chápat sexualitu jakožto bisexuální, neboť toto označení odkazuje k jisté kombinatorice již hotových pohlavních identit. Transsexualita je výraz označující radikalitu proměny, k níž dochází v bloku stávání se. Multiplicita pohlaví je důsledkem či produktem tohoto procesu, pohlaví zde tedy nehraje roli determinujícího faktoru, který na základě svého definičního indexu pojmenovává i samotný sexuální vztah (tedy zda se jedná o homo-, hetero-, bi-sexualitu). Jednotlivá pohlaví tedy nemají esenci určenou na základě jejich vzájemné odlišnosti rozdělené podél binární osy, ale mnohost pohlaví vyjadřuje mnohost esencí. Každé z tohoto nekonečného množství pohlaví dokonce disponuje jakousi vlastní individualitou, neboť: „Pro nás naopak existuje tolik pohlaví, kolik je členů symbiózy, tolik diferencí, kolik je prvků nákazy. Víme, že mezi mužem a ženou prochází spousta bytostí přinesených větrem, které tvoří rhizom kolem kořenů

a nedají se pochopit ve smyslu produkce, ale pouze ve smyslu stávání se. Vesmír nefunguje skrze filiaci. Říkáme tudíž pouze, že zvířata jsou smečky a smečky že se formují, vyvíjejí a transformují nákazou.“ (Deleuze a Guattari 2010, s. 272).

Transsexualita zde není ani nápodobou či přeměnou ve fyzickém smyslu, tak jak toto označení známe z kontextu daného naším binárně rozděleným slovníkem. Transsexualita je skutečným rozpouštěním oidipální struktury v nás, neboť při ní dochází k její deteritorializaci, lze se v ní tedy stát mnohostí na úrovni intenzit, prostoupit jimi a rozpustit v nich své molarizované struktury. Intenzity jsou zde vyjádřeny jako mnohost pohlaví na bázi elementárních magnetických vztahů přitažlivosti a odpudivosti (Flieger 2000, s. 52). Multiplicita pohlaví pak odkazuje k panerotickému kontextu myšlení Deleuze a Guattariho. V tomto smyslu je erotické vše, a v tomto smyslu lze také chápat důležitost pojmu touhy. Touha je zde nejvlastnějším vyjádřením života, a jako taková prostupuje vším, neboť vše je (ve vitalistickém slova smyslu) živé, rozlišení na živé a neživé je iluze, již však samy intenzity vytváří a za níž se skrývají.

Deleuze, Guattari a problém non-identity

Feministická kritika projektu Deleuze a Guattariho spočívá především v tom, že feminismus, coby v zásadě politické hnutí, potřebuje subjekt nebo dokonce stanovenou identitu ženy, na jejichž základě by formuloval své požadavky. Grosz upozorňuje na to, že feminismus bez svého subjektu promluvy, bez identity, k níž by se hlásil a za niž by bojoval, a tedy bez místa, z nějž lze hovořit, nemůže být brán vážně. Z této pozice vznáší svou kritiku vůči Deleuzovi a Guattarimu Rosi Braidotti (Braidotti 1994). Braidotti ve své knize *Nomadic subjects* zdůrazňuje potřebu zachování subjektu, tedy subjektu právního, coby pozice, z níž lze hovořit a také objektu, o němž lze hovořit a také pro něj něco požadovat. Braidotti v první řadě upozorňuje na nutnost rozlišení identity a subjektu, a staví se za zachování pojmu subjektu; podle ní s jeho zmizením v myšlení Deleuze a Guattariho mizí i specifičnost feministického politického boje, stejně jako se neutralizuje jeho další pokračování či možnost dalšího formování feministického postoje. Její projekt nomadického subjektu je řezem vedeným skrze vztahy různorodého charakteru (muž-žena, žena a jiné ženy, žena a její vztah k ní samé), z nichž je derivována diference ve vztahu k jinakosti, která je vždy v daném vztahu kladena do jiného postavení. Ve srovnání s rhizomatickým konceptem Deleuze a Guattariho by byl

takto myšlený blok stávání se veden nikoli mezi body tvořících tento blok, ale přímo jimi, byl by tedy spíše konfigurací.

