

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jakub Drbohlav

**Transcendentální empirismus**

*Transcendental empiricism*

Vedoucí diplomové práce: prof. Miroslav Petříček

Praha, leden 2016

*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 či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne 4. ledna 2016*

## **ABSTRAKT**

Následující práce se pokouší položit základ interpretace Deleuzova projektu transcendentálního empirismu jako transcendentální kritické filosofie, která vychází z kritiky dosavadní metafyziky založené na reprezentativním myšlení. Pro pochopení tohoto projektu je klíčový jeho vztah ke Kantově kritické filosofii. Práce se soustředí především na význam Maïmonovy kritiky Kanta a jím navrhované revize Kantovy filosofie pro Deleuzův projekt. V první kapitole je tedy sledována kritika reprezentativní metafyziky a z ní vyplývající důsledky pro Deleuzův transcendentální empirismus. Druhá kapitola se zabývá podobou diferenciálního transcendentálního uspořádání, které se tento projekt pokouší vytvářet. Toto uspořádání bude interpretováno jako symbolický strukturální prostor proměňující se v čase, který představuje Deleuzovu „filosofickou interpretaci“ Riemannova pojetí kontinuální multiplicity. Ve třetí kapitole bude ukázáno, jak je pojetí takového transcendentálního nevědomého prostoru konzistentní s naší fenomenální subjektivní perspektivou a bude naznačeno, jak je tato perspektiva prostřednictvím takového uspořádání generována.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Deleuze, Maïmon, Kant, reprezentace, kritika, transcendentální filosofie, strukturalismus, difference

## **ABSTRACT**

Present thesis attempts to lay foundations of interpretation of Deleuze's project of transcendental empiricism as a transcendental critical philosophy which develops itself upon the critique of traditional metaphysics founded on representative thought. For understanding this project it is essential to grasp its relation to Kant's critical philosophy. Present thesis focuses mainly on the importance of Maïmon's critique of Kant and his suggested revision of Kant's philosophy for the Deleuze's project. In the first chapter, critique of representative metaphysics and its consequences for Deleuze's transcendental empiricism is pursued. Second chapter deals with the character of differential transcendental organization which Deleuze's project develops. This organization will be interpreted as a symbolic structural space constantly changing in time, which represents Deleuze's „philosophical interpretation“ of Riemann's conception of continuous manifold. Third chapter will show the consistency of this unconscious transcendental space with our phenomenal subjective perspective and will sketch an explanation of its genesis through such transcendental organization.

## **KEY WORDS**

Deleuze, Maïmon, Kant, representation, critique, transcendental philosophy, structuralism, difference

## **OBSAH**

|   |    |
|---|----|
| <i>Úvod</i>   | 7  |
| <i>1. Kritika: od Kanta k Maïmonovi</i>             | 10 |
| <i>1.1 Podmínky reálné zkušenosti</i>               | 14 |
| <i>1.2 Maïmon a imanentní geneze</i>                | 18 |
| <i>1.3 Hegel a diference</i>                        | 23 |
| <i>1.4 Diference o sobě</i>                         | 26 |
| <i>2. Diference o sobě: od Maïmona k Riemannovi</i> | 29 |
| <i>2.2 Diferenciální filosofie Salomona Maïmona</i> | 30 |
| <i>2.3 Riemann a Bergson</i>                        | 37 |
| <i>2.4 Riemann a Deleuze: struktury</i>             | 40 |
| <i>3. Subjekt</i>                                   | 45 |
| <i>3.1 Prasklé Já</i>                               | 45 |
| <i>3.2 Maïmon a geneze zkušenosti</i>               | 50 |
| <i>Závěr</i>  | 55 |

## SEZNAM POUŽÍVANÝCH ZKRATEK

Následující texty jsou citovány podle uvedených zkratek:

|     |  |
|-----|--|
| B   | <i>Bergsonismus</i>                              |
| DR  | <i>Différence et Répétition</i>                  |
| LS  | <i>Logika smyslu</i>                             |
| KČR | <i>Kritika čistého rozumu</i>                    |
| VTP | <i>Versuch über die Tranzendentalphilosophie</i> |

## ÚVOD

Následující práce se pokouší odhalit základní východiska Deleuzova projektu *transcendentálního empirismu*. Deleuzův idiosynkratický styl splétá dohromady interpretace nejrozličnějších témat – od dějin filosofie od antiky po současnost přes pojmy fyziky, biologie a matematiky osmnáctého, devatenáctého a dvacátého století až po literaturu a vizuální umění –, proměňuje terminologii, spíše naznačuje, než že by něco vysvětloval, přerušuje linii interpretace a navazuje na ni častokrát až po desítkách stran, postupuje ve spirálách a střídá témata v řádu jednotek stran. Vytváří tak dojem arbitrárně komponovaného chaosu, do nějž je extrémně obtížné proniknout: jednotlivé interpretace často problém, který Deleuze řeší, nikam neposouvají, není triviální odhalit inspirační zdroj, na nějž implicitně odkazuje, smysl některých pasáží i po měsících intenzivního studia zůstává čtenáři naprosto neznámý – a tak bychom mohli pokračovat ještě dlouho. Deleuze navíc vědomě bourá linearitu výkladu, a proto problémy, které řeší, většinou nelze odhalit prostým sledováním jejich expozice.

Deleuze sám však svůj projekt prezentuje jako metafyziku, jako systém, který vychází z kritiky dosavadní metafyziky založené na reprezentativním myšlení.<sup>1</sup> Pozitivní aspekt Deleuzovy filosofie postupně objevuje sekundární literatura posledních let. Za nejzdařilejší pokus o takovou pozitivní interpretaci považuji výbornou monografii Levi R. Brynta *Difference and givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence* (2008). Nakolik je mi známo, Bryant se jako první pokouší interpretovat Deleuzovu filosofii prostřednictvím Kanta, respektive jako pokračování jeho transcendentální kritiky. Prizmatem Kantovy filosofie nahlíží Deleuzův projekt rovněž Anne Sauvargnargues ve své knize *Deleuze: L'empirisme transcendantal* (2009). Sauvargnargues sice perfektně mapuje Deleuzovy inspirační zdroje, ve své interpretaci se však příliš drží Deleuzovy expozice. V důsledku nedokáže vysvětlit idiosynkracie této expozice, protože je přijímá a prezentuje jako triviální. To potom zásadně omezuje možnosti pochopení Deleuzovy filosofie v její systematičnosti. Právě přejímání Deleuzovy expozice je jedno z největších nebezpečí interpretace Deleuze, jemuž jsem se snažil vyhnout.

Tento text ovlivnila především Bryantova práce, při jeho vypracování jsem se však přímo nedržel žádné sekundární literatury. Jednou z intencí tohoto textu je pokusit se „kantovskou“ interpretaci Deleuze lépe situovat v celku Deleuzova projektu prostřednictvím rozpracování jeho vztahu k filosofii po Kantovi, respektive ve vztahu k Salomonu Maïmonovi, židovskému filosofovi litevského původu a Kantovu současníkovi, samoukovi, který nikdy nezískal

---

<sup>1</sup> Viz např. rozhovor s Villanim, Villani 1999, s. 130: „je me sens pur métaphysicien.“

univerzitní vzdělání, jehož však sám Kant označil za svého nejlepšího kritika.<sup>2</sup> Bryant i Sauvargnargues Maïmona zmiňují jako důležitý inspirační zdroj, prostor, který mu věnují, však celkem nepřesahuje několik stran textu (ostatně sám Deleuze jej explicitně zmiňuje v jednotkách případů). Sauvargnargues se soustředí především na Simondonovu teorii individuace a Bryant se zabývá hlavně Bergsonem a syntézami času, podobně jako většina sekundární literatury. Jedním z cílů následujícího textu bude ukázat, že systematický význam Maïmonovy filosofie je pro Deleuzův projekt přinejmenším stejně velký jako význam Bergsonův.

Poskytnout komplexní a úplný nárys Deleuzova projektu přesahuje možnosti diplomové práce. Bylo proto nutné stanovit jistá omezení, a to jednak textová, kdy se snažím vycházet především z *Diference a opakování*, a jednak tematická, daná právě vztahem Deleuze k Maïmonovi. V následujícím se tedy pokusím představit základní východiska systematické interpretace Deleuzovy filosofie jako transcendentálního kritického projektu, s důrazem na význam Maïmonovy filosofie pro tento projekt.

První kapitola tak bude věnována kritice Kantovy transcendentální filosofie. Pokusím se přitom ukázat, že velkou část této kritiky Deleuze přebírá právě od Maïmona. Jejím výsledkem jsou požadavky, které Deleuze musí klást na svůj projekt, aby se této kritice vyhnul. Konkrétně, aby jeho transcendentální podmiňování zkušenost přímo produkovalo, aby jí bylo imanentní a aby bylo založené na diferenci, která není redukovatelná na identitu. Druhá kapitola ukáže, že Maïmonova transcendentální filosofie je prvním takovým pokusem o proměnu kantovské *Kritiky*: první transcendentální filosofií založenou na diferenci. Maïmon však vposled nedokáže chápat celek transcendentálního jako uspořádání založené na diferenci a chápe jej jako nekonečný vědomý subjekt, čímž jeho projekt selhává. Dále bude naznačeno, jak Deleuze využívá Riemannovy kontinuální multiplicity a strukturalismu k pojetí skutečného transcendentálního celku, a který tak každou identitu v podobě subjektu či objektu teprve vytváří. V závěrečné kapitole bude ukázáno, jak je tento projekt kompatibilní s naší fenomenální perspektivou se sebou identického subjektu (bude tak vykázána možnost Deleuzova projektu jako kritické filosofie, která není pouhou arbitrární spekulací nezávislou na naší zkušenosti), a velice hrubě bude naznačeno, jak Deleuzovy transcendentální podmínky zkušenosti produkují zkušenost subjektu. V této části mi však půjde především o to, abych ukázal, že Deleuze přebírá Maïmonovo schéma geneze zkušenosti v její extenzi a kvalitě prostřednictvím intenzivních kvantit.

---

<sup>2</sup> Beiser 1987, s. 285-286.



Domníval jsem se, že vztah Deleuze a Maïmona dosud nebyl takto systematicky popsán. Při hledání sekundární literatury na internetu před odevzdáním této práce, jsem však našel monografii Daniely Voss *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas* (2013), která rovněž klade důraz na Maïmonův význam pro Deleuzův projekt a snaží se jej popsat. I podle Voss jde o překvapivě neprobádanou půdu: „*Surprisingly, there hardly exists any scholarship on the Maimon-Deleuze nexus.*“<sup>3</sup> Přínos této práce je však existencí její knihy poněkud umenšen.

Voss rovněž vidí hlavní přínos Maïmona pro Deleuze jednak v kritice Kanta, jednak v jeho inspirativní revizi Kantovy transcendentální filosofie prostřednictvím diferenciálního kalkulu. Voss sice Maïmonovu kritiku prezentuje ve větší šíři, respektive probírá jeho kritiku dedukce kategorií z *Prolegomen*,<sup>4</sup> která se však nevztahuje na dedukci v *Kritice*, což značně oslabuje její důležitost. Naopak vůbec nezmiňuje Deleuzovu inspiraci Maïmonem, když pojímá stejně jako on produkci zkušenosti prostřednictvím geneze kvality a extenze v čase a prostoru prostřednictvím intenzivních kvantit diferenciální povahy.

---

<sup>3</sup> Voss 2013, s. 93.

<sup>4</sup> Voss 2013, s. 93-98.

