

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Petr Prášek

Člověk v šíleném dění světa

Filosofie raného Deleuze

A man in becoming-mad of the world

The philosophy of early Deleuze

Praha 2013

Vedoucí práce: prof. Mgr. Miroslav Petříček, Dr.

Za nesmírně příjemné, ochotné a vždy inspirativní konzultace srdečně děkuji Miroslavu Petříčkovi.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia ani k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Petr Prášek

Abstrakt

Práce se věnuje filosofii raného Deleuze. Konkrétně ji zkoumá s ohledem na specifickou a jedinečnou individuaci člověka, a to ve vztahu k poslednímu horizontu Bytí v Deleuzově filosofii. První kapitola představuje jakési východisko, za něhož můžeme určit kritiku obrazu myšlení, již úzce spojenou s transcendentálním empirismem. Jeho vrcholem je metafyzický popis virtuálního pole Idejí, transcendentálních podmínek naší zkušenosti, jemuž se věnuje kapitola druhá. Kapitola následující ukazuje, jak Ideje podmiňují, to, že se aktualizují, a to přesně v té míře, v níž se věc rozvíjí v rámci intenzivního pole individuace. V kapitole čtvrté se vracíme zpět na začátek: zabýváme se tu fenoménem, tentokrát již dostatečně vysvětleným, a opět se musíme konfrontovat s obrazem myšlení, který takovéto vysvětlení překrývá. To je rovněž důvod, proč výklad musí pokračovat. Popis specifické individuace člověka má za cíl vysvětlit to, jakým způsobem obraz myšlení stojící na obecném smyslu vzniká. Ačkoli je právě tento obraz nedílnou součástí naší zkušenosti, přece v ní existují jakési ostrůvky difference, místa, v nichž virtualita aktuálněm prosvítá. O nich a o roli jazyka a mluvícího člověka pojednává kapitola pátá, na níž přímo navazuje závěrečné hodnocení celé Deleuzovy filosofie, pokoušející se kriticky ukázat její místo v dějinách filosofie.

Klíčová slova

Deleuze, člověk, individuace, transcendentální empirismus, virtualita, Ideje, smysl, šílené dění světa, univocita bytí, obraz myšlení, aktualita, fenomén, Druhý, jazyk

Abstract

The philosophy of early Deleuze is the main subject of this dissertation. Concretely, it will be treated with regard to distinctive and singular individuation of a man: this essay tries to present his relationship to the ultimate horizon of Being in Deleuze's work. The first chapter constitutes a starting point which can be determined in criticism of the image of thought, closely related with Deleuze's transcendental empiricism. The second chapter is devoted to its culmination, to the metaphysical description of the virtual field of Ideas, of transcendental conditions of our experience. The next chapter shows how Ideas condition, that Ideas actualise themselves insofar as something develops itself within its intensive field of individuation. The fourth chapter takes us back to our starting point: it concerns a phenomenon, this time sufficiently explained, and we are again obliged to confront us with the image of thought which covers this explanation. This is the reason why our interpretation has to continue. The description of distinctive and singular individuation of a man wants to explain the way by which the image of thought, based on common sense, is established. Even though our experience is constructed on this image, there are still some "small islands" of difference, places where the virtual emerges in the actual. The fifth chapter will treat them and also the role of our language and of a speaking man. The conclusion as a sort of evaluation of Deleuze's philosophy, trying to show its place within the history of philosophy, follows.

Key words

Deleuze, man, individuation, transcendental empiricism, virtual, Ideas, sense, becoming-mad of the world, univocity of being, image of thought, actual, phenomenon, Other, language

Obsah

Úvodem.....	s. 7
1. Kapitola první: Transcendentální empirismus	s. 10
1.1 Obraz myšlení.....	s. 10
1.2 Vysvětlení reálné zkušenosti.....	s. 12
1.3 Paradox a šílené dění světa.....	s. 14
1.4 Transcendentální empirismus.....	s. 17
2. Kapitola druhá: Virtualita.....	s. 20
2.1 Průnik do virtuality.....	s. 20
2.2 Idea, smysl a ne-smysl.....	s. 22
2.3 Vztahy Idejí.....	s. 25
2.4 Univocita Bytí.....	s. 27
2.5 Jak Ideje podmiňují.....	s. 29
3. Kapitola třetí: Aktualizace	s. 31
3.1 Intenzita.....	s. 31
3.2 Statická geneze monády.....	s. 34
4. Kapitola čtvrtá: Aktuálno	s. 37
4.1 Co je fenomén?.....	s. 37
4.2 Individuace člověka a vznik obrazu myšlení.....	s. 38
4.3 Obraz myšlení a Druhý.....	s. 42
5. Kapitola pátá: Ostrůvky difference.....	s. 46
5.1 Jazyk.....	s. 46
5.2 Člověk jako nástroj šíleného dění světa.....	s. 49
Závěr: Filosofie raného Deleuze	s. 55
Literatura.....	s. 65

Úvodem

Současná fenomenologie není tématem této diplomové práce, a přesto je na jejích úplných počátcích. Její vymezování se vůči klasické fenomenologii Edmunda Husserla stojí na analýzách, které dosvědčují zásadní ontologický obrat: ukazují, že ve fenoménu je toho víc než jen to, co do něho přináší subjekt, totiž že smysl nepochází jen ze subjektu. Merleau-Ponty takto např. hovoří o temné části prožitku, kterou tvoří naše tělo; E. Lévinas mluví o smyslech jako o pravé transcendenci vůči vědomí; J. L. Marion hovoří o imanenci lidského fenoménu ve fenoménu světovém a tak dále.¹ Současná francouzská fenomenologie obecně poukazuje na jakýsi přesah subjektu, rovinu, která již není subjekt-objektová, avšak jen málokdo se pokouší tematizovat otázku, jež se vzhledem k našemu vlastnímu bytí ozývá jako první: Jaké je bytí subjektu vzhledem k tomu, čeho je pouze součástí? Nebo šířeji: Jaký je vztah člověka a toho, co ho přesahuje? Důvodem je to, že taková otázka se pohybuje přinejmenším na hranicích fenomenologie, spíše za nimi, a i R. Barbaras, který se jí zabývá explicitně, tvrdí, že pro dostatečné vysvětlení bytí subjektu je fenomenologie musí překročit a stát se nejprve kosmologií a nakonec i metafyzikou.² Abychom mohli tento vztah zkoumat hlouběji, musíme se skutečně z oblasti fenomenologie a kosmologie přesunout do oblasti metafyziky, protože ta jediná nám dovolí hovořit o bytí člověka z pohledu toho, v čem se jeho existence rozvíjí.

Domníváme se, že *zcela jedinečný a specifický způsob geneze člověka ve vztahu k jakémusi poslednímu horizontu jeho bytí*, popis jeho místa v tom, čeho je součástí, provádí Gilles Deleuze. To je klíčový důvod toho, proč vůbec o člověku v jeho filosofii budeme psát, neboť pro něho samotného jsou klíčová témata jinde a tematizace člověka je u něho spíše implikována. K tomuto „objektivnímu“ důvodu (pokud ho srovnáme s naší osobní zainteresovaností na celé otázce) se navíc přidává fakt, že i tam, kde Deleuze vstupuje do metafyziky, je k tomu nucen zkušeností, takže postupuje „kriticky“ a v nutném počátku svého myšlení bez spekulace.³

¹ Srov. s antologií textů *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Karel Novotný (ed.), Pavel Mervart, Červený Kostelec, Oikoymenh, Praha, 2010.

² Srov. např. R. Barbaras, *Sauver d'une réification de la conscience. La tâche de la phénoménologie*, in *Les études philosophiques*, 1/2012, str. 62-63.

³ F. Wahl dokonce hovoří o jakési „radikální fenomenologii“ (phénoménologie radicale), v níž bylo transcendentální Ego nahrazeno ideálními singularitami. Srov. F. Wahl, *Le cornet du sens*, in *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, E. Alliez (ed.), Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, s. 145.

Konkrétně nám tedy *půjde o vymezení člověka vzhledem k poslednímu horizontu jeho bytí, který se v Deleuzově transcendentálním empirismu vyskytuje*. Ačkoli se tato filosofie z velké části utváří v dialogu s dějinami filosofie, tuto linii zde příliš sledovat nelze a ani se zde nebudeme pokoušet o hodnocení způsobu, jakým způsobem je tento dialog ze strany Deleuze veden. Koneckonců to už lépe udělali jiní.⁴ Centrálním a stěžejním cílem, jemuž budeme podřizovat celý postup výkladu, nám bude *interpretace vlastní Deleuzovy filosofie*. Pokud se přece jen na některých místech – zejména úvodní kapitoly – pustíme do kritiky nebo reflexe toho, jak Gilles Deleuze dějiny filosofie čte, budeme to činit jen v poznámkách, aby nedocházelo k narušování plynulosti výkladu.

S tím souvisí i výběr textů, který se bude soustředit pouze na rané Deleuzovo dílo. Hlavní důvod takového omezení je ale závažnější: roku 1972 vychází první kniha, kterou Gilles Deleuze napsal ve spolupráci s Felixem Guattarim, a mnoho – především tedy pojmový aparát – se tím mění. Na jednu stranu jsme sice přesvědčeni o tom, že Deleuzova filosofie ve své podstatě zůstává stejná, že jen dochází ke změně akcentu, ke koncentraci na její jiné aspekty, na druhou stranu je ale zapotřebí tuto spolupráci brát vážně, neboť s ohledem na to, co sám Deleuze zastává, dochází k proměně hluboké: k nové rezonanci dosud zcela heterogenních řad.⁵ Jelikož tedy chceme psát primárně o filosofii Gillesa Deleuze a chceme si rovněž stanovit v rámci diplomové práce zpracovatelný úkol, rozhodli jsme se pro zaměření na jeho rané období, totiž na texty a přednášky právě do onoho roku 1972, kdy vychází *Anti-Oidipus. Text Podle čeho rozpoznáme strukturalismus?*, s nímž budeme rovněž pracovat, vyšel sice stejného roku jako *Anti-Oidipus*, ovšem jak upozorňuje A. Sauvagnargues⁶ a jak je lehce nahlédnutelné z jeho obsahu, je daleko starší, pochází z roku 1967 a jen jeho vydání povolil Deleuze až pro edici *Dějiny filosofie* F. Châteleta.

Přestože bylo z tohoto období přeloženo již poměrně dost knih, především těch věnujících se velkým postavám dějin filosofie a literatury (Nietzsche, Proust, Bergson, Sacher-Masoch), překladu se prozatím nedočkaly dva zcela stěžejní texty, v nichž Gilles Deleuze konstruuje svou vlastní filosofii, tj. *Diference a Opakování (Différence et Répétition)* z roku 1968 a *Logika smyslu (Logique du Sens)* z roku 1969. Vzhledem k tomu, že je vydání českého překladu *Logiky smyslu* M. Petříčka naplánováno ještě na letošní rok a měli jsme jeho

⁴ Např. M. Antonioli ve své knize *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, nadále citováno jako *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris, 1999, anebo A. Sauvagnargues v knize *L'empirisme transcendantal*, nadále citováno jako *L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.

⁵ Podobně hovoří i L. Bryant, *Différence and Givenness, Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, nadále citováno jako *Différence and Givenness*, Northwestern University Press, Evanston, 2008, s. IX.

⁶ *L'empirisme transcendantal*, s. 173.

prvotní verzi k dispozici, budeme jej v této práci využívat, byť odkazovat jsme nuceni pouze na originál. Všechny ostatní citace z knih, článků a přednášek, které v češtině nevyšly, jsou naše vlastní překlady, přičemž v poznámce ještě raději přidáváme jejich originální znění.

Abychom se však mohli dostat k tomu stěžejnímu, co tyto knihy do filosofie vnáší a abychom mohli něco říct o člověku, musíme postupovat pozvolna. První kapitola představuje jakési východisko, za něhož můžeme určit kritiku obrazu myšlení, již úzce spojenou s Deleuzovým transcendentálním empirismem. Jeho vrcholem je metafyzický popis virtuálního pole Idejí, transcendentálních podmínek naší zkušenosti, jemuž se věnuje kapitola druhá. Kapitola následující ukazuje, jak Ideje podmiňují, to, že se aktualizují, a to přesně v té míře, v níž se věc rozvíjí v rámci intenzivního pole individuace. V kapitole čtvrté se vracíme zpět na začátek: zabýváme se tu fenoménem, tentokrát již dostatečně vysvětleným, a opět se musíme konfrontovat s obrazem myšlení, který takovéto vysvětlení překrývá. To je rovněž důvod, proč výklad musí pokračovat. Popis specifické individuace člověka má za cíl vysvětlit to, jakým způsobem obraz myšlení stojící na obecném smyslu vzniká. Avšak ačkoli je právě tento obraz nedílnou součástí naší zkušenosti, přece v ní existují jakési ostrůvky difference, místa, v nichž virtualita aktuálněm prosvítá. O nich a o roli jazyka a mluvícího člověka pojednává kapitola pátá, na níž přímo navazuje závěrečné hodnocení celé Deleuzovy filosofie, pokoušející se kriticky ukázat její místo v dějinách filosofie.

1. Kapitola první: Transcendentální empirismus

1.1 Obraz myšlení

„V každém modernismu, v každé novotě je jak konformismus, tak i tvorba; plytká konformita, ale také ‚nová nepatrná melodie‘; cosi, co je ve shodě s dobou, ale také cosi nečasového – a oddělovat jedno od druhého je úkolem těch, kdo dokáží milovat a kdo jsou skutečnými ničiteli i tvůrci současně. Dobré ničení se neobejde bez lásky.“ říká programaticky Gilles Deleuze v textu *O Nietzscheovi a obrazu myšlení*.⁷ Abychom mohli být skutečnými mysliteli-tvůrci, musíme nejdříve umět milovat to, co naše vlastní tvorba překoná. Teprve pokud budeme milovat upřímně, dospějeme až k místu zrodu odpovědi, k místu otázky, na níž myslitel odpovídá, k samotnému základu (fondement) jeho filosofie. Neboť je třeba se ptát: *Jakým právem?(de quel droit?)*⁸ Jakým právem se pojmy domáhají toho, že právě oni zachycují skutečnost, že právě oni jsou adekvátním řešením nějakého problému? Jakým právem nám vůbec vládne právě tento „obraz myšlení“?⁹

Deleuzův podnik je tudíž kritický, a to ve smyslu Nietzscheho přehodnocení všech hodnot, otázky po legitimním počátku, nikoli ve smyslu Kantova díla, které považuje za „dokonalé ztělesnění špatné kritiky“.¹⁰ Kant se sice oproti svým předchůdcům vyznačuje geniálním kopernikánským obratem, to ale nic nemění na tom, že „obraz myšlení“ vposled jen koriguje, že s ním počítá. To, proti čemu Deleuze pod tímto názvem vystupuje, co je předmětem ustavičné kritiky, lze obecně vymezit jako souhrn přesvědčení a předpokladů o tom, co znamená myslet. Subjektivně všichni víme (nebo to přinejmenším pocítujeme), že

⁷ G. Deleuze, *O Nietzscheovi a obrazu myšlení*, in *Pusté ostrovy a jiné texty (texty a rozhovory 1953-1974)*, nadále citováno jako *PO*, Herrman a synové, Praha, 2010, s. 156.

⁸ „Kdo potřebuje, aby jeho jednání bylo založené? Ten, kdo něco tvrdí. Tvrdit znamená tvrdit něco na základě nějakého práva.“ („Qui a besoin que son action soit fondée ? C'est celui qui prétend. Prétendre c'est prétendre à quelque chose en vertu d'un droit.“) G. Deleuze, *Qu'est-ce que fonder?*, přednáška na Lyceu Ludvíka Velikého v roce 1956-1957, dostupná (24. 6. 2013) na <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html> Otázka základu a práva je pro Deleuze zcela klíčová, jak je z této jeho velmi rané přednášky *Co znamená „zakládat“? (Qu'est-ce que fonder?)* patrné. Svým výkladem dějin filosofie vzhledem k otázce základu navíc předznamenává své hodnocení dějin filosofie, jak jej známe z později vydaných knih, a dokonce už i svá pozdější velká témata diference a opakování. Na Deleuzovu specifickou odpověď na tuto zásadní otázku, k níž se v našem textu dostaneme později, stejně jako na samu důležitost otázky, upozorňoval D. Lapoujade ve svém kurzu *Deleuze: filosofovat bez základu? (Deleuze: philosophe sans fondement?)*, který přednášel na Université Paris I - Pantheon-Sorbonne v zimním semestru 2012.

⁹ Srov. G. Deleuze, *Différence et répétition*, nadále citováno jako *DR*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993 (1968), s. 175.

¹⁰ *O Nietzscheovi a obrazu myšlení, PO*, s. 155.

pravý myslitel přirozeně hledá pravdu, jež je univerzální a přenosná.¹¹ Základem tohoto přesvědčení, jak Deleuze analyticky ukazuje, je nutně představa o myšlení jakožto *rozpoznávání* (*récognition*), při němž na půdě univerzálního myslícího subjektu dochází ke shodě všech poznávacích schopností ohledně nějakého objektu. Hlavní harmonizující roli tu přitom hrají obecný (*sens commun*) a zdravý smysl (*bon sens*), jejichž společným přičiněním vzniká to, co Deleuze označuje jako *doxa*. Ačkoli filosofie v celých svých dějinách proti jakékoli jednotlivé *doxa* vehementně bojuje, její nejobecnější formu stále zachovává.¹²

Obecný smysl zajišťuje identitu subjektu i objektu: v prvním případě uvádí různé poznávací orgány do vztahu k jednomu Já, ve druhém případě subsumuje dávající se počítkovou rozmanitost pod jeden objekt. Zdravý smysl tuto počítkovou rozmanitost distribuuje mezi jednotlivé schopnosti, tj. určuje jejich podíl v poznávání.¹³ Poznávací akt, při němž jsou v součinnosti oba tyto smysly, by tudíž mohl vypadat následovně: díky smyslům byla subjektu dodána jistá data, počítková rozmanitost (sluch zachytil jistý zvuk, čich jistý pach, oči cosi viděly). Obecný smysl velí připsovat všechna tato data jednomu objektu, který je poznáván jedním subjektem. Zdravý smysl přikyvuje a na pomoc smyslům, která objekt nedovedou identifikovat (respektive není to jejich úloha), volá paměť, vždyť jsou to všechno orgány jediného subjektu. Paměť subjektu připomene, že podobný vjem již kdysi zažil, a jelikož se do hry vložil i rozum se svými obecnými pojmy, subjekt si vzpomíná i na to, jak tuto situaci kdysi pojmenoval. Dítě pak zvolá: „Auto!“ Celý poznávací akt byl úspěšně završen, objekt byl (znovu) roz-poznán.

¹¹ Srov. G. Deleuze, *Proust a znaky*, nadále citováno jako *PZ*, Herrman a synové, Praha, 1999, s. 107.

¹² Podívejme se blíže na Deleuzovu kritiku Kanta. V *Kantově kritické filosofii* je terčem Kantovo rozlišení schopností podle vztahu k objektu (v poznání jde např. o soulad, v jednání o to, způsobit ho), čemuž pak odpovídá jistá hierarchie reprezentací (v poznání tak vládne reprezentace rozvažování nad reprezentací smyslovosti, v jednání vládne rozum). Srov. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004 (1963), s. 117. V oblasti praxe by se Kant mohl hájit, neboť jeho pojetí člověka jakožto *rozumového živočicha* znamená, že v jednání máme dvě základní možnosti, které využíváme obě: buď jednáme podle toho, jak nám přikazuje kategorický imperativ, tj. podle rozumu, anebo jednáme z nějakého důvodu, kterým bývá nejčastěji nějaký objekt smyslového světa. Trvale však naše jednání rozumu přiměřeno není – to je pouze ideálem. Srov. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Svoboda, Praha, 1996, s. 54-55. Nás ale více zajímá oblast teorie a zde je nutné dát Deleuzovi, toužícímu osvobodit schopnosti ze vzájemné závislosti, za pravdu. Kant správně říká, že poznání má dva stejně důležité zdroje, smyslovost a rozvažování (I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha, 2001, s. 77-78, B74/A50-B76/A52). I u Deleuze půjde nakonec o poznání jen tehdy, bude-li v mysli myšlena Idea, tj. rovněž jakýsi pojem, a to jako zcela adekvátní korelát reálné zkušenosti (smyslová data sama poznáním nejsou), ovšem Kantův předpoklad pojmů, jimž se smyslová data podřizují místo toho, aby to bylo naopak, ospravedlnitelný není – přinejmenším tedy pro Deleuze, zastávajícího tezi bytí jakožto dění a odtud jistého primátu smyslovosti. Obojí bude předmětem dalšího výkladu.

¹³ K tomuto výkladu srov. G. Deleuze, *Logique du sens*, nadále citováno jako *LS*, Éditions de minuit, Paris, 1969, s. 96, a *DR*, s. 175.

Pokud disponujeme tímto předběžným rozuměním tomu, co je myšlení, je podle Deleuze úplně jedno, zda jako jeho výchozí bod zvolíme subjekt nebo objekt, bytí nebo nějaké význačné jsoucno, protože toto rozumění už předem určuje, jak bude myšlení vypadat, jak budou rozděleny jejich role.¹⁴ A takto je v myšlení až příliš mnoho konvence. Filozofové jsou podobní přátelům, jak říká Proust, přátelům toužícím sdílet pravdivé významy věcí a slov, toužícím myslet a dojít k pravdě. Takovému – na nějaké metodě založenému, chtěnému – myšlení však chybí nutnost. Jeho pojmy se ve vztahu k tomu, co chtějí myslet, ukazují toliko jako možné, nahodilé, postrádající jakési vnitřní pouto se svým předmětem. Deleuze hovoří o tom, že je tu svět rozlišován a distribuován jen na základě *vnější difference*, na základě předem připravených pojmů, které jsou aplikovány na vnímanou počítkovou rozmanitost. Svět je obecnými pojmy *re-prezentován*.

1.2 Vysvětlení reálné zkušenosti

Od kritiky je však zapotřebí přejít k tvorbě, k níž už to není daleko: „Podmínky opravdové kritiky a opravdového tvoření jsou totožné: zničení obrazu myšlení, který sám sebe předpokládá, geneze aktu myšlení v myšlení samotném.“¹⁵ Myšlení získá požadovanou nutnost pouze tehdy, bude-li hledat takové pojmy, které odpovídají vlastní – *vnitřní diferenci* myšlené věci, jejímu bytí: „Věc samu vysvětluje její difference, nikoli její příčiny.“¹⁶ Myšlení se primárně musí vztahovat k tomu, čím daná věc je, a nikoli k tomu, čím není, nebo čím by mohla být. Namísto *a priori* a rozvažování musí přejít k *a posteriori* a smyslovosti. Proto Gilles Deleuze ve své filosofii záměrně vynechává cosi jako kantovskou analytiku a snaží se o přímé spojení estetiky a idejí, majících ke smyslové věci samé vnitřní vztah. Jde mu o propojení dvou částí estetiky: „Estetika trpí rozdírající dualitou. Na jedné straně označuje teorii smyslovosti jako formy možné zkušenosti; na druhé straně teorii umění jako reflexi reálné zkušenosti. Aby se tyto významy spojily, je třeba, aby se podmínky zkušenosti vůbec samy staly podmínkami reálné zkušenosti...“¹⁷ Po kritice tedy následuje stanovení pozitivního cíle: *vysvětlení a popsání reálné, nikoli pouze možné zkušenosti*.

¹⁴ Srov. DR, s. 172.

¹⁵ „Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même.“ DR, s. 182. Srov. také J. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Herrmann a synové, Praha, 2008, kap. *Rozbíjet a tvořit, dvojí pojetí filosofie u Gillesse Deleuze*, s. 243-258.

¹⁶ G. Deleuze, *Pojem difference u Bergsona*, in PO, s. 59.

¹⁷ G. Deleuze, *Platon et le simulacre*, in LS, s. 300. Zdůraznil P.P.