Braidotti si však rovněž klade otázku, jakým způsobem lze vyvázat ženský subjekt z jeho osudné situovanosti v patriarchálně stanovených hodnotách. Její kritika a bezradnost týkající se nemožnosti vyvázat ženský subjekt z patriarchálního rámce však úzce souvisí s tím, že lpí nejen na nutnosti zachování subjektu, ale není ochotna ani na okamžik z karteziánsky myšleného subjektu vystoupit, aby v plné šíři pochopila důsledky stanoviska, které před ni Deleuze s Guattarim kladou. Na Deleuzovsko-Guattariovský projekt přitom neustále aplikuje ty pojmy, které se autoři právě snaží svým myšlením překonat. Na základě toho pak vznáší kritiku v tom smyslu, že autoři redukují diferencovaná feministická stanoviska na transformační proces sexuality, a multiplikační charakter rozpouštění mužské a ženské sexuality v jejich dichotomii považuje dokonce za nebezpečný pro ženy. Zde se ovšem nabízí otázka, zda nejsou její požadavky na vyvázání ženského subjektu z patriarchálního řádu a současně zdůrazňovaná nutnost zachování jakési esenciální specifičnosti ženskosti v jistém rozporu.

Je zde opět nutné poukázat na to, že pro pochopení projektu Deleuze s Guattarim je podstatné stále aplikovat radikální rozdílnost dvou řádů velikostí. Důkladně zmapované pole feministické kritiky stávajícího sociokulturního uspořádání se v univerzu deleuzovsko-guattariovského konceptu nachází na molární úrovni, čímž není nijak umenšena historická zásluha feministického hnutí. Na druhou stranu je třeba připustit, že autoři se příliš nevěnují zakotvení jednotlivých pojmů do pojmového kontextu tak, aby byl zřejmý jejich jednoznačný význam. (A do jisté míry lze říci, že jednoznačnost významů jejich pojmů je v přímém rozporu s tím, o co se autorům jedná). Proto pokud se nevěnujeme důkladné analýze souvislostí jejich pojmových bloků a nepromyslíme či spíše neprohlédneme důkladně všechna stanoviska jejich optikou, snadno se ztratíme v mnohovýznamovém rozvrhu, který každý jejich pojem představuje. Dokud tedy neprovedeme jakési umělé rozložení a opět složení těchto pojmů, nevíme jistě, co znamená tato žena, jíž se muž stává, neboť nám vyvstává řada nespojitých možností a otázek, zda se jedná o skutečnou bytost či jakýsi abstrahovaný koncept, a rovněž do jaké míry je tento koncept skutečně žitý či představuje nějaký potenciální řád skutečnosti. V tomto smyslu se lze kritikou Rosi Braidotti zabývat s povděkem, neboť na tyto problematické skutečnosti velmi zřetelně upozorňuje. Mám však

za to, že v určitém bodě se její kritika obrací proti ní samé, neboť na základě své zakotvenosti v přesvědčení o nutnosti zachování subjektu nenechává své myšlení deteriorializovat natolik, aby plně pochopila, že Deleuze s Guattarim právě ve svém projektu ženu z její zakotvenosti v patriarchální organizaci vyvazují (stejně jako z ní vyvazují jakoukoli jinou bytost kteréhokoli z tisíce pohlaví), jakkoli je to žena, která se teprve stává (a vždy stávat bude).

Je třeba zde zdůraznit, že Deleuze a Guattari nijak makropolitickou úroveň politických bojů nezatracují, ale naopak chápou molární politiku žen jako nutnou: „Jistě je nezbytné, aby ženy vedly molární politiku, a nabyly tak vlády nad vlastním organismem, historií, subjektivitou: ‚my jakožto ženy...' se tak objevuje jakožto subjekt výpovědi." (Deleuze a Guattari 2010, s. 310). Projekt Deleuze a Guattariho rozehrává složitost vztahů makro a mikro-politické roviny a neklade si za cíl redukci důležitosti ani jediné z nich. Jejich intenzivní mikropolitický řád však vůči molaritě představuje radikální jinakost, tedy nikoli jinakost odvozenou od muže. Muž, myšlený jakožto žitá struktura a výsledek oidipalizace je strukturou zakořeněnou v každém individuu (tedy i v ženě), jako centrální bod binarity pak představuje organizační řád uspořádání světa a normu, vůči níž je vše redukováno na jeho opak či deficienci. Minoritní žena je však prvním stadiem rozpouštění této struktury, neboť nestojí ve vztahu k němu jako soubor jeho negativně vymezených opozic, je však jiná ve svém vlastním živlu. „Takže stávání-se-ženou nesměřuje k emancipaci homogenní kolektivity (žen), agregátu stejnopohlavních subjektů se sdílenou ‚identitou' bojujícího za politická a ekonomická práva, nýbrž k elastické transformaci a transgresi identity." (Flieger 2000, s. 43).