## 1. KRITIKA: od Kanta k Maïmonovi

Otázka začátku byla ve filosofii vždy považována – a právem – za velice delikátní problém.<sup>5</sup>

Deleuze ji ostatně pokládá až na začátku třetí kapitoly *Diference a opakování*. Proč? Začít totiž znamená nic nepředpokládat. Začít znamená zbavit se všech předpokladů, které by mohly ovlivnit výsledek zkoumání. Ve filosofii, nakolik je jejím úkolem stanovit jistý základ našeho poznání, jehož platnost by tak měla být univerzální a jenž by proto měl být zbaven toho, co je závislé na naší konkrétní nahodilé situaci, zvláště. Abychom našli takovou půdu, základ, z něž můžeme bez obav dál rozvíjet své poznání, nestačí pouze zbavit se „objektivních“ předpokladů, které daný pojem předpokládá explicitně. Musíme se zbavit i předpokladů „subjektivních“, „implicitních“, to jest předpokladů, které nepovažujeme za předpoklady, předpokladů, které považujeme za samozřejmé. Jako příklad uvádí Deleuze Descartův postup v druhé meditaci: Descartes nedefinuje člověka jako rozumného živočicha, protože taková definice už předpokládá znalost toho, co je to „živočich“ a co znamená být „rozumný“. Jeho definice *cogito*, která je založená na prosté zkušenosti, je všech takových „objektivních“ předpokladů zbavena. Stále však předpokládá, že *všichni intuitivně vědí*, co to znamená „já“, „být“ a „myslet“.<sup>6</sup> Jinými slovy nepředpokládá sice žádný konkrétní diskurs, předpokládá však formu, kterou musí libovolný diskurs mít. Tuto formu Deleuze nazývá „Obraz myšlení“ (*Image de la pensée*) a popisuje ji jako naši představu o přirozenosti myšlení.

[Filosofie by měla postupovat] jako by myšlení mohlo začít myslet, a začínat stále znovu, teprve tehdy, když je osvobozeno od Obrazu a postulátů [které implikuje].<sup>7</sup>

Tím, jak se má myšlení od Obrazu osvobodit a jak při tom zajistit, aby tak zároveň nevytvořilo jeho novou podobu, se budeme zabývat později. Nyní nám jde o to zjistit, v čem spočívá jeho podstata, abychom viděli, vůči čemu se Deleuzův projekt vymezuje. Jak už jsme řekli, Obraz nepředstavuje jednu konkrétní podobu diskursu, konkrétní pojetí přirozenosti myšlení, ale nabývá různých podob od Platóna přes Descarta až po Heideggerovo předontologické porozumění Bytí.<sup>8</sup> Všem jeho podobám je však společné to, že myšlení

---

<sup>5</sup> „Le problème du commencement en philosophie a toujours été considéré, à juste titre, comme très délicat.“ DR, s. 169.

<sup>6</sup> DR, s. 169.

<sup>7</sup> „Comme si la pensée ne pouvait commencer à penser, et toujours recommencer, que libérée de l'Image et des postulats.“ DR, s. 173.

<sup>8</sup> DR, s. 169; s. 172.

chápu na základě modelu rekognice,<sup>9</sup> tedy myšlenkové operace, jíž poznáváme předmět jako určitou identitu. Jinak a přesněji řečeno:

Rekognice je definována prostřednictvím souhlasného výkonu (*l'exercice concordant*) všech mohutností vztahujícího se k předmětu, o němž se předpokládá, že je totožný: jde o týž předmět, který lze vidět, jehož se lze dotýkat, na nějž lze vzpomínat, který si lze představovat nebo jejž lze chápat...<sup>10</sup>

Každá mohutnost sice představuje své danosti odlišně (tak se například smyslové vjemy liší od vzpomínek), v aktu rekognice však daný předmět jednotlivé mohutnosti rozpoznávají jako týž předmět, který je dán i ostatním mohutnostem – podobně jako Descartův kus vosku. Totožnost předmětu je tak zajištěna jednotou výkonu subjektivních mohutností, jež je sama podmíněna totožností subjektu samého. Totožnost subjektu umožňuje, aby se jednotlivé mohutnosti mohly vztahovat k jednomu a témuž předmětu, a tvoří tak základ objektivního poznání a pravý začátek všeho jistého poznání.<sup>11</sup> Takové poznání je tedy založeno na totožnosti (subjektu a jeho prostřednictvím objektu) a konsekventně na *représentaci* stále téhož – ať už napříč různými mohutnostmi nebo napříč časem.

Deleuze obecně definuje základní prvky reprezentativního myšlení následovně: i) totožnost pojmu, jež konstituuje formu totožnosti předmětu v subjektu, ii) opozice pojmového určení, které každý pojem vymezuje prostřednictvím jeho opozice vůči ostatním pojmům, iii) analogie soudu, kdy jsou jednotlivé předměty prostřednictvím usuzování řazeny pod určitý pojem spíše než pod pojem jiný a iv) podobnost předmětu, která zajišťuje možnost jeho identifikace napříč různými mohutnostmi.<sup>12</sup> Obraz myšlení spočívá v předpokladu, že reprezentativní myšlení založené na totožnosti a na modelovém příkladu rekognice vystihuje podstatu myšlení.

Jaké motivace Deleuze vedou k odmítnutí takového Obrazu? První je kritická: má-li se filosofie držet své tradice odhalování a zavrhování nevykázaných předpokladů, musí se zbavit i Obrazu jakožto předpokladu o podstatě myšlení. Nic nelze předpokládat, nic není samozřejmé. Nutným důsledkem potom je, že práce myšlení nikdy nemůže skončit: není možné zbavit se všech předpokladů. Začátek kritické filosofie už nemůže sloužit k vytvoření nějakého pevného, jistého základu (*fondement*). Jakýkoli takový základ je pouze další variací

---

<sup>9</sup> DR, s. 174.

<sup>10</sup> „La reconnaissance se définit par l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même : c'est le même objet qui peut être vu, touché, rappelé, imaginé, conçu ... „, DR, s. 174.

<sup>11</sup> DR, s. 174.

<sup>12</sup> DR, s. 179-180.

Obrazu. V tomto smyslu musí radikální kritika „začít myslet a začínat stále znovu“, neexistuje jeden začátek, existuje pouze neustálé odhalování nevykázaných předpokladů a usilovné odmítání všech kandidátů usilujících o to stát se pevným a jistým základem poznání.

Tomuto obrazu myšlení je však třeba vyčítat právě to, že svou domnělou principiální platnost (*son droit supposé*) založil na extrapolaci jistých faktů a to faktů zvláště zanedbatelných, na každodenní banalitě osobně, Rekognici, jako kdyby myšlení nemělo své modely hledat v dobrodružstvích neobyčejnějších a odvážnějších.<sup>13</sup>

Druhý důvod tedy spočívá v nelegitimitě nároku Obrazu myšlení na principiální platnost, na to, aby vystihoval podstatu všeho myšlení. Tento nárok není a ani nemůže být dále nijak založen a to především proto, že se odvozuje pouze z jisté části faktické skutečnosti. Proč však zrovna z této a ne z nějaké jiné? Proč odvozovat podstatu myšlení zrovna z aktu rekognice a nikoli z nějakého jiného myšlenkového aktu? V Deleuzově kritice se navíc ozývá Nietzsche: proč by měla podstatu nejlépe vystihovat průměrnost? Nevypovídají o myšlení mnohem více jeho nejvyšší výkony? Obraz tak univerzalizuje jistou část zkušenosti a nelegitimně tak předpokládá, že všechna ostatní zkušenost se bude této části podobat.

Na reprezentativním myšlení založeném na totožnosti tak ale zároveň podle Deleuze bez dalšího není nic špatného. Konečně takovým způsobem myslíme nejčastěji. Problematickým se takové myšlení stává až tehdy, když jej povýšíme na úroveň principu, z nějž chceme vysvětlit všechno myšlení. Až tehdy se stává Obrazem. Povšimněme si zároveň, že obraz odvozený z nejvyšších výkonů myšlení by se rovněž musel stát předmětem této kritiky – stejně jako jakýkoli model založený na určité části zkušenosti a usilující přitom o principiální platnost.

Svět reprezentace je proto charakterizován neschopností myslet diferenci o sobě; a tím zároveň myslet opakování o sobě.<sup>14</sup>

Nejenže je tak metodickou chybou stavět reprezentativní myšlení na úroveň všeobecně platného principu, jejímž důsledkem by *mohlo* být, že takový model myšlení nepostihuje adekvátně všechnu skutečnost. Této chyby se skutečně dopouští, protože není s to adekvátně zachytit radikální diferenci a opakování: diferenci o sobě a opakování o sobě. Deleuzův

---

<sup>13</sup> „Mais justement, ce qu'il faut reprocher à cette image de la pensée, c'est d'avoir fondé son droit supposé sur l'extrapolation de certains faits, et de faits particulièrement insignifiants, la banalité quotidienne en personne, la Récognition, comme si la pensée ne devait pas chercher ses modèles dans des aventures plus étranges ou plus compromettantes.“ DR, s. 176.

<sup>14</sup> „C'est pourquoi le monde de la représentation se caractérise par son impuissance à penser la différence en elle-même; et du même coup, à penser la répétition pour elle-même.“ DR, s. 180.

projekt, který navrhuje chápat jako primární právě diferenci a nikoli totožnost, v tomto ohledu reprezentativní myšlení založené na primátu totožnosti překonává v tom, že je s to jej vysvětlit a počítá s ním jako s běžnou součástí naší zkušenosti.

Co přitom znamená radikální diference a radikální opakování? Něco naprosto nového, něco, co nebylo možné předvídat, něco, co bylo v pravém smyslu slova vytvořeno. Obraz založený na reprezentativním myšlení tedy nedokáže pojmout nic naprosto nového, protože je založen na opakování stále *téhož* modelu a radikálně nové dokáže reprezentovat pouze ve vztahu k tomuto modelu. Tím se zároveň ukazuje, proč je nemožné ustavit model na základě vší zkušenosti – i kdybychom dokázali zohlednit všechnu dosavadní zkušenost, nemohli bychom vzít v úvahu to, co se ještě nestalo. Je-li zkušenost principiálně neuzavřená, není možné její celek vysvětlit na základě modelu, který jsme vyvodili z její libovolné části v libovolném čase.