Jak ale dosáhnout vnitřní difference věci a s tím i nutného, vskutku „podstatného“ myšlení? Jak lze vůbec myslet reálnou, tj. vždy jedinečnou zkušenost? Myšlení k tomu musí být donuceno. V knize o Marcelu Proustovi hovoří Deleuze o násilí, kterému myšlení musí podlehnout namísto toho, aby jej svými obecnými pojmy překrývalo:

„Tím, co nutí k myšlení, je znak. Znak je objekt setkání, ale právě nahodilost setkání zaručuje nutnost toho, co je v ní dáno k myšlení. Akt myšlení nevyplyvá z jednoduché přirozené možnosti. Je naopak jediným opravdovým tvořením. Tvoření je genezí aktu myšlení v myšlení samotném. Tato geneze však implikuje něco, co činí myšlení násilím, co ho vytrhuje z jeho přirozené strnulosti, z jeho pouze abstraktních možností. Myšlení je vždy interpretace, tedy explikace, rozvíjení, dešifrování, překládání znaku. Překládání, dešifrování, rozvíjení je formou čistého tvoření. Neexistují ani explicitní významy, ani čisté ideje. Jsou jen různé smysly implikované ve znacích; a má-li myšlení schopnost explikovat znak, rozvinout ho v Ideu, to proto, že Idea je ve znaku již přítomná, v zavinitém a stočeném stavu, v temném stavu toho, co nutí k myšlení. Pravdu hledáme jen v čase, jen z donucení a pod nátlakem. Hledačem pravdy je žárlivec, který přistihne lživý znak ve tváři milovaného. Citlivý člověk, který se setká se silným dojmem.“¹⁸

Objekt setkání (*rencontre*) rozrušuje duši, která se vůči jeho násilí stává bezradnou, neschopnou ho myslet či rozpoznat podle pokynů obecného smyslu. Duše stojí tváří v tvář problému, který s sebou objekt setkání přinesl a který je schopná jen pociťovat. Nemá před sebou nějakou určitou kvalitu, nebo nějakou smyslovou věc, nýbrž spíše samo bytí smyslového, *Sentiendum*, prvotní příkaz, naléhání, násilí, které by myšlení jakožto rozpoznání nakonec chtělo ve věc přetavit, ale bez zničujícího redukování to nedokáže.¹⁹ Násilí je totiž předáváno od jedné schopnosti ke druhé. Cosi se nám objevilo ve smyslech a nelze to nějakým jednotným způsobem určit s pomocí jiných schopností, protože ty se nemohou shodnout. Jediné, co je jim společné, je násilí: objekt setkání, *Sentiendum* nutí paměť, aby si vzpomněla, a ta si vskutku cosi vybavuje, avšak nikoli něco podobného tomu nyní naléhajícímu, nerozpomíná se, nýbrž vybavuje si pouze to, na co si lze jen vzpomenout, *Memorandum*. Má před sebou samo bytí minulosti, staví se do živlu minulosti jakožto transcendentálního předpokladu, aniž by z ní mohla cokoli artikulovat. Konečně, násilí se posouvá dál a transcendentální paměť nutí myšlení, aby myslelo to, co může být pouze

¹⁸ *PZ*, s. 110-111.

¹⁹ *Srov. DR*, s. 182.

myšleno, *Cogitandum*.²⁰ Činnosti každé schopnosti tedy odpovídá objekt zcela specifický a postižitelný jen jí samou, jenž je korelátem původního násilí. Každý poznávací orgán dospívá ke svému transcendentálnímu užití, čímž prolamuje poznávání na základě obecného smyslu. Veškerému přátelství uvnitř našeho poznávání je v tomto „svobodném souladu“²¹ schopností konec. Žádná shoda na pravdě: objekt nelze identifikovat, nevíme, o co tu jde. Máme před sebou opravdový *problém*, opravdovou *diferenci*, která posouvá každou naši schopnost ke své vlastní vnitřní diferencii, k tomu, co je jí vlastní.²² Nová komunikace schopností vrcholí myšlením nemyslitelného, pravého objektu myšlení, jímž jsou *Ideje*, měnící opět v dějinách filosofie svůj význam:

„Možná je vskutku zapotřebí ... rezervovat jméno Idejí nikoli pro čistá cogitanda, nýbrž spíše pro instance, které postupují od vnímavosti k myšlení a od myšlení k vnímavosti a jsou schopné v případě každé schopnosti, zakoušející řád, který jí náleží, vytvořit její mezní či transcendentní objekt. Ideje jsou problémy, ale problémy přináší pouze podmínky, za kterých schopnosti přistupují ke svému nejvyššímu užití. Z tohoto pohledu se Ideje – daleko od toho, aby procházely zdravým či obecným smyslem – vztahují k jakémusi proti-smyslu, který určuje jedinou komunikaci rozpojených schopností.“²³

1.3 Paradox a šílené dění světa

Právě tento proti-smysl, ne-smysl či paradox je tím, co rozbíjí obraz myšlení. Proto jsou namísto kapitol v *Logice smyslu* řady paradoxů. Paradox, v této knize Deleuzova hlavní metoda, destruuje naprosto běžné vnímání individuovaného světa, destruuje myšlení jakožto reprezentaci či roz-poznávání.

„Systematickými rysy zdravého rozumu,“ říká Deleuze, „je toto: afirmace jediného směru; vymezení tohoto směru jako postupu od více diferencovaného k méně

²⁰ Tímto souladem schopností v našem poznávání se budeme dále zabývat ve čtvrté kapitole popisující konstituci fenoménu.

²¹ G. Deleuze, *Myšlenka geneze v Kantově estetice*, in *PO*, s. 81.

²² K tomuto výkladu násilí srov. *DR*, s. 187-188.

²³ „Peut-être en effet ... faut-il réserver le nom d'Idées, non pas aux purs cogitanda, mais plutôt à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capables d'engendrer dans chaque cas, vivant un ordre qui leur appartient, l'objet-limite ou transcendant de chaque faculté. Les Idées sont les problèmes, mais les problèmes apportent seulement les conditions sous lesquelles les facultés accèdent à leur exercice supérieur. Sous cet aspect les Idées, loin d'avoir un bon sens ou un sens commun pour milieu, renvoient à un para-sens qui détermine la seule communication des facultés disjointes.“ *Tamtéž*, s. 190.

diferencovanému, od singulárního k pravidelnému, od pozoruhodného k běžnému; směřování šipky času od minulosti k budoucnosti v souladu s tímto vymezením; vůdčí úloha přítomnosti v tomto směřování; funkce předvídání, která je tímto způsobem umožněna; typ usedlé distribuce, v níž jsou všechny předchozí rysy sjednoceny.²⁴

Nyní tu však máme něco, co se tomuto jednomu směru, běžnému chápání vymyká. Když například vidíme v dálce člověka malého vzrůstu, říká L. Bryant, tak nám naše paměť běžně připomene, že člověk malý není, a my následně uzavřeme, že se nejedná o trpaslíka. Stalo se přitom to, že jsme naši smyslovou zkušenost podřadili paměti, že se všechny naše schopnosti shodly na jednom jediném předmětu. Nicméně druhou možností je považovat malého člověka za znak, který nám signalizuje, že pro možnost takovéto zkušenosti bylo naprosto nutné použít naše oči, protože právě a jen smysly nám mohou přinést takovouto zkušenost, nikoli paměť. Vidíme cosi, co je vzhledem k běžnému chápání paradoxní, a takovéto chápání je zde tudíž problematizováno – jsme nuceni k tomu, abychom mysleli samotný problém.²⁵

Paradoxem paradoxů je *šílené dění světa* (le devenir-fou), jemuž jsou všechny věci podřízeny. Deleuze se zde inspiroje Platónem, který podle něj rozlišuje dimenzi věcí pevně určitelných kvalit, předpokládajících jakési zastavení, v němž je určujeme, a dimenzi čistého stávání, bezměrného, šíleného dění, které se nikdy nezastaví.²⁶ Nebylo by spravedlivé, pokud bychom tvrdili, že se Platón vůbec nezajímá o otázku oprávněnosti, kterou jsme kladli na začátku. Podle Deleuze byl dokonce prvním, kdo otázku „*Jakým právem?*“ kladl a kdo zavedl ideje jakožto *základ* (fondement) pro posuzování oprávněnosti uchazečů, tj. někoho, kdo vznáší nějaký nárok: spravedlivé je to, co participuje na ideji spravedlnosti, co se jí podobá. Je ovšem možné, že spravedlnost bude někdo pouze předstírat, respektive jako spravedlivý bude jen vypadat, bude simulakrem.²⁷ Pokud takového člověka budeme pozorovat, zřejmě jen těžko poznáme jeho pravou povahu, protože nepostihneme jeho subtilní vnitřní diferencí, jeho hloubku, která ho od „vnitřně“ spravedlivého odlišuje. Ideje jakožto prostředek k odlišení zde selhávají a my vidíme, že podobnost je jen vnější účinek neviditelných vnitřních diferencí, totiž onoho dění světa, které se ideje snaží pořádat a o kterém nás přesvědčuje násilí, jemuž

²⁴ LS, s. 94.

²⁵ Srov. L. Bryant, *Difference and Givenness, Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, nadále citováno jako *Difference and Givenness*, Northwestern University Press, Evanston, 2008, s. 101.

²⁶ Srov. LS, s. 9-10.

²⁷ Srov. *Platon et le simulacre*, in *tamtéž*, s. 292-299.

v setkání podléháme.²⁸ Otázku „*Jakým právem?*“ je tedy třeba v situaci, kdy čelíme problému, klást kritičtěji. V šíleném dění světa jsou věci v každém svém momentu těmito simulakry, jež se zvenčí pouze tváří jako podobné nějaké ideji, jakožto založené, avšak ve skutečnosti manifestují dění probíhající v hloubce, které veškerý základ rozvrací (effondement). Deleuze po vzoru Nietzscheho posouvá veškeré opravňování, celou otázku zakládání směrem ke sféře, kde žádný základ není (sans-fond).²⁹ „Převrátit platonismus“ neznamená nic jiného.

To je však vzhledem k běžnému chápání naprostý paradox. Deleuze říká, že paradox nejde jedním známým směrem, nýbrž dvěma, že ne-smysl³⁰ je tu stejně legitimní jako smysl, což znamená, že věc – vždy jedinečně se nám dávající v reálné zkušenosti – je neustále ve vždy jedinečném procesu svého stávání se touto věcí. Proto je nemožné říct, že platí to a to, to je již zastavení pohybu, v němž danou věc necháváme participovat na předem známé ideji-modelu, upřednostnění jednoho směru, toho jednoduššího a běžnějšího. Naproti tomu v šíleném dění neplatí pouze to, že je Carrollova Alenka *větší*, než byla. Jelikož Alenka roste, žije, stává se, je i zároveň vždy *menší*, než bude. Alenka podobně jako kterékoli jiné individuum uniká ve svém stávání se Alenkou z přítomnosti, uniká momentu, kdy dění zastavujeme, abychom ho mohli porovnat s minulostí a budoucností, podříditi nějaké ideji. Pro ilustraci si načrtněme život Alenky jakožto přímku. Stávání se je přesně takto jednoduché, obsahuje v sobě jak predikát „větší“, tak predikát „menší“, pohlcuje v sobě jak minulost, tak

²⁸ Pokud jde o Platóna, Deleuze sám říká, že pokud by šlo o ideje pozdní dialektiky, sám je platonikem (G. Deleuze, *Metoda dramatizace*, in *PO*, s. 131). Dokonce i v případě jistého výkladu Platóna aporetických dialogů by se za něj mohl považovat: pokud by Sókratés svou nejasnou otázkou „Co je něco?“ zamýšlel především upozornit na nesprávnou tendenci k záměně Ideje věci s nějakou její vlastností. I pro Deleuze jsou Ideje myšlenou ideální podmínkou smyslového bytí, a nacházejí se tak v jakémsi jiném světě. Jejich znalost vede i u něj k objasnění bytí empirické věci a rovněž k tomu, že označujeme jednotlivé věci jedním jménem. Konečně i Deleuzova ontologie opírající se o univocitu bytí tkví v univocitě Idejí, virtuálního pole, které podobně jako u Platóna „je“, kdežto individuované věci vzhledem ke své ekvivocitě „nejsou“ – totiž jejich odlišnost vlastně „není“, jelikož samo bytí je difference, jak uvidíme později. Idea, na níž různé věci u Platóna participují, je jejich jediným spojením (věci musí být různé, jinak nemá nauka o účasti příliš smyslu). Zcela zásadní rozdíl tak spatřujeme v Platónově tezi předchůdné existence Idejí, protože Deleuzovy Ideje nejsou širší než věci, které podmiňují, což znamená, že jsou pevně spojeny s vývojem samotných reálných věcí, při němž se Idea „dramatizuje“. To, co tedy Deleuze vzhledem ke svému pojetí nemůže přijmout, je zvěčnění významu jako nějaké vlastnosti, trvalost ideje jakožto modelu, její jednoduchost – proto požaduje „převrácení platonismu“. Srov. s článkem *Platon et le simulacre* a především s druhou kapitolou této práce, s. 18. K našemu shrnujícímu výkladu Platónovy ontologie srov. dále A. Graeser, *Řecká filosofie klasického období*, Oikoymenth, Praha, 2001, s. 177-198.

²⁹ Srov. *DR*, s. 122, kde se o tom mluví v souvislosti s věčným návratem, k němuž se dostaneme později: „Právě takto byl základ překročen směrem k oblasti bez základu, univerzálnímu rozvratu základu...“ „C'est ainsi que le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel effondement...“

³⁰ Totiž druhý směr, „sens“ znamená ve francouzštině smysl i směr.

budoucnost, míří dvěma směry.³¹ Jakmile řekneme „židle“, „nepohodlná“, „rozbitá“, nebo vše dohromady, tak tím ve snaze o běžné pochopení zahlazujeme celou její vnitřní diferenci. Běžně skutečně nemáme o této její obecné identitě, jež je vymezena podstatným a přídavným jménem („nepohodlná židle“), žádné pochybnosti. A pokud ji pozorujeme v rámci naší zkušenosti, tedy v přítomnosti, nutně se nám to tak musí zdát, protože takto – prostřednictvím obecného smyslu – je zkrátka naše zkušenost konstruována: máme před sebou individuované věci. Proto se nám trvá, událostní proud světa, obsahující kontradiktorická podstatná a přídavná jména, jeví jako „šílené“. Vždyť není to šílené, paradoxní, toto bez ustání se pohybující či konstituující se individuum, na němž v klidu nespočítáme jediný predikát, které tak vlastně ani nelze nazvat židli?

Vnímané násilí po nás však chce, abychom se u individuované věci nezastavovali a abychom přešli k samotnému Problému-Ideji. Abychom nezůstávali u pouhého řešení, konstituovaného obecným smyslem, a abychom se ponořili do onoho šíleného dění světa. To se nám nemůže podařit, pokud budeme Ideje vyvozovat ze simulujících věcí, z jejich vnější podoby, která s jejich vnitřní diferencí má společného jen málo. Ve světě simulaker již není možné upřednostňovat pojem totožnosti a podobnosti:

„Máme tu naprosté převrácení světa reprezentace i smyslu, který má „totožné“ a „podobné“ v tomto světě. Toto převrácení není jen spekulativní, je nejvýše praktické, protože definuje podmínky legitimního užití totožných a podobných slov v jejich výlučném spojení se simulakry...“³²

1.4 *Transcendentální empirismus*

Filosofie se právě kvůli simulakrům musí stát filosofií difference neboli *transcendentálním empirismem*, který nevyvozuje podmínku na základě podobnosti s podmíněným, nýbrž na základě nějaké konkrétní a žádné jiné nepodobné zkušenosti. Právě v této souvislosti Deleuze termín vůbec poprvé zmiňuje: „...transcendentální empirismus je

³¹ Deleuzův příklad s Alenkou viz *LS*, s. 9.

³² „Il y a là un renversement complet du monde de la représentation, et du sens que « identique » et « semblable » avaient dans ce monde. Ce renversement n'est pas seulement spéculatif, il est éminemment pratique puisqu'il définit les conditions de légitimité de l'emploi des mots identique et semblable en les liant exclusivement aux simulacres...“ *DR*, s. 384.

jediným prostředkem, jímž se do transcendentálna neobkreslují empirické figury.³³ Filosof zažívající násilí nesmí zůstat u aktuální podoby věci, jak činí věda³⁴, ale musí přejít do oblasti, která je její nepodobnou podmínkou. Jinak se nedopracujeme k pravým transcendentálním podmínkám, nýbrž pouze k podmínkám *vší možné zkušenosti*.

Virtualita, shrnující podmínky každé zkušenosti, která je vedle aktuality jakousi druhou polovinou každé věci, je však plně reálná: „virtuálno není protikladem reálného; opakem reálného je možné. Virtuálno je protikladem aktuálního a jako takové je plně reálné.“³⁵ Možné je pouze cosi retroaktivního, je ustaveno „až poté“, a to připodobněním reálnému, které by mu mělo předcházet. Transcendentální podmínka je oproti tomu víc než jen formou možnosti.³⁶ Hřichem Kanta i Husserla je podle Deleuze to, že si to neuvědomují. Husserl sice podle Deleuze cítí nutnost zbavit se doxa a za tímto účelem také provádí epoché, její formu ovšem dále zachovává, protože smysl chápe jako predikát, jako vlastnost připisovanou věci, aniž vzal v úvahu ono dění, které tento predikát předpokládá.³⁷ „Úkolem filosofie, která nechce padnout do pastí vědomí či cogito, je očistit transcendentální pole od všech podobností.“³⁸

³³ „...l'empirisme transcendantal est ... le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique.“ *Tamtéž*, s. 187.

³⁴ V heslovitém článku shrnujícím Bergsonovu filosofii Deleuze hovoří o tom, že vědecké poznávání zakrývá poznatky vlastní filosofii (diference), které se týkají vnitřní diference věci. G. Deleuze, *Bergson, 1859-1941*, in *PO*, s. 23.

³⁵ *Metoda dramatizace*, in *tamtéž*, s. 114.

³⁶ Srov. také *LS*, s. 94: „Ale ať již definujeme formu jakkoli, vždy je to podivný podnik, spočívající v tom, že postupujeme od podmíněného k podmínce, abychom podmínku uchopili jako prostou možnost podmíněného. Takto vystupujeme nad základ, avšak založené je stejné, jako bylo, nezávisle na aktu, který je zakládá, aniž je jím jakkoli dotčeno...“

³⁷ Srov. *tamtéž*, s. 119. Deleuzova kritika Husserla se týká „myslu“ či „transcendentálna“ a v tomto ohledu musíme říct, že je oprávněná jen částečně, neboť každý zjevně pracuje s jiným pojmem smyslu. U Husserla jde vždy o *předmětný smysl* (srov. E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Oikoymenth, Praha, 2004, §§130-132), kdežto u Deleuze o smysl, jenž je jeho podmínkou. Nic na tom nemění ani to, že i u Husserla je smysl pouze vyjádřen větou a odlišuje se od jejích dimenzí, čímž Deleuze prokazuje, že jím jde o totéž (*LS*, s. 32): věta „toto je stůl“ vyjadřuje jak syntézu látky naší smyslovosti, tak i podmínku této syntézy, přičemž se obojí liší od větných dimenzí manifestace, signifikace a designace. Pokud tedy zůstaváme na rovině vědomí, zdravého a obecného smyslu, Husserl se kritice vyhýbá. Problém nastává až tam, kde se snaží *absolutně* založit vědu (srov. E. Husserl, *Karteziánské meditace*, Svoboda, Praha, 1993, s. 146) a oním základem myslí transcendentální strukturu ego cogito, protože u Deleuze nemůže mít subjekt pevnou identitu: i struktura obecného smyslu bude nakonec rozpuštěna. A co je ještě očividnější, je, že by Husserl musel při tomto zakládání myslet nejen na formu, ale i na látku, a to právě při neustálém proudění smyslových dat, které subjekt vždy předpokládá, možné není. Nejlepší možná věda bude sice i u Deleuze vyžadovat evidenci, ovšem je třeba se rozloučit s možností evidence apodiktické.

³⁸ *LS*, s. 149.

Proto je nutné nezůstávat u řešení a být si vědom „ideálnosti“ všech empirických systémů, všech věcí naší zkušenosti, které je třeba kontra-aktualizovat³⁹, přecházet od jejich aktuální podoby k virtualitě, která je všechny propojuje, a pak zase zpět. Problém, jenž se skrývá za celou naší zkušeností, která se ho pokouší řešit, lze tedy číst i jako Deleuzovu snahu o totalizaci vědění, o jakousi *mathesis universalis*, která by se zabývala naprosto vším.⁴⁰ Objektem zkoumání takové vědy je zejména virtuální oblast Idejí.

³⁹ K tomuto pojmu viz *tamtéž*, především 21. a 22. řada paradoxů.

⁴⁰ Srov. *DR*, s. 235.

2. Kapitola druhá: Virtualita

2.1 Průnik do virtuality

Souhrnně řečeno spočívá kritika reprezentace v tom, že se určování věci nevyčerpává tím, že je jí dána nějaká forma. Takové určení je nedostatečné, a tak Deleuze ve svém transcendentálním empirismu Idejí hledá její dostatečný důvod. Pojem determinuje věc ve stádiu počitkové rozmanitosti jen vnějškově a jakýmsi přiložením jí cizí formy z ní mnohé odkrajuje. Avšak tento postup transcendentální filosofie je podle S. Maimona, jednoho z prvních Kantových kritiků, jehož Deleuze následuje, nevyhovující.⁴¹ Idea chce být překonáním této duality pojmu a názoru, chce být ekvivalentem myšlení vlastní formy daného, jeho vnitřní difference, jež je jeho principem geneze. Individuum je prostředím svého vlastního utváření, a tak musí být primárně řízeno „zevnitř“, vlastním genetickým principem⁴², tvořícím jeho bytí.

Myšlení Idejí je nejvyšší výkon myšlení čelícím „sans-fond“, násilí, který mu odpovídá. Samotný výskyt problému už svědčí o realitě Ideje. Problém je to zprvu jen pocíťované, nevyřešené aktualizovanou věcí (v jejím případě jde už jen o stín problému). Filosof musí využít šance objevivšího se znaku a postupovat směrem k problému, překonat řešení. Vlastně ani nemusí jít o filosofa, protože přechod od řešení k problému podniká nevědomě každý člověk, když se učí. Učení totiž není nic jiného než rozvíjení znaku, interpretace, či průnik do virtuální sféry:

„Učit se plavat znamená propojovat význačné body našeho těla s význačnými body objektivní Ideje tak, že tvoříme problematické pole. Toto propojení pro nás určuje práh vědomí, na jehož rovině se naše reálné jednání přizpůsobuje našemu vnímání reálných vztahů objektu, čímž dochází k řešení problému. Přesně řečeno, problematické Ideje jsou současně posledními prvky přírody i podprahovými objekty malých percepčí. A to do té míry, že „učení“ (apprendre) probíhá vždycky skrze nevědomé, odehrává se vždycky v nevědomí, čímž se mezi přírodou a duchem ustavuje pouto hluboké spoluúčasti.“⁴³

⁴¹ Srov. *DR*, s. 224-226.

⁴² Úvahy o tomto utváření na základě vlastního genetického principu následují Deleuzovo studium díla G. Simondona. Srov. k tomu G. Deleuze, *Gilbert Simondon, „Individuum a jeho fyzicko-biologická geneze“*, in *PO*, s. 99.