Dalším bodem feministické kritiky je, že muž je opět tím, kdo začíná proces změny, kdo stojí na začátku proměny. Žena však nenásleduje za mužem v pravém slova smyslu, deteritorializace prochází mužem, který se stává ženou, prochází fixní a zkostnatělou organizací, již proměňuje prostřednictvím její vnitřní diferenciace. Žena je prvním stupněm jiného řádu skutečnosti, prvním stupněm proměny, který je proměnou radikální. Nejedná se o skutečnou bytost ženy, stejně jako se nejedná o skutečnou bytost mužského pohlaví, ale o to, co obě tyto bytosti stejnou měrou zotročuje a co tkví v nich samých: molární muž je středobodem organizační struktury, je to zhmotnělý a žitý hodnotový systém ve své nejvyšší koncentraci. Molární feministická kritika je nutným vymezením proti takové molární politice, která ženy omezuje, a jako taková je nutná. Mikropolitické stávání se je možností proměny obou těchto protichůdných vzájemných politických vymezení. Právní subjekt ženy není ve

stávání-se-ženou narušen, dokud je ho třeba, zůstává jen v jiné a jinak organizované dimenzi skutečnosti, která se možná z hlediska této proměny jednou stane minulostí. Proces stávání-se-ženou, dítětem, zvířetem, rostlinou, nerostem, molekulou, neviditelným má být procesem žité dekonstrukce hierarchického řádu, jenž je kostrou stávajícího kulturního uspořádání. Jedná se o objev možného způsobu re-invence žitého skrze toto žité. Neviditelným se lze stávat ve smyslu neviditelného pro molární struktury, které nahlížejí skrze principy stejnosti, podobnosti, identity a vše, co se odchyluje, je zařazeno do kategorie jinakosti jakožto blíže nediferencovaná odchylka od stanovené normy. Neviditelnost proto, že se jedná o intenzitu, kterou lze spíše cítit, a to až na samém prahu citlivosti.

Zdá se tedy, že tato feministicky orientovaná kritika je příliš zahleděna do své potřeby konstatovat věci z pozice subjektu, že se míjí s pochopením sdělení, které je v Deleuzově a Guattariho stanovisku zahrnuto.

Závěr

Poté, co jsme se seznámili s dílčím průzorem do deleuzovského časoprostoru, jsme v jeho kontextu načrtli proces individuace, jehož základním principem je pozitivně myšlená diference. Pokusili jsme se takto myšlenou diferenci situovat do zákonitostí tohoto časoprostoru a spatřili ji tedy jakožto generativní dynamiku všeho vznikání. Princip individuace člověka je tedy pojat jakožto zasazený do dis-kontinuitního kontinua vznikání všeho. Na základě vztahu generativního momentu tohoto vznikání, jehož principem je vnitřní diference a toho, co je jako již vzniklé diskursivně koncipováno na základě diference vnější, jsme měli možnost zaznamenat paradoxní povahu vztahu dvou řádů deleuzovsko-guattariovského univerza, jak ji Deleuze líčí v *Différence et répétition*. Seznámili jsme se tak s principiálním skeletem, na němž je vystavěn pozdější společný projekt s Guattarim se souhrnným názvem *Kapitalismus a schizofrenie*. Neboť rozdíl mezi dvěma způsoby uchopení diference tvoří rovněž základy rozdílných sfér deleuzovsky kladeného univerza. První a druhá část práce nám posloužila k tomu, abychom získali představu o základních principech Deleuzova a Guattariho myšlení, které nadále prakticky uplatňujeme při analýze dalších pojmů. Proto první dvě části chápu především jako jakousi průpravu, jejímž cílem nebyla vyčerpávající konfrontace s pozdějšími texty, ale spíše nalezení společných principů a motivů, pro pochopení pozdějšího pojmosloví klíčových. Domnívám se, že již úvodní části poskytují jakýsi vhled do skutečnosti, že deleuzovsko-guattariovské principy myšlení jsou zakotveny v žitém světě a nefigurují tedy mimo něj jakožto z něj abstrahované konstrukce, jakkoli jsou tyto principy výsostně abstraktní.

Dále jsme se pokusili sledovat základní principy nevědomí, které Deleuze a Guattari koncipují ve světle své kritiky psychoanalýzy, jejíž způsob interpretace nevědomí a rovněž praxe s touto interpretací související chápou jakožto aparát ve službách společenské represe. Je třeba chápat, že Deleuze a Guattari nezatracují psychoanalýzu jako takovou, což dokazují momenty, v nichž například uznávají důležitost objevu parciálních objektů Melanie Klein nebo v nichž vzdávají poctu Freudovu objevu nevědomí. Jejich kritika je namířena proti způsobu, jímž (nejen tito) teoretici psychoanalýzy interpretovali své objevy, a který v pojmech Deleuze a Guattariho odpovídá ilegitimnímu užití syntéz nevědomí. Ilegitimní

způsob interpretace nevědomí odpovídá společenským strukturám, jejichž základem je nukleární rodina. Tento vzorec je oidipální strukturou, která je nadána mocí vlastí reprodukce, a to právě na základě represe. Z důvodu, že psychoanalýza, podle Deleuze a Guattariho, ve své praxi následuje tyto represivní mechanismy, se jí právě dostává kritiky těchto autorů. Autoři přitom chápou psychoanalytickou praxi jakožto osvobozující nástroj, nadaný potenciálem, jenž by člověku umožnil stávat-se-revolučním (což, jak jsme již uvedli, není totéž jako historická revoluce). Tento potenciál psychoanalýzy spočívá v legitimních užitích syntéz, které jsou takovou interpretací nevědomí, která vychází přímo z jeho principů.