Rozpoznáváme nejen předmět, ale i jeho hodnoty /.../ Znamení rekognice oslavuje nestvůrné zasnuby, kdy myšlení „znovu nalézá“ stát, znovu nalézá „církve“, znovu nalézá všechny dobové hodnoty, jež mezitím nechalo chytře nabýt čisté formy nějakého věčného předmětu, kterému je už navždy požehnáno.<sup>15</sup>

Deleuze přitom nekritizuje pouze konzervatismus Obrazu myšlení, nejde pouze o pokračování jeho kritiky kvůli tomu, že nelegitimně univerzalizuje jistou část naší zkušenosti (to jest, že součástí této univerzalizace mohou být i dobové hodnoty a ty jsou tak rovněž povýšeny na úroveň principu a v důsledku by měly platit pro všechny a pro všechny čas). Deleuzova pointa je hlubší. Spojení hodnot a Obrazu totiž není nahodilé: od jisté úrovně už nemůžeme základní teoretická rozhodnutí dělat na základě racionálních důvodů, protože jejich platnost závisí právě na těchto rozhodnutích. Taková základní rozhodnutí jsou pak motivována normativně, na základě nějakého hodnotového rámce. Obraz založený na morálních hodnotách tím získává na větší síle: mimo své teoretické vysvětlovací síly je mu „požehnáno“ hodnotami, o které se opírá. Tyto hodnoty však zároveň prostřednictvím explanační síly Obrazu získávají racionální odůvodnění. Tím Obraz zase zpětně racionalizuje základní a nutně arbitrární rozhodnutí, o něž se opírá. Kritikou hodnotového konzervatismu Obrazu tak chce Deleuze v první řadě překazit právě tyto „zasnuby“ světa myšlení a světa hodnot, v nichž jeden zakládá druhý a

---

<sup>15</sup> „Le reconnu, c'est un objet, mais aussi des valeurs sur l'objet /.../ Le signe de la récoognition célèbre des fiançailles monstrueuses, où la pensée „retrouve“ l'État, retrouve „l'Église“, retrouve toutes les valeurs du temps qu'elle a fait passer subtilement sous la forme pure d'un éternel objet quelconque, éternellement béni.“ DR, s. 177.

zakrývají tak nemožnost existence nepochybného univerzálního základu. „Byla diference skutečně zlem o sobě? Bylo třeba pokládat otázku takto morálně?“<sup>16</sup>

### 1.1 Podmínky reálné zkušenosti

Proti reprezentaci jsme postavili útvar naprosto odlišné přirozenosti. Základními pojmy reprezentace jsou kategorie definované jako podmínky možné zkušenosti. Ty jsou však pro skutečnost příliš obecné, příliš široké. Síť má tak velká oka, že největší ryby projdou skrz. /.../ Všechno se však mění, když určujeme podmínky reálné zkušenosti, jež nejsou o nic širší než to, co podmiňují.<sup>17</sup>

Deleuzův projekt *transcendentálního* empirismu se na jednu stranu explicitně hlásí ke Kantově kritické filosofii, Kantovy podmínky možné zkušenosti však považuje za založené na modelu reprezentativního myšlení. Je-li potom základním problémem takového myšlení nárok na principiální platnost, tedy to, že vyvozuje z jisté části zkušenosti pevný a jistý základ, z něž pak má být vysvětlen celek veškeré zkušenosti, je tomu tak i v případě podmínek možné zkušenosti, jež předem stanovují, jak může všechna zkušenost vypadat. Nedopustit se téže chyby znamená zbavit se právě tohoto nároku. Základ vysvětlení by tedy neměl být platný absolutně, nýbrž relativně té části zkušenosti, z níž byl získán. Deleuze proto staví proti Kantovým podmínkám *možné* zkušenosti podmínky zkušenosti *reálné*: ty neříkají nic o tom, jaké rysy musí zkušenost vykazovat, aby vůbec mohla být zkušeností, ale týkají se té její části, z níž byly vyvozeny – „nejsou o nic širší než to, co podmiňují.“

Program transcendentálního empirismu, který hledá právě takové podmínky, lze nalézt už u Bergsona:<sup>18</sup>

Avšak empirismus hodný toho jména, empirismus, který pracuje přímo na zakázku, je povinen poskytnout každému předmětu, který studuje, veškerou péči nanovo. Vytváří pro daný předmět pojem šitý na míru pouze tomuto předmětu, pojem, o kterém je zatěžko říci, jde-li stále ještě o pojem, neboť se vztahuje pouze k jedné věci.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> „*la différence était-elle vraiment un mal en soi? fallait-il poser la question dans ces termes moraux?*“ DR, s. 45.

<sup>17</sup> „*Nous avons opposé la représentation à une formation d'une autre nature. Les concepts élémentaires de la représentation sont les catégories définies comme conditions de l'expérience possible. Mais celles-ci sont trop générales, trop larges pour le réel. Le fillet est si lâche que les plus gros poissons passent au travers. /.../ Tout change lorsque nous déterminons des conditions de l'expérience réelle, qui ne sont pas plus larges que le conditionné.*“ DR, s. 93-94.

<sup>18</sup> Byť jako první tento pojem patrně používá Schelling, až Bergson dává pojmu tento význam.

<sup>19</sup> „*Mais un empirisme digne se ce nom, un empirisme qui ne travaille que sur mesure, se voit obligé, pour chaque nouvel objet qu'il étudie, de fournir un effort absolument nouveau. Il taille pour l'objet un concept*

Jen takový empirismus vykazuje dle Bergsona přesnost, která je „tím, co filosofii dosud nejméně chybělo“<sup>20</sup> a kterou se má inspirovat i vědecké vysvětlení. K tomu, jak by podle Deleuze takové podmínky měly vypadat, se dostaneme záhy. Nyní nás zajímá, v jakých bodech by se měly lišit od reprezentativní transcendentální filosofie, aby se vyhnuly kritice Obrazu myšlení.

Vezměme si příklad Kantův: ze všech filosofů právě Kant objevuje úžasnou doménu transcendentálního. /.../ Co však dělá? /.../ Je zřejmé, že Kant kopíruje (*décalquer*) takzvané transcendentální struktury z empirických aktů náležejících psychologickému vědomí.<sup>21</sup>

Transcendentální empirismus je naopak jediným způsobem, jak nekopírovat transcendentální z podob empirického.<sup>22</sup>

Vyčítá-li Deleuze Kantovi, že vytváří transcendentální podle empirického, jde na jednu stranu bezpochyby o přesazení obecné kritiky Obrazu na půdu Kantovy filosofie (ostatně, první citovaná pasáž má být právě jejím příkladem). Kantovy podmínky možnosti jsou odvozeny ze zkušenosti, ačkoli ji mají teprve činit možnou. To Kantovi nijak nevadí, protože rozlišuje časovou a logickou předchůdnost. Co do času musí naše poznání vždy vycházet ze zkušenosti, to však neznamená, že je všechno empirické. Jisté poznatky není možné ze zkušenosti odvodit, naopak zkušenost teprve umožňuje – předchází ji logicky. Tyto poznatky jsou formou zkušenosti, podmínkami její možnosti.<sup>23</sup> Platnost takových poznatků je však platná pro *všechnu* zkušenost pouze za předpokladu, že se všechna zkušenost bude podobat zkušenosti, z níž jsme je odvodili. Jak jsme viděli, transcendentální empirismus by měl být zbaven tohoto nároku: podmínky zkušenosti nemají být „o nic větší“ než to, co podmiňují.

Pravda a nepravda nezůstávají lhostejné ve vztahu podmíněného ke své podmínce ani podmínka nezůstává lhostejná ve vztahu k tomu, co činí možným.<sup>24</sup>

---

*approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose.*“ Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Introduction à la métaphysique, s. 196-197.

<sup>20</sup> Bergson 1999, s. 1.

<sup>21</sup> „Soit l'exemple de Kant: de tous les philosophes, c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. /.../ Toutefois que fait-il? /.../ Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dit transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique.“ DR, s. 176-177.

<sup>22</sup> „[L]'empirisme transcendantal est au contraire le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique.“ DR, s. 187.

<sup>23</sup> KČR, s. 33-50.

<sup>24</sup> „Le vrai et le faux ne restent pas dans l'indifférence du conditionné par rapport à sa condition, ni la condition, dans l'indifférence par rapport à ce qu'elle rend possible.“ DR, s. 210.

Principiální omezení podob zkušenosti jde ruku v ruce s neměnností její formy, to jest s neměnností subjektivních transcendentálních struktur. Když tedy Deleuze Kantovi vyčítá, že nelegitimně univerzalizuje jistý výsek zkušenosti, nemá tím na mysli pouze zkušenost v jistém čase, ale i zkušenost konkrétního subjektu, ať už Kanta jako autora *Kritiky čistého rozumu*, nebo obecněji jako člověka. Kantův projekt sice nepředstírá, že by stanovoval podmínky zkušenosti libovolné bytosti a explicitně pracuje s omezením na bytosti rozumové. Tím však předpokládá jednak, že mají všechny rozumové bytosti stejnou formu zkušenosti, která zajišťuje, že je jejich zkušenost podobná, jednak že je tato forma neměnná. Transcendentální empirismus by neměl pracovat ani s jedním z těchto předpokladů a podmínky reálné zkušenosti by tak neměly být nadále naprosto „nezávislé na zkušenosti.“<sup>25</sup> Mělo by být naopak možné, aby se měnily spolu s ní. Mají-li mít pouze relativní platnost, musí být principiálně možné, aby nezůstávaly týmiž, ale aby se naopak vždy mohly změnit, aby mohly přestat platit či vzniknout nové.

Když Deleuze Kantovi vyčítá, že „kopíruje transcendentální z podob empirického“, nečiní tak pouze proto, že nelegitimně rozšiřuje nárok vysvětlení jisté části zkušenosti na všechnu zkušenost. Použití slovesa „*décalquer*“, které překládáme jako „kopírování“, ale které má také význam „obtiskování“ zároveň implikuje kritiku vytváření transcendentálních struktur na základě *podobnosti* s empirickou zkušeností, kterou podmiňují – jako když má na příklad apriorní syntetická jednota apercepce formu „Já myslím“<sup>26</sup>. Vzájemná podobnost podmínek a podmiňovaného potom vyvolává otázky po vysvětlující hodnotě takových podmínek: co přinášejí znalosti předmětu? Nevytvářejí pouze jeho „dvojníka“, pouhý „stín“, jenž se od podmíněného odlišuje jen tím, že má status podmínky? V případě apriorní syntetické jednoty apercepce tak sice nemá jít o prostou empirickou jednotu apercepce, „která je za daných podmínek *in concreto* z první jednoty pouze odvozená“<sup>27</sup> a která „má jen subjektivní platnost“ oproti objektivní platnosti apriorního Já myslím. Jak se ale obě operace liší kromě toho, že mají odlišný formální status?

Problémy jsou tak nadále kopírovány z odpovídajících propozic a jsou hodnoceny podle možnosti svého řešení. /.../ Tím je ale hledisko vzniku nutně vykázáno na okraj: dokazuje se, že daná věc nemůže nebýt, místo toho, abychom ukázali, že je a proč je.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> KČR, s. 101.

<sup>26</sup> KČR, s. 108-110.

<sup>27</sup> KČR, s. 112.

<sup>28</sup> „*Les problèmes continuent donc à être décalqués sur des propositions correspondantes, et à être évalués d'après leur possibilité de recevoir une solution. /.../ Mais ainsi, le point de vue de la genèse est forcément*



A z opačné perspektivy:<sup>29</sup> máme-li v souladu s Obrazem myšlení za to, že je principiálně možné na základě určitého jistého a neměnného základu stanovit všechny možné podoby reality a máme-li za to, že jsou jednotlivé možnosti nezávislé na své realizaci, tedy, že ji předcházejí, jak se potom aktualizují, jak se stávají skutečnými? Pokud takové možnosti určují podobu možné skutečnosti až do té míry, že se jí naprosto podobají, co způsobuje, že se stávají skutečnými? Proč se aktualizují zrovna teď a tady? Neliší-li se možnost od svého uskutečnění jinak než absencí nijak neurčeného bytí, smyslovosti a tak podobně, nemáme nic, čím bychom mohli vysvětlit vznik reálného z možného, nemáme žádný dostatečný důvod pro její existenci. Deleuzovy podmínky *reálné* zkušenosti by oproti tomu měly být s to vysvětlit vznik zkušenosti a neměly by vytvářet její pouhý „stín“ s pochybnou přidanou hodnotou. Neschopnost vysvětlit aktualizaci možností určujících možnou podobu světa vyčítá possibilistické metafyzice i Bergson: „Když tedy soudíme, že možné nepředpokládá reálné, připouštíme, že realizace něco přidává k prosté možnosti: možné by tu bylo už vždy, fantom čekající na svůj čas. Stalo by se tak skutečným až přidáním něčeho dalšího, nějakou – těžko říct jakou – transfuzí krve či života.“<sup>30</sup>

Kantovy podmínky možné zkušenosti si však nárok na vysvětlení existence věcí ve zkušenosti ani nečiní. Základním prvkem Kantovy kritické filosofie je principiální odlišnost smyslovosti a rozvažování. Abychom mohli mluvit o poznání libovolného předmětu, musíme vztáhnout smyslovou mnohost v názoru k pojmům rozvažování. Poznání předmětu je tak na jedné straně závislé na jeho vztahu k pojmům, na druhou stranu jsou pojmy, kterým neodpovídá nic v názoru, „prázdné“, tj. neposkytují nám žádné legitimní poznání. Tak jsou omezeny nároky dogmatického idealismu. Rozum může soudit o existenci a formě libovolného objektu výhradně na základě zkušenostních obsahů. O pravé podobě skutečnosti, o „věci o sobě“, nemůžeme nic vědět a stejně tak nemůžeme postulovat existenci něčeho pouze na základě racionálních spekulací.