⁴³ Apprendre à nager, c'est conjuguer des points remarquables de notre corps avec les points singuliers de l'Idée objective, pour former un champ problématique. Cette conjugaison détermine pour nous un seuil de conscience au niveau duquel nos actes réels s'ajustent à nos perceptions des relations réelles de l'objet, fournissant alors une solution de problème. Mais précisément les Idées problématiques sont à la fois les éléments derniers de la nature

Plavat se tedy učíme, když reagujeme na násilí moře, když se mu přizpůsobujeme, což od všech našich schopností vyžaduje, aby se dostaly až na samou svou mez, ke svému transcendentálnímu použití. Nicméně pokud jsme filosofové, musíme se pokusit artikulovat to, co jinak zažíváme pouze nevědomě, kdy nikdy přesně nevíme, jakým pohybem se stalo to, že jsme se naučili plavat. A zde, při popisu virtuálního pole, se Deleuze stává metafyzikem.⁴⁴

To, co mu přechod od takřka fenomenologických zkoumání ulehčuje, je smysl, který se zdá být prostředníkem mezi řešením a problémem, do něhož bychom rádi pronikli. Podle *Diference a opakování* je smysl „minimálním společným bytím reálných objektů“ či „komplexním tématem“⁴⁵, což znamená, že jím ve větě „Obloha je modrá“ nebude sama obloha jakožto označovaná věc, ani např. sama věta, nýbrž celý ideální komplex „být-modrým-oblohy“, který věta vyjadřuje a který nemůže být redukován na žádnou z jejích lingvistických dimenzí. Jiným příkladem nám může být smysl nějakého konkrétního společenského opatření, smysl řešení nějakého společenského problému, který rovněž ideálně zaštiťuje všechny jeho části, a my jim z něho rozumíme, aniž by tento smysl byl nějakým souhrnem těchto částí, nebo jednou z nich. Je čímsi víc, není faktický, ale ideální. V *Logice smyslu* Deleuze ukazuje nedostatečnost empirických dimenzí věty (manifestace, designace, signifikace) a o smyslu hovoří jako o ideální podmínce nutné pro její fungování.⁴⁶ Smysl je ideálním společenstvím faktických částí nějakého systému. A to samé se dozvídáme i o Idejích, které jsou definovány jako „ideální kontinuita všech řešení“: tak například nezáleží na tom, že různé druhy zvířat jsou odlišné svou „formou“, svou vnější podobou, jelikož „ideálně“ či „strukturálně“ jsou jednotní – všechny patří pod Ideu zvířete. Jestliže se řešení – např. v podobě nějaké věty – od problému či Ideje oddělí, stane se z něho propozice, jež jen označuje, avšak nemá smysl.⁴⁷ Smysl tedy s ideou bytostně souvisí: cokoli v naší zkušenosti má smysl, pokud to vztáhneme k jeho Ideji. „Ideálnost“ empirických systémů (a tudíž i jádro jejich smyslu) přitom spočívá v „ideálnosti“ jejich základních prvků, tedy tím, že jsou určeny

et l'objet subliminal des petites perceptions. Si bien que „apprendre“ passe toujours par l'inconscient, se passe toujours dans l'inconscient, établissant entre la nature et l'esprit le lien d'une complicité profonde.“ *DR*, s. 214.

⁴⁴ Jako vyvrcholení již zmiňované radikální fenomenologie vidí tento přesun k metafyzice F. Wahl, který Deleuzovu filosofii označuje za *metafyzický idealismus singulárního* (*un idéalisme métaphysique du singulier*), v němž nejčistší forma myšlení dosahuje *zcela jiného* řádu, který se ve zkušenosti pouze aktualizuje. Srov. *Le cornet du sens*, s. 145 a 151. Za metafyzické bychom přitom mohli považovat už některé dřívější Deleuzovy kroky, avšak nedomníváme se, že by to bylo správné. Více toto téma rozebereme ale až při závěrečném hodnocení celé jeho filosofie.

⁴⁵ *DR*, s. 202.

⁴⁶ Srov. *LS*, kap. *Třetí řada paradoxů o větě*. Tento výklad bude později rozvinut k podkapitole o jazyku.

⁴⁷ Srov. *DR*, s. 211.

pouze svými vzájemnými, tj. recipročními vztahy. Tím se už konečně dostáváme k vlastnímu popisu Ideje.

2.2 *Idea, smysl a ne-smysl*

Idea je v první řadě multiplicitou či strukturou, kterou Deleuze v *Logice smyslu* definuje takto:

„1. Je zapotřebí přinejmenším dvou heterogenních řad, z nichž jedna bude určena jako ‚označující‘ a druhá jako ‚označovaná‘ (k vytvoření struktury nikdy nepostačuje řada jediná). 2. Každá z řad je tvořena termíny, jež existují jen díky svým vzájemným vztahům. Těmto vztahům, či spíše hodnotám těchto vztahů odpovídají velmi zvláštní události, to jest *singularity*, které lze ve struktuře identifikovat: stejně jako v diferenciálním počtu, kde rozmístění singulárních bodů odpovídají hodnotám diferenciálních vztahů. Například diferenciální vztahy mezi fonémy určují singularity v rámci daného jazyka, v jejichž ‚sousedství‘ se utvářejí zvuky a významy, které jsou pro tento jazyk charakteristické. Nadto se zdá, že singularity, které hraničí s jednou řadou, složitým způsobem determinují termíny druhé řady. V každém případě tedy struktura zahrnuje dvě distribuce singulárních bodů odpovídajících základním řadám. Právě proto je ale nepřesné klást strukturu proti události: struktura zahrnuje registr ideálních *událostí*, to jest celé své vnitřní dějiny (jestliže například řady obsahují ‚osoby‘, pak příběh sjednocuje všechny singulární body odpovídající vzájemným relativním pozicím osob v obou řadách). 3. Dvě heterogenní řady konvergují směrem k paradoxnímu prvku, jenž je jakoby jejich ‚diferenciantem‘. To je princip vysílání singularit.“⁴⁸

Idea jakožto multiplicita či struktura je tedy konstituována n-dimenzemi či n-heterogenními řadami, které jsou sice tvořeny jaksi stejnorodými prvky, termíny, avšak tyto termíny mají pod sebou zase další heterogenní řady a tak až do nekonečna. Důvodem je „ideálnost“ každého termínu, to, že neexistuje jinak než jako diference, vzájemné určení dvou dalších termínů. Pokud se bavíme o nějaké úrovni struktury, pak každá je vymezená diferenciálními *vztahy* mezi jejími *prvky*, přičemž každá jedinečná konfigurace celé úrovně, vposled celé Ideje, konfigurace vztahů těchto prvků je nazvána *singularitou*. Celé „fungování“ struktury můžeme nejlépe ilustrovat na příkladu smyslu empirického světa, který se formuje ve vztahu

⁴⁸ LS, s. 65-66.

k jazyku, a to proto, že mu Deleuze věnuje celou knihu, *Logiku smyslu*. Tato struktura struktur zahrnuje dvě základní heterogenní řady a nekonečně heterogenních řad nižšího stupně. Těmi hlavními jsou věty a věci, k nimž se smysl vztahuje, což jsou bezpochyby dvě divergentní řady, protože slovo není totéž co věc. První řada je tvořená slovy či větami, naší řečí, druhá řada pak tělesnými předměty naší zkušenosti. Jak říká Deleuze a strukturalisté obecně, cokoli existuje v rámci dané řady, jakýkoli termín, existuje jen ve vztahu ke všem dalším prvkům této řady.⁴⁹ A tak singularitou v rámci řečové řady rozumějme hlásku, slovo, nebo třeba větu, jež je výrazem, hodnotou vzájemných vztahů „ideálních“ řečových prvků. Je to *událost* v rámci řeči, jisté rozmístění řečových prvků, jistý zvrat oproti rozmístění, které tu bylo předtím, na jehož základě se pak konstituuje odlišný zvuk.⁵⁰ Singularitou v rámci řady věcí pak rozumějme podobně nějaký stav věcí, který je hodnotou vzájemných vztahů prvků tělesného světa. Jakmile dojde k nové konfiguraci těchto prvků, máme tu novou událost, novou singularitu, jíž bude odpovídat jiná řeč a jiný stav věcí: singularita je výchozí bod empirické řady, nějaké empirické kontinuity, která se prodlužuje všemi body nějakého empirického systému, v našem obecném případě všemi body zkušenosti, a to až do sousedství jiné singularity, které utváří další řadu, jež s touto konverguje.⁵¹

Kde je zde ale místo pro samotný smysl? Smyslem každé struktury, v tomto případě obecně smyslem světa naší zkušenosti, je sama singularita, ideální událost, vposled sama struktura jakožto virtuálně shromažďující všechny své varianty, tj. všechny varianty diferenciálních vztahů či distribuce singularit. Struktura je smyslem z pohledu genetického, protože plodí ideální události sjednocující jim odpovídající empirické danosti.⁵² Smyslem empirického světa (toho, co se odehrává v naší zkušenosti a o čem mluvíme) tudíž bude ideální událost jakožto konfigurace slov a tělesného dění, které samy mají pod sebou nekonečně mnoho ideálních událostí svých vlastních řad.

Klíčové je, že obě naše řady jsou sice heterogenní, současně jsou ale součástí jediné struktury – obě řady spolu zvláštním způsobem komunikují. Umožňuje to jistý paradoxní

⁴⁹ „Prvky struktury nemají ani vnější určení, ani vnitřní význam. Co zbývá? Jak naléhavě připomíná Lévi-Strauss, mají jediné *smysl*: smysl, který je nevyhnutelně a výlučně daný „postavením“.“ G. Deleuze, *Podle čeho rozpoznáme strukturalismus?*, in *PO*, s. 196.

⁵⁰ Zde ještě srov. Deleuzův příklad s teplotou: „Neboť chceme-li se dozvědět, „proč v této chvíli spíše než v jiné?“ anebo „proč voda mění svou kvalitu při 0°?“, je to chybně položená otázka, pokud se 0° chápe jako bod na škále teplot. Chápe-li se naopak jako singulární bod, pak je neoddelitelný od události, jež se v něm přihází; a tento bod se bude vždy označovat jako nulový ve vztahu ke svému uskutečnění na linii řadových číslic, vždy bude v budoucnosti a vždy již minulý.“ *LS*, s. 98-99.

⁵¹ Srov. *DR*, s. 356-357.

⁵² Srov. *tamtéž*, s. 247.

prvek = x, který je stejně tak prázdným místem jako přebytečným objektem. Paradoxem struktury totiž je, že jedna řada vždy přebývá nad tou druhou, což je vysvětlitelné faktem, že se empirický svět *stává*. V případě smyslu světa je to víc než jasné, jelikož jazyk je jaksi strnulý, pročez za tímto děním zaostává:

„Je tomu proto, že prapůvodní označující náleží k řádu řeči; ať už se naučíme řeči jakýmkoli způsobem, vždy již musí být všechny prvky řeči dané všechny naráz a jako celek, protože neexistují nezávisle na svých možných diferenčních vztazích. Avšak označované je z řádu poznaného; poznané je však podřízeno zákonu postupného pohybu, který směřuje od částí k částem, *partes extra partes* ... Řada označujících tedy organizuje předem daný celek, zatímco řada označovaných pořádá vytvořené celky.“⁵³

Mezi oběma řadami tudíž existuje odchylka, která je stěžejní pro jejich vzájemnou komunikaci. Přebytek slov na straně jedné, kterým neodpovídá žádný objekt na straně druhé⁵⁴, totiž ukazuje, že obě řady patří k sobě. Řeč logicky nepřebývá vzhledem k sobě samé, takto tvoří uzavřený celek. Pokud něco přebývá na straně řeči, nebo naopak schází na straně věcí, signalizuje to, že se k sobě obě řady vztahují, že se k sobě vztahují události obou řad, komunikující tak v rámci jediné jediné Události, jediného smyslu světa.⁵⁵

Onen přebytek je *ne-smysl*, a to ten samý ne-smysl, proti-smysl či paradox, o němž jsme mluvili v první kapitole. S ohledem na náš vybraný příklad je to slovo, kterému nepřináleží žádný objekt a kterému může přináležet jakýkoli. Zde opět názorně vidíme, že *smysl je v původním vztahu s ne-smyslem*. To, že se každá jednotlivina v procesu svého stávání se touto jednotlivinou pohybuje dvěma směry a že právě na tom závisí její smysl (totiž

⁵³ LS, s. 63.

⁵⁴ „...to, co přebývá v označující řadě, je doslova ono prázdné místo, místo bez věci, která by je zaujímala, a které se neustále přesouvá; a to, co chybí v označované řadě, je přespočetná a neumístěná danost, cosi neznámého, věc bez svého místa, která je neustále někde jinde.“ *Tamtéž*, s. 65.

⁵⁵ „Jestliže jsou členy každé řady přesunuty relativním způsobem, totiž *ve svých vztazích k sobě navzájem*, je tomu tak proto, že samy o sobě nejprve mají místo *absolutní*, avšak toto jejich absolutní místo je vždy určeno jejich distancí k onomu prvku, jenž se stále v obou řadách přesouvá *ve vztahu k sobě samému*.“ *Tamtéž*, s. 55. Jak probíhá komunikace jiných heterogenních řad, ukazuje krásný Deleuzův příklad, který zde nemůžeme vynechat a který se vztahuje k Shakespearovu Princi waleskému: „Koruna je předmětem = x, který prochází oběma řadami s rozličnými termíny a vztahy; chvíle, kdy si princ zkouší korunu, přičemž jeho otec ještě není mrtvý, vyznačuje přechod od jedné řady k druhé, změnu symbolických termínů a variaci diferenciálních vztahů. Umírající král se rozhněvá v přesvědčení, že se jeho syn s ním chce předčasně ztotožnit; princ však dokáže odpovědět a v nádherné řeči dokázat, že koruna není předmětem imaginárního ztotožnění se, ale naopak výsostně symbolickým termínem, který prochází všemi řadami, nízkou Falstaffovou i vznešenou královskou řadou, a dovoluje přechod od jedné k druhé v nitru jedné a té samé struktury.“ *Podle čeho rozpoznáme strukturalismus?*, in *PO*, s. 209.

na pohybu, který v protikladu ke strnulé jednotlivině demonstruje metafora dvou směrů), jsme zmínili už výše. Nyní říkáme to samé s ohledem na věty a věci. Smysl jakéhokoli individualizovaného termínu jakékoli řady je sice závislý na jiných termínech své řady, všechny tyto vztahy však vposled závisí na absolutním postavení termínu vzhledem k Události, vzhledem k jedinému toku světa. Pokud celou věc maximálně zjednodušíme, což nám na druhou stranu umožní uvidět podstatu Deleuzových výkladů, neříká se tu nic jiného než to, že smysl má vždy to, když se naše řeč vztahuje ke světu, o němž mluvíme. Lépe řečeno, smysl dostává naše řeč tehdy, když události či singularity světa ovlivňují události či singularity řeči a naopak, což je následek toho, že obě řady jsou součástí jediné struktury, jediné Události, jediného dění světa. Jakmile k tomuto ovlivňování dochází, vzniká při tom produkt, který nazýváme jeho smyslem.

2.3 Vztahy Idejí

O smyslu světa jsme doposud hovořili pouze obecně v souvislosti s tím, jak je vyjadřován v jazyce.⁵⁶ Konkrétní smysl, např. smysl zmiňovaného společenského opatření, však primárně závisí na určitém typu Ideje. Různé vědecké systémy, zkoumající svět naší zkušenosti, mají za sebou různé Ideje: Ideu fyziky, Ideu biologickou, Ideu sociální atd. Odlišnost Idejí pramení v možnosti rozlišení různých dimenzí – vposled se zdá, že jediné – Ideje (dimensions de variété)⁵⁷, kdy každá specifická Idea, např. Idea fyziky, je specifickou variantou zejména v rámci první z těchto dimenzí.

Základní rozlišení Idejí se týká i toho, jakým způsobem se tyto dimenze prostupují, ale především první ordinální či řadové dimenze Ideje (variété ordinale), která následuje povahu prvků a diferenciálních vztahů: na této rovině záleží to, zda půjde o Ideu matematickou, nebo třeba lingvistickou. Zdá se, že Deleuze dokonce provádí klasifikaci těchto idejí s ohledem na vertikálu či výšku (hauteur), které se právě ordinální dimenze týká – Ideje se vzhledem k ní „řadí“: hovoří postupně o matematické Ideji, o matematicko-fyzikální, chemické, biologické, psychické, sociologické, lingvistické atd.⁵⁸ Každá z těchto Idejí implikuje diferenciály (to, co ji rozlišuje) jiného dialektického řádu, je jí vlastní jiný diferenciální počet, což znamená to, že jde o heterogenní entitu, vposled neredukovatelnou na žádnou jinou: psychickou Ideu tak

⁵⁶ Vztah smyslu světa a jazyka bude více objasněn v páté kapitole tohoto textu, srov. s. 46 a násl.

⁵⁷ K tomuto obtížnému místu srov. *DR*, s. 242.

⁵⁸ O tom, že nejde o zcela náhodný výčet, svědčí i to, že Deleuze na jiném místě hovoří o matematice, která se rodí s polem řešení, kde se vtělují dialektické ideje *posledního řádu*. Srov. *tamtéž*, s. 235.

nelze beze zbytku převést na Ideu fyzikální apod. Opět se tu vrací téma difference a jedinečnosti. To však podle Deleuze nijak nekoliduje s tím, že dochází k pronikání jednotlivých Idejí, a to tak, že prvky jednoho řádu mohou přejít mezi prvky jiného řádu, přičemž ve vyšším řádu se rozloží, kdežto v nižším se reflektují. Zdá se, že zde jde o virtuální podmínku možnosti prolínání věd: když se např. biolog pokouší překonat hranice svého oboru a chce rozložit nejmenší „ideální“ jednotku biologie, dejme tomu buňku, může se z něho stát fyzik a buňku vysvětlovat pomocí specifického uskupení atomů a molekul, čímž však vstupuje do vyššího řádu a buňka se ve prospěch atomů rozkládá.

Druhou dimenzí Ideje je dimenze charakteristik (variété caractéristique), která nesouvisí s výškou, ale s šířkou (largeur) a odpovídá stupňům nějakého diferenciálního vztahu stejného řádu a distribucím singularit pro každý tento stupeň. Na tuto rovinu patří např. rozlišení různých světových jazyků, které však mají jedinou, lingvistickou Ideu, jsou vysvětlovány v jediném fonologickém systému.

Konečně, třetí dimenze je pojmenována jako axiomatická (variété axiomatique) a týká se hloubky (profondeur), kterou chce Deleuze nejspíše vyjádřit, že každá Idea má dimenzi, která je jakousi možností pro „sloučení“ Idejí různých řádů v rámci nějakého řádu třetího. J. Williams uvádí na první pohled poměrně dobrý příklad⁵⁹: dvě zcela odlišné Ideje básnictví a stavebnictví je možné navzájem skombinovat prostřednictvím třetí oblasti, v níž jsou dány jejich prvky dohromady, a to bude cosi jako architektura pracující s pojmem harmonie. Zdá se, jako by tu Deleuze chtěl poukázat na zvláštní způsob jednoty celé virtuality, které je vlastní rozlišenost i koexistence. Jisté je, že se v žádném případě nejedná o nějakou uniformitu. Virtualita je tvořená Idejemi, jež jsou heterogenními řadami, které v první řadě divergují: biologie je oblast odlišná od fyziky, má svá vlastní specifika fungování. Nicméně řady mohou i konvergovat, mohou se proplést v rámci řady třetí, která však neredukuje dvě řady, jež ji tvoří, na něco společného, uniformního, nýbrž sjednocuje je pod nějakým třetím pravidlem, jež je vposled stejného charakteru jako jakési obecné pravidlo virtualna, tj. *Difference*. Zdá se nám, že dimenze hloubky poukazuje právě na tento moment, na hloubku každé Ideje, která

⁵⁹ Celkově však s Williamsovým výkladem nesouhlasíme: problematická je především Williamsova interpretace, že zde jde o rozlišení Idejí tím, že se kombinují v Ideji jiného řádu – takovýto výklad jednak nedává příliš smysl a jednak zřejmě vůbec nepostihuje to, co chce Deleuze říct. Srov. J. Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a Critical Introduction and Guide*, nadále citováno jako *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003, s. 151. Další interpret Deleuzovy stěžejní práce, J. Hughes, se tomuto komplikovanému místu vyhýbá úplně, když v kapitole týkající se povahy virtuality tyto tři dimenze Ideje vůbec nezmiňuje. J. Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, nadále citováno jako *Deleuze's Difference and Repetition*, Continuum International Publishing, London, 2009, kap. Ideální syntéza difference, s. 124-148.

stojí proti vertikalitě a Ideji nedovoluje být nějakým rigidním transcendentním principem tím, že odkazuje na její pouto s jinými Idejemi v rámci jediné pohyblivé Ideje.⁶⁰

2.4 Univocita bytí

Celkový stav rozlišené a koexistující Ideje, propletení všech jejích dimenzí, je nazván „perplikace“ (perplication) a má za úkol popsat problematický charakter Ideje, to, že je bytostně problémem. Ať už ale máme před sebou (v nějakém empirickém systému) vyjádřenou jakoukoli Ideu a ať už se tyto Ideje mezi sebou jakkoli odlišují, všechny Ideje spolu nakonec koexistují na jediné úrovni. Hovořili jsme o možnosti mathesis universalis: všechny empirické systémy jsou sice řešením různého řádu, avšak jediného Problému.⁶¹ Svobodný soulad našich poznávacích schopností odpovídá Diferenci, která je jediným bodem, na němž se všechny schopnosti, od vnímání a přes myšlení až po mluvení, legitimně shodnou. Společně jim v tu chvíli je cosi transcendující, co je nutí jít až na samý okraj jejich fungování, cosi, co lze pojmenovat jako smysl, Idea, Problém či Bytí – *Bytí jako Diference*.

Důležitou součástí Deleuzovy filosofie je *ontologie* ve vztahu ke dvěma klíčovými pojmy: *diferenci* a *opakování*. Právě takto demonstruje svůj v zásadě mírný posun od kritiky k tvorbě nových pojmů, které odpovídají problému. Každý okamžik naší existence je problematický, vše, co děláme, vše, co říkáme, opakuje problém, je za ním nějaká jedinečná, tj. odlišná konfigurace virtuálního pole. Materiální opakování, jež je součástí naší zkušenosti, například opakování při odbíjení zvonu, anebo naše životní rutina probuzení – práce – volný čas – spánek – probuzení – a pak opět totéž, je pouhou nejuvolněnější podobou tohoto povahou jiného, fundamentálního opakování na rovině virtuality, kde se opakuje sama virtualita, vždy však jinak nakonfigurovaná. Tento nejstlačenější stupeň opakování (všechno to materiální opakování jaksi pohromadě) je sama Diference, samotné Bytí. Posledním a nejzákladnějším pojmem opakování je tak pojem ontologický, který je předpokladem opakování materiálního: pojem opakování shrnující všechny konfigurace virtuality, všechny náhodné hody kostkou o nich rozhodující, a to v jediném ontologickém Hodu. Tento Hod

⁶⁰ Slova M. Antonioliho, který je vyslovuje v diskusi o imanenci, to potvrzují: „Dalo by se říct, že proti vertikalitě nějakého transcendentního principu se staví hloubka horizontality, tloušťka (épaisseur) sil, dění, intenzit, které ji pronikají.“ („On pourrait dire qu'à la verticalité d'un principe transcendant s'oppose la profondeur de l'horizontalité, l'épaisseur de forces, de devenirs, d'intensités qui la traversent.“) M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, nadále citováno jako *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris, 1999, s. 99.