Snažili jsme se tedy nalézt jistý styčný bod těchto ilegitimních užití, jejichž důsledkem je identita jakožto struktura povinné identifikace, jíž je dosahováno represivními prostředky. Pro naše potřeby konfrontace Deleuze a Guattariho s feministickými autorkami jsme se pokusili rekonstruovat tuto identitu coby identitu genderovou. Vůči principu identity zde tedy stojí dynamika individuace jakožto oblast jinakosti kladená nikoli jakožto vnitřně nediferencovaná kategorie, která je vedlejším produktem odvozeným právě od principu identity. Avšak individuace je dynamickým principem, jinakosti, která se vždy stává. Autoři však tento dynamický princip nekladou do nějakého vakua mimo sféru vlivu identity, ale sledují způsoby jejich vzájemné komunikace, a tím problematizují své závěry. Základním skrytým motivem třetí a čtvrté části práce je hledání a lokalizace subverzivního principu v diskursu Deleuze a Guattariho, jejž jsme nalezli v podobě kritiky myšlení založeného na identitě a subjektu a v podobě myšlení vydávajícího se „za“ identitu. Východiskem tohoto motivu je právě charakter principu individuace, který u Deleuze a Guattariho není, na rozdíl od psychoanalytické teorie a praxe, pojat jakožto nutně represivní. Výchozím tématem této subverzivní možnosti jsou linie úniku a proces stávání se, které úzce souvisí s deleuzovsko-guattariovskou dynamikou individuace a kterými se podrobněji zabýváme v pozdějších částech práce.

Dále jsme konfrontovali některé motivy díla Judith Butler s motivy díla Deleuze a Guattariho, abychom za nimi mohli spatřit podobnosti motivací a problémů a rozdíly ve způsobu jejich řešení. Sledovali jsme zejména rozdíly jejich strategií jak obejít či narušit žitou identitu. Vymezili jsme též některé jejich styčné body, například motiv normy a odchylky, který Judith Butler formuluje jakožto selhání v citování normy tělem. Zatímco Deleuze a Guattari chápou tento problém prostřednictvím linií úniku, které procházejí skrze oidipální strukturu.

V kapitole o opakování jsme tento pojem Judith Butler zasadili do kontextu, který u Deleuze a Guattariho tvoří rozvržení paradoxní dynamiky opakování věčného návratu. Výsledkem této práce bylo především ujasnění vztahu názorů obou autorů, jejich vzájemných konotací a odlišností, stejně jako možnost kritického nazření některých motivů, které vzešly z této jejich konfrontace.

Posledním subtématem práce byla konfrontace pojmu stávání se, a zejména pak stávání-se-ženou v *Tisíci plošinách.* Zkoumáme zde nejprve pojmový kontext, v němž je tento pojem zasazen, a dále pak především možnosti výkladu tohoto pojmu, které uvádíme v oddělených přehledech nazvaných interpretační linie. Naším cílem je uchopit tento pojem co nejblíže jeho významu, jak jej pojímali Deleuze s Guattarim. Proto se zde vymezuji vůči interpretaci Briana Massumiho, která dle mého názoru nebere v potaz důsledky radikální odlišnosti dvou dimenzí deleuzovsko-guattariovského univerza. Ty kapitoly práce, které pojednávají o možnostech interpretace stávání-se-ženou, slouží rovněž k tomu, abychom si ujasnili významové konotace pojmu, a mohli jej dále adekvátně konfrontovat s feministickou kritikou. Dále zkoumáme pojem stávání-se-ženou v konfrontaci s dilematem feministické kritiky, která se dělí podél dvou os, stanoviska egalitářského a stanoviska diference. V tomto kontextu zbavuji nejprve pojem stávání-se-ženou podezření z esencialismu. A dále pak tento pojem obhajuji proti kritice Rosi Braidotti zastávající pozici nutného subjektu feminismu. Tuto obhajobu provádím na základě analýzy pojmů Deleuze a Guattariho, tedy ze stanoviska mého vlastního pochopení jejich významu, které jsem předtím vyložila.