---

*relégué à un rang inférieur: on démontre qu'une chose ne peut pas ne pas être, au lieu de montrer qu'elle est, et pourquoi elle est.*“ DR, s. 208.

<sup>29</sup> Vyjádření v termínech problémů a jejich řešení v citaci je pouze odlišným úhlem pohledu, z nějž Deleuze vztah transcendentálního (problémů) a empirického (řešení) popisuje.

<sup>30</sup> „*En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité: le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie.*“ Bergson 1999, s. 111.

## 1.2 Maïmon a imanentní geneze

Maïmonův génius spočívá v tom, že ukazuje, jak je hledisko podmiňování pro transcendentální filosofii nedostatečné.<sup>31</sup>

Pro Deleuze se tak stává rozhodující kritika Kantovy filosofie v podání Salomona Maïmona,<sup>32</sup> o němž ostatně sám Kant prohlásil: „nejen že mě nikdo z mých oponentů nepochopil tak dobře, ale jen velice málo z nich se může chlubit takovou pronikavostí a jemností myslí v hlubokých zkoumáních tohoto druhu.“<sup>33</sup>

Maïmon ukazuje, že transcendence původu věcí ve zkušenosti v Kantově filosofii vede k nemožnosti vysvětlení vztahu rozvažovacích pojmů a smyslových názorů. Podle Maïmona Kantova transcendentální filosofie sice poskytuje „*Erkenntnisgrund*“ pro možnost apriorního syntetického poznání, tj. vytváří koherentní systém strukturace zkušenosti prostřednictvím nutného spojení pojmů. Tento systém je však čistě formální a platný pouze hypoteticky, protože nedokáže vysvětlit, jak se pojmy mohou vztahovat k názoru. Schází mu „*Realgrund*“: neukazuje, že naše zkušenost takto strukturována skutečně je, ba dokonce se zdá, že tomu tak vůbec nemůže být.<sup>34</sup> Místo podmínek *reálné* zkušenosti jsou kategorie podmínkami skutečnosti *možné*.

Kant totiž činí kategorie, „čisté pojmy“ rozvažování, jako podmínky možné zkušenosti naprosto odlišnými od empirické smyslovosti. Čisté myšlení tak sice nemůže prostřednictvím kategorií vytvářet předměty názoru, zároveň je však pochybné, zda se k nějakým předmětům v názoru vůbec může vztahovat. „Ve všech subsumpcích předmětu pod nějaký pojem musí být představa předmětu *stejnorodá* s představou pojmu. /.../ Avšak čisté rozvažovací pojmy jsou ve srovnání s empirickými (ba vůbec se smyslovými) názory zcela *nestejnorodé*.“<sup>35</sup> Spojení rozvažování a názoru proto mají dle Kanta prostředkovat „transcendentální schémata.“

Kantův myšlenkový postup v *Kritice* je stručný: 1) podmínkou subsumpce předmětu pod pojem je jejich stejnorodost (subsumpce se provádí na základě společného prvku), 2) rozvažování a smyslovost jsou však zcela nestejnorodé, 3) prostředkovat mezi nimi by tak

---

<sup>31</sup> „*Le génie de Maïmon, c'est de montrer combien le point de vue du conditionnement est insuffisant pour une philosophie transcendantale.*“ DR, s. 225.

<sup>32</sup> Srv. Voss 2013, s. 93-102.

<sup>33</sup> „*/.../ not only that none of my opponents had understood me so well, but that very few could claim so much penetration and subtlety of mind in profound inquiries of this sort.*“ dopis Herzovi z 26. 2. 1789, cit. in Beiser 1987, s. 285.

<sup>34</sup> VTP, s. 184-185.

<sup>35</sup> KČR, s. 130-131.

mělo cosi třetího, co je stejnorodé se smyslovostí na straně jedné a s rozvažováním na straně druhé.<sup>36</sup> Tímto třetím prvkem je schéma jakožto „apriorní časové určení“. Časové určení jakožto apriorní forma vnitřního smyslu je potom stejnorodé s pojmy rozvažování, nakolik je obecné a založené na apriorním pravidle (zkrátka nakolik je apriorní formou), se smyslovými jevy je potom stejnorodé, nakolik je jako jejich forma „obsaženo v každé empirické představě rozmanitosti.“<sup>37</sup> Mezi časem a prostorem jakožto apriorními formami názoru je času dána přednost proto, že se, na rozdíl od prostoru, jakožto forma vnitřního smyslu vztahuje i ke smyslu vnějšmu. Takové řešení je však přinejmenším podezřelé: nespočívá principiální nestejnorodost, jak ji chápe Kant – totiž jako nemožnost subsumpce – v tom, že mezi oběma sférami neexistuje *žádný* společný prvek? Jak potom může schéma obsahovat prvek jedné i druhé sféry, když by žádný takový vůbec neměl existovat? Zdá se tak, že problém se pouze posouvá dál.

Hlavní linie Maïmonovy kritiky míří právě tudy; situaci v *Kritice* přirovnává ke karteziánskému problému vztahu mysli a těla:

Když chceme o věci pojednat přesněji, zjistíme, že otázka *quid juris?* je stejná jako důležitá otázka, kterou se zabývala všechna dosavadní filosofie, totiž vysvětlení spojení mezi duší a tělem.<sup>38</sup>

Jak totiž může rozvažování podříditi svojí moci (pravidlům) něco, co v jeho moci není (daný objekt)? V kantovském systému, to jest tam, kde smyslovost a rozvažování představují dva zcela rozdílné prameny našeho poznání, je tato otázka, jak jsem ukázal, neřešitelná.<sup>39</sup>

Maïmon se postupně zaměřuje na Kantovo pojetí apriorní formy názoru, když chce ukázat, že je vnitřně sporné, následně na jeho pojetí syntézy rozmanitosti v názoru, když jedna dokazuje její nemožnost a jednak, že i kdyby možná byla, rozhodně nemůže plnit funkci, kterou plnit má, to jest, že nedokáže vysvětlit možnost subsumpce názoru pod pojem.

Syntetická jednota apercepce je pro Kanta podmínkou možnosti každé syntézy rozmanitosti; naši zkušenost sjednocuje prostřednictvím kategorií jakožto čistých rozvažovacích pojmů.

---

<sup>36</sup> KČR s. 131.

<sup>37</sup> KČR s. 131.

<sup>38</sup> „Wollen wir die Sache genauer betrachten, so werden wir finden, daß die Frage *quid juris?* mit der wichtigen Frage die alle Philosophen von jeher beschäftigt hat, nämlich die Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper /.../ einerlei ist.“ VTP, s. 39-40.

<sup>39</sup> „Wie kann nämlich der Verstand etwas was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte) dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen? Nach dem Kantischen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage unauflöslich.“ VTP, s. 40.

Syntetická funkce je přitom pro Kanta funkcí vlastní myšlení, zatímco rozmanitost je základním charakterem smyslovosti. Kantovo pojetí transcendentální syntézy se poněkud komplikuje tím, že se liší mezi prvním a druhým vydáním *Kritiky*. Syntéza aprehenze z prvního vydání se tak na příklad ve vydání druhém dělí na figurativní syntézu a na syntézu aprehenze. Maimon vychází z vydání prvního: svůj *Pokus o transcendentální filosofii* Kantovi poslal ještě před druhým vydáním *Kritiky*.<sup>40</sup> Rozdíly mezi druhým a prvním vydáním přesto pro naše účely nejsou podstatné. Dále tak budeme pracovat s následujícím, poněkud zjednodušeným, schématem Kantovy transcendentální syntézy, které se zaměřuje na její podstatné rysy (s ohledem na naše zkoumání) a které jsou zároveň společné jejímu pojetí v obou vydáních.

Kant na jedné straně rozlišuje syntézu rozvažovací „vzhledem k rozmanitosti názoru vůbec v pouhé kategorii“<sup>41</sup>, tj. čistě intelektuální vztah k předmětu v názoru vůbec. Na straně druhé potom syntézu aprehenze, která je syntézou smyslové rozmanitosti názoru *a priori*. Jako taková není čistě intelektuální – je dílem obrazotvornosti. Role obrazotvornosti tu přitom vystupuje podobně obojace jako transcendentální schéma o něco později:

Protože veškerý náš názor je smyslový, náleží obrazotvornost, kvůli subjektivní podmínce, za níž jedině může dát rozvažovacím pojmům odpovídající názor, ke *smyslovosti*; pokud je ale její syntéza projevem spontaneity, která je určující, /.../ pak je obrazotvornost schopností apriorně určovat smyslovost, a její syntéza názorů *prostřednictvím kategorií* musí být transcendentální syntézou *obrazotvornosti*, což je působením rozvažování na smyslovost.<sup>42</sup>

Když dále Kant vysvětluje, jak syntéza aprehenze probíhá, rozlišuje mezi formou názoru a formálním názorem: toto rozlišení přitom poprvé používá právě zde. Forma názoru „dává pouze rozmanitost“,<sup>43</sup> zatímco formální názor „poskytuje jednotu představy“. <sup>44</sup> Forma názoru je tedy prostě apriorní způsob, jakým se nám rozmanitost názoru dává, konkrétně ve formě prostoru a času. Formální názor je pak apriorní určení čisté formy názoru (ať už časové nebo prostorové), které sdílejí všechny jevy v názoru. Takové názorové určení pak bude výsledkem apriorní syntézy této látky v názoru, jinými slovy syntézy aprehenze. Toto rozdělení je pro Kanta důležité především ze dvou důvodů. Za prvé, aby udržel nezávislost

---

<sup>40</sup> Beiser 1987, s. 285.

<sup>41</sup> KČR, s. 118.

<sup>42</sup> KČR, s. 118.

<sup>43</sup> KČR, s. 122.