⁶¹ Srov. *DR*, s. 235.

kostkami, Náhoda, Diference je Bytím, tím, co se o věcech vypovídá pouze v jednom jediném smyslu. A tak i když má každá konfigurace virtuality svá vlastní pravidla a nezbyvá nám než hrát jakousi ideální hru, v níž má každý tah své vlastní pravidlo, ontologicky jsou všechna tato pravidla Hodem, a to bez nějakého preferovaného původu, který je odstraněn v kruhu věčného návratu. Jinými slovy: každá singularita je jedinečným počátkem, avšak pouze na horizontální linii empirických bodů naší zkušenosti, podél kterých se prodlužuje, na linii Chronu; na vertikální linii zhušťující singularity, na linii Aiónu, je nutně pouze opakovaným počátkem. Původem je vždy jiný původ a žádná kopie není stejná. *Jsoucí je diference a počátek, avšak bytí je opakování.*

„...univocita má ve svém výčtu dva naprosto protikladné aspekty, podle nichž se bytí „at' tak nebo onak“ vyslovuje v jediném a totožném smyslu, avšak vyslovuje se také o tom, co se odlišuje, vyslovuje se o diferenci samotné, vždycky pohyblivé a v bytí přemístěné.“⁶²

Tato *univocita* bytí⁶³, spojující vše dohromady v disjunktivní syntéze odmítající homogenitu, je přitom nutným důsledkem odstranění původu či základu (fondement) ve světě simulaker: bytí už není hierarchizováno řádem idejí. Jinak řečeno: *individuující diference nejsou, neboť samo Bytí je diference*. Není žádný druhý svět, v němž by se shromažďovaly esence věcí; existuje pouze svět jediný poukazující ke svému smyslu. Jeho řádem je nyní ne-řád, pravý chaos či „chaosmos“, protože právě z něho se smysl a Ideje rodí, z děsivé oblasti bez základu (sans-fond či effondement).⁶⁴

Nutně si zde musíme položit otázku: Jaká je výhoda nových pojmů, když jde přece stále jen o pojmy vyznačující se jakousi univerzalitou? Dá se vůbec o ontologické problematice, která se zde odkrývá, hovořit? Pojmy diference a opakování mají oproti jiným jednu nezpochybnitelnou výhodu. Gilles Deleuze sice pomocí nich *popisuje*, jako to dělají i jiní, ale klíčové je, že nejde o žádné kategorie, o formy mnohoznačně (ekvivočně)

⁶² „...l'univocité pour son compte a deux aspects tout à fait opposés, d'après lesquels l'être se dit « de toutes manières » en un seul et même sens, mais se dit ainsi de ce qui diffère, se dit de la différence elle-même toujours mobile et déplacée dans l'être.“ *Tamtéž*, s. 388.

⁶³ Potenciální překážku univocity, kterou vidí A. Badiou v události, musíme odmítnout. Badiou říká, že znak nesmí kvůli univocitě existovat, protože pak bychom tu měli smysl bytí podle bytí a smysl bytí podle znaku bytí, tj. ekvivocitu. Je však třeba si uvědomit, že událost značí jen vzhledem k aktuálnímu, že je to vlastně samo bytí, které v něm v události prosvítá. A jelikož je znak samotným virtuálním, o ekvivocitě nemůže být řeč. Srov. A. Badiou, *De la Vie comme nom de l'Être*, in *Gilles Deleuze: Immanence et vie*, Collège international de philosophie, Presses Universitaires de France, 2006, s. 33.

⁶⁴ K tomuto odstavci věnující se ontologii srov. *DR*, s. 57-60, 252-261, 361-363, 367-372 a 388. A také *LS*, 25. řadu paradoxů o univocitě.

distribuuující bytí mezi jednotlivá jsoucna. Nové Deleuzovy pojmy, mezi něž patří vedle difference a opakování i Idea, problém, otázka, singularita a další, jsou oproti tomu vskutku „ideálním řešením“, protože jsou maximálně otevřené⁶⁵ a dovolují, aby se v nich ukryla každá *reálná zkušenost*. Pojem problému, s jehož násilím se setkáváme na počátku vši zkušenosti, je přitom zřejmě jedinou instancí, která Bytí odpovídá na otázku, aniž by tím byla otázka sama zničena. Proto se domníváme, že Gilles Deleuze zašel v oblasti kritické ontologie, vycházející ze zkušenosti, hodně daleko, možná nejdále, jak se dá.

2.5 Jak Ideje podmiňují

Tázání po dostatečném důvodu věci naší zkušenosti je tímto u konce. Idea a její tři momenty jsou vyčerpávajícím popisem věci: neurčitelnost jejich základních prvků je překonána v reciproční determinaci, v diferenciálních vztazích, které nabývají hodnoty jako singularity, čímž je věc plně určena – kompletní determinace věci, její kompletní vysvětlení je tedy kompletním popisem singulárních bodů, které ji, respektive všechny její „materiální“ části charakterizují.⁶⁶ Toto kompletní určení virtuálního obsahu Ideje, jež se rodí z chaosu, pojmenovává Deleuze termínem „diferenciace“ (différenciation), čímž chce říct, že Idea je plně určená i bez ohledu na objekt zkušenosti, že je „rozlišeným problémem“.

Nicméně Ideje obsahují všechny varianty diferenciálních vztahů a všechny distribuce singularit, koexistující v rozdílných řádech jedny v druhých, kdežto věc je charakterizována jen některými. Věc sama ve své plnosti a materiální integritě, jak tu před námi stojí, není totiž „jen“ Ideou. Věc není svou podmínkou, nýbrž realizovanou podmínkou. Idea podmiňuje věc v té míře, v jaké se do ní vtěluje, v jaké se aktualizuje. „Diferenciace“ (différenciation) jako nezbytný doplněk „diferenciace“ má popsat aktuální rozlišení věci v závislosti na procesu aktualizace Ideje: když se Ideje aktualizují, tak se její diferenciální vztahy vtělují do kvalitativně různých druhů, kdežto singularity do kvantitativně odlišných částí téhož druhu, čím dochází k diferenciaci.⁶⁷ Pokud tedy máme před sebou nějaký zvířecí druh, např. hrocha, je tento druh podmíněn Ideou živočicha, jež je tvořena mnoha heterogenními řadami, mimo jiné i fyzikální a biologickou Ideou, které hrocha podmiňují v jeho fyzické a biologické podobě. Určitými variantami jejich diferenciálních vztahů tak bude charakterizována jeho

⁶⁵ Srov. *DR*, s. 364-365.

⁶⁶ Srov. *tamtéž*, s. 228.

⁶⁷ Srov. *tamtéž*, s. 270.

fyzická a biologická kvalita, která je důvodem toho, proč tu máme právě hrocha a nikoli jiné zvíře. Konečně podmínkou specifické hroší podoby, jeho fyzických tvarů včetně jeho hrubé kůže, stejně jako jeho biologických charakteristik, je vtělení singulárních bodů těchto Idejí. Takto jsou tyto hroší charakteristiky jedinečným řešením problému.

„Diferent/ciace“ (différent/ciation) je však stále neúplným popisem věci v její integritě. Chybí nám tu motiv, *cosi*, co Ideu přiměje k tomu, aby se aktualizovala. Stále se zdá až příliš šílené pomyšlení na to, že by každá věc byla utvářena kdesi v ideální oblasti a pak by se nějakým způsobem vtělila či uskutečnila. Přestože se však pohybujeme v šíleném dění světa, Gilles Deleuze stojí nohama pevně na zemi a jeho cílem stále zůstává popis naší reálné zkušenosti. Ono „ideální“ se totiž týká věci, která se před naším zrakem vyvíjí. Pod jejími kvalitami se jako odkaz k oné oblasti Idejí podepisují prostoro-časové dynamismy, to, co je dané věci vlastní a utváří ji to vzhledem k jejímu vlastnímu genetickému principu. To, co vposled propojuje tyto dynamismy s Ideou samotnou v rámci procesu, kterému říká Deleuze *dramatizace* Ideje (dramatisation), je tedy věc sama jakožto *intenzita* (intensité). Je to totiž právě intenzita, která v rámci procesu individuace každé věci postrkává Ideu ke vtělení, stává se představitelkou hlavní role v divadelním představení, v němž se její pojem teprve utváří, dramatizuje se, je vyjadřován, a to souběžně s tím, jak věc v čase a prostoru řeší problém své existence.⁶⁸ Konečný řád důvodů věcí naší zkušenosti je tudíž s ohledem na rozlišenost virtuality tento: Diferenciace – Individuace – Dramatizace – Diferenciace.⁶⁹ Abychom však v jeho výkladu mohli pokročit a přejít od diferenciace dále, musíme se nyní zabývat intenzitou a zjistit, co vede Ideje k aktualizaci.

⁶⁸Srov. *Metoda dramatizace*, in *PO*, s. 122.

⁶⁹*DR*, s. 323.

3. Kapitola třetí: Aktualizace

3.1 Intenzita

Dramatizace jako proces prostředkující mezi Ideou a aktuálním vykonává třetí aspekt dostatečného důvodu, jímž je kompletní určení Ideje. Vidíme tedy, že situace je přesně opačná metafyzické představě, kdy již konstituovaná Idea sestupuje do hmotného světa. Ideje v té míře, v jaké jsou dostatečným důvodem věcí, jsou s věcmi pevně spjaté a jakožto jejich transcendentální podmínka nejsou širší než ony – ostatně transcendentálnímu empirismu jde o reálnou zkušenost. To má Deleuze na mysli, když říká, že dramatizuje individuující intenzita:

„Ideje jsou virtuální, problematické či „zmatené“ („perplexes“) multiplicity, konstituované vztahy mezi diferenciálními prvky (éléments différentiels). Intenzity jsou implikované multiplicity, „implikující komplexy“ („implexes“), konstituované vztahy mezi asymetrickými prvky, které řídí průběh aktualizace Idejí a určují případy řešení problémů. Právě tak estetika intenzit rozvíjí každý ze svých momentů ve spojení s dialektikou Idejí: síla intenzity (hloubka) je založená v potencialitě Ideje.“⁷⁰

A jestliže si vzpomeneme, že je to vposled právě intenzita, která jakožto násilí stojí na počátku všeho myšlení, že je to intenzivní proces individuace věcí, jenž tvoří nejvyšší prvek transcendentního vnímání, *Sentiendum*, stanovíme zcela legitimně – vycházejíce ze zkušenosti – konečný pojem každé věci jako „indi-diferent/ciace“ (indi-différent/ciation) či „indi-drama-diferent/ciace“ (indi-drama-différent/ciation).⁷¹

Musíme si tu však uvědomit, že v našem výkladu ještě nepozorujeme nějakou tělesnou věc v jejím vývoji, při němž se utváří z hlediska kvality a kvantity. Ještě před sebou nemáme žádný fenomén. Intenzita totiž není ničím, co bychom mohli empiricky určit – intenzita jakožto přechod mezi virtualitou a aktualitou patří ještě spíše na rovinu virtuálna.⁷² Jinými slovy: dramatizace, kterou provádí v rámci procesu individuace, je proces před-kvalitativní a před-quantitativní, a stejně tak samo individuum ještě není charakterizováno kvalitami ani

⁷⁰ „Les Idées sont des multiplicités virtuelles, problématiques ou « perplexes », faites de rapports entre éléments différentiels. Les intensités sont des multiplicités impliquées, des « implexes », faits de rapports entre éléments asymétriques, qui dirigent le cours d'actualisation des Idées et déterminent les cas de solution pour les problèmes. Aussi l'esthétique des intensités développe-t-elle chacun de ses moments en correspondance avec la dialectique des Idées : la puissance de l'intensité (profondeur) est fondée dans la potentialité de l'Idée. *DR*, s. 315.

⁷¹ *Tamtéž*, s. 317.

⁷² Srov. Gilles Deleuze's *Difference and Repetition*, s. 199.

kvantitami.⁷³ Tento složitý výklad vysvětlí pasáže z *Diference a opakování*, kde Gilles Deleuze popisuje tři rysy intenzity.

Za prvé, je to intenzivní kvantita obsahující v sobě nerovnost reprezentující její vnitřní diferenci, lépe řečeno, intenzita je kvalitou vlastní smyslové kvantitě. Za druhé, intenzita afirmuje diferenci jakožto konstruovaná minimálně na základě dvou řad, z nichž každá je opět tvořená dalšími řadami, a to až k řadě nejnižší, až k té nejmenší diferenci: intenzita E je diferencí mezi intenzitami e a e', které jsou rovněž takovými diferencemi. Zde krásně vidíme, jak je estetika intenzit spojená s dialektikou Idejí, které jsme výše rovněž popisovali jako struktury tvořené minimálně dvěma heterogenními řadami. Z toho také plyne, že zde – v hlubině intenzity – je základ pro šílené dění světa: intenzita utvářející nějakou kvalitu naší percepce ve své hloubce afirmuje diferenci, což znamená, že je bytostně spojena i se svým opakem. Až třetí bod, shrnující předchozí, se týká aktuální věci: intenzita je implikovaná kvantita. Na základě difference tvořící v její hlubině se nakonec sama intenzita vyjádří v empirické látce.⁷⁴

Na základě těchto tří bodů tedy můžeme uzavřít, že intenzita sice skutečně ještě patří na rovinu virtuálna a že její estetika bude odpovídat dialektice Idejí (bod 1 a 2), avšak zároveň nesmíme přehlédnout, že v jejím pojmu je již – v kontrastu k předchozímu popisu Ideje – zřetelný posun k aktuálnu (hlavně bod 3), a tak sám vztah intenzity a Idejí bude aktualizací ovlivněn. Právě to má Deleuze na mysli, když říká, že se s Idejemi cosi mění, když jsou vyjádřené intenzitami, že je mezi ně zaveden nový typ distinkce. Ideje již nekoexistují ve stavu „rozlišeného problému“, ale vstupují do stavů simultaneity a sukcese, což má za následek to, že některé z nich jsou jasné a některé z nich zmatené. Každá intenzita i nadále vyjadřuje měnící se totalitu Idejí, ovšem jasně pouze některé z nich, a to ty, k nimž se vztahuje přímo tak, že je implikuje. A jelikož každá intenzita implikuje kvality, do nichž se rozvine, tedy onu aktuální věc, v níž se potom bude vyjadřovat, tak bude jasně vyjadřovat právě ty Ideje, které budou tuto věc vysvětlovat, její dostatečný důvod. S touto jasností je však recipročně spojena i zmatenost celého dalšího virtuálna. Jestliže jasnost Deleuze vysvětluje tím, že intenzita implikuje (enveloppe), zmatenost je spjatá s tím, že je implikována jinými intenzitami i sama sebou (enveloppée par elle-même). Dosud nevyjádřená intenzita se totiž nachází ve stavu, kdy je „stočená sama v sobě“, kdy se jaksí neví, co implikuje, jak se bude aktuálně rozvíjet, a tak je vskutku problematická. „Temné rozlišenosti“

⁷³ Srov. *DR*, s. 285.

⁷⁴ K tomuto výkladu srov. *tamtéž*, s. 299-306, a *Metoda dramatizace*, in *PO*, s. 109-110.

(distinct-obscur) ideální jednoty odpovídá „zmatená jasnost“ (clair-confus) této intenzivní jednoty. Zdá se, že právě takto – přes diferencii jako svůj princip – je spojena se všemi ostatními intenzitami (je jimi „implikována“) a že právě takto vyjadřuje zmateně totalitu Idejí.⁷⁵

Pole individuace každé věci je nakonec tvořené jak implikující intenzitou, tak i tím, jako co se explikuje. Prvotními intenzitami, které jsou silami produkující kvality, i druhotnými intenzitami, které jsou těmito kvalitami. Vnitřními diferencemi i vnějšími diferencemi. Když máme např. před sebou vařící se a bublající vodu, pak vnitřní či intenzivní diferencí této vody byla teplota ohřevu vody, která je pravou intenzitou, prahem změny, který produkuje dané kvality (pára, bublinky), jež ji odlišují vnějškově od jiných věcí.⁷⁶ To všechno jsou její individuující faktory, tj. to, co z ní dělá jedinečnou věc. Důvodem toho, že jsme intenzitu umístili spíše na rovinu virtuálna, je to, že ji tato bublající voda předpokládá – intenzita tyto kvality zatím pouze implikuje. Druhotné intenzity jsou „vlastnictvím“ těch prvotních, které se v nich rozdělují, čili vnějškově rozlišují (vnější difference). Druhotné intenzity vyplňují ty prvotní, fenomenálně vyplňují pole virtuální struktury.⁷⁷ Proto individuace předchází diferenciaci a proto jsou všechny věci – mající tento ideální či virtuální

⁷⁵ K tomuto výkladu intenzity srov. *DR*, s. 324-327. Svou legitimitu oproti výkladům jiným (srov. poznámku č. 77) čerpá také z Deleuzovy knihy *Spinoza, problém výrazu*, kde Deleuze vysvětluje termín „výraz“, klíčový pro celou jeho ontologii. Tento termín má dva aspekty, a to „obalovat“ (envelopper) a explikovat (expliquer), kdy „Vysvětlovat znamená rozvíjet. Obalovat znamená implikovat.“ („Expliquer, c'est developper. Envelopper, c'est impliquer.“) G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de minuit, Paris, 1968, s. 12. Tyto dva aspekty „výrazu“ a rovněž vysvětlení v *Diferenci a opakování* hojně používaného termínu „envelopper“ jako „impliquer“ (*Diference a opakování* vyšla ve stejný rok jako kniha o Spinozovy) vede přímou cestou k tomu, abychom intenzitě rozuměli jednak jako implikující, jednak jako explikující se.

⁷⁶ Srov. *Difference and Givenness*, s. 241.

⁷⁷ Zejména v tomto, třetím bodě Deleuzovy charakteristiky intenzit, nelze souhlasit s Williamsem, který ve svém vysvětlení zcela opomíjí to, že je intenzita implikovaná kvantita. Williams hovoří o tom, že intenzita je dělitelná s ohledem na konfigurace, které má vzhledem k jiným intenzitám. Tento výklad jsme ochotni přijmout v té míře, v jaké se dá spojit s ostatními Deleuzovými tvrzeními, které říkají, že se tímto dělením mění povaha a že druhotné intenzity jsou vlastnictvím prvotních. Jelikož je vlastně změnou povahy každá nová konfigurace virtuálního pole (byť jen částečně, protože jde stále o virtuálno...), Williamsova interpretace se musí vypořádat hlavně s oním vlastnictvím intenzit. A právě zde je důvod, proč ji nelze přijmout. Když to přímo vztáhneme k jeho příkladům, pak dovedeme pochopit, že by láska jako jistá konfigurace virtuality implikovala hněv, tj. mohla by se jím stát jistým přeskupením, avšak takto by v žádném případě hněv nevlastnila, hněv by ji „nevyplnil“. Williamsův příklad nedává smysl, protože chybně vykládá třetí bod intenzity: intenzita je sice opravdu implikovaná jinými a implikuje jiné, avšak primárně implikuje samu sebe, kvantitu, do níž se rozvine, v níž se rozdělí. Takto dojde k oné změně povahy a zároveň k onomu vyplnění: z vnitřní difference se stane vnější, která vnitřní diferencii „vyplní“. Srov. k tomu Williamsův výklad intenzit v *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s. 178-183.

původ – v jistém smyslu filosofy: „Celé tělo, celá věc myslí a je myšlenkou v té míře, v níž jakožto redukována na své intenzivní důvody vyjadřuje Ideu, jejíž aktualizaci určuje.“⁷⁸

3.2 Statická geneze monády

Zůstaňme ještě na rovině virtuální a podívejme se konkrétněji na vztah intenzity a Idejí, na to, které Ideje intenzita vyjadřuje jasně a jak k tomu vzhledem k pohybu virtuální struktury dochází. Tuto konstituci individua odehrávající se stále ještě v ideální sféře (respektive týkající se této sféry, jinak je samozřejmě vysvětlením pohybu nějaké reálné věci) nazývá Deleuze *statickou ontologickou genezí*, první etapou geneze (aktualizace) individuí neboli individuálních monád, které skrze svá těla selektují nějaký konečný počet konvergujících singularit. Konstituci individua mají na svědomí ideální události, jimž podléhá jeho tělo a které poté individuím predikujeme. Monádě se přihází řada událostí různého řádu: utváří se jakožto fyzická, biologická, psychická atd. Tak např. do člověka se takto vtělují jisté varianty diferenciálních vztahů a singularit fyzikální, biologické a psychické Ideje, které vytvářejí fyzickou, biologickou a psychickou podobu člověka. A tak o Adamovi, jenž je člověkem, v němž se vedle fyzicko-biologické události „být-vzpřímený“ (fyzicko-biologická událost znamená, že Idea člověka je tvořená několika heterogenními řadami, z nichž dvě jsou právě fyzická a biologická Idea, respektive jisté varianty konfigurace těchto Idejí) a jiných aktualizuje i událost „hřešit“, říkáme „hříšník Adam“. Adam jakožto monáda je kontinuem, středem různých singularit, protože dění událostí vždy znamená stávání se stavem těla nějaké monády. To má za následek to, že monáda žije v jakémsi vlastním světě, *umweltu*, který je tvořen singularitami konvergujícími okolo jejího těla, zcela uzavřená. Události prochází jejím tělem jednostranně. V monádě je svět a ona je v něm.⁷⁹ Nemá ještě zkušenost členěnou v čase a prostoru. Nikoli: „uchopit hrnek“ → „pít“ → „polknout“. Takto není „zkušenost“ monády strukturovaná; monáda není vědomím odděleným od svého objektu, nedokáže očekávat, že jedna událost následuje druhou: uchopuje hrnek, pije a polyká jakožto zcela ponořená do svého světa. Predikáty jí příslušející jsou události, které ještě nejsou nikterak syntetizovány, a tak má její uzavřený svět velmi blízko k samotnému transcendentálnímu poli, byť ovšem s tím rozdílem, že čisté a velmi pohyblivé události procházejí jejím tělem pouze jedním směrem.

⁷⁸ „Tout corps, toute chose pense et est une pensée, pour autant que, réduite à ses raisons intensives, elle exprime une Idée dont elle détermine l'actualisation.“ *DR*, s. 326.

⁷⁹ Srov. *LS*, s. 133-134.

Monáda žije v jakémsi „živelném zásvětí“ světa naší zkušenosti, ve věčné přítomnosti, což Deleuze ve svém textu o M. Tournierovi krásně ilustruje citátem z jeho verze Robinsona:

„Dalo by se říct, že mé dny se narovnaly. Nepadají už jeden za druhým. Stojí zpříma, vertikálně, a pyšně se stvrzují ve své vnitřní hodnotě. A jelikož už nejsou diferenciovány po sobě následujícími etapami nějakého uskutečňovaného plánu, podobají se navzájem do té míry, že se mi v paměti kladou jedny přes druhé, takže mi připadá, že neustále prožívám jeden a týž den.“⁸⁰

Vzhledem k tomu, že všechny události souvisí se všemi dalšími, vyjadřují monády všechny singularity svého světa, jasně však právě jenom ty, které se kombinují s jejich těly, což jsou přesně ty události, které monáda jakožto intenzita implikuje. Svět dokonce v jistém smyslu neexistuje jinak než v monádách. Vyjadřovaný svět sice existuje virtuálně před těmito monádami, ovšem nikoli aktuálně, empiricky. Tímto však zároveň neříkáme, že svět neexistuje nezávisle na monádách, jak upozorňuje Deleuze s odkazem na Leibnize:

„Platí sice, že vyjadřovaný svět neexistuje vně monád, které jej vyjadřují, tedy existuje v monádách jako řada predikátů, jež jsou jim inherentní. Ale právě tak platí, že Bůh stvořil svět a nikoli monády a že vyjadřované se nekryje se svým výrazem, nýbrž insituje či subsistuje.“⁸¹

Svět je tudíž tvořený mnoha světy monád, komunikací mezi nimi, komunikací v podobě rezonancí mnohých heterogenních řad, které pod sebou mají řady další, a to přesně tak, jak to odpovídá heterogenním řadám tvořícím virtuální oblast. Jakmile jsme na rovině individuí, jiná jednota světa neexistuje: neexistuje jediný svět, který by každá monáda vyjadřovala takřikajíc po svém. Světy monád jsou však zároveň vyjádřením Bytí vypovídávaného v jediném smyslu (a tedy vskutku *jsou*), jež jsme charakterizovali výše jako souhru difference a opakování.⁸² Právě o tomto ontologickém světě monády, který je předpokladem každého subjektu, hovoří Deleuze v souvislosti s proustovskou tematikou:

⁸⁰ Citováno podle G. Deleuze, *Michel Tournier a svět bez druhého*, in M. Tournier, *Pátek aneb lůno Pacifiku*, Mervart, Červený Kostelec, 2006, s. 215-216.