Jakkoli se v této práci zajisté vyskytují mnohé dílčí implicitní problémy, jejichž výklad i řešení jsme pro potřeby tématu museli omezit, domnívám se, že tato práce sleduje jasnou tematickou linii. Pro každé dílčí téma proto poskytuji odůvodnění a naznačuji jeho zasazení do celkového kontextu této práce. Mou motivací ke zpracování tématu *Jinakost a identita* bylo dlouhodobé hledání takového způsobu myšlení, které by nebylo svazováno s kategoriemi založených na principu identity. Proto jsem jako východisko své práce stanovila filosofii Deleuze a Guattariho, jejíž principy jsem chtěla ověřit konfrontací s feministickými problémy a *queer theory* Judith Butler. A to z toho důvodu, že feministické filosofické hledisko (a hledisko *queer theory* rovněž) je nuceno zabývat se svými tématy jedině v kontaktu s žitým světem. Vzájemná blízkost těchto autorů z hlediska motivace směřování k subverzi se zdála propůjčovat legitimitu této konfrontaci, kterou ovšem bylo třeba ověřit, a jejíž metodou byla

nutně jemná diferenciace jednotlivých problémů. Mým záměrem nebylo maskovat svou náklonnost vůči dílu Deleuze a Guattariho, ale prakticky ověřit, zda její principy budou platit i v konfrontaci s kritikou. Mám za to, že jsem v této práci provedla sérii adekvátních kroků ve směru tohoto ověření i diferenciace mezi jednotlivými názory a že jsem každý svůj krok doložila argumentací. Postup mé argumentace poskytl především závěry týkající se subverzivních konotací diskursu Deleuze a Guattariho, který své stávání-se-ženou, stávání-se-minoritním, stávání-se-revolučním a stávání-se-molekulárním klade do blízkých souvislostí. Domnívám, že ani tento diskurs, podobně jako problematika feminismu, není žitému světu vzdálená. Je třeba chápat, že Deleuze a Guattari svým konceptem stávání se spíše kladou otázku, než že by poskytovali souhrn představ o tom, jak by měla individua bez identit vypadat. Jejich cílem není identitu vytrhnout ze světa a rázem se jí zbavit, ale mapovat možné způsoby jejího pomalého rozpouštění, které je právě jádrem této subverzivní praktiky, jíž určují směr a navrhují teoretické základy praxe. Síla jejich projektu spočívá právě v tom, že neříkají, jak by věci měly být, ale originálním způsobem mapují a do důsledků dovádějí vztahy, které vycházejí z principů pozitivního myšlení diference, touhy a nevědomí, a toto myšlení rovněž chápou jako živé, neboli jako pohyb živého.

Deleuze a Guattari nekladou své subverzivní stanovisko jakožto výlučně feministické, genderové či *queer*. Jejich projekt představuje širší propojení myšlenkových map mocenských struktur, které se reprodukují, reagují tedy (a to skutečně v nietzschovském smyslu reaktivity) na dynamický tok života a přizpůsobují se mu tak, aby jej efektivněji podřídily svým potřebám. Systém těchto soukolí je tedy nazírán jakožto jev *sui generis.* Deleuze a Guattari ve svém díle zachycují tyto pohyby v jejich součinnosti a odkrývají dimenzi molekularity coby směru kam se ubírat a metody jak tyto mocenské mechanismy podrýt. Tito autoři společně s Judith Butler či Foucaultem (a dalšími), navazující na Spinozovo a Nietzscheho dílo, představují odvážně se vyjadřující proud filosofie, který nezastírá fakt, že člověk docílil především toho, že dokonale zotročil sám sebe (a to v důsledku každý „jedinec“ zvlášť). Jejich stanovisko proto nevychází z představy o svobodné vůli člověka, ale vyjadřuje podrobně promyšlenou síť jeho nesvobody, která je ovšem ve své podstatě především nepřiznáním jeho hluboké provázanosti a spjatosti se světem.

Z tohoto východiska lze rovněž rozumět tomu, proč linie úniku v deteritorializačním procesu vedou právě skrze tyto struktury tvořící z člověka subjekt náležející k nějaké identitě. Tento

průchod skrze oidipalizační strukturu je jediným možným směrem úniku; nikoli pryč od ní, ale vstříc jí samé je možné docílit změny, znovu objevit dynamiku životního pohybu, kterou jsme v důsledku reaktivity našich životních strategií již přestali cítit. Deleuze a Guattari dělají jeden z prvních kroků k této změně tím, že mapují, jakým způsobem pracuje aparát zotročení, jehož „materiálem“ není ohraničená osobnost jedince či jeho tělo, ale přímo energetická báze života, neboli touha. „Jedinec“ je prostřednictvím oidipalizačních struktur zotročován v „místě“ samotné produkce touhy. Proto Deleuze s Guattarim naznačují směr pohybu deteritorializace, který v první řadě vychází naproti těmto oidipalizačním praktikám. V tomto pohybu můžeme teprve spatřit hrůzu jejich reprodukující se tváře, kterou – jak upozorňují Deleuze s Guattarim – nelze nazvat monstrózní, neboť monstrozita je vlastní právě procesům stávání se, ale spíše normalizující či prostě normální.