<sup>44</sup> KČR, s. 122.

smyslovosti na rozvažování, „jednota syntézy rozmanitosti /.../ musí být dána zároveň s těmito názory [s prostorem a časem – pozn. JD].“<sup>45</sup> Současnost času a prostoru jako apriorních forem názoru a syntézy rozmanitosti názoru, která se řídí syntetickou jednotou apercepce, činí z času a prostoru stejně původní sféru jako je sféra kategorií, sféra rozvažování. Bez tohoto rozlišení by kategorie syntetizovaly čas a prostor (– a právě tímto směrem bude chtít Maïmon Kantovo pojetí forem názoru revidovat). Za druhé, aby byla možná matematika a geometrie jakožto syntetické soudy *a priori*. Geometrie i matematika předpokládá extenzi, kterou ale nelze vysvětlit syntézou pojmů, jež žádnou extenzi nemají. Čas a prostor jakožto apriorní formy názoru poskytují rozvažování právě neurčenou extenzi, která může být prostřednictvím pojmů dále apriorně určována. Konkrétní formální názory – konkrétní určené extenze formy názoru, jsou pak „vyplněny“ počítkem, který není extenzivní, nýbrž *intenzivní* povahy.<sup>46</sup>

Maïmon Kantovo pojetí prostoru a času jako homogenní extenze, která předchází veškeré zkušenosti, považuje za vnitřně sporné. Elegantní rekonstrukci jeho argumentu navrhuje Frederik C. Beiser, dle nějž Maïmon prostě uplatňuje Leibnizův princip identity nerozlišitelných.<sup>47</sup> Podle tohoto principu jsou dvě věci, které se neliší svými vlastnostmi, numericky totožné. Homogenní extenze je potom vnitřně sporným pojmem. Jelikož jsou libovolné její části nerozlišitelné, jsou jednou a touž věcí – taková entita tak nemůže mít části a tak ani extenzi: stává se bezrozměrným bodem. Apriorní syntéza aprehenze je tak nemožná.

To neznamená, že by Maïmon popíral veškerou existenci času a prostoru jako homogenní extenze. Jejich existence je však pouze imaginární: podstatné je, že jsou důsledkem krajní abstrakce, to jest, že zkušenost nepodmiňují, nýbrž právě naopak předpokládají. „Kdyby existoval pouze homogenní názor, neměli bychom žádný pojem a v důsledku ani žádný názor (neboť ten předpokládá pojem) prostoru.“<sup>48</sup> Představa času nebo prostoru jako homogenní extenze je tak možná jenom tehdy, když ji nevědomě vztahujeme k něčemu jinému: „Prostor jako názor (a stejně tak čas) je tedy *ens imaginarium*; vzniká přitom tehdy, když si představivost představuje jako absolutní něco, co je ve vztahu k něčemu jinému.“<sup>49</sup> Jinými slovy, extenze pro Maïmona – stejně jako pro Deleuze – předpokládá diferenci.

---

<sup>45</sup> KČR, s. 123.

<sup>46</sup> KČR, s. 144-149.

<sup>47</sup> Beiser 1987, s. 302.

<sup>48</sup> „Gäbe es nur eine einförmige Anschauung, so hätten wir keinen Begriff und folglich auch keine Anschauung (weil diese jene voraussetzt) vom Raume.“ VTP, s. 16.

<sup>49</sup> „Raum als Anschauung (wie auch Zeit) ist also ein *ens imaginarium*; denn er entsteht dadurch, daß die Einbildungskraft dasjenige was nur in Beziehung auf etwas anders ist,“ VTP, s. 16.

I kdyby však Kantova syntéza aprehenze byla možná (a přesvědčivost Maïmonova argumentu je navíc závislá na přijetí nesamozřejmého principu identity nerozlišitelných), přesto by podle Maïmona nemohla plnit funkci, kterou plnit má. Stále by nám totiž neumožňovala pochopit, jak se pojmy vztahují ke smyslové rozmanitosti názoru. Jakožto syntéza obrazotvornosti je totiž rozvažování pouze *dána*. Kant v *Kritice* píše: „[Jednota, tj. výsledek syntézy *formálního názoru* – pozn. JD] předchází přede všemi pojmy, ačkoli sama předpokládá syntézu, která nenáleží smyslům /.../ touto syntézou (pokud rozvažování určuje smyslovost) jsou teprve *dány* prostor nebo čas jako názory.“<sup>50</sup> Pokud je syntéza aprehenze rozvažování *dána*, nelze pochopit, jak může probíhat podle jeho pravidel, ve shodě s kategoriemi. Když se rozvažování nikterak nepodílí na produkci syntézy aprehenze, je jejich shoda nevysvětlitelná. Deleuze hodnotí Kantův projekt obdobně: „Není zřejmé, jak může [schéma], jakožto pojmu vnější, zajistit soulad rozvažování se smyslovostí, protože samo nemá jak zajistit svůj vlastní soulad s pojmem rozvažování bez toho, abychom se odvolali na zázrak.“<sup>51</sup>

Transcendence empirického (názoru, smyslovosti) a transcendentálního (pojmu, rozvažování) tedy vede k „redukci transcendentální instance na prosté podmiňování a rezignaci na veškeré nároky geneze.“<sup>52</sup> „Maïmonův génius“ spočívá právě v tom, že jasně ukazuje, že důsledky pojmání transcendentálního a empirického jako vzájemně transcendentních entit má širší důsledky: nevede jen k rezignaci na vysvětlení vzniku zkušenostních obsahů (což by samo o sobě bylo legitimní), ale k nemožnosti vysvětlení jejich vztahu, respektive k nemožnosti vysvětlení determinace jednoho druhým. A implikace platí i naopak: protože pojmáme zkušenostní obsahy jako *danost* (a rezignujeme tedy na vysvětlení vzniku této danosti), musíme empirické chápat jako transcendentní jeho transcendentálním podmínkám. Deleuze i Maïmon proto na rozdíl od Kanta pojmají transcendentální jako *imanentní* a zároveň jako *genetické*. Podmínky reálné zkušenosti jsou jednak imanentní tomu, co podmiňují, jednak jej produkují:

Podmínka musí být podmínkou reálné zkušenosti a nikoli zkušenosti možné. Utváří vnitřní vznikání (*genèse intrinsèque*) a nikoli vnější podmiňování.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> KČR, s. 122, pozn. 117.

<sup>51</sup> „Extérieur au concept [schéma], cependant, on ne voit pas comment il peut assurer l'harmonie de l'entendement et de la sensibilité, puisqu'il n'a pas de quoi lui-même assurer sa propre harmonie avec le concept de l'entendement sans appel à un miracle.“ DR, s. 281.

<sup>52</sup> „/.../ la réduction de l'instance transcendantale à un simple conditionnement, et le renoncement à toute exigence génétique.“ DR, s. 225.

<sup>53</sup> „En fait, la condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque.“ DR, s. 200.

Takové imanentní a genetické podmínky zkušenosti zároveň splňují základní podmínky transcendentálního vyplývající z kritiky reprezentativního myšlení. Jakožto imanentní podmíněnému neexistují mimo něj: vytvářejí tak základ pouze té části zkušenosti, kterou produkují, a nejsou „o nic větší než podmíněné“. Takové podmínky jsou tedy rovněž proměnlivé: jejich platnost je omezená zkušeností, kterou vytvářejí. Deleuze tak v Maïmonově transcendentální filosofii nachází cestu, jak naplnit Bergsonův program transcendentálního empirismu.

### 1.3 Hegel a diference

Diference není různorodost. Různorodost je danost. Diference je však tím, prostřednictvím čeho je danost dána.<sup>54</sup>

Další krok je zásadní: podle Deleuze lze takové podmínky chápat pouze na základě diference jako principu neredukovatelného na identitu. Deleuze nikterak nepopírá, že by naši aktuální zkušenost tvořily objekty, které si reprezentujeme jako identické: je to týž kus vosku, který cítím, vidím, který se zahřívá a mění svůj tvar. V naší běžné zkušenosti jsou nám objekty skutečně *dány* a jsou nám dány jako se sebou totožné. Veškeré diference, které běžně zakoušíme, jsou diference mezi takovými objekty, to jest vnější diference mezi identitami. Takovou zkušenost je ale třeba nahlížet jako produkt jejich transcendentálních podmínek. Nechceme-li se dopustit největšího prohřešku transcendentální filosofie – kopírování transcendentálního z empirického – musíme připustit, že podoba takových genetických podmínek může být zcela odlišná. Jinak řečeno, to, že se ve zkušenosti setkáváme primárně s identickými objekty, neznamená, že jsou tyto objekty produktem nějakého se sebou totožného základu. Naopak, Deleuze neustále zdůrazňuje, že transcendentální se nemá podobat empirickému: metodický pokyn, jak se nedopustit kopírování transcendentálního z empirického.

Právě pojetí transcendentálního jako diference, která produkuje identitu, je pro Deleuze základním principem pravého transcendentálního obratu, pravou „koperníkovskou revolucí“. Identita již není prvním principem, který by zakládal veškeré vysvětlení, nýbrž něčím, co má být teprve vysvětleno a vytvořeno. Zatímco Kantova koperníkovská revoluce spočívá v tom, že přestáváme hledat, jak se mysl přizpůsobuje předmětům, a místo toho sledujeme, jak se předměty přizpůsobují mysli, Deleuzova revoluce přestává považovat diferenci za odvozenou z identity, a právě naopak chápe identitu jako odvozenou z diference:

---

<sup>54</sup> „La différence n'est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c'est ce par quoi le donné est donné.“ DR, s. 286.

Že identita není první, že sice existuje jako princip, avšak jako druhý princip, jako princip *vzniklý*; že se točí kolem Různého (*Différent*), taková je přirozenost koperníkovské revoluce, která diferenci otevírá možnost vlastního pojmu místo toho, aby ji dále držela pod nadvládou pojmu obecně, o němž se předpokládá, že je už vždy se sebou totožný.<sup>55</sup>

Je však skutečně nutné, aby byly podmínky reálné zkušenosti založené na diferenci? Proč bychom nemohli mít se sebou totožný základ, který je zkušenosti imanentní, vytváří ji, zároveň se spolu s ní proměňuje a v různých podobách tak platí pro různou zkušenost? Takový základ by se ve své identitě prostě ustavoval v čase, podobně jako tendujeme chápat předměty v naší zkušenosti jako totožné napříč jejich proměnami. Model takového základu pro Deleuze představuje Hegelova dialektika.

Říká se, že myslitelé sice vysvětlili nemožnost pohybu, ale to nezabránilo tomu, aby i nadále existoval. S Hegelem je tomu naopak: vytváří pohyb a dokonce pohyb nekonečna, ale protože jej vytváří slovy a reprezentacemi, *je to falešný pohyb a nic jej nenásleduje* (kurzíva JD).<sup>56</sup>

Hegel pojímá zkušenost jako neustále proměňující se, jako neustálý pohyb od teze k antitezi a k jejich syntéze. Nemá přitom za to, že bychom mohli určit nějaký předem daný neměnný základ. Počítá-li s limitním případem nazření celku sebou samým, jde o proces, který se právě odehrává, o proces, v němž se tento celek neustále přetváří a utváří. Zprvu se tedy může zdát, že Hegelova dialektika uniká kritice Obrazu myšlení. Celek vši zkušenosti se postupně ustavuje jako celek, když prochází postupnými proměnami reality a je v tomto smyslu neuzavřený.<sup>57</sup>

Záhy se však ukazuje, že otevřenost celku zkušeností v takovém případě musí mít jisté hranice: libovolná zkušenost se může vůči dosavadnímu celku vymezovat, pouze nakolik se v dalším kroku nutně stane jeho součástí ve velké syntéze starého a nového. Veškerá zkušenost musí být kontinuální. Neexistuje nic jako zlom, revoluce, skutečná událost, kterou není možné očekávat. Transcendentální filosofie Hegelova typu tedy sice vytváří otevřený

---

<sup>55</sup> „*Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe devenu; qu'elle tourne autour du Différent, telle est la nature d'une révolution copernicienne qui ouvre à la différence la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique.*“ DR, s. 59.