⁸¹ *LS*, s. 134. Srov. také *Metoda dramatizace*, in *PO*, s. 115.

⁸² Srov. s. podkapitolou 2.4 této práce.

„Každý subjekt vyjadřuje svět z jistého hlediska. Ale hledisko je difference sama, absolutní vnitřní difference. ... Vyjadřovaný svět však nesplývá se subjektem, liší se od něj právě tak, jako se esence liší od existence, tedy i svou vlastní existencí. *Neexistuje vně subjektu, který ho vyjadřuje, není však vyjádřen jako esence samotného subjektu, ale jako esence Bytí, nebo oblasti Bytí, která se odhaluje subjektu. Proto je každá esence vlastní, zemí.*“⁸³

⁸³ PZ, s. 54. Zdůraznil P.P. Tato možnost přechodu od zkušenosti, z níž Deleuze nutně musí vyjít, až k ontologii je dána tím, že se svět subjektu nachází uvnitř, že jaksi není oddělitelný od hlavního dění, že právě on je v jistém smyslu tím hlavním děním. To Gilles Deleuze popisuje později termínem imanence a je velmi zajímavé podívat se s ohledem na ni na jeden z jeho prvních publikovaných textů *Od Krista k buržoazii (Du Christ à la bourgeoisie)*. Článek zároveň nesmíme přeceňovat, protože sám Deleuze, který mezi lety 1945 a 1947 vydal pět kratších textů, mezi něž tento patří, si později přál opětovně publikovat jen texty vydané po roce 1953. I tak je ale již zde, v Deleuzových jedena-dvaceti letech, možno spatřovat jisté počátky teorie imanence, neboť text je zjevně zaměřen polemicky vůči třem velkým interpretům vztahu tělo-duch, a to ve všech jeho obměnách. Křesťanství, buržoazie i věda pracují podle Deleuze vždy se zásadní opozicí, kterou nedovedou překlenout: např. křesťanské vědomí je tak rozervané, že se na celou jednotu, kterou je pro něj vnitřní život, musí dívat z vnějšku, přičemž tímto vnějškem je evangelijní nová zvěst. Srov. G. Deleuze, *Du Christ à la bourgeoisie*, in *Espace*, 1946, s. 93-106, a komentář Van de Wiela, který v textu vidí polemiku proti Sartrovi inspirovanou mysticismem: R. Van de Wiel, *From Christ to the Bourgeoisie: Deleuze, Spiritualism, Sartre and the World*, dostupné (1. 7. 2013) na http://www.raymondvandewiel.org/from_christ_to_the_bourgeoisie.pdf

4. Kapitola čtvrtá: Aktuálně

4.1 Co je fenomén?

Statické genezi odpovídá „aktuálně“ intenzivní individuace empirické věci. Jestliže se tedy do těla monády vepisují ideální události, na půdě naší zkušenosti můžeme pozorovat jim odpovídající vývoj. Diferenciace je propojená s diferenciací v zásadě tak, že se diferenciální vztahy Idejí vtělují do druhů, utváří kvalitu dané věci, kdežto singulární body do jejich částí, takže utváří věc z hlediska její kvantity. Tyto dva procesy, formující věc z hlediska její prostorovosti, jsou simultánní. Diferenciace má však i svou časovost, která opět kopíruje dění virtuální sféry. Tři části dostatečného důvodu, neurčitelnost, reciproční určení a kompletní určení se sjednocují v rámci tzv. progresivní či postupné determinace: reciproční termíny nejsou určeny všechny naráz, ale postupně. Proto je virtualitě vlastní specifický, logický čas, kterému mu pak na rovině aktuálna odpovídají různé časy či rytmy, tempa vývoje dané věci, které odměřují čas přechodu mezi virtuálnem a aktuálnem, čas řešení nějakého problému. Např. organismus nějakého živočicha není ničím jiným než globálním řešením či integrací problému jeho života, které se samo skládá z mnoha menších řešení: oko je tak orgánem řešícím problém světla atd. Celkově je organismus globální integrací různých řádů singularit, jejíž nutnost ho tlačí až na svou mez, hranici, do kontaktu s jinými bytostmi a věcmi ve vnější rozlehlosti⁸⁴, a právě tím řeší mnoho-úrovňový problém: ustavuje komunikaci mezi heterogenními řády fyzické, biologické, chemické a dalších Idejí.⁸⁵ Činí tak prostřednictvím prostoro-časových dynamismů, které v sobě jakožto korespondent virtuálního dění mají cosi ideálního: typy oka se odlišují svým směřováním, rychlostmi, zkrátka diferenciálními rytmy svědčícími o tom, že se tu dramaticky, tj. jakýmsi „předváděním“ Idejí, aktualizuje nějaká struktura.⁸⁶

Nesmírně důležité v první řadě je, že na konci aktualizace máme před sebou tělesnou věc naší reálné zkušenosti, která je tímto dostatečně vysvětlena. Veškerá diverzita či rozmanitost světa naší zkušenosti je vysvětlena jeho vnitřní diferencí, nikoli „prostorem a

⁸⁴ Deleuze proto říká, že živá bytost je definována nejen geneticky, ale i ekologicky, tj. vnějšími pohyby a svou distribucí do vnějšího prostředí. Srov. *DR*, s. 280.

⁸⁵ Srov. *Gilbert Simondon*, „Individuum a jeho fyzicko-biologická geneze“, in *PO*, s. 100.

⁸⁶ K tomuto výkladu pojení diferenciace a diferenciaci srov. *DR*, s. 270-285.

časem, nýbrž nerovností v sobě, disparátností, jež je obsažena a určena v diferenci intenzity, v intenzitě jakožto diferenci⁸⁷:

„Diference není diverzita. Diverzita je danost. Avšak diference je to, čím je dané dáno. To, čím je dané dáno jakožto diverzita. Diference není fenomén, ale fenoménu nejbližší noumenon ... Veškerá diverzita, veškerá změna odkazuje k nějaké diferenci, která je jejím dostatečným důvodem. Všechno, co se děje a co se jeví, je ve vzájemném vztahu s řády diferencí: s diferencí úrovně, teploty, tlaku, napětí, potenciálu, s diferencí intenzity.“⁸⁸

Zdůrazňujeme to proto, aby přes mnohá upozornění nedošlo k mylnému výkladu Deleuze jako nějakého metafyzika přírody překračujícího zkušenost, kterého zajímá jakési ideální podloží, nebo snad ideální podstata věcí. Tak tomu není. Jeho ideální vysvětlení je vždy vymezeno hranicemi naší reálné zkušenosti a filosofii přírody dělá pouze v té míře, v níž je mu předmětem věc jakožto jev. Ostatně potvrzení této věci podává opět Gilles Deleuze sám, když říká, že aktualizace probíhá ve třech řadách, v prostoru, času a ve vědomí, jímž je každá věc:

„Nestačí říct, že vědomí je vědomím něčeho, je dvojníkem tohoto něčeho a každá věc je vědomím, protože nějakého dvojníka vlastní, i když je od ní velmi vzdálen a je jí velmi cizí.“⁸⁹

4.2 Individuace člověka

S fenoménem je však spojena jistá dvojnáčnost, neboť intenzita či vnitřní diference se v celém procesu – tvořením kvalit a rozlehlostí – explikuje, avšak zároveň i ruší. Proto zde – u vzniku fenoménu – nemůžeme náš výklad skončit, jakkoli by se to mohlo zdát jako přirozené. Je totiž zapotřebí lépe prozkoumat, jak k této anulaci diference v naší zkušenosti dochází,

⁸⁷ „...l'espace et le temps, mais l'Inégal en soi, la disparation telle qu'elle est comprise et déterminée dans la différence d'intensité, dans l'intensité comme différence.“ *Tamtéž*, s. 287.

⁸⁸ „La différence n'est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c'est ce par quoi le donné est donné. C'est ce par quoi le donné est donné comme divers. La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène. ... Toute diversité, tout changement renvoient à une différence qui en est la raison suffisante. Tout ce qui se passe et qui apparaît est corrélatif d'ordres de différences : différence de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, différence d'intensité.“ *Tamtéž*, s. 286. Zdůraznil P.P.

⁸⁹ „Il ne suffit pas de dire que la conscience est conscience de quelque chose, elle est le double de ce quelque chose, et chaque chose est conscience parce qu'elle possède un double, même très loin d'elle et très étranger.“ *Tamtéž*, s. 284.

protože teprve tím se dostaneme na počátek našeho výkladu, tj. k obrazu myšlení, a teprve tím bude výklad úplný. To, co nás nyní bude zajímat, bude proto velmi specifická individuace člověka, který se stává bytostí obecného smyslu, v jejíž zkušenosti je vnitřní diference překryta rozlehlostí.

Člověk, stejně jako každé jiné individuum, je produktem ideálních událostí, stávání či šíleného dění světa:

„Ještě hlouběji než síly nebo kvality sil leží stávání sil či kvalit vůle k moci. Na otázku ‚Je člověk bytostně reaktivní?‘ musíme odpovědět: to, co konstituuje člověka, je ještě hlubší. Co tvoří člověka a jeho svět, není jen specifický typ sil, nýbrž stávání sil obecně. Nikoli specificky reaktivní síly, nýbrž stávání-se-reaktivními, doléhající na všechny síly. Nuže, takovéto stávání vždy vyžaduje jako svůj terminus a quo přítomnost opačné kvality, jež při stávání přechází do svého opaku.“⁹⁰

Člověk obecného smyslu je podle Deleuze Nietzschev reaktivní člověk. I ten má pod sebou ono bytostné stávání, a tak „...není to lidská aktivita, která se mine svým produktem.“⁹¹ Doxa se tedy jeví jako vlastní cesta Bytí, nikoli jako nějaká jeho odchylka. Naopak, je pevnou a přirozenou součástí geneze člověka.

Statickou genezi člověka už jsme výše naznačili, avšak nehovořili jsme ještě o tom, že má svou druhou etapu. V té první je člověk utvářený smyslem, událostmi, které postihují jeho tělo, člověk dramaturgizující Ideje různých řádů: člověk se utváří jako fyzický, biologický, chemický, psychický atd.⁹² Takový člověk-monáda žije v jakémisi „strašidelném světě bez druhých“, o němž hovoří Tournier, ve světě jakožto *umweltu*, s nímž plně splývá. Právě na tomto základě se formuje jeho zdravý rozum (*bon sens*), který je principem, jenž diference, události dějící se monádě spravuje usedlým způsobem. To, co se monádě děje, nemá žádnou obecnost a není nijak problematizováno.⁹³

Druhá etapa statické či pasivní geneze se dá popsat na třech rovinách: na rovině virtuality, na rovině monády (individuality) a na rovině aktuálna – ve všech případech jde ale

⁹⁰ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, nadále citováno jako *NaF*, Herrman a synové, Praha, 2004, s. 290.

⁹¹ *NaF*, s. 291.

⁹² K těmto řádům vtělujícím se do člověka Deleuze např. říká: „Často se poznamenávalo, že celkové sexuální chování muže a ženy má tendenci reprodukovat dynamismus buněčných prvků: tři dramaturgizace různých řádů se v sobě ozývají, psychická, organická a chemická.“ („On a souvent remarqué que le comportement sexuel global de l'homme et de la femme tend à reproduire le mouvement de leurs organes, et que celui-ci, à son tour, tend à reproduire le dynamisme des éléments cellulaires : trois dramaturgisations d'ordres divers se font écho, psychique, organique et chimique.“) *DR*, s. 283-284.

⁹³ Srov. *LS*, s. 140-141.

samozřejmě o jediný děj. To, co změně v charakteru monády odpovídá ve virtualitě, Gilles Deleuze explicitně nezmiňuje, nicméně lze to snadno odvodit. Obecně jde v případě člověka o události, jejichž souhrn odpovídá jeho Ideji, a konkrétně na tomto místě jde o události spjaté především s biologickou Ideou, které v monádě a jí odpovídajícím aktuálním člověku „způsobí“ vznik vědomí. Druhá rovina se týká zprvu jaksi schizofrenické monády, pro niž jsou všechny události tělesným utrpením. Změna nastane, jakmile monáda začne problematizovat a vnímat událost s odstupem, jakmile dospěje k pochopení, že událost, která zasáhla její tělo, není jen její a jen se v ní určitým způsobem aktualizovala. Tento posun v jejím vztahu k události přivodí tzv. aleatorní bod, varianta ne-smyslu ve světě individuů, která právě značí, že by se něco mohlo aktualizovat jinak. Aleatorní bod jednostranný svět monády, mířící jedním směrem, problematizuje a ukazuje, že není jediný a zároveň i to, že je tu něco, co je společné všem světům. Individuální svět monády se pak jeví toliko jako varianta jednoho jediného dění, jediné Události. A tak např. určitým způsobem pohlížím na svého známého, který je ovšem společný mému světu a dalším světům mých přátel. Tento známý je osobou nezávislou na mém světě monády. Jeho existence mně jakožto monádě ukazuje, že smysl mého světa nejde jen jedním směrem, ale několika směry naráz, a takto je můj svět relativizován. Dokonce – stejně jako Alenka v říši divů, která je monádou vystupující na povrch svého světa – objevuji ne-smysl jako to, co je se smyslem pevně spjato. A především objevuji svět jakožto *welt*, který stojí proti mně jakožto subjektu. Teprve nyní se monáda stává subjektem a začíná čelit světu: došlo k roztržení reality na subjekt a objekt. Současně s tím je patrné, že se tu u člověka vytváří schopnost obecného smyslu (*sens commun*) jakožto funkce identifikace: to společné mnohým světům je totiž předpoklad obecného pojmu.⁹⁴

Odpovídající dění na rovině aktuálna, tj. to, co je náplní naší zkušenosti, označuje Deleuze jako *dynamickou genezi*. Aby došlo k individualizaci člověka, který skutečně mluví a myslí na základě obecného a zdravého smyslu, je zapotřebí statickou genezi doplnit genezí dynamickou. Zde však již nepůjde o to, sledovat, jak události zakládají tělo, nýbrž o proces

⁹⁴ Srov. *tamtéž*, s. 137-142. Detailnější popis subjekt-objektového rozvrhu světa následuje o něco níže v popisu role Druhého, ale souvisí s ním to, co zde chceme dále doplnit: M. Frankovi je velkou otázkou, jak o sobě monáda ví. Říká, že když plodí smysl, tak přece nemůže být nevědomá. Srov. M. Frank, *Co je neostrukturalismus?*, Pastelka, Praha, 2000, s. 371. Deleuze ovšem právě tvrdí, že může, což má důvod primárně v tom, že smysl je plozen současně s její individuací, vlastně je jí roven. Smyslem totiž není nic jiného než událostní stávání se monády, které ona sama není schopná jakkoli reflektovat, a tedy vědět o sobě, protože od něj není nijak oddělená. Vědomí či subjekt vzniká teprve poté, co dojde k jakémusi zlomu ve světě monády, a je dovršeno právě díky struktuře Druhého.

jaksi opačný, v němž se v tělesném světě objevuje netělesné. V psychoanalytickém výkladu tohoto procesu, jemuž je věnována závěrečná část *Logiky smyslu*, nám Deleuze říká, jak v lidském těle vzniká zvuk, který se od těla osvobodil, říká nám, jak se člověk učí mluvit. Tím výklad vzniku člověka dovršuje:

„Je třeba vysledovat dějiny, v nichž se osvobozují zvuky tak, že se stávají nezávislými na tělesech. Nejde o statickou genezi, jež by postupovala od předpokládané události k její aktualizaci ve stavech věcí a k jejímu výrazu ve větách. Jde o dynamickou genezi, jež postupuje přímo od stavů věcí k událostem, ke směrům k čistým liniím, *od hloubky k tvoření povrchů* a jež neimplikuje nic z oné jiné geneze.“⁹⁵

Pro naše účely bude stačit, když celý výklad shrneme. Podle psychoanalýzy dítě nejprve prochází paranoidně-schizoidní pozicí hloubky, v níž je pro něj vše směsí těl a jejich prolínáním. Slova, zvuky, jsou tu bytostně fyzické povahy. Na toto stadium navazuje stadium depresivní, v němž na dítě začíná mluvit Hlas přicházející z výše. Je důvěrně známý a patří k tradici, do níž se dítě vřazuje ještě dřív, než ji může chápat.⁹⁶ Tento Hlas sice už není hlukem, ale ještě ani slovem. K tomu je nejprve zapotřebí, aby dítě vstoupilo do třetí, sexuálně-perverzní pozice, v níž si vytváří sexuální povrch, rozhodující pro vývoj subjektu. Oidipovská kastrace zde má pak na svědomí, že libido prochází pro řeč zcela klíčovou proměnou: *desexualizací*. Právě zde se událost odděluje od svých příčin v hloubce. Nově vzniklý cerebrální, metafyzický desexualizovaný povrch je konečně schopen produkovat smysl, který je podmínkou řeči a myšlení. Životní boj úst znamenajících tělesno a mozků přinášejícího smysl končí vítězstvím mozku⁹⁷:

„Celý biopsychický život je otázka dimenzí, projekcí, os, rotací a přehýbání. Jakým směrem se půjde? Na jakou stranu se všechno zvrátí, svine či rozvine? Již na sexuálním povrchu se dávají do zápasu erogenní zóny těla a tento zápas má rozsoudit a zpacifikovat zóna genitální. Avšak tato zóna sama je místem přechodu k ještě širšímu zápasu v měřítku druhů a celého lidstva: zápasu úst a mozku. ... Vše se odehrává, váhá a

⁹⁵ *LS*, s. 217.

⁹⁶ Srov. *tamtéž*, s. 225.

⁹⁷ Zde ale nutno poznamenat, jak Deleuze činí, že se tu nematerializuje metafyzický povrch. Spíše jde o to, že se nový metafyzický povrch objevuje spolu s jakousi konverzí mozku: „Můžeme tedy ztotožnit cerebrální a metafyzický povrch; nejde o to materializovat metafyzický povrch, nýbrž sledovat projekci, konverzi a indukci mozku samu.“ *Tamtéž*, s. 259, pozn. 3. Spíše než o materializaci myšlení zde tedy od oné konverze mozku jde o jakýsi paralelismus mozku a myšlení.

orientuje se mezi těmito ústy a tímto mozkiem. A pouze vítězství mozku, dojde-li k němu, osvobozuje ústa k mluvení, osvobozuje je od vylučované potravy a zadržovaných hlasů a živí je všemi možnými slovy.⁹⁸

Pokud mozek nakonec nezvítězí, máme co dělat s klinickým stavem, např. se schizofrenikem. Šance, že se tak stane, není zas tak malá, a svědčí o křehkosti smyslu, který může být kdykoli pohlcen ne-smyslem.

4.3 Obraz myšlení a Druhý

Dopadem právě popsaného dění, které lze krátce shrnout i jako „explikace intenzity“, je psychický systém naší zkušenosti, který je figurou diferenciací a staví na dvou základních principech Já (Je et Moi⁹⁹), kdy jeden (Je) značí univerzální formu psychického života a druhý jeho látku (Moi), první značí psychickou kvalitu člověka, kterou se jakožto druh odlišuje od druhů jiných, druhý je principem organizace této kvality.¹⁰⁰ A s oběma je spojeno myšlení na základě dobrého a obecného smyslu, které veškerou diferencí, všechny transcendentální podmínky včetně podmínek samotných těchto principů překrývá. Důvodem je obecná podoba podmiňování, díky níž jsou vnitřní diference dovršeny vnějšími, intenzity překryty extenzitami. Doxa či obecné mínění předpokládají anarchickou distribuci, přicházejí až jako druzí, a přesto ji zapírají. Aktuálně k tomu dochází prostřednictvím zvyku. Řekli jsme již, že každý organismus je globální integrací mnoha menších řešení, odpovědí na problémy, které jeho život přináší. K této organické syntéze, jež je samozřejmě zcela nevědomá, se poté přidává další pasivní nevědomá syntéza podmiňující naše vnímání a později i aktivní jednání – zvyk. Pod nějakým vnímajícím a jednajícím Já (Je) jsou tisíce malých já (moi), která kontemplují to, čemu organismus podléhá, co mu činí násilí, přičemž jejich běžnou odpovědí je kontrakce: to, co pocítujícím činí násilí, například při poslouchání odbíjení zvonu na nedalekém kostele (bim-bam), subjekt kontrahuje, a když se pak nějaký prvek znovu opakuje (bim), subjekt již díky tomu očekává, že bude následován jiným (bam). Takto se – skrze *první časovou syntézu* – vytváří naše žitá přítomnost, která má minulost (jakožto zadržení něčeho diferentního, zvláštního) a budoucnost (očekávání něčeho již velmi pravděpodobného) jen

⁹⁸ *Tamtéž*, s. 259-260.

⁹⁹ Ve francouzštině jde o dva tvary, které se do češtiny běžně překládají jako „Já“. Abychom je zde rozlišili, jak je nutné, mluvíme o dvou principech Já, nebo později o Já (Je) a já (Moi).

¹⁰⁰ Srov. *DR*, s. 330.

jako své dimenze. Právě na této syntéze je založen zdravý smysl (*bon sens*), takže vidíme, že to, co je na něm „zdravé či dobré“ (*bon*), to, co anuluje diferenci, se přímo pojí s touto první časovou syntézou, s důrazem na přítomnost. „Rozum tedy dá“, když po dalším „*bim*“ zase následuje „*bam*“ – když *roz-poznáme* to, co afikuje naše smysly, jako něco již prožitého, když to identifikujeme, což zajistí zdravý a obecný smysl propojením našich smyslů s pamětí a obecnými rozumovými pojmy.¹⁰¹

Strukturou a dovršením tohoto psychického systému – a především obecného smyslu (*sens commun*) je *Druhý*, který se virtuálně objevuje při přechodu monády k subjektu.¹⁰² Nejde přitom o konkrétního Druhého, např. o matku či otce, ale obecně o Druhého jako apriorní strukturu našeho perceptivního pole, ať je uskutečňována kýmkoli:

„...druhý není ani objekt v poli mého vnímání, ani subjekt, který mě vnímá; je v první řadě strukturou mého perceptivního pole, bez níž by toto pole ve svém celku nefungovalo tak, jak funguje.“¹⁰³

Zejména totiž zajišťuje kontinuitu naší zkušenosti. To, co je pro nás možné, co můžeme vnímat, někdo druhý vnímá právě teď aktuálně. S tím souvisí zavedení časovosti a rozbití věčné přítomnosti monády, její vztah k sobě samé. Jestliže je Druhý budoucí možností, pak sama monáda se stává subjektem, když se nahlíží jako minulost, jako to, co vnímala, jako své minulé objekty. To, co je však předmětem její touhy, co teprve bude chtít vydobýt, vyjadřuje Druhý. Je to nějaký jim společný objekt, který je předpokladem obecného pojmu. Právě tímto způsobem Druhý dovršuje obecný smysl, čímž organizuje, „činí žitelným“, a tedy zakrývá hloubku všeho dění, šílenost a živelnost světa: je totiž strukturou *již individuovaného světa*.¹⁰⁴

Doxa je tedy vnitřně spjatá s člověkem jako *společenským* tvorem. Jde však o to, jak vztah společnosti a doxa konkrétně vypadá. Tomu se Gilles Deleuze až na jednu výjimku vůbec nevěnuje. Na různých místech přitom nalezneme potvrzení této korelace: např. v knize o Proustovi je řeč o přátelské konverzaci¹⁰⁵ a v článku *Instinkty a instituce* se dokonce píše, že

¹⁰¹ K popisu první časové syntézy zvyku srov. *DR*, s. 97-107, 288-291.