Literatura

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, 1996. *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Praha: TORST. ISBN 80-85639-75-0.

ANTE, Robin, 2003. *Negativní aspekty medicínského přístupu k intersexualitě.* Olomouc. Nepublikovaná magisterská práce, Univerzita Palackého v Olomouci, Filosofická fakulta, Katedra psychologie. Vedoucí práce Doc. PhDr. Alena Plháková, CSc.

ANZALDÚA, Gloria, 1987. *Borderlands: the new mestiza/ La Frontera*. San Francisco: Spinsters / Aunt Lute. ISBN 0-933216-25-4.

ANZALDÚA, Gloria, 1990. *Making face, making soul*. San Francisco: Aunt lute books. ISBN 1-879960-10-9.

BADIOU, Alain, 2000. *Deleuze: the clamor of being*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. ISBN 0-8166-3140-9.

BARŠA, Pavel, 2002. *Panství člověka a touha ženy: feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Praha: Sociologické nakladatelství. ISBN 80-86429-06-7.

BATESON, Gregory, 2000. *Steps to an ecology of mind*. University of Chicago Press ed. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 02-260-3905-6.

BATAILLE, Georges, 2001. *Erotismus*. Praha: Hermann & synové. ISBN 8023883968.

BENHABIB, Seyla and col., 1995. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.* London: Routledge. ISBN 0-415-91086-2.

BENJAMIN, Jessica, 1988. *Bonds of love: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. New York : Pantheon Books. ISBN 1-879960-10-9.

BENJAMIN, Jessica, 1998. *Shadow of the Other*. New York: Routledge. ISBN 0-415-91237-7.

BLOM, Jan Dirk, 2003. *Deconstructing schizophrenia: an analysis of the epistemic and nonepistemic values that govern the biomedical schizophrenia concept.* Amsterdam: Boom. ISBN 90-5352-953-7.

BOSS, Medard, 2002. *Včera v noci se mi zdálo*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-229-X.

BRAIDOTTI, Rosi, 1994. *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press. ISBN 0-231-08235-5.

BUCHANAN, Ian, 2008. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: a reader's guide*. London; New York: Continuum. ISBN 978-0-8264-9148-0.

BUCHANAN, Ian and Claire COLEBROOK, 2000. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press. ISBN 0 7486 1120.

BUTLER, Judith and Joan W. SCOTT, 1992. *Feminists theorize the political*. New York : Routledge. ISBN 0-415-90274-6.

BUTLER, Judith, 1993. *The Bodies that Matter.* New York: Routledge. ISBN 0-415-90366-1.

BUTLER, Judith, 2003. *Trampoty s rodom: feminizmus a podrývanie identity.* Bratislava: Aspekt. ISBN 80-85549-41-7.

BUTLER, Judith, 2004. *Undoing gender*. New York and London: Routledge. ISBN 0-415-96923-9.

ČÁLEK, Oldřich, 2004. *Skupinová daseinsanalýza.* Praha: TRITON. ISBN 80-7254-539-6.

DELEUZE, Gilles, 1992. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books. ISBN 0-942299-51-5.

DELEUZE, Gilles, 2003. *Foucault.* Praha: Hermann & synové. ISBN 80-239-2303-X.

DELEUZE, Gilles, 2004a. *Difference and Repetition*. London & New York: Continuum. ISBN – 13: 978-0-8264-7715-6.

DELEUZE, Gilles, 2004b. *Nietzsche a filosofie.* Praha: Hermann & synové. ISBN 80-239-4118-6.

DELEUZE, Gilles, 2006. *Bergsonismus*. České Budějovice: Garamond. ISBN 80-86955-41-9.

DELEUZE, Gilles, 2010. *Pusté ostrovy a jiné texty.* Praha: Hermann & synové. ISBN 978-80-87054-19-2.

DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI, 2001a. *Co je filosofie?*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 80-7298-030-0.

DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI, 2001b. *Kafka za menšinovou literaturu.* Praha: Hermann & synové. ISBN 80-238-7471-3.

DELEUZE, Gilles and Félix GUATTARI, 2004a. *Anti-Oedipus*. Reprinted 2008**.** London & New York: Continuum. ISBN - 13: 978 0 8246 76951.

DELEUZE, Gilles and Félix GUATTARI, 2004b. *A Thousand Plateaus*. Reprinted 2008. London & New York: Continuum, 2004 (Mille Plateaux). ISBN-13: 978-0-8264-7694-4.

DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI, 2010. *Tisíc plošin*. Praha: Hermann & synové. ISBN 978-80-87054-25-3.

FINK, Eugen, 2011. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-7298-266-0.

FLIEGER, Jerry Aline, 2000. Becoming-Woman: Deleuze, Schreber and Molecular Identification. In: Buchanan, Ian and Claire Colebrook. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. S. 38-63. ISBN 0 7486 1120.

FOUCAULT, Michel, 1973. *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock. ISBN 0-422-73940-5.

FOUCAULT, Michel, 1994. *Dějiny šílenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-085-2.

FOUCAULT, Michel, 1997. *Psychologie a duševní nemoc*. Praha: Dauphin. ISBN 80-86019-30-6.

FOUCAULT, Michel, 1999. *Dějiny sexuality I.* Vůle k vědění. Praha: Herrmann & synové. ISBN 80-238-5090-3.

FOUCAULT, Michel, 2000a. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin. ISBN 80-86019-96-9.

FOUCAULT, Michel, 2000b. *Moc, subjekt a sexualita: výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980-1988*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-389-9.

FOUCAULT, Michel, 2003a. *Dějiny sexuality II.* Užívání slastí. Praha: Herrmann & synové. ISBN 80-239-1187-2.

FOUCAULT, Michel, 2003b. *Dějiny sexuality III.* Péče o sebe. Praha: Herrmann & synové. ISBN 80-239-1186-4.

FOUCAULT, Michel, 2006. *Psychiatric Power: lectures at the Collège de France, 1973-74*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. ISBN 1-4039-6922-1.

FOUCAULT, Michel, 2007. *Slova a věci.* Brno: Computer Press. ISBN 978-80-251-1713-2.

FREUD, Sigmund, 1998. *Nespokojenost v kultuře*. Praha: Hynek. ISBN 80-86202-13-5.

FREUD, Sigmund, 1971. *Vybrané spisy III.* Práce k sexuální teorii a učení o neurosách. Praha: Avicenum.

FROMM-REICHMANN, Frieda. 2003. *Principy intenzivní psychoterapie*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-250-8.

FULKA, Josef, 2008. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Praha: Hermann & synové. 978-80-87054-11-6.

GEERTZ, Clifford, 2000. *Interpretace kultur: vybrané eseje.* Praha: SLON. ISBN 80-85850-89-3.

GREENBERGOVÁ, Joanne, 1998. *Neslibovala jsem ti procházku růžovým sadem.* Praha: Triton. ISBN 80-85875-58-7.

GROSZ, Elizabeth, 1994. *Volatile bodies:toward a corporeal feminism.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. ISBN 0-253-20862-9.

GROSZ, Elisabeth, 1995. *Space, time and perversion: essays on the politics of bodies*. New York ; London : Routledge. ISBN 0-415-91136-20-415-91137-0.

HORNEYOVÁ, Karen, 2004. *Ženská psychologie.* Praha: TRITON. ISBN 80-7254-501-9.

CHODOROW, Nancy J., 1989. *Feminism and psychoanalytic theory*. New York : Yale university. ISBN 0-300-04417-8.

CHODOROW, Nancy J. 1999. *The Reproduction of mothering,* The : psychoanalysis and the sociology of gender. Berkeley: University of California Press. ISBN 0-520-22155-9.

IRIGARAY, Luce, 2002. *To speak is never neutral*. New York : Routledge. ISBN 0-415-90812-40-415-90813-2.

KLIKOVÁ, Alice, 2007. *Mimo princip identity*. Praha: Filosofia. ISBN 978-80-7007-252-3.

KLIKOVÁ, Alice a Karel KLEISNER, eds., 2006. *Umwelt: koncepce žitého světa Jakoba von Uexkülla*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 80-86818-24-1.

KOISTINEN, Olli I., 2009. *The Cambridge companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: University Press. ISBN 978-0-521-61860-1.

KOUBA, Pavel, 1995. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: Orientace. ISBN 80-7298-191-9.

KOUBA, Petr, 2006. *Fenomén duševní poruchy*. Praha: OYKOIMENH. 80-7298-188-9.

LAING, Ronald. D., 2000. *Rozdělené self.* Praha: Psychoanalytické nakladatelství. ISBN 80-86123-13-8.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1966. *Smutné tropy*. Praha: Odeon.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1996a. *Cesta masek*. Praha: Dauphin. ISBN 80-86019-22-5.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1996b. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin. ISBN 80-901842-9-4.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2006. *Strukturální antropologie.* Praha: Argo. ISBN 80-7203-713-7.