<sup>56</sup> „*Il arrivait à des penseurs, dit-on, d'expliquer que le mouvement était impossible, et cela n'empêchait pas le mouvement de se faire. Avec Hegel, c'est le contraire: il fait le mouvement, et même le mouvement de l'infini, mais comme il le fait avec des mots et des représentations, c'est un faux mouvement, et rien ne suit.*“ DR, s. 74.

<sup>57</sup> DR, s. 61-71; DR, s. 338-340.



celek zkušenosti, tento celek je však otevřený jen pro zkušenost kontinuální s dosavadním celkem zkušenosti. Tak je znovu nelegitimně omezována *možná* podoba budoucí zkušenosti. V Hegelově případě se toto omezení projevuje prostřednictvím základního mechanismu pohybu *teze-antiteze-syntéza*, jehož prostřednictvím je každá nová zkušenost vztažena k celku dosavadní zkušenosti a je jím asimilována.<sup>58</sup>

V důsledku vytváří všechna transcendentální filosofie založená na primátu identity „falešný pohyb, který nic nenásleduje“:

Je tomu tak pokaždé, když máme co do činění s prostředkováním nebo s reprezentací. Rerezentant říká: „každý uznává, že ...“ Pokaždé se však najde singularita, která reprezentovaná není, a která nic takového neuznává právě proto, že není „každý“, právě proto, že není univerzální. /.../ Prostředkovat můžeme vždy, vždy můžeme přecházet do antiteze, slučovat v syntézu, ale další teze nenásleduje a setrvává ve své bezprostřednosti, ve své diferenci, která sama o sobě vytváří pravý pohyb.<sup>59</sup>

Každá taková filosofie je totiž stále založena na principu reprezentace: každá nová zkušenost je reprezentována vzhledem ke zkušenosti dosavadní. Je tak prostředkována dosavadní zkušeností, je interpretována v jejím světle. Nakolik však máme za to, že zkušenost vytváří principiálně otevřený celek, který se může proměňovat naprosto novým, neočekávaným způsobem, na základě dosavadní zkušenosti není možné právě takovou změnu vygenerovat. Když se tak snažíme vysvětlit veškerou zkušenost prostřednictvím nějakého se sebou totožného základu, nutně opomíjíme její jedinečnost (nebo z druhé strany: nelegitimně omezujeme její možné podoby).

„Falešnost“ pohybu Hegelovy dialektiky pak nespočívá v tom, že by nivelizovala jedinečnost zkušenosti prostřednictvím nějakého předem daného, neměnného základu, že by vytvářela jasně vymezený, se sebou totožný model reprezentující všechnu zkušenost. Redukuje však veškerou rozmanitost vzniku zkušenosti na pohyb *negace a negace negace*. Hegel se sice pokouší respektovat rozmanitost, jedinečnost a komplexitu nové zkušenosti, ve skutečnosti ji ale omezuje tím, že omezuje jedinečnost a komplexitu jejího vznikání. Předpokládáme-li tedy, že skutečnost může vznikat rozmanitým, nečekaným a jedinečným způsobem, bez dalšího

---

<sup>58</sup> DR, s. 69-71.

<sup>59</sup> „*Il en est ainsi chaque fois qu'il y a médiation, ou représentation. Le représentant dit: „Tout le monde reconnaît que ...“, mais il y a toujours une singularité non représentée qui ne reconnaît pas parce que précisément elle n'est pas tout le monde ou l'universel. /.../ On peut toujours médiatiser, passer dans l'antithèse, combiner la synthèse, mais la thèse ne suit pas, subsiste dans son immédiateté, dans sa différence qui fait en soi le vrai mouvement.*“ DR, s. 74.

platí, že Hegelova dialektika tuto komplexitu nedokáže postihnout a nedokáže proto vysvětlit ani skutečný vznik zkušenosti – stejně jako libovolná transcendentální filosofie založená na primátu identity. Chceme-li, aby byl projekt transcendentálního empirismu *empirismem* v pravém slova smyslu, to jest, aby umožňoval principiálně neočekávatelnou zkušenost, musíme tedy transcendentální chápat na základě difference neredukovatelné na identitu.

#### 1.4 Diference o sobě

„Pravý“ pohyb zkušenosti „sama o sobě“ vytváří až difference. „Diference o sobě“ tu přitom označuje jednak nezobecnitelnou jedinečnost a komplexitu zkušenosti, skutečnost v její diferenci, jednak samotný pojem difference o sobě. Tím se dostáváme k dalšímu bodu kritiky Obrazu myšlení. Myšlení založené na Obrazu totiž diferenci o sobě nedokáže uchopit. Pojem difference tak ukazuje, že principiální nárok takového myšlení není jen nelegitimním krokem, metodickou chybou, kvůli níž by hrozilo, že by model skutečnosti mohl nějakou její část reprezentovat neadekvátně. V případě pojmu difference se ukazuje, že tomu tak nutně je. Podstatou difference o sobě je, že se neustále odlišuje od sebe sama: nelze ji tak definitivně shrnout pod identické pojmové určení.

Právě na těchto ramenech je difference ukřižována. Čtyřnásobný pranýř, kde může být jako rozdílné myšleno pouze to, co je totožné, podobné, analogické a protikladné; *difference se stává předmětem reprezentace vždy jen ve vztahu k pojímané identitě, usuzované analogii, představované opozici a vnímané podobnosti. /.../ Proto je svět reprezentace charakterizován svou neschopností myslet diferenci o sobě.*<sup>60</sup>

Negativní, negativita, nezachycuje ani fenomén difference, ale spíš její pouhý příznak, její epifenomén. Celá Fenomenologie je epifenomenologie.<sup>61</sup>

Abychom viděli, jak myšlení založené na identitě reprezentuje diferenci o sobě, můžeme se znovu vrátit k Hegelovi. Hegelova dialektika vytváří „falešný“ pohyb skutečnosti, protože omezuje odlišnost nové zkušenosti na vztah negace. Tím podřizuje diferenci Obrazu myšlení a tak identitě, podobnosti, opozici a analogii. Rozdílnost nové zkušenosti je v pohybu syntézy, druhé negace, „zrušena a překonána“ (*aufgehoben*) a zkušenost se stává součástí celku

---

<sup>60</sup> „*Et précisément, sur ces branches, la différence est crucifiée. Quadruple carcan où, seul, peut être pensé comme différent ce qui est identique, semblable, analogue et opposé; c'est toujours par rapport d'une identité conçue, d'une analogie jugée, d'une opposition imaginée, d'une similitude perçue que la différence devient objet de représentation. /.../ C'est pourquoi le monde de la représentation se caractérise par son impuissance à penser la différence en elle-même.*“ DR, s. 180.

<sup>61</sup> „*Le négatif, la négativité, ne capture même pas le phénomène de la différence, mais en reçoit seulement le fantôme ou l'épiphénomène, et toute la Phénoménologie est une épiphénoménologie.*“ DR, s. 74.

dosavadní zkušenosti. Diference je převedena na identitu. Nutným důsledkem tohoto procesu je kontinuita nové zkušenosti s dosavadní zkušeností. Jakkoli může být nová zkušenost ve skutečnosti rozdílná, stává se prostřednictvím druhé negace podobnou ostatní zkušenosti. Protože celý proces směřuje k jednomu cíli, k okamžiku, kdy celek nahlédne sám sebe a stane se sebetotožným, předpokládáme navíc vzrůstající míru vzájemné podobnosti. Neexistuje žádná zkušenost, která by mohla být příznakem rozkolu s minulostí, nějaké zcela odlišné, nové, divergentní tendence – neexistují revoluce, zlomy, skutečné události. Každá nová zkušenost je odsouzena k tomu, aby vytvářela stále si podobnější celek směřující k absolutní identitě. Analogií usuzování potom Deleuze obecně rozumí v první řadě konkrétní určení pojmů, v druhé řadě aplikaci tohoto určení na zkušenost a z něj vyplývající omezení jejich možných podob.

Omezení diference na identitu a podobnost je možné jen díky její redukci na vztah opozice, negace. Prostřednictvím negace je totiž diference prostředkována pojmem a tím dále podřízena identitě. Libovolná míra a způsob rozdílnosti je redukována na jeden ze dvou pólů negace a definována prostřednictvím pojmu, jímž není. Tak je buď uchopena jako diference mezi dvěma ustavenými identitami, ať už mezi dvěma pojmy, jejich instancemi, nebo mezi pojmem a jeho instancí, nebo jako negace všeho určení, jako nerozlišená, neurčená látka, nejsoucno, chaos. V obou případech je tak zcela vymezena vztahem k sebetotožnému pojmovému určení, kterým není. Diference je prostředkována, reprezentována, prostřednictvím identity pojmu.

Filosofie diference odmítá: *omnis determinatio negatio* ... Odmítá obecnou alternativu nekonečné reprezentace: buď neurčené, indiferentní (*l'indifférent*), nerozlišené (*l'indifférencié*), nebo diference, která je už určená jako negace, diference implikující a zahrnující negaci (tím je odmítnuta také konkrétní alternativa: buď negace ve smyslu omezení, nebo ve smyslu opozice). Diference je ve své podstatě předmětem afirmace, je samotnou afirmací.<sup>62</sup>

Svět reprezentativního myšlení tak redukuje diferenci na negaci ustavené identity a je proto „charakterizován svou neschopností myslet diferenci o sobě.“ Diference je buď vykázána v chaos, v nejsoucno, jako *οὐδαμῶς ὄν*, jako absence veškeré determinace, jako naprosto

---

<sup>62</sup> „Ce que la philosophie de la différence refuse: omnis determination negatio ... On refuse l'alternative générale de la représentation infinie: ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant le négatif (par là même on refuse aussi l'alternative particulière: négatif de limitation ou négatif d'opposition. Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même.“ DR, s. 74.

nemyslitelná, protože ji nelze *reprezentovat* a *prostředkovat*, anebo je už *prostředkována*, „zkrocena“ jako charakteristika pojmového určení, jako  $\mu\eta$  *óv*. Důsledkem redukce difference na negaci, na dva póly jednoho vztahu, je i redukce možných pojetí difference na dvě protikladné alternativy. Difference je buď charakteristikou úplného pojmového určení, nebo něčím naprosto neurčeným a neurčitelným. Neexistuje žádná třetí cesta, žádný prostor pro nuance. Odmítnutí omezení difference na vztah negace tak s sebou zároveň nese odmítnutí této alternativy. Mají-li být Deleuzovy podmínky reálné zkušenosti primárně diferenciální, budou muset ukázat cestu pojetí difference, které se dokáže vyhnout oběma těmto extrémům a odhalí je jako falešnou alternativu, která zakrývá podstatu problému. „Skládají se protiklady, vytváří se z nich kontradikce; nikdy se však neřekne to, co je podstatné: „kolik“, „jak“, „v jakém případě“.“<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> „On combine les contraires, on fait de la contradiction; à aucun moment on n'a dit l'important, „combien“, „comment“, „en quel cas“.“ DR, s. 236.

## 2. DIFERENCE O SOBĚ: od Maïmona k Riemannovi

Proti  $\neg A$  stavíme  $\Delta x$  jako symbol difference (*Differenzphilosophie*) proti symbolu kontradikce – jako diferenci o sobě proti negaci.<sup>64</sup>

Modelem, který má ukazovat cestu transcendentální filosofii difference je diferenciální kalkul. Umožňuje totiž nahradit pojetí difference jako negace, to jest jako opozice definované vztahem mezi dvěma identitami anebo naopak jako naprosté absence identity, pojetím *diferenciálu* ( $\Delta x$ ). Diferenciál jako nekonečně malá kvantita rýsuje doslova nekonečno kontinuálních variací mezi dvěma libovolně vzdálenými body-identitami. Symbolicky tak naznačuje prostor pro pojetí difference, které se nechce spokojit s falešnou alternativou odvozující diferencii z identity.