¹⁰² Jen v poznámce doplňme, že Deleuze se nezabývá Druhým s ohledem na oblast virtuálna, tj. tím, co Druhému ideálně odpovídá. Zdá se však, že není obtížné tímto směrem jeho filosofii rozvinout. Aktuálnímu dění odpovídá virtuálně rozvíjení a vtělování Ideje člověka, totiž určitých diferenciálních vztahů Ideje fyzické, chemické, biologické atd. Pokud pak v aktuálním vývoji psychiky dítěte pozorujeme zásahy jeho rodičů, nebo kterýchkoli jiných lidí, ve virtualitě musí nutně docházet k rezonanci řad Ideje dítěte a Idejí těchto druhých lidí.

¹⁰³ *Michel Tournier a svět bez druhého*, s. 211.

¹⁰⁴ K celému výkladu srov. *tamtéž*, hlavně s. 209-223.

¹⁰⁵ *PZ*, s. 40.

sociální oblast je tím, co umožňuje (sociální) intelekt.¹⁰⁶ Bryant říká, že jde o *morální* obraz myšlení, protože utváří jistý evaluativní systém a dokonce řadu zvyků a chování. S morálkou obrazu myšlení nelze než souhlasit, nicméně oproti Bryantovi si myslíme, že moralita je u Deleuze spíše účelem, kvůli němuž člověk začíná s cizími lidmi konverzovat (nikoli jen následek této konverzace), kdežto společnost je příčinou konverzace samé. Vede nás k tomu zmiňovaná výjimka, kterou je kniha *Empirismus a subjektivita*, zaměřená na Humovu filosofii. Domníváme se, že Deleuze mluví ve velké míře i sám za sebe, když v této knize popisuje svět kultury a morálky – tomu by minimálně napovídal výše zmíněný článek *Instinkty a instituce*, vydaný jen dva roky po práci o Humovi, v němž Gilles Deleuze mnoho jeho názorů přebírá. Člověk je přirozeně společenský, a tak musí hledat způsob, jak si s ohledem na druhé¹⁰⁷ zajistit své vlastní partikulární zájmy. Konverzace je pak formou obecného pravidla, které překonává lidskou „zaujatost“ (partialité) a které má každému zajistit jeho majetek, tvořící obsah tohoto pravidla: „člověk nemá instinkty, vytváří instituce.“¹⁰⁸ Zajímavé je, že je tento systém institucí umělý, konvenční, a přesto nikoli nepřirozený. S přírodou naopak utváří celek, protože rozšiřuje či organizuje přirozené zájmy tak, aby mohly být všechny uspokojeny. Sama instituce je tak pro člověka přirozená, její konkrétní podoba (např. konkrétní podoba instituce manželství v arabském světě) nikoli. Co je však pro nás důležité, je, že právě tato institucionální konverzace je rovna myšlení a mluvení na základě obecného smyslu. Jedná se doslova o ztotožňování či totalizaci přirozených zájmů na rovině morálky: „Být ve společnosti, to především znamená nahradit násilí možnou konverzací: myšlení každého *reprezentuje* myšlení ostatních.“¹⁰⁹

Lidské společenství, fakt, že je člověk společenskou bytostí, tudíž velmi silně určuje podobu naší zkušenosti¹¹⁰, respektive to, jak o ní mluvíme a jak o ní myslíme, jakým způsobem – byť nevědomě – používáme souladně našich schopností ve vztahu k realitě. Tím je však překryt svět vnitřních diferencí, který je její podmínkou. Je podmínkou psychického

¹⁰⁶ G. Deleuze, *Instinkty a instituce*, in *PO*, s. 21. Souhlasí s tím i protiklad kritiky a kliniky: psychiatrická klinika jen legitimuje představu, již o nemoci máme, kdežto spisovatel jako Masoch je schopen zajít dál, protože zkoumá a sepisuje symptomy, rozvíjí znaky. Srov. G. Deleuze, *Masoch a masochismus*, in Sacher-Masoch, *Venuša v Kožuchu*, a G. Deleuze, *Masoch a masochismus*, Albert Marenčin, Bratislava, 2002, s. 158-159.

¹⁰⁷ Doplníme, že Hume odlišuje blízké druhé, k nimž nás pojí sympatie, a ty druhé, které se nacházejí za hranicí naší rodiny. Právě kvůli těmto druhým, cizím lidem, je nutné zavést konverzaci, jak uvidíme dále.

¹⁰⁸ *Instinkty a instituce*, in *PO*, s. 21.

¹⁰⁹ „Être en société, c'est d'abord substituer la conversation possible à la violence: la pensée de chacun se représente celle des autres.“ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris, s. 29. Zdůraznil P.P. K Deleuzovu výkladu Huma srov. *tamtéž*, kap. II, *Svět kultury a obecná pravidla*.

¹¹⁰ A to i kdyby tomu mělo být poněkud jinak, než jak jsme vyvozovali z knihy o Humovi.

světa Já, které předpokládá intenzivní stávající se individuum čili tisíce oněch malých já podílejících se na pasivní syntéze: subjekt je v nich rozpuštěný, jediný, který zůstává, je subjekt „larvální“.¹¹¹ A je i podmínkou první časové syntézy, která utváří čas jakožto míjející: ve zvyku podržujeme minulé a očekáváme budoucí. Aby však vůbec k tomuto plynutí přítomných okamžiků mohlo docházet, je zapotřebí, aby samy okamžiky již byly nějak syntetizovány, protože jinak by utvářely jen masu nespojitých „ted“.¹¹² Veškerou souvislostí minulých, přítomných a budoucích okamžiků, a tedy i základem času první syntézy, je ontologická paměť, čistá minulost, a to jako virtuálně samo, jež se v každé přítomnosti odlišným způsobem opakuje. Krátce řečeno, první časová syntéza není dostatečným důvodem přítomné zkušenosti.¹¹² Ba co víc, ani druhá časová syntéza jím není. Pro kompletní vysvětlení je třeba počítat se třetí časovou syntézou, s pohybem na půdě virtuálna, s tím, že se čas odehrává a není žádným kruhem opakujícím totožnou či podobnou minulost.¹¹³ Třetí syntéza ukazuje otevřenost světového dění, vládu budoucnosti, symbolizovanou věčným návratem, a bezzákladovost světa. Je však zapotřebí být filosofem a odpovídat násilí, abychom toto vření hloubky světa pod naší zkušeností objevili? Neexistují v naší běžné zkušenosti nějaké další možnosti, nějaké další ostrůvky difference?

¹¹¹ DR, s. 107.

¹¹² Srov. *tamtéž*, s. 108-114, a výklad Bryanta, *Difference and Givenness*, s. 104-111.

¹¹³ Srov. DR, s. 119-121.

5. Kapitola pátá: Ostrůvky difference

5.1 Jazyk

Skutečný problém objeví jen ten, kdo pod tlakem znaku opravdu myslí. A tím je filosof nebo básník, který cílí na věčnou, ideální stránku aktuálního dění:

„Je nemožné necítit, že místem naší svobody a naší skutečnosti není božské univerzální ani lidská osoba, nýbrž že tímto místem jsou ony singularity, které nám náležejí více než my sami, které jsou božstější než bohové a které ožívují konkrétní báseň či aforismus, permanentní revoluci i konkrétní jednání. Co byrokratického by ještě mohlo být v těchto *fantastických strojích, jimiž jsou lidé a básně?* ... Prázdné místo, jež není ani pro člověka, ani pro boha; singularity, jež nenáležejí ani obecnému, ani individuálnímu, ani osobnímu ani univerzálnímu; toto vše prochází skrze cirkulace, skrze ozvěny, události, v nichž je více smyslu a svobody, skutečnosti, než by byl člověk schopen vysnit a bůh uchopit. *To je úkol dneška: pustit do oběhu prázdné místo, nechat promlouvat před-individuální a nikoli osobní singularity, stručně řečeno – produkovat smysl.*“¹¹⁴

Tohoto úkolu se chopí myslitel-básník, přesně tak, jak to v nádherném Deleuzově příkladu činí umírající voják. Věčnou událost lze osvobodit pouze skrze „vůli, kterou mezi bezejmennými inspiruje, vůli, kterou je však třeba označit jako ‚lhostejnost‘ v případě smrtelně zraněného vojáka, jenž již není ani zbabělý, ani odvážný, který se již nemůže stát ani vítězem, ani poraženým, a takto je již na straně Události, účasten tak její strašlivé neotřesitelnosti.“¹¹⁵

Pokud však nejsme filosofové ani básníky, ostrůvkem difference se pro nás stává opět druhý člověk. Takové tvrzení je s ohledem na předchozí popis struktury našeho vnímání velmi překvapivé, nicméně druhý skutečně – vedle toho, že je strukturou individuovaného světa – v tomto světě manifestuje diferenci, reprezentuje individuující faktory.¹¹⁶ Druhý člověk totiž implikuje pro nás možný svět, svůj jedinečný svět monády, čímž v sobě jaksi shrnuje jeho transcendentální podmínky. Dokud ho ale nezačneme příliš vysvětlovat, příliš rozvíjet a totalizovat, což se děje i jeho vlastními slovy, tím, co nám o sobě sám řekne. Slova druhého jsou důkazem jeho světa, dokládají realitu zprvu pouhé možnosti, ale pod tíhou

¹¹⁴ LS, s. 90-91. Zdůraznil P.P.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 122.

¹¹⁶ Srov. DR, s. 334-336.

zdravého a obecného smyslu dochází k zastírání jedinečnosti toho, o čem nám povídá. To však přece jen zůstává v jeho řeči nějak uchováno a nyní se musíme zabývat tím, jak.

V kapitole o virtualitě jsme už o jazyku a o smyslu světa, který vyjadřuje, hovořili. Není snad tento smysl jazyka vlastním smyslem všeho dění, nesplyvá jazyk sám s opakováním difference? Takřka ano, ale ne úplně. Musíme si zde uvědomit, že i jazyk má své empirické části, které jsou součástí dramaturgie „nejobecnější“ struktury, jediné Ideje. To je nakonec důvod toho, že lidská řeč za šíleným děním světa zaostává. Podívejme se ale nejdříve na jazyk samotný. V *Logice smyslu* postupuje Deleuze nejdříve jako lingvistik, když vypočítává dimenze jazyka, a poté jako filosof „rozvíjející znaky“, hledající to, co umožňuje jeho běžné fungování.¹¹⁷ Vztah řeči k obecným pojmům (dimenze *signifikace*) není vším, co řeč implikuje. Běžně se s ní pojí i další dimenze, které Deleuze-lingvistik ve větě odhaluje a popisuje. Vedle toho, že vždy mluví někdo, kdo je počátkem celé řeči, manifestujícím se subjektem, který tím něco sleduje (dimenze *manifestace*), jde pak dále o to, že jeho slova odkazují k vnějšímu stavu věcí (dimenze *designace*). Originalita Deleuzovy pozice, tentokrát už pozice Deleuze-filosofa, spočívá v myšlence, že ani tyto tři navzájem neredukovatelné dimenze, jež se s každou řečí pojí, nejsou dostačující a že dokonce v samotné větě insistuje cosi dalšího, nějaká další dimenze, jež je na tři dosud zmiňované neredukovatelná a jež je pro fungování řeči nezbytná.

Gilles Deleuze sice nejprve zkoumá všechna fakta, tj. pokouší se tuto „nezakusitelnou“ podmínku pro fungování řeči najít v oněch třech faktických dimenzích věty¹¹⁸, ovšem nakonec mu nezbyvá než uzavřít, že nezávislou a čtvrtou dimenzí věty, která jakožto její transcendentální podmínka umožňuje její fungování, je *smysl*. *Smysl* či *událost* je základem pro zrod větných dimenzí. Již jsme řekli, že mluvit začíná Já, jež odkazuje ke stavu věcí a jež disponuje obecně sdílenými významy, tj. mluví srozumitelně. Toto všechno dohromady, celek řeči s jejími třemi dimenzemi, však již předpokládá smysl, který se snaží vyjádřit. Zjednodušeně řečeno, na počátku se zkrátka vždy něco stalo a manifestující se subjekt událost následuje, a to jak v designaci, v odkazování ke stavu věcí, tak v signifikaci, v používání obecných významů. Větu, jež odkazuje k individualizovanému světu a jež má nějaký význam, vyslovujeme, protože se těchto individuí něco týká, něco se s nimi stalo. Věta „Rozbitá židle...“¹¹⁹ – třebaže odkazuje k individualizované rozbité židli, stavu věci, třebaže

¹¹⁷ Srov. *LS*, kap. *Třetí řada paradoxů o větě*.

¹¹⁸ Srov. *tamtéž*, s. 28-29.

¹¹⁹ Věta může pokračovat jakkoli, např. „Rozbitá židle není vhodná k sezení.“ Jde nám však o to, co se zde vyslovuje v souvislosti s jednotlivinou, „rozbitou židlí“.

slovo „židle“ a „rozbitý“ má obecně sdílený význam – nevyslovuje primárně ani individuum, ani to, co se o židlich obecně ví, nýbrž vyjadřuje, že se této židle něco týká, že se s ní něco stalo – totiž že se rozbila. Jen za této podmínky může nějaké Já designovat „rozbitou židli“ a jen za této podmínky, tj. předchůdného a *vždy již předpokládaného smyslu*, který se nekryje s časo-prostorovou událostí rozbití židle, kterou zakoušíme, se generuje význam. To zcela odpovídá tomu, co jsme o smyslu řekli výše: že je rezonancí dvou heterogenních řad vět a věcí. Abychom totiž vysvětlili designaci a nutnou korespondenci věty a světa, jež je s ní spojená, musíme se zabývat podmínkami korespondence, kterou je právě smysl, ona rezonance, která je ještě hlubší než korespondence. Aby mohlo dojít k označování, musí tu být vztah věty a světa, musí tu být rezonance.¹²⁰

Ve druhé kapitole jsme se už zabývali tím, čím tento ideální smysl je, a řekli jsme, že je jakýmsi „minimálním společným bytím reálných objektů“ či „komplexním tématem“¹²¹, a tak jím ve větě „Obloha je modrá“ není sama obloha jakožto označovaná věc, ani např. sama věta, nýbrž celý ideální komplex „být-modrým-oblohy“, který věta vyjadřuje a který nemůže být redukován na žádnou z jejích lingvistických dimenzí. A pak jsme také řekli, že je vztahený k věcem i k větám, že je – jako kterýkoli jiný, dílčí smysl – tvořený dvěma heterogenními řadami, jejichž rezonancí je ustavičně produkován. Jak se to ale má dohromady s tím, že smyslem každé řeči je toto primárně komplexní téma konstituované touto a ne jinou řečí, jejími významy a jejími fonémy? Jak se pak může smysl vztahovat k větám *i k věcem*? Potíž je v tom, že když řekneme „obloha je modrá“, jde o smysl pozorovaného empirického dění (totiž oblohy, která zmodrala) jaksi až v druhé řadě: *jde o smysl světa tak, jak je vyjádřen v tomto daném jazyce*. Smysl každé věty je totiž primárně jejím smyslem, je určen jejími diferenciálními prvky, což jsou základní ideální prvky každého jazyka, tj. fonémy. Lingvistická Idea je tvořena těmito diferenciálními vztahy, z nichž se jen některé vtělují do každého konkrétního jazyka, jenž je konkrétním řešením celého problematického pole. Tímto řešením je systém významů každého jazyka.¹²²

A nyní jsou poměrně evidentní dvě věci. Za první, jestliže i samo mluvení, samo vyslovování věty „obloha je modrá“ je součástí empirického dění, tj. vyslovuje ho nějaký subjekt v čase, pak je jasné, že *smysl vyjádřený v jazyce za smyslem světa nutně zaostává*, že

¹²⁰ Srov. T. May, *Deleuze, An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 104.

¹²¹ *DR*, s. 202.

¹²² Srov. *tamtéž*, s. 263. Jestliže tu rozlišujeme smysl vyjádřený jazykem a pak ještě nějaký další smysl, je to proto, že *Diference a opakování* ztotožňuje smysl a ideální událost, určitou konfiguraci nějaké struktury (Srov. *DR*, např. s. 247-248). Je však třeba upozornit, že v *Logice smyslu* je již termín smysl spojován výhradně s jazykem.

jazyk může svůj vlastní smysl vyjádřit vždy až v nějaké další řeči, věta může vyjádřit jen smysl předchozí věty, nikoli svůj vlastní.¹²³ Z tohoto důvodu – z důvodu neustálé dramatizace jediné Ideje – je jedinou možností, jak dokonale vyjádřit smysl světa, transcendentní užití jazyka¹²⁴, nekonečná řeč, v níž každá další věta vyjadřuje smysl té předchozí. Za druhé, umění skutečného básníka či filosofa bude nutně spočívat v tom, že se dokáže ještě o něco více přiblížit smyslu světa než jen v tomto nekonečném mluvení, odkázání na nějaký systém již stanovených významů, a to skrze svou tvořivost. K jedinečnosti toho, co se událo, k singularitám, které se tu samy vyjadřují, se dá totiž více přiblížit proměnou celého jazyka. Nejlepší básník bude ten, kdo v souladu s děním světa nově a neotřele svůj jazyk přeskupí, kdo vynalezne nové tvary, významy a jeho dílo se bude vyznačovat charakteristickou stylistikou. Zkrátka ten, kdo nově – ve snaze odpovídat dění samotnému – aktualizuje lingvistickou Ideu.¹²⁵ Ze stejného důvodu je i filosofie tvorbou – tvorbou pojmů.

5.2 Člověk jako nástroj šíleného dění světa

Na konci dynamické geneze je člověk, který mluví. A v čem že pramení jeho proklamovaná výjimečnost, která ho nasměrovala i do názvu této práce? Mohlo by být patrné, že se tu uzavírá jistý kruh. Člověk je výtvozem šíleného dění světa¹²⁶ a jako takový se individualizuje do specifické tělesné bytosti, která jakožto mluvící dokáže tělesné a netělesné propojit¹²⁷, čímž je schopná artikulovat, vyslovovat události, to, co se ve světě děje. Jinak řečeno: *šílené dění světa plodí zcela jedinečnou a výjimečnou událost „mluvit“, skrze níž artikuluje samo sebe*. Nic jiného ani Gilles Deleuze myslet nemůže, když říká:

¹²³ Srov. *LS*, 5. Řada paradoxů o smyslu.

¹²⁴ Srov. *DR*, s. 201.

¹²⁵ L. Vinciguerra ve svém článku věnujícím se velmi pozdnímu Deleuzovu rozboru autorů jako Beckett či Melville píše: „Velké pojmy jeho filosofie se tu skrývají víc než jinde, a to za zkoumáním jazykových postupů, které dělají z každého velkého spisovatele vynálezce nějakého neznámého jazyka.“ L. Vinciguerra, „Peindre le cri, peindre la promesse“, in *Gilles Deleuze: Immanence et vie*, Collège international de philosophie, Presses Universitaires de France, 2006, s. 116. I z pozdních Deleuzových textů je patrná významná role jazyka, pokud jde o možnost překonání reprezentace.

¹²⁶ „A právě proto, že se struktura uskutečňuje jen tak, že se diferencuje v čase a prostoru a že takto diferencuje druhy a části, které ji vytvářejí, musíme v tomto smyslu říct, že sama struktura produkuje tyto druhy a části.“ *Podle čeho rozpoznáme strukturalismus*, in *PO*, s. 203.

¹²⁷ Všimněme si, že jde skutečně o propojení. Vítězství mozku neznamená, že nám zůstane jen metafyzika a vše tělesné zavrhneme jako *nelidské*. Mluvící člověk je skutečnou rovnováhou tělesného a netělesného, u níž se nedá říct, že jeden aspekt převažuje, jako je tomu v případě schizofrenika, který zná jen tělesno.

„...univocita se přenáší z bytí na řeč, z exteriority bytí na interioritu řeči. Ekvivocita je vždy ekvivocitou jmen. Sloveso je univocita řeči ve formě neurčeného infinitivu bez osoby, bez přítomnosti, bez různosti hlasu. Tedy sama poezie. *Infinitivní sloveso, které v řeči vyjadřuje všechny události v jedné, vyjadřuje událost řeči, řeč jako to, co je samo jedinečnou událostí, jež se teď mísí s tím, co ji umožňuje.*“¹²⁸

Řeč se takto sama vyjadřuje jakožto událost, jako to, co ji umožňuje, nebo chcete-li: událost vyjadřuje událost a kruh se uzavírá. Událostní dění dospělo k takové události, která vyjadřuje sama sebe.

Člověk vděčí za svůj vznik událostem¹²⁹ a pak se stává nástrojem pro jejich vyjádření. A za pozornost stojí především neuvěřitelný způsob, jakým k tomu dochází, který jsme se snažili popsat. Člověk se totiž individuuje do společenské bytosti, která mluví a která v běžné řeči, založené na obecném a zdravém smyslu, události přehlíží! Vždyť veškerá obecnost doxa, pohyb směrem od složitějšího k jednoduššímu, zastírá otevřenost budoucnosti, zastírá nám jedinečnost každého fenoménu, který je výsledkem vždy jedinečného hodu kostkou, jedinečného rozvrhu singularit. Na druhou stranu, pokud by této obecnosti nebylo, nebylo by řeči, a jelikož v řeči zůstává svět monády a singularit stále implikován¹³⁰, byť velmi skrytě, je to paradoxně právě díky této obecné řeči, díky tomu, že se člověk individuuje do komunikujícího člověka, že je schopen artikulovat dění světa, jeho smysl, samo bytí.¹³¹ A to je další potvrzení toho, že v žádném případě nemůže být řeč o nějaké slepé uličce, v níž se doxa nachází, protože i doxa je pohybem bytí samého – je to pohyb bytí naprosto vlastní.

Všimněme si zde role Deleuze jakožto filosofa a role každého mluvícího člověka. Gilles Deleuze jakožto filosof popisuje především dech-beroucí *formu*, to, jak k tomu dochází,

¹²⁸ LS, s. 216. Zdůraznil P.P.

¹²⁹ J. Clet-Martin to vysvětluje přesně: „Biografie se jistě týká událostí. Ovšem existují dva způsoby, jak o událostech přemýšlet: jeden, který se snaží chronologicky posbírat jejich uskutečnění ve stavech věcí, shromáždit aktualizace podél osobní historie tak, aby se mohly určit motivy a podněty k jednání; druhý naopak spočívá v povznesení události až k problematickým bodům, které ji obklopují, k záři singularit, jejichž je přímým imanentním výrazem, které nepřestávají rýsovat a-subjektivní východiska, možnosti života čnicí nad osobní historií.“ J. Clet-Martin, *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, nadále citováno jako *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, Édition Payor a Rivages, Paris, 1993, s. 213.

¹³⁰ To zde musíme upřesnit, jelikož závislost je vzájemná: na úplném počátku vede společnost člověka k mluvení fungujícímu jako reprezentace, jeho nutným předpokladem je ale už vždy smysl, bez něho by se komunikace nevytvořila. Běžné fungování jazyka vyžaduje, aby v něm bylo víc než to, jelikož reprezentace je umožněná díky jeho vztahu ke světu, díky tomu, že je tímto vztahem překonán veškerý běžný smysl a jazyk se váže k ne-smyslu.