LLOYD, Genevieve, 1994. *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*. Ithaca and London: Cornell University Press. ISBN 80-86123-13-8.

MADER, Mary Beth, 2011. *Sleights of reason*. New York: State University of New York Press. ISBN 978-1-4384-3432-2.

MAHLEROVÁ, Margaret S. a Fred PINE a Anni BERGMANNOVÁ, 2000. *Psychologický zrod dítěte.* Praha: TRITON. ISBN 80-7254-722-4.

MASSUMI, Brian, 1996. *A user's guide to capitalism and schizophrenia: deviations from Deleuze and Guattari.* Cambridge (Massachusetts), London: The MIT Press. 1996. ISBN 0-262-63143-1.

NAGL-DOCEKAL, Herta, 2007. *Feministická filosofie: výsledky, problémy, perspektivy.* Praha: SLON. ISBN 978-80-86429-68-7.

NIETZSCHE, Friedrich, 2002. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora. ISBN 80-7299-048-9.

NIETZSCHE, Friedrich, 2008. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Vyd. 3. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7021-920-1.

NIGIANNI, Chrysanthi a Merl STOR, eds., 2009. *Deleuze and the queer theory.* Edinburgh: Edinburgh University Press. ISBN 978-0-7486-3404-0.

NOVOTNÝ, Karel a Milena FRIDMANOVÁ, eds., 2008. *Výzkumy subjektivity: od Husserla k Foucaultovi*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 978-80-86818-61-0.

OAKLEYOVÁ, Ann, 2000. *Pohlaví, gender a společnost.* Praha: Portál. ISBN 80-7178-403-6.

OATES-INDRUCHOVÁ, Libora, 1998. *Dívčí válka s ideologií.* Klasické texty angloamerického feministického myšlení. Praha: SLON. ISBN 80-85850-67-2.

PACHMANOVÁ, Martina, 2002. *Neviditelná žena.* Praha: One Woman Press. ISBN 80-86356-16-7.

PACHMANOVÁ, Martina, 2001. *Věrnost v pohybu: hovory o feminismu, dějinách a vizualitě*. Praha: One Woman Press. ISBN 80-86356-10-8.

PORTMANN, ADOLF, 1997. Nové cesty biologie I. *Scientia & Philosophia.* Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová a Synergie, č. 7, 49-61. ISBN 80-86099-05-9.

PORTMANN, ADOLF, 1997. Nové cesty biologie II. *Scientia & Philosophia.* Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová a Synergie, č. 8, 3-112. ISBN 80-86099-06-7.

SACHER-MASOCH, Leopold von a Gilles DELEUZE, 2002. *Venuša v kožuchu: Masoch a masochizmus*. Bratislava: PT. ISBN 80-88912-26-1.

SAYERSOVÁ, Janet, 1999. *Matky psychoanalýzy.* Praha: Triton, 1999. ISBN 80-7254-035-1

SCHEPER-HUGHES, Nancy, 2001. *Saints, scholars, and schizophrenics.* Mental illness in rural Ireland. London: University of California Press Ltd. ISBN 0-520-22480-9.

SILVERMAN, Kaja, 1992. *Male Subjectivity at the Margins*. New York & London: Routledge. ISBN 0-415-90419-6.

SILVERMAN, Kaja, 1996. *The Threshold of the Visible World*. New York & London: Routledge. ISBN 0-415-91039-0.

SIMONDON, Gilbert, 2007. *L'individuation psychique et collective: à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*. [Nouv. éd.]. Paris: Aubier. ISBN 978-270-0718-904.SPINOZA, Benedictus de, 2004. *Etika.* Vyd. 2. Praha: Dybbuk. ISBN 80-86862-02-X.

STUCHLÍK, Jaroslav, 2006. *Neofatické polyglotie psychotiků*. Praha: Triton, 2006. ISBN 80-7254-963-7.

STYRON, William, 1993. *Viditelná temnota: memoáry šílenství*. Vyd. 2. Praha: Svoboda-Libertas. 80-205-0000-0.

SYŘIŠŤOVÁ, Eva, 1994. *Člověk v kritických životních situacích*. 2. dopl. vyd. Praha: Karolinum. ISBN 80-7066-901-2.

SYŘIŠŤOVÁ, Eva, 1977. *Imaginární svět*. Vyd. 2. Praha: Mladá fronta.

SYŘIŠŤOVÁ, Eva a kol.. 1982. *Skupinová psychoterapie psychóz: (ve vztahu ke schizofrennímu onemocnění)*. Dotisk. Praha: Univerzita Karlova.

ŽIŽEK, Slavoj, 2006. *Nepolapitelný subjekt*. Chybějící střed politické ontologie. Chomutov: nakladatelství L. Marek. ISBN 978-80-87127-02-5.