Diferenciály  $\Delta x$  a  $\Delta y$  jako nekonečně malé veličiny jsou samy o sobě neuchopitelnými prvky bez určité hodnoty: jejich hodnota se limitně blíží nule. Jakožto potenciálně nekonečné je nelze legitimně redukovat na žádnou „poslední“ identitu – vždy je lze dále dělit. Natolik představují „diferenci o sobě“. Neodpovídají pak ale právě pojetí difference jako naprosté absence veškerého určení a identity? Ne, nakolik v rámci vzájemného vztahu ve výrazu  $\lim_{\Delta x \rightarrow 0} \frac{\Delta y}{\Delta x}$ , v derivaci, vytvářejí určitou hodnotu. Diferenciály v tomto vztahu, ve své *diferenci*, získávají přesný smysl. Derivace tak představuje diferencii mezi dvěma diferencemi neredukovatelnými na identitu, které však přesto identitu produkují: „nikoli spojení jednoho a mnohého, ale naopak uspořádání vlastní mnohosti jako takové, které k tomu, aby vytvořilo systém, žádnou jednotu nepotřebuje.“<sup>65</sup> Tedy uspořádání založené na diferencii a nikoli na identitě.

Vztah  $\frac{\Delta y}{\Delta x}$  není jako zlomek, který se ustavuje mezi jednotlivými kvanty v názoru, není však ani obecným vztahem mezi proměnnými velikostmi či algebraickými kvantitami. Každý termín existuje pouze ve svém vztahu k termínu druhému: není už třeba – a není to dokonce ani možné – určit nezávislou proměnnou.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> „Nous opposons  $dx$  à non- $A$ , comme le symbole de la différence (*Differenzphilosophie*) à celui de la contradiction – comme la différence en elle-même à la négativité.“ DR, s. 221.

<sup>65</sup> „une combinaison de multiple et d'un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système.“ DR, s. 236.

<sup>66</sup> „Le rapport  $\frac{dy}{dx}$  n'est pas comme une fraction qui s'établit entre quanta particuliers dans l'intuition, mais n'est pas davantage un rapport général entre grandeurs variables ou quantités algébriques. Chaque terme n'existe absolument que dans son rapport avec l'autre; il n'est plus besoin, ni même possible d'indiquer une variable indépendante.“ DR, s. 223-224.

Podstatné přitom je právě to, že diference obou prvků je nutnou podmínkou toho, aby získaly určitou hodnotu – samy o sobě jsou neurčitelné. V rámci derivace jsou tak diferenciály vzájemně závislé, respektive jejich určování je přísně reciproční. Diference je *nutnou podmínkou* artikulace nekonečně malých veličin.  $\Delta x$  a  $\Delta y$  mohou získat smysl *pouze* ve vzájemné diferenci. Z toho vyplývá absence jakékoli hierarchie mezi nimi:  $\Delta x$  získává smysl pouze v diferenci vůči  $\Delta y$  a naopak.

Diferenciály ve výsledku mizí, nakolik se instance-problém povahou (*de nature*) liší od instance řešení. Diferenciály mizí v pohybu, jehož prostřednictvím řešení nutně zakrývají problém, ve smyslu, v němž jsou podmínky problému předmětem syntézy Ideje, kterou nelze vyjádřit v analýze propozicionálních pojmů, jež tvoří případy řešení.<sup>67</sup>

Derivace tak vystihuje rovněž vztah mezi transcendentálním, které je založené na diferenci, a empirií, která sestává primárně z identických objektů. Diference diferenciálů je nutnou podmínkou výsledného určení. Toto určení je však zároveň možné pouze tehdy, když v průběhu řešení derivace diferenciály *zmizí*. Stejně tak diferenciální podmínky reálné zkušenosti produkují identické zkušenostní obsahy, které zakoušíme primárně právě jako identity – a tendujeme tak chápat diferenci jako diferenci odvozenou z identit. Původní diference mizí v identickém určení empirického objektu. Empirická řešení zakrývají transcendentální problém. Transcendentální diference se ve zkušenosti anuluje obdobně jako diference diferenciálů při řešení derivace.

## 2.2 Diferenciální filosofie Salomona Maïmona

Fundamentální přepracování *Kritiky* navrhuje Salomon Maïmon, když překračuje kantovskou dualitu pojmu a názoru. Taková dualita nás přivádí k vnějšímu kritériu konstruovatelnosti a ponechává nám pouze vnější vztah mezi určitelným (kantovský prostor jako čistá danost) a určením (pojem nakolik je myšlen).<sup>68</sup>

Když Deleuze prostřednictvím diferenciálního kalkulu ukazuje cestu pojetí transcendentálních podmínek reálné zkušenosti, které mají oproti Kantovým podmínkám možné zkušenosti tuto

---

<sup>67</sup> „Si les différentielles disparaissent dans le résultat, c'est dans la mesure où l'instance-problème diffère en nature de l'instance solution, c'est dans le mouvement par lequel les solutions viennent nécessairement recouvrir le problème, c'est au sens où les conditions du problème sont l'objet d'une synthèse d'Ideé qui ne se laisse pas exprimer dans l'analyse des concepts propositionnels constituant les cas de solution.“ DR, s. 230.

<sup>68</sup> „C'est Salomon Maïmon qui propose un remaniement fondamental de la Critique, en surmontant la dualité kantienne du concept et de l'intuition. Une telle dualité nous renvoyait au critère extrinsèque de la constructibilité, et nous laissait dans un rapport extérieur entre le déterminable (l'espace kantien comme pur donné) et la détermination (le concept en tant que pensé).“ DR, s. 224.

zkušenost za první vytvářet, za druhé ji být imanentní a za třetí být založené na diferenci a nikoli na identitě, odkazuje zároveň na transcendentální filosofii difference Salomona Maïmona, která se pokouší o totéž. Maïmon ve svém *Eseji o transcendentální filosofii*, vypracovaném mezi prvním a druhým vydáním *Kritiky čistého rozumu*, navrhuje reinterpretaci Kantovy transcendentální filosofie inspirovanou Leibnizem. Maïmon se snaží v souladu se svou kritikou Kanta myslet transcendentální, které zkušenost efektivně vytváří a je jí tak imanentní. Transcendenci rozvažování a smyslovosti u Kanta navrhuje překonat právě prostřednictvím Leibnizova diferenciálního kalkulu.

Chce-li Maïmon vysvětlit vznik zkušenosti, ve světě *Kritiky* to pro něj znamená vysvětlit vznik objektů v názoru. V předcházející kapitole jsme viděli, že pro Kanta se objekt v názoru jeví tak, že intenzitou počítka vyplňuje určitou homogenní extenzi apriorních forem názoru, to jest extenzi v čase a prostoru (vzpomeňme na význam Kantova rozlišení mezi formou názoru a formálním názorem).<sup>69</sup> Takové vysvětlení je pro Maïmona nepoužitelné: viděli jsme, že syntézu homogenních prvků ve formě názoru považuje jednak za nemožnou (protože syntéza předpokládá diferenci a homogenní prvky se od sebe neliší) a jednak za nevysvětlitelnou.<sup>70</sup> Maïmon tedy musí vysvětlit, jak vzniká extenze objektů v názoru a stejně tak, jak vzniká jejich počítková kvalita. Ptá se tak, co z naší smyslové zkušenosti zůstane, když abstrahujeme od vši časové a prostorové extenze i od všech kvalit?<sup>71</sup> *Jejich derivace*.

Tyto diferenciály předmětu jsou takzvanými noumeny; samy předměty, které z nich vznikají, jsou ale fenomény. Diferenciál jednoho každého předmětu o sobě je z hlediska názoru  $= 0$ ,  $dx = 0$ ,  $dy = 0$  atd.; jejich vztahy však nejsou  $= 0$ , nýbrž mohou být v jim odpovídajících názorech určeny jako dané.<sup>72</sup>

Diferenciální kalkul Maïmonovi poskytuje model konstrukce určitého předmětu v názoru z prvků, které nemají žádnou určitou hodnotu. Předměty v názoru se skládají ze svých „diferenciálů“, jejichž názorná hodnota je nekonečně malá, respektive nulová. Diferenciály tak nejsou extenzivní, nýbrž *intenzivní* povahy. Pro Maïmona se tedy extenze skládá z intenzity – oproti Kantovi, který extenzi intenzitou aposteriorně naplňuje. Předmět se přitom *integruje*, tedy syntetizuje v operaci, která je inverzní derivaci, po dvou liniích: z diferenciálů

---

<sup>69</sup> Viz kap. 1.2, s. 19-20.

<sup>70</sup> Viz kap. 1.2, s. 20-22.

<sup>71</sup> VTP, s. 20.

<sup>72</sup> „Diese Differentiale der Objekte sind die sogenannte Noumena; die daraus entspringende Objekte selbst aber sind die Phänomene. Das Differential eines jeden Objekts an sich ist in Ansehung der Anschauung  $= 0$ ,  $dx = 0$ ,  $dy = 0$  u. s.w.; ihre Verhältnisse aber sind nicht  $= 0$ , sondern können in den aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt angegeben werden.“ VTP, s. 23.

extenze se utváří jeho časový a prostorový rozměr, podle Maïmona však zároveň zcela analogicky z „diferenciálů kvality“ vzniká jeho počitková kvalita.<sup>73</sup> Když Maïmon říká, že „[d]iferenciál jednoho každého předmětu o sobě je z hlediska názoru = 0“ myslí tím, že diferenciály *nejsou* v žádném smyslu objekty názoru. Nejsou tedy pouze „malými percepcemi“, které jsou příliš nepatrné na to, abychom si jich byli vědomi. Diferenciály nelze vůbec nazírat, nýbrž musí být *myšleny* ve vzájemném vztahu (kdyby tomu tak nebylo, nefungovalo by Maïmonovo řešení Kantova dualismu mezi pojmem a názorem.) Jedině tak dávají vzniknout určité hodnotě: předmětu v názoru. Maïmon proto svoje diferenciály nazývá rovněž „ideami rozvažování.“

Rozvažování diferenciály spojuje prostřednictvím apriorních pravidel svého fungování – prostřednictvím kategorií. Syntéza rozvažování tak spočívá v uvedení neurčených diferenciálů ve vzájemný vztah, skrze nějž se vzájemně určí a vytvoří předmět v názoru. „Konkrétní pravidlo vzniku předmětu nebo typ jeho diferenciálů z něj vytváří konkrétní předmět; a vztahy různých předmětů vznikají ze vztahů pravidel jejich vzniku nebo z jejich diferenciálů.“<sup>74</sup> Veškerá naše zkušenost tak je vposled redukovatelná na vztahy mezi prvky, které získávají určitý smysl právě jen ve vzájemných vztazích. Veškerá naše zkušenost je produktem rozvažování.