¹³¹ O těchto dvou aspektech řeči mluví i A. Gualandi, který ovšem jinak nesprávně vyšší užití řeči či myšlení spojuje s intuicí. Tak je tomu u Bergsona, nikoli ale u Deleuze, u něhož je na počátku myšlení násilí, nikoli bergsonovská metoda intuice. Srov. A. Gualandi, *Deleuze*, Belles Lettres, Paris, 1998, s. 127-128.

avšak *naprosto každý člověk*, který mluví, ve své řeči vyjadřuje svůj specifický pohled na svět, svůj jedinečný svět monády, jenž – jak víme – vyjadřuje dokonale všechny singularity světa. Ve studii o Klossowském se po rozboru pohledu, který v jeho románu *Souffleur* rozbíjí identitu reprezentace, uzavírá:

„Takto se objevuje podstatný vztah, spřízněnost pohledu a slova. *Neboť jak jinak se chovat vůči dvojníkům, simulakrám či odrazům, než mluvit?* To, co může být pouze viděno, co může být pouze slyšeno a co nemůže být nikdy dosvědčeno žádným jiným orgánem, co je předmětem Zapomnění v paměti, Nepředstavitelného v představivosti, Nemyslitelného v myšlení – jak jinak se k němu vztahovat než tím, že se o něm mluví? *Řeč sama je tedy poslední dvojník, který vyjadřuje všechny dvojníky, je to nejvyšší simulakrum.*“¹³²

Lidský dialog, nikdy nekončící lidská řeč je potom jediným možným nástrojem na artikulaci a postižení *obsahu* toho, co se ve světě děje, na postižení smyslu světa. V něm – na objektivní půdě doxa – se všechny partikularity ze světů monád smazávají, jsou překryty obecnou řečí, mířící na obsah objektivního a všem společného světa, což sice vede k jeho pouze užitečnému a pokroucenému pojmání na půdě myšlení jakožto roz-poznávání, avšak současně je tím teprve umožněna jeho artikulace. Konečně, vposled je tím umožněno i explicitní odkrytí čistého smyslu jakožto transcendentální podmínky řeči, které Deleuze-filosof provádí. V *Nietzsche a filosofie* míní přesně toto, když hovoří o tom, že jako podstatu nihilismu, reakce, doxa, poznáváme vůli k moci, jež je u Nietzscheho jejím završením: „Nihilismus vyjadřuje kvalitu negativity jakožto *ratio cognoscendi* vůle k moci...“¹³³

Totéž jinými slovy: ke smyslu světa se řečí vztahuje každý člověk, avšak rizikem je, že zde smysl zůstane uvězněn pod vrstvou každodenního myšlení. Proto je tím opravdu

¹³² G. Deleuze, *Klossowski ou les corps-langages*, in *LS*, s. 329. Zdůraznil P. P. A podobně vykládá Deleuze i *Hledání ztraceného času*: „I řeči a promluvy vykonávají statistickou distribuci slov a vypravěč v ní rozpoznává navzájem zcela odlišné vrstvy, rodiny, příslušnosti a výpůjčky, svědčící o svazcích mluvčího, o stycích, které udržuje, o jeho tajných světech, jako by každé slovo za předstíranou jednotou Logu patřilo k akváriu s vodou zabarvenou vždy jiným odstínem, ve kterém plave pokaždé jiný druh ryb. Tak určitá slova, která nebyla součástí slovníku dřívější Albertiny, přesvědčují vypravěče, že se Albertine stala přístupnější, protože vstoupila do nového období svého života a do nových vztahů... jako ve skládačce, jejíž části se k sobě nehodí, jsou i slova fragmenty nějakého světa, které se mohou hodit k jiným fragmentům téhož světa, ale ne k jiným fragmentům jiných světů, se kterými se však dostávají do sousedství.“ *PZ*, s. 142. Jedním z důvodů, proč má výsadní postavení mezi Deleuzovými tématy literatura, by mohl být tento svět monády. Vždyť co je román či jeho styl jiného než vyjádření tohoto specifického pohledu na svět, kterým se vyznačuje každá monáda, tj. autor románu? *Srov. tamtéž*, s. 59 a 183-189.

¹³³ *NaF*, s. 301.

„fantastickým strojem“ básník či filosof. Základ této distinkce nacházíme už v *Bergsonismu*: člověk je podle Bergsona jako jediný schopen překročit uzavřenost svého druhu a vyjadřovat otevřený celek, samu přírodu, ovšem – jak upozorňuje Deleuze – původ tohoto privilegia je nízký. Je jím hmota, lidský mozek, intelekt, lidské společenství, které je stejně uzavřené jako jiné živočišné druhy, jinak řečeno: člověku vládne doxa. Avšak mezi intelektem a společenskostí je podle Bergsona malá odchylka, jež umožňuje intuici a přesah z aktuálna do virtuálna. Naší tezí je, že u Deleuze (ačkoli to příliš nezdůrazňuje) se tato odchylka manifestuje již v oné společenské uzavřené konverzaci, v níž se naprosto všichni mluvící vždy cele staví do živlu smyslu – byť *nevědomě*:

„Způsob, jímž rozumíme tomu, co se nám říká, je totožný se způsobem, jímž nacházíme vzpomínku. Ani zdaleka neskládáme smysl na základě slyšených zvuků a asociovaných obrazů; naráz se stavíme do živlu smyslu, a potom do jisté oblasti tohoto živlu. Opět jde o opravdový skok do Bytí. A teprve poté se smysl aktualizuje ve fyziologicky vnímaných zvucích, stejně jako v obrazech psychologicky asociovaných s těmito zvuky. Je zde jakoby určitá transcendence smyslu a určitý ontologický základ řeči...“¹³⁴

A takto platí o každém mluvícím, že vyjadřuje smysl světa, a teprve poté, díky této odchylce a díky řeči obecného smyslu, v níž se projevuje, může přijít filosof nebo básník a stát se opravdovým vědomým vyjádřením přírody samé:

„Životní vzmach označuje aktualizaci tohoto virtuálna podle *linií diferenciace* odpovídajících oněm stupňům – až k oné přesně stanovené linii člověka, kde si Životní vzmach uvědomuje sám se.“¹³⁵

Na toto téma se již u Deleuze hovoří explicitně na mnoha jiných místech: ve velmi raném článku přichází na pustý ostrov člověk, a pokud je dostatečně tvořivý, ostrov si je skrze něho vědom sebe sama. Zároveň je tu již zdůrazněno, že takový člověk – absolutně tvořivý či aktivní – je jen ideální, že neexistuje.¹³⁶ Podobně v recenzi Hyppolitovy knihy, v níž Deleuze začíná přemýšlet o možnosti vypracování filosofie difference, která by nebyla – tak jako u

¹³⁴ G. Deleuze, *Bergsonismus*, nadále citováno jako *Bergsonismus*, Garamond, Praha, 2006, s. 65.

¹³⁵ *Bergsonismus*, s. 139. Zdůraznil P.P.

¹³⁶ G. Deleuze, *Příčiny a důvody pustých ostrovů*, in *PO*, s. 10-11.

Hegela – dovedena až k rozporu, až k negativitě, říká, že myšlení vnitřní diference je myšlením samotného Bytí:

„V empiričnu i v absolutnu jde o totéž bytí a totéž myšlení; avšak *vnější empirická diference myšlení a bytí uvolnila místo diferenci identické s Bytím, vnitřní diferenci Bytí, které se myslí.*“¹³⁷

A konečně např. i v knize o Nietzschevi, v pasážích věnovaných dvojí afirmaci se ta druhá v podobě reflexe, tj. vlastní afirmace stávání, stává maximálním možným vrcholem diference v člověku, v němž se sama reflektuje a který je dokonce jejím prostředkem k vytvoření nadčlověka: „A to je právě poslední Dionýsovo přestrojení – podřizovat své produkty podmínkám, které mu jsou samy podřízeny a které jsou těmito produkty překračovány.“¹³⁸

Ač by to tak vzhledem k poslední citaci mohlo vypadat, nedomníváme se, že by sám Deleuze – přinejmenším ten raný, jehož dílem se tu zabýváme – šel tak daleko jako Nietzsche nebo třeba i Bergson. Gilles Deleuze se totiž drží pouze lidské zkušenosti – jen tu chce vysvětlovat. Proto se zdá, že teoreticko-praktickým vrcholem lidské existence mu není nadčlověk, ale člověk-filosof či člověk-básník, který je pro Nietzscheho pouze podmínkou pro vznik nadčlověka.¹³⁹ V tomto člověku, který má klíčové a paradoxní předpoklady již na úrovni svého společenského bytí, se sice reflektuje samo bytí jakožto souhra diference a opakování, to však v kontrastu s Bergsonem neznamena, že by zde byla tématem antropologická diference, nějaké význačné postavení člověka vůči zvířeti či jiným bytostem.¹⁴⁰ Deleuze totiž ve svém zkoumání fenoménů lidské zkušenosti nemá žádný nástroj, jímž by takovou komparaci mohl provést (nemůže např. analyzovat psí štěkot a zjistit, zda se i v něm nereflektuje dění světa). Co je naopak jisté, je, že jak lidská, tak i zvířecí bytost

¹³⁷ G. Deleuze, *Jean Hyppolite, „Logika a existence“*, in *PO*, s. 17. Zdůraznil P.P.

¹³⁸ *NaF*, s. 334.

¹³⁹ Nicméně, jak správně říká K. Ansell Pearson, to, že se člověk stává, je neoddelitelné od otázky nadčlověka. Přesto máme pocit, že ranému Deleuzovi jde o člověka, ne o to, co se z něho stane. Koneckonců sám Pearson hovoří v souvislosti s námitkami proti „odmítání“ člověka o *Anti-Oidipovi*. Srov. K. Ansell Pearson, *Germinal life, The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London, 1999, s. 214.

¹⁴⁰ J. Williams navíc v *Logice smyslu* zamítá veškerý antropocentrismus tvrzením, že jazyk není žádná vysostná lidská možnost, neboť vždycky předpokládá „ne-lidské“ síly hloubky (těla) a povrchu (smyslu). V tom má jistě pravdu, na druhou stranu nijak nemůže popřít, že mluví člověk. Srov. J. Williams, *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, nadále citováno jako *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008, s. 38.

jsou obě výsledkem nevědomých sil, událostí, které je konstruují, a proto se mezi nimi rozdíl spíše stírá.¹⁴¹

¹⁴¹ Jen zde poznamenejme, že tomu odpovídají i pozdější zkoumání Deleuze a Guattariho v *Tisíci plošinách*. S ohledem na tento nejzazší horizont zkušenostního světa, jímž je stávání, je člověk, stejně jako zvíře, podřízen nutnosti neustálé deterritorializace a teritorializace. Srov. G. Deleuze, F. Guattari, *Tisíc plošin*, Herrmann a synové, Praha, 2010, kap. *Ritornel*, a rovněž P. Kouba, *Jaký je rozdíl mezi člověkem a zvířetem?*, dostupné (24. 6. 2013) na <http://www.cts.cuni.cz/soubory/reporty/CTS-05-13.pdf>

Závěr: Filosofie raného Deleuze

Gilles Deleuze praktikuje filosofii, která se stává či děje (*devenir de la pensée*).¹⁴² Filosofie je neustálá tvorba pojmů vznikajících ve styku s jedinečnou zkušeností, a to jako odpověď na ni, na její násilí, jímž se vzpírá jakémukoli roz-pomínání a roz-poznávání. A tak když čte jiné autory, jako je například Hume, Bergson, Proust, fascinuje ho tento nový obraz myšlení, který popisují, sám se od nich učí, a jde mu o to, vypátrat, na jaký problém jejich filosofie odpovídá. I v jeho čtení dějin filosofie tak dochází k setkání, v němž se tvoří nové myšlení. Deleuze nechává své autory rozplynout, aby nechal vystoupit samotný smysl jejich pojmů a zde poté – ve virtuálním poli problematických Idejí – mohl sám tvořit. Proto jsou jeho knihy z „dějin filosofie“ spíše knihami, v nichž sám přemýšlí, než aby tu jen interpretoval jiné. Nejprve sice chce opakovat jejich postup myšlení, sledovat zde jeho zrod, avšak to vše s konečným cílem, kterým je aktualizace celého problému s ohledem na novou, současnou situaci.¹⁴³ Tím si můžeme vysvětlovat i samy proměny jeho vlastní filosofie. Nebo není snad Deleuzova pozdější spolupráce s F. Quattarim, stejně jako jejich stále větší využívání poznatků empirických věd a větší spjatost se sociálním děním právě reakcí na změny nastalé ve francouzské společnosti v roce 1968?¹⁴⁴ Není to rozvíjení nových znaků, s nimiž se Gilles Deleuze setkal?

Problém bytí je totiž nevyčerpatelný. Hlavní předmět Deleuzova zkoumání, multiplicity, jsou tak neuvěřitelně rozvětvené, že nikdy nebudeme schopni přejít celou jejich hloubku¹⁴⁵, a přesto se o to – kvůli sobě, kvůli tomu, čím jsme a kvůli našim vlastním životům – musíme pokoušet. V jednom rozhovoru Deleuze vysvětluje, že právě tohle, tj. popis mnohých řad multiplicity, byl jeho cíl v *Diferenci a opakování* a především v *Logice smyslu*, vskutku tvořivé knize, složené z řad paradoxů namísto kapitol, tedy samotnými heterogenními řadami multiplicity:

„Říkáte, že v knize o diferenci jsem hledal jiné techniky, bližší koláži či divadlu. Nějaký druh techniky koláže, či dokonce geneze řady (opakování s nepatrnými variantami), jak

¹⁴² Srov. *L'empirisme transcendantal*, s. 15.

¹⁴³ Srov. se slovy M. Antonioliho, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, s. 9-10: „Co bylo myšleno, musí být myšleno stále znovu; každé myšlení je událost bohatá na nekonečné virtuality a každá aktualizace je jen provizorní.“

¹⁴⁴ *L'empirisme transcendantal*, s. 178-179, 409.

¹⁴⁵ Srov. *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, s. 12.

to známe z pop-artu. Domníváte se, že v tom jsem ne zcela úspěš. Myslím, že jsem zašel mnohem dál v knize o logice smyslu.¹⁴⁶

Tato jediná multiplicita tvořená nekonečně mnoha odlišnými a přece rezonujícími řadami, tento jediný Problém, na který odpovídají hody kostkou, je Život, otevřený celek, jemuž nepředvídatelně vládne budoucnost. Vposled jde o život, jehož pouhou součástí jsou naše dílčí osudy, a tak abychom jim rozuměli, musíme rozumět tomuto dění, s nímž jsme nuceni neustále se konfrontovat. Lidská činnost skutečnému smyslu světa odpovídá jen málokdy. Její základ spočívá v naší individuované zkušenosti, je pevně zakotvená v subjekt-objektovém rozvrhu světa, a tudíž i omezená, bez možnosti dohlédnout všechny důsledky toho, co činíme. Přes bytostnou blízkost ke smyslu světa, kterou jsme spolu s Deleuzem objevili zejména v jazyce, tedy člověk chybuje. Proto Deleuze konstruuje svou etiku spočívající v odpovídání událostem. Ta již tématem naší práce není. Jejím vlastním cílem bylo ukázat její východisko, zasadit člověka do onoho šíleného dění a ukázat jejich vzájemnou spjatost, nutné místo zrodu každé etiky. Potenciální námitka, že se vzhledem k tomuto horizontu člověk rozpouští, že tu máme před sebou oblast zcela „odlidsťenou“ a že se tudíž všechny problémy lidského bytí nacházejí jinde, se právě kvůli tomu mívá účinkem. Je sice pravda, že všechny specificky lidské, existenciální problémy, které nás tak pálí (to, jak se smyslem nakládáme), patří na jinou úroveň, avšak tato úroveň je přímo závislá na oblasti, z níž všechny naše aktuální problémy vyplývají a z níž jim rozumíme.¹⁴⁷

Přináší však Gilles Deleuze něco radikálně nového vzhledem k dějinám filosofie? Pokusme se nyní nad jeho pozici v dějinách více zamyslet. Když Aristotelés vysvětluje nějaké přírodní jsoucno, říká, že jeho nutným principem je látka, „to první v základě každé věci, samo v sobě ještě neutvářené“, a především pak tvar, eidos, který má za následek to, že jde právě o tuto a ne jinou věc. To, že se ze slepičího vejce vylíhne kuře, a nikoli třeba hroch, má na svědomí jakýsi ve vajíčku neviditelný vnitřní princip. Abychom tedy nějaké jsoucno

¹⁴⁶ Gilles Deleuze hovoří o filosofii, in *PO*, s. 161.

¹⁴⁷ D. W. Smith popisuje v jednom z nejnovějších článků Deleuzovu imanentní etiku, která se vymezuje vůči morálce, o níž byla řeč (Srov. také G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 2003, kap. II). Člověk v ní již není posuzován na základě povinností, které vyplývají z jeho podstaty, kterou morálním jednáním realizuje. Hlavní otázkou nyní je, čeho je člověk ve své existenci schopen, přičemž jde o maximalizaci jeho „síly k jednání“ (power, capacity to act), vlastně jeho vnitřní diference, která může růst právě díky singularitám, které dokážou v aktuálně tvořit nové, tj. právě díky tomu, že budeme odpovídat událostem. Srov. Daniel W. Smith, heslo *Deleuze, Gilles*, in *The International Encyclopedia of Ethics*, H. LaFollette (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 2013, svazek III, s. 1242-1250.

vysvětlili, potřebujeme stanovit ideální princip, který ale zároveň nesmíme od věci odlučovat, protože není Ideou odděleně existující v jiném světě.¹⁴⁸ Deleuzovi jde vlastně o něco velmi podobného, protože k jeho Problému vede otázka: *Proč je tu právě tato syntéza smyslového a ne jiná?* A tato otázka svědčí o Ideji, jejím dostatečným důvodu. Avšak v kontrastu s Aristotelem, který nakonec poznání spojuje s jakousi jedinečnou formou oddělenou od látky, a především pak s Kantem činí Gilles Deleuze další kopernikánský obrat: jev už nemůže být popisován pojmy, zvnějšku, ale z něho samého, z toho, co je mu vnitřně vlastní – z jeho vnitřní diference. Pokud bychom někdy byli schopni nějaký fenomén dostatečně popsat, popsali bychom jeho Ideu, kterou bychom měli před sebou jako např. Aristotelův či Platónův umělec. To však právě vzhledem k obrovské hloubce jeho multiplicity možné není. Přece ale víme, že Idea každou věc dostatečně vysvětluje, a tak můžeme obecně říct, že zcela kompletním řádem důvodů je Diferenciace – Individuace – Dramatizace – Diferenciace.

Zkusme si to ilustrovat na konkrétním příkladu. Ve vyvíjejícím se slepičím vajíčku, v měřitelných aktech, které v něm probíhají, jsou implikovány intenzity vyjadřující diferenciální vztahy jeho Ideje, která se aktualizuje. Na druhu těchto vztahů – totiž že jde právě o Ideu slepice, jež se aktualizuje – závisí to, zda se z vajíčka vylíhne opravdu kuře (diferenciace specifická). Časo-prostorovými dynamismy dochází pak k její dramatizaci, k řešení problému neboli k určování singulárních konfigurací Ideje, které se vtělí do specifických částí narozeného kuřete (diferenciace organická). Poté máme před sebou vylíhnuté kuře, které se i nadále vyvíjí a které – stejně jako tomu bylo v případě vajíčka – vnitřní diferenci svých dynamismů skrývá. Vidíme tedy, jak mu přibývá peří, jak se hromadí látka, nevidíme ale princip tohoto dění, protože naši zkušenosti vládne obecný a zdravý smysl soustředující se na individuum a nikoli na subtilní diference, které ho doprovázejí. Ty se však zachycují v řeči či textu zoologa, který celý vývoj pozoruje. Smysl jeho vět není ničím jiným než vyjádřením celého procesu vývoje kuřete a v té míře, v jaké bude vědec komentovat jeho celý individuální život, vlastně nepřestane vůbec hovořit, bude se těmito jeho slovy táhnout jakási nit smyslu, která bude sjednocovat to, co se ve skutečnosti odehrává v různých oddělených fázích.¹⁴⁹ Kdyby byl tento vědec navíc filosofem, může se pokusit do nekonečna rozvíjet jednotlivé smyslové znaky vývoje kuřete a konstruovat do nekonečna se větvící

¹⁴⁸ Aristotelés, *Fyzika II*, Petr Rezek, Praha, 2010, 193a-194b.

¹⁴⁹ Podle F. Zourabichviliho v sobě jazyk shromažďuje diferenci dvou stavů věcí, čistý okamžik jejich oddělení, které pozorujeme ve zkušenosti, čímž je sjednocuje, završuje disjunktivní syntézu události. Srov. F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003, s. 37.

multiplicitu, tj. Ideu *tohoto* kuřete. A k tomu už jen doplňme, že se všim ostatním je to stejné, proto Deleuze vtípně říká, že „svět je vajíčko“.¹⁵⁰

Deleuzova filosofie, usilující o vysvětlení reálné zkušenosti, je tedy zajímavou a spravedlivou souhrou smyslovosti a rozumu. Rozum myslí Ideje, avšak myslí je jen v té míře, v níž je k tomu nucen násilím smyslového setkání. Skutečný počátek myšlení je smyslově pociťovaný objekt, problém. Podobně začíná své úvahy ve *Fenomenologii ducha* i Hegel¹⁵¹, avšak závěr je zcela jiný než ten Deleuzův. Vědění, které je bezprostředně naším předmětem, toto smyslové bezprostřední pociťování se zprvu jeví jako nejbohatší poznání. V dalším dialektickém vývoji vědomí se ale ukazuje, že jde o poznání nejchudší, neboť jediné, co jsme o něm schopni říct, je „jest“, „nyní“ či „zde“. Smyslová bohatost se nedá vyslovit, protože Hegel uzavírá, že její pravdou je „všeobecně“ těchto výrazů, zatímco sama smyslová rozmanitost je pouhým nepravdivým míněním. V čem postupuje jinak než Deleuze? I Hegel začíná setkáním s jedinečnou věcí, ovšem tuto konkrétní věc chce myslet pouze pomocí rozumu, vždyť filosofie je výsostně záležitostí rozumu. Proto uzavírá, že pravdou je všeobecně: každé slovo, každý pojem jsou nutně obecné. Proto pak i vnímání, další stupeň vědomí, pojímá předmět jako souhrn vlastností: předmět je konstituován souhrnem všech „nyní“, v nichž lze vždy předmětu určit nějakou jeho vlastnost. Gilles Deleuze se však zastavuje u toho, že se ono smyslové vyslovení vzpírá. Jak pak můžeme říct, že je jeho pravdou obecné? Jak si můžeme dovolit nebrat tento odpor v úvahu? Podle něho se vskutku musíme snažit odpovídat přesně na to, co se rozumovému pojmu brání, a překonat obecný smysl určující věc jako sumu vlastností, jelikož takové určení už smyslovou jedinečnost opouští. Ovšem je taková odpověď vůbec možná? Nebylo by lepší mlčet a jen se dívat? Jednu možnou odpověď, která se vyznačuje tím, že je vůči svému adresátovi spravedlivá, ačkoli je nevědomá a mlčící, jsme už zmiňovali. Když se učíme plavat, jistý typ znalosti Ideje se po nás jistě požaduje a naše tělo ji svými pohyby nakonec opravdu demonstruje. Vyslovit ji kvůli její komplexnosti ale nedovedeme. Tedy snad ve stále pokračující řeči bychom se k tomu mohli přiblížit, najednou to nelze, v tom má Hegel pravdu. Jeho potíž je, že předpokládá jen rozumové a zcela vědomé poznání. Rozumová odpověď na smyslovou výzvu je pro něho vyčerpávajícím vysvětlením konkrétní věci (byť se dialekticky může zanedlouho proměnit), jež je tím zcela prosvětlená. Podle Deleuze je ale zapotřebí, aby byl rozum takřka neustále schopen odpovídat na smyslovou výzvu, a i když by nakonec souhlasil, že myšlení je

¹⁵⁰ DR, s. 323.

¹⁵¹ K následujícímu výkladu srov. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, NČAV, Praha, 1960, s. 105-115.

výsostná záležitost rozumu, jistě by dodal, že rozum sám není schopen myšlenku začínat, že k tomu potřebuje to, co bude myslet. Vzpouira tohoto smyslového proti rozumovému uchopení nám naznačuje, že se rozum v přemýšlení k tomuto výchozímu bodu musí vždy vracet, a i když tak bude činit, tak stejně bude v jeho pojmání vždy něco temného. To svědčí o hloubce Ideje každé věci, v níž probíhají procesy, které vlastnosti věci mění a provazují je s jejich opaky. Jen díky tomu pak můžeme hegelovsky pojímat věc jako souhrn vlastností, které jsou určité jen tak, že se vztahují ke svému protikladu. Toto hlubinné vření však až k opakům nedospívá, namísto toho dochází jen k opakování s většími či menšími odlišnostmi. Z tohoto důvodu se naše pojmy mění a filosofie se musí stát tvorbou pojmů, vždy reagující na reálnou zkušenost. A pokud popisuje tyto nejjobecnější struktury, musí být její pojmy dostatečně otevřené na to, aby všechnu tu temnotu a problematičnost Ideje v sobě zvládly udržet.

Tak jako tak, jejím základním principem musí být svobodný soulad našich schopností. Třebaže je filosofie myšlení, rozum nesmí převládat do té míry, že se stane hegemonem. Deleuzův rozum je vždy rozum „naprasklý“, který je závislý na smyslech, a jestliže se dá i o něm říkat, že se snaží myslet vše – vždyť co jiného je virtuálně spojené s aktuálním než totalita – pak jde o totalitu vskutku svého druhu, neboť klíčovou rolí v ní hraje ne-smysl symbolizující otevřenost a nepředvídatelnost celého systému. To je podmínkou možnosti mathesis universalis. V jistém smyslu jde tak dokonce o ještě větší totalitu než u Hegela, protože Deleuze chce ve své metafyzice myslet i to, co není rozumové, co je nesmyslné, a přesto nesmírně skutečné. Pokud jde o ryze rozumové myšlení konkrétního, pak je Hegel mistrem; jeho systém je nádherným a obdivuhodným výkonem rozumu, avšak jaksi neskutečným, neboť zamlčuje cosi pro náš život stejně klíčového jako rozum, a to je právě to, co je klíčové pro Deleuze – rovnost schopností. Skrze respekt, jaký v myšlení Idejí rozum projevuje smyslovosti, jako by již vůbec nebyl rozumem. Takový je nutně i pravý původ Derridovy postranní myšlenky¹⁵², neboť jak jinak lze přelstít rozum, ne-li něčím, co z něho samého nepochází?

Domníváme se, že Gilles Deleuze je vlastně takovým filosofem budoucnosti, o kterém mluví Feuerbach:

„Nová filosofie pohlíží a obrací zřetel na *bytí*, jaké je pro nás, *ne jen jako myslící*, nýbrž jako *skutečně jsoucí bytosti*... Bytí jakožto předmět bytí – a jen *toto* bytí je teprve bytím a

¹⁵² Srov. V. Descombes, *Stejně a jiné, Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*, nadále citováno jako *Stejně a jiné*, Oikoymenh, Praha, 1975, s. 133-136.

zasluhuje teprve jméno bytí – je *bytí smyslu, nazírání, počítku, lásky*. Bytí je tedy *tajemství* nazírání, počítku, lásky. ... Lidské počítky proto nemají empirický, antropologický význam ve smyslu staré transcendentní filosofie, mají ontologický, *metafyzický* význam: v počítkách, ano, v těch docela všedních počítkách jsou skryty nejhlubší a nejvyšší pravdy.¹⁵³

Tím, kdo podle Feuerbacha v nové filosofii poznává, není jen rozum, nýbrž celý člověk. I nová filosofie se sice musí opírat o rozum, avšak jeho podstatou je podstata člověka, podle níž „myšlení *nepostupuje přímočaře, v totožnosti se sebou, nýbrž přerušuje se smyslovým nazíráním*.“¹⁵⁴ Deleuzovými slovy: svobodný soulad všech schopností zapojených do procesu poznávání. Jen tak je možné *reálné* myšlení.

Nechceme tu ovšem vytvářet dojem ideálnosti Deleuzova projektu, a tak se na samý závěr věnujme tomu, na jakých předpokladech či ne-samozřejmostech taková filosofie stojí. Přestože se zdá, že jich je méně než u jiných filosofů, což je důsledek pečlivé Deleuzovy kritiky, některé tu přece nalezneme. Sám Gilles Deleuze rozlišuje předpoklady do dvou skupin: na objektivní, mezi které se řadí pojmy předpokládané jinými pojmy, jež používáme; a na subjektivní, které jsou implikovány v nějakém pocitu.¹⁵⁵ Těm prvním se brání tím, že myslí jen tehdy, je-li k tomu nucen a na základě tohoto násilí. Těm druhým se ale zdá se zcela nevyhýbá. Prvotním impulsem pro myšlení je smyslové pocitování a právě zde je možná zásadní potíž. Ne snad v tom, že pocitujeme ve stejném smyslu, jako v obrazu myšlení cítíme, co znamená myslet. Toto pocitování totiž není „reálné“ pocitování, u něhož veškeré myšlení opravdu musí začít. Kde se však bere Deleuzova jistota, že se svět opravdu děje a že před sebou v setkání nemám totéž co tenkrát? Vždyť pokaždé se přece naše reálná zkušenost nevyznačuje tím, že by se skládala ze zcela jedinečných intenzit? Naopak, častokrát máme před sebou zcela obyčejnou všední věc, kterou „známe“ skrz naskrz a kterou prožíváme opakovaně stejným způsobem. Proč bychom vůbec měli začít myslet, když už jsme o této věci přemýšleli naposledy a třeba se nám podařilo vědecky velmi přesně popsat? Touto přesností si však nemůžeme nikdy být jisti, řekl by Deleuze, aniž by se snad musel uchýlovat k nějakému předpokladu ontologické přednosti dění před bytím. Naopak se zdá, že jeho východiskem je opravdu jen nějaká konkrétní zkušenost, např. zkušenost násilí dojmu, kterou popisuje Marcel

¹⁵³ L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti*, in *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, NČAV, Praha, 1959, s. 125-126.

¹⁵⁴ *Tamtéž*, s. 134.

¹⁵⁵ Srov. *DR*, s. 169.

Proust v *Hledání ztraceného času*. My přitom nemůžeme vědět, zda jde o tentýž dojem, který jsme už měli dřív, anebo zda je jiný, jsme však povinni o tom přemýšlet a Gilles Deleuze nám říká, že opravdu pečlivé přemýšlení ukáže, že je jiný jistojistě, dokonce že je tak hluboký, že jej nelze přehlédnout. Nehledě na zdánlivou podobnost, která je jen vnějším výsledkem jeho vnitřní diference. Celá Deleuzova filosofie je vybudována touto cestou, analýzou reálné zkušenosti, odhozením veškerých předpokladů. V dopisové předmluvě knihy Clet-Martina mu Gilles Deleuze na závěr radí:

„Dovolte mi konečně jednu pracovní radu: v pojmových analýzách je vždy důležité vyjít z velmi konkrétních, z velmi prostých situací, a nikoli z toho, jak filosofie postupovala dříve, ba dokonce ani z jejích problémů (Jedno či Mnohé atd.); např. co se týče multiplicit, to, odkud je třeba vyjít, je: co je *smečka*? (odlišná od osamocené zvířete), co je *hromada kostí*? ... co se týče událostí: co to je pět hodin večer? ... Z multiplicity, ritornelu, pocitování atd. se staly čisté pojmy, ale jsou striktně neoddělitelné od přechodu od jednoho konkrétní k jinému.“¹⁵⁶

Nutně nás tu nyní musí napadnout kantovská otázka: Jaká je ale explanační hodnota takové filosofie? Jinými slovy, pokud takto postupujeme, jak je možné, že se naše pojmy týkají *každé příští* reálné zkušenosti? Už jsme ovšem hovořili o tom, že takovéto pojmy – multiplicita, Idea, struktura atd. – jsou charakteristické svou maximální otevřeností. Každý jiný pojem však bude šitý na míru právě té či oné reálné zkušenosti, proto nemá žádný pojem primát nad ostatními¹⁵⁷ a proto musí být problémy stále nově aktualizovány.

Deleuzova potenciální teze přednosti dění před bytím se tak nakonec mění na tezi přednosti diference před identitou¹⁵⁸ a to je teze neporovnatelně doloženější, protože vyrůstá až z analýzy reálné zkušenosti, nepředchází ji. Svět naší zkušenosti je rozmanitý, poznáváme ho, poznáváme tyto rozdíly a chceme je pochopit. Deleuzova metafyzika virtuální a Idejí je konstruována toliko pro tento účel. Je to *jeden ze způsobů, jak vysvětlit diverzitu světa*, byť zřejmě není jediný. Není tomu ale tak, že by Ideje výslovně předcházely empirickou individuaci. Oba procesy jsou spíše simultánní či ještě lépe paralelní (podobně jako u Spinozy), protože individuací se Ideje dramaturgizují. Musíme s nimi však počítat jako

¹⁵⁶ *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, s. 8.

¹⁵⁷ Srov. *tamtéž*.

¹⁵⁸ K této a předchozí pasáži srov. námítky A. Klikové, *Jednání a ipseita*, in *Filosofie jednání*, Ondřej Švec (ed.), Oikoymenth, Praha, 2006, s. 106.

s vnitřním principem této geneze, jako s jakýmsi genetickým ideálním jádrem, které se na druhou stranu nemanifestuje jinak než v empirickém procesu tohoto vývoje, skrze svou aktualizaci. V tomto smyslu platí: aby tu byl tento hroch, musíme předpokládat Ideu hrocha, která zároveň neexistuje mimo tohoto hrocha, jelikož je to právě on, který se ve svém individuujícím se bytí nachází v problematickém poli konstituujícím Ideu. Zakoušenou rodovou diverzitu světa vysvětlujeme různým typem či řádem Idejí. Jen takto můžeme hovořit o předchůdnosti či původnosti difference před identitou, což nám současně nijak nebrání hovořit o relativně stabilní identitě individuí. Deleuzovy difference jsou totiž po většinu času drobné, nezakusitelné, nevědomé odlišnosti procesů, jež v něm probíhají, a proto se i Já samo může takřka identicky vztahovat k sobě samému, aniž by bylo kontinuálně rozbíjeno šíleným děním světa. Navíc, jak jsme řekli již několikrát, i diskurs okolo identity je vlastní cestou bytí, jinak řečeno, filosofie identity i filosofie difference můžeme lyotardovsky pojímat jako dvě vyprávění, která mezi sebou v jistém ohledu hierarchii nemají.¹⁵⁹ V jiném ohledu však ano: jediné filosofie difference dovede onu relativně stabilní identitu dostatečně vysvětlit.

L. Bryant v této souvislosti přichází se zajímavými otázkami, které musí Gilles Deleuze zodpovědět¹⁶⁰: 1) Jak se bránit radikálnímu nominalismu, který by vedl k tomu, že by např. sadismus a masochismus nemohly být obecnými strukturami? 2) Jakou má vůbec explanační hodnotu „stejně široká podmínka“? Neruší se snad tímto Kantovo vysvětlení možnosti vědy, univerzálních tvrzení o zkušenosti? 3) Nevyvozuje snad sám Deleuze transcendentální z empirického, když zkušenost omezuje na aktuální a reálnou? Začněme od konce, abychom pak na první dvě související otázky mohli odpovědět najednou. Je zapotřebí dobře chápat to, co se myslí reálnou zkušeností. Reálná zkušenost má oproti možné zkušenosti tu výhodu, že v ní nejsou žádné předpoklady. Když Gilles Deleuze oba typy staví proti sobě, chce zdůraznit jediné: možná zkušenost implikuje předpoklad myšlení jakožto rozpoznávání, a tak vyvozování její transcendentální podmínky musí být nutně vyvozováním těchto předpokladů. Samozřejmě, že v jistém smyslu musíme vyvozovat podmínku na základě podmíněného: reálná zkušenost je nezbytným počátkem všeho myšlení. To však rozhodně neznamená, že by její podmínka byla nějak dopředu určená. Naopak, nikdy nevíme, s čím se v životě setkáme, a tak je celá virtualita otevřeným systémem pod vládou budoucího.

První dvě otázky jsou důležitější, neboť se zdají být vskutku problematické. Jestliže však Bryant na první odpovídá tak, že se ptá po tom, co vlastně chce transcendentální

¹⁵⁹ Srov. *Stejně a jiné*, s. 177.

¹⁶⁰ K následujícímu srov. *Difference and Givenness*, s. 64-72.

empirismus vysvětlit, a odpovídá, že tím rozhodně není *toto dané ted' a tady*, ale obecná struktura či styl naší zkušenosti, za řešení to považovat nemůžeme. Sice by to bylo možnou odpovědí zachraňující obecná tvrzení, avšak evidentně proti Deleuzovu záměru, který rozhodně chce vysvětlovat *toto dané tady a ted'*. Jak je ale potom možné mluvit o masochismu? Domníváme se, že ona potřebná „obecnost“ propojující vždy jedinečné zkušenosti, je skutečně na straně Ideje – podobně jako to říká Bryant. Nyní je ale třeba opětovně zdůraznit dramaturgii, které Idea podléhá. Každé individuum, každý předmět naší zkušenosti, je vždy jedinečný, má za sebou vždy jedinečnou, tj. svou Ideu, což je však velmi dobře slučitelné s tím, že různé Ideje, stojící za oním potenciálním radikálním nominalismem, jsou charakterizované určitými shodnými typy svých diferenciálních vztahů. Jestliže je tudíž věda možná, je to proto, že za diverzitou zcela jedinečných jazyků světa stojí nějaká Idea bílého jazyka¹⁶¹, konstituovaná jistým typem těchto vztahů, který je typem vztahů i každé z těchto různých Idejí. Stručně řečeno, jediná Idea jazyka má na svědomí to, že všechny ty útvary zkoumané lingvisty nazýváme jazykem, ačkoli jsou odlišné, neboť jsou vtělením různých singularit těchto vztahů.

Tím se dostáváme k poslednímu bodu námitek proti Deleuzovi, z určitého pohledu nejsilnějšímu, jenž je zaměřen na jeho metafyziku. Wittgenstein ve své slavné formulaci v předmluvě *Traktátu* říká:

„Kniha se zabývá filosofickými problémy a ukazuje – jak se domnívám –, že formulace těchto problémů stojí na nepochopení logice našeho jazyka. Celý její smysl by se dal shrnout asi takto: Co se vůbec dá říci, dá se říci jasně; a o čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet.“¹⁶²

V běžném jazyce je problém to, co má řešení, a všechny filosofické neřešitelné problémy vzniknou jen tehdy, jakmile toto slovo začneme používat metafyzicky. Má taková temná metafyzika Problému nějaké řešení? Má vůbec smysl? Předně je třeba říct: smysl se právě snaží zachránit. Veškerá nejistota a temnota Deleuzovy metafyziky je přímým odrazem nejistoty našeho bytí, a tak má pro nás tu nezastupitelnou výhodu, říká Williams, že nás odvrací od možných každodenních iluzí, plynoucích z toho, že bychom si velmi přáli žítí v jistotě.¹⁶³ Gilles Deleuze tak zdůrazňuje něco pro život velmi podstatného: veškerá jistota

¹⁶¹ Srov. *DR*, s. 267.

¹⁶² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Oikoymenh, Praha, 2007, s. 8.

¹⁶³ *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, s. 202-207.

má pod sebou procesy, které ji určují a které z ní činí něco nesamozřejmého. Problémy proto nejsou překážkou, ale naopak možností, zdrojem pro myšlení, které si vynucuje dynamika života samého.

Jinou věcí ovšem je, jakými pojmovými nástroji budeme toto problematické pole popisovat, protože jakkoli je nutné se s problémem konfrontovat, konkrétní podoba této myšlenkové konfrontace ničím určená není, vlastně je dost libovolná a závislá na druhu zkušenosti. Jakmile Deleuze vstoupí do metafyziky, jakmile řekne, že transcendentální se nepodobá tomu, co podmiňuje, ztrácí tak trochu půdu pod nohama a to, co o Problému řekne, je vždy přímo úměrné tomu, jak Problém v daném momentu zakoušíme, jak se sám v naší zkušenosti aktualizuje. Z tohoto důvodu je filosofie nutně tvorbou a i v případě těch nejvíce otevřených pojmů, klíčových pojmů transcendentálního empirismu, které se chtějí stát myšleným korelátům této problematičnosti, platí, že jsou do značné míry libovolné. Ba co víc, náš pojmový popis transcendentálního pole se vždy nutně soustředí jen na určitý aspekt toho, s čím se setkáváme, což koneckonců dokazuje vývoj celé rané fáze Deleuzova myšlení:

„To, co je ve znaku implikované a co se projevuje skrze pociťovanou intenzitu jeho manifestace, pojmenovával Deleuze různě, vždy podle aspektů, které chtěl zdůraznit a v závislosti na kontextu, jímž se znakem zabýval: v knize o Nietzschevi je to ‚síla‘ (která se ovšem definuje jako difference sil), v knize věnované Proustovi je to ‚esence‘ (a suverénním interpretem znaků je umění), v *Logice smyslu* je to ‚smysl‘ a v *Diferenci a opakování* ‚problém‘ či ‚Idea‘. Nikdy to nejsou synonyma, nýbrž různé cesty k transcendentálnímu empirismu, jehož cílem je vysvětlit genezi ‚nového‘ v myšlení.“¹⁶⁴

Oba tyto body, obrovský pojmový pohyb uvnitř samotného Deleuzova myšlení nás tak vedou k závěru, že „pojmový obsah“ transcendentálního empirismu ani zdaleka není nepřekonatelný a že se brzy může najít někdo, kdo bude mluvit o tomtéž, avšak opět jinak, bude opakovat, avšak odlišně, a to pomocí pojmů, které se v dané situaci budou jevit jako vhodnější. Pokud by to tak opravdu bylo, naplnilo by se tím to, co si Gilles Deleuze přál nejvíce: filosofie jako tvorba.

¹⁶⁴ M. Petříček, *Gilles Deleuze: filosofie ve jménu života*, in G. Deleuze, *Logika smyslu*, Karolinum, Praha, 2013. Podobně hovoří A. Sauvagnargues, která zkoumání tohoto vývoje věnuje celou svou knihu. Srov. *L'empirisme transcendantal*, s. 408.

Literatura

Ansell Pearson, Keith

- *Germinal life, The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London, 1999

Antonioli, Manola

- *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris, 1999

Aristotelés

- *Fyzika*, Petr Rezek, Praha, 2010

Badiou, Alain

- „De la Vie comme nom de l'Être“, in *Gilles Deleuze: Immanence et vie*, Collège international de philosophie, Presses Universitaires de France, 2006, s. 27-34

Barbaras, Renaud

- „Sauver d'une réification de la conscience. La tâche de la phénoménologie“, in *Les études philosophiques*, 1/2012, s. 49-63

Bryant, Lévi

- *Difference and Givenness, Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of imanence*, Northwestern University Press, Evanston, 2008

Clet-Martin, Jean

- *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, Édition Payot a Rivages, Paris, 1993

Deleuze, Gilles

Knihy

- *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993 (1953)
- *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962
 - Český překlad *Nietzsche a filosofie*, přeložili Č. Pelikán a J. Fulka, Herrmann a synové, Praha, 2004
- *La Philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004 (1963)
- *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964
 - Český překlad *Proust a znaky*, přeložil J. Hrdlička, Herrmann a synové, Praha, 1999
- *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966
 - Český překlad *Bergsonismus*, přeložil J. Fulka, Garamond, Praha, 2006

- *Présentation de Sacher-Masoch: La Vénus à la fourrure*, Éditions de Minuit, Paris, 1967
 - Slovenský preklad Sacher-Masoch, *Venuša v Kožuchu*, a G. Deleuze, *Masoch a masochismus*, Albert Marenčin, Bratislava, 2002
 - *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris, 1968
 - *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993 (1968)
 - *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris, 1969
 - Český preklad *Logika smyslu*, preložil M. Petříček, Karolinum, 2013 má vyjít letošního rok
 - *Spinoza, philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 2003 (1970)
 - *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, David Lapoujade (ed.), Éditions de Minuit, Paris, 2002
 - Český preklad *Pusté ostrovy a jiné texty: texty a rozhovory 1953-1974*, preložili M. Petříček a M. Marcelli, Herrmann a synové, Praha, 2010
 - Spolu s F. Guattarim *Tisíc plošin*, Herrmann a synové, Praha, 2010
- Články, předmluvy a přednášky*¹⁶⁵
- „Du Christ à la bourgeoisie“, in *Espace*, 1946, s. 93-106
 - Anglický preklad „From Christ to the Bourgeoisie“, preložil R. van de Wiel, dostupný (24. 6. 2013) na http://www.raymondvandewiel.org/from_christ_to_the_bourgeoisie_translation.pdf
 - *Qu'est-ce que fonder?*, přednáška na Lyceu Ludvíka Velikého ve školním roce 1956-1957, dostupná (24. 6. 2013) na <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>
 - „Unité de A la recherche de temps perdu“, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1963, s. 427-442
 - „Le schizophrène et le mot“, in *Critique*, 1968, s. 731-746
 - „Le Schizo et les langues“, předmluva ke knize L. Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Gallimard, Paris, 1970, s. 5-23

Descombes, Vincent

- *Stejně a jiné, Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*, Oikoymenh, Praha, 1975

¹⁶⁵ Mnoho dalších článků, předmluv a doslovů vyšlo ve výše zmíněných knihách: především v *Pustých ostrovech*, ale i v *Logice smyslu*.

Feuerbach, Ludwig

- *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, NČAV, Praha, 1959

Frank, Manfred

- *Co je neostrukturalismus?*, Pastelka, Praha, 2000

Fulka, Josef

- *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Herrmann a synové, Praha, 2008

Graeser, Andreas

- *Řecká filosofie klasického období*, Oikoymenh, Praha, 2001

Gualandi, Alberto

- *Deleuze*, Belles Lettres, Paris, 1998

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- *Fenomenologie ducha*, NČAV, Praha, 1960

Hughes, Joe

- *Deleuze's Difference and Repetition: a reader's guide*, Continuum International Publishing, London, 2009

Husserl, Edmund

- *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Oikoymenh, Praha, 2004
- *Karteziánské meditace*, Svoboda, Praha, 1993

Kant, Immanuel

- *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha, 2001
- *Kritika praktického rozumu*, Svoboda, Praha, 1996

Kliková, Alice

- „Jednání a ipseita“, in *Filosofie jednání*, Ondřej Švec (ed.), Oikoymenh, Praha, 2006, s. 93-107

Kouba, Petr

- „Jaký je rozdíl mezi člověkem a zvířetem?“, dostupné (24. 6. 2013) na <http://www.cts.cuni.cz/soubory/reporty/CTS-05-13.pdf>

May, Todd

- *Deleuze, An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005

Novotný, Karel

- *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Karel Novotný (ed.), Pavel Mervart, Červený Kostelec, Oikoymenh, Praha, 2010

Petříček, Miroslav

- „Gilles Deleuze: filosofie ve jménu života“, in G. Deleuze, *Logika smyslu*, Karolinum, Praha, 2013

Sauvagnargues, Anne

- *L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009

Smith, Daniel W.

- „Deleuze, Gilles“, in *The International Encyclopedia of Ethics*, H. LaFollette (ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 2013, svazek III, s. 1242-1250

Soukup, Jiří

- „Gilles Deleuze, Pusté ostrovy a jiné texty: texty a rozhovory 1953-1974“ (recenze), in *Reflexe* 42/2012, s. 132-138

Tournier, Michel

- *Pátek aneb lůno Pacifiku*, Mervart, Červený Kostelec, 2006

Van de Wiel, Raymond

- „From Christ to the Bourgeoisie: Deleuze, Spiritualism, Sartre and the World“, dostupné (1. 7. 2013) na http://www.raymondvandewiel.org/from_christ_to_the_bourgeoisie.pdf

Vinciguerra, Lucien

- „Peindre le cri, peindre la promesse“, in *Gilles Deleuze: Immanence et vie*, Collège international de philosophie, Presses Universitaires de France, 2006, s. 113-127

Wahl, François

- „Le cornet du sens“, in *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, E. Alliez (ed.), Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, s. 125-164

Williams, James

- *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003
- *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008

Wittgenstein, Ludwig

- *Tractatus logico-philosophicus*, Oikoymenh, Praha, 2007

Zourabichvili, François

- *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003