Svoji smyslovou zkušenost však nezakoušíme tak, že bychom ji vytvářeli – svou zkušenost běžně zakoušíme jako danost, kterou nemáme ve své moci a kterou nemůžeme arbitrárně ovlivňovat. Aby Maïmon tento fakt vysvětlil, rozlišuje mezi dvěma úrovněmi popisu. *Subjektivně* naše kognice probíhá zhruba tak, jak ji popisuje Kant v *Kritice*. *Objektivně* však není ničím jiným než výtvořem rozvažování.<sup>75</sup> Rozdíl mezi oběma úrovněmi Maïmon vysvětluje prostě: vědomě provádíme jen část syntézy rozvažování. Danost v názoru tak vyznačuje hranici našeho vědomí. Ještě lépe: názor je důsledkem konečnosti našeho rozvažování. Kdyby naše rozvažování bylo nekonečné, nezakoušeli bychom nic jako danost ani nic jako názor.

Syntéza rozvažování má tedy charakter *intenzivní* škály: *objektivně* se skládá pouze z intenzivních prvků, diferenciálů, a proto si jí následně začínáme být vědomi teprve, když nabude jisté intenzity, jistého stupně. Tehdy vytváří látku našeho vědomého rozvažování, a

---

<sup>73</sup> VTP, s. 21.

<sup>74</sup> „Die besondere Regel des Entstehens eines Objekts, oder die Art seines Differentials macht es zu einem besondern Objekt; und die Verhältnisse verschiedner Objekte entspringen aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln, oder ihrer Differentialen.“ VTP, s. 24.

<sup>75</sup> VTP, s. 49.



protože je tato látka v naší zkušenosti vždy v čase a prostoru, nabývá rovněž extenze. Oproti Kantovu systému, kde se extenze sekundárně plní intenzitou počítka, pro Maïmona intenzita extenzi počítka přímo vytváří. Maïmon se však od Kanta neliší v tom, že smyslové kvalitě jakožto látce počítka připisuje intenzivní povahu.<sup>76</sup>

Látka počítka – intenzita – tedy utváří jeho formu – extenzi v čase a prostoru. Maïmon tak vlastně uskutečňuje program transcendentálního empirismu, jak jej stanovil Bergson,<sup>77</sup> když odvozuje formu předmětu z jeho obsahu. Jinak vyjádřeno, každý předmět má svůj vlastní „pojmem“: vlastní diferenciály kvality a extenze, které jej vytvářejí. Jak ještě uvidíme, toto pojetí Deleuze fakticky přebírá prostřednictvím vlastního pojmu *intenzivní individuace*.<sup>78</sup>

Je-li pak z Maïmonova systému vyřazen názor jakožto zcela autonomní zdroj poznání, zmizela rovněž principiální překážka řešení otázky po legitimitě kategorií, tj. po možnosti jejich vztahu k názoru:

Toto pojetí nachází své využití i při řešení otázky: *quid juris?*, neboť čisté rozvažovací pojmy neboli kategorie se nikdy nevztahují bezprostředně k názorům, ale pouze k jejich prvkům, idejím rozvažování, které se podílejí na vzniku těchto názorů a právě jejich prostřednictvím se kategorie vztahují k samotným názorům.<sup>79</sup>

Maïmon jako ústřední problém možnosti vztahu rozvažování a smyslovosti identifikoval jejich absolutní různorodost. Pokud je však smyslovost produktem rozvažování a je tak na rozvažování redukovatelná, problém mizí. Rozvažování se vztahuje samo k sobě, respektive syntetizuje prostřednictvím kategorií vlastní předměty. Ve skutečnosti, *objektivně* vzato, se ale rozvažování s ničím smyslovým vůbec nepotýká. *Subjektivně* sice naše vědomé rozvažování syntetizuje smyslové danosti v názoru, ty však ve skutečnosti nejsou ničím jiným než výsledkem syntézy rozvažování, jíž si nejsme vědomi. Maïmon se tak zároveň zbavuje věcí o sobě, které jsou v Kantově systému kauzálně zodpovědné za naše smyslové počítky, samy jsou však naší zkušenosti naprosto transcendentní. Rozvažování vytváří svoje vlastní objekty, které tím pádem nereprezentují nic dalšího: samy jsou skutečnými věcmi o sobě.

---

<sup>76</sup> „Nun sind die Formen der Anschauung Zeit und Raum, diese aber sind ihrer Natur nach extensive Größen /.../ folglich müssen die Anschauungen selbst diesen Formen gemäß extensive Größen sein. Außerdem aber kann auch das Materiale (reelle) mit einer andern gleichartigen (ohne auf die Form zu sehen) verglichen werden, folglich hat es eine intensive Größe.“ VTP, s. 71.

<sup>77</sup> Viz kap. 1.1, s. 13

<sup>78</sup> S tím souvisí Deleuzova polemika s Bergsonovým pojetím kvality, které Deleuze navrhuje proměnit právě ve smyslu pojetí Kantova a Maïmonova. Viz DR, s. 306-309; kap. 3.2, s. 49-53.

<sup>79</sup> „Diese Betrachtungsart hat auch ihren Nutzen in Auflösung der Frage: *quid juris?* indem die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien sich niemals auf die Anschauungen unmittelbar beziehen, sondern bloß auf ihre Elemente, die Vernunftideen von der Entstehungsart dieser Anschauungen sind, und vermittelt dieser auf die Anschauungen selbst.“ VTP, s. 193.

Toto nevědomé rozvažování Maïmon, patrně inspirován Leibnizem, pojímá jako nekonečné rozvažování, jehož částí je právě naše rozvažování konečné. To znamená, že naše rozvažování syntézu objektů v názoru vůbec neprovádí, ale pouze ji reflektuje. Nekonečné rozvažování tedy integruje objekty naší zkušenosti z jejich diferenciálů a my jsme prostřednictvím inverzní operace – derivace – schopni tento proces odhalit a reprezentovat jej, tj. částečně jej reprodukovat. Nekonečné rozvažování ovšem integruje *veškerou* zkušenost: jako si jako koneční nejsme vědomi diferenciálů, z nichž je syntetizována naše zkušenost, tak si nejsme vědomi celku jeho nekonečné syntézy. „Naše poznání věci tak začíná uprostřed a uprostřed taky končí.“<sup>80</sup>

Vstupem nekonečného rozvažování se ale Maïmonova transcendentální filosofie dostává do problémů. Deleuze její kritiku shrnuje následovně:<sup>81</sup>

Ideje jako diferenciály myšlení – jak se často Maïmonovi namítá – s sebou přinášejí jisté minimum „danosti“, která nemůže být myšlena; znovu tak zakládají dualitu nekonečného a konečného rozvažování jako podmínek existence a podmínek poznání, kterou však měla celá kantovská kritika překonat.<sup>82</sup>

Bez dalšího není zcela zřejmé, co přesně má Deleuze na mysli. Domníváme se však, že naráží na Gueroultovu kritiku Maïmonova transcendentálního projektu. Na Martiala Gueroulta Deleuze v *Diferenci a opakování* odkazuje jako na zdroj k postkantovské filosofii vícekrát a jeho monografie o Maïmonovi a Fichtovi uvádí jako jedinou literaturu k tématu i v instruktivní bibliografii knihy. Drtivou kritiku Maïmonovy filosofie nabízejí obě: Gueroult v obou monografiích považuje Maïmonův projekt za zajímavý, ale jednoznačně neúspěšný. Argumentační linie obou knih jsou však odlišné.

V monografii o Fichtovi Gueroult ukazuje, že Maïmonův pokus o překonání kantovského dualismu končí neúspěchem právě proto, že kantovskou dualitu pojmu a názoru nahrazuje dualitou mezi nekonečným a konečným rozvažováním. V důsledku dochází právě k rozdílu mezi podmínkami existence předmětů nekonečného rozvažování a podmínkami poznání předmětů konečného rozvažování. Rozdíl spočívá v kategorii kauzality: ta je založena na

---

<sup>80</sup> „Wir fangen also mit unserer Erkenntnis der Dinge von der Mitte an und hören wiederum in der Mitte auf.“ VTP, s. 190.

<sup>81</sup> Srv. Voss 2013, s. 114-117.

<sup>82</sup> „Suivant une objection souvent faite contre Maïmon, les Idées, conçues comme différentielles de la pensée, introduisent en elles un minimum de «donné» qui ne peut pas être pensé; elles restaurent la dualité d'un entendement infini et d'un entendement fini, comme de conditions d'existence et de conditions de connaissance, que toute la Critique kantienne s'était pourtant proposée de supprimer.“ DR, s. 249.

sukcesi a nezvratnosti předmětů rozvažování.<sup>83</sup> Kausalita je sice kategorií konečného rozvažování, nijak se však netýká syntézy objektů prostřednictvím nekonečného rozvažování. To jakožto nekonečné rozvažování neprobíhá v čase – jeho nekonečná syntéza je vždy už hotová. Sukcese a její nezvratnost tak nemohou utvářet kategorie tohoto rozvažování. Konečné rozvažování pak nemá žádnou záruku toho, že jsou jeho předměty adekvátní reprezentací syntézy nekonečného rozvažování.<sup>84</sup> *Podmínky poznání* konečného rozvažování se tedy liší od *podmínek existence* předmětů vytvářených rozvažováním nekonečným. Konečné rozvažování se povahou liší od rozvažování nekonečného a na produkci svých zkušenostních objektů se tak nepodílí: jsou mu *dány* prostřednictvím rozvažování nekonečného. Maimonovo řešení vztahu rozvažování a zkušenosti je tedy nefunkční, ba dokonce „kantovský dogmatismus věci o sobě je tak fakticky ještě posílen: jasné a rozlišené myšlení je prázdné a vnější daností smyslového vědomí a okultní kvalita, která byla dosud odsunuta do věci o sobě, naplňuje celou empirickou skutečnost.“<sup>85</sup>

V monografii věnované přímo Maimonovi se Gueroult nespokojuje s nefunkčností Maimonova projektu, ale pokouší se rovnou ukázat, že je vnitřně sporný. Nekonečné rozvažování syntetizuje svoje objekty z jejich diferenciálů. Už jsme viděli, že syntéza diferenciálů předpokládá jejich diferenci, ostatně stejně jako jakákoli jiná syntéza (vzpomeňme na Maimonovu kritiku Kantovy syntézy homogenní extenze). Aby tedy mohla nekonečná syntéza rozvažování *začít*, musí ji být *dáno* něco odlišného. Tuto danost nemůže vytvořit, protože veškerou takovou tvorbu podmiňuje: zkrátka, „diferenciály s sebou přinášejí jisté minimum „danosti““. Tím se však znovu zakládá transcendence mezi původní diferencí a nekonečným rozvažováním. V nekonečném vědomí existuje něco, co je principiálně nevědomé. Myšlení myslí něco, co nelze myslet.

Tento problém vidí i Maimon: „[L]ze říct, že neexistuje skutečnost, která by nebyla vytvořená nekonečným rozvažováním podle jeho pravidel, prostřednictvím vzájemného vztahu. Naopak ale nemůže existovat žádná produkce skutečnosti prostřednictvím vzájemného vztahu a vůbec žádný vztah, není-li *ens reale* okultním způsobem dáno myšlení, jež jej původně nedokáže

---

<sup>83</sup> Poznamenejme na okraj, že Maimonovo pojetí kauzality je až překvapivě moderní. Vzhledem k jeho diferenciálnímu pojetí objektivitě nechápe příčinu a následek diskrétně, ale jako kontinuální změnu, „alteraci“, vyjádřenou jako derivace aktuálního stavu věci. Více viz úvod anglického vydání Eseje, Midgley 2010, s. xlvii-xlviii.

<sup>84</sup> Gueroult 1930, s. 118-122; s. 131.

<sup>85</sup> „*Le dogmatisme kantien de la chose en soi est donc, en fait, renforcé: la pensée claire et distincte est vide et extérieure par rapport aux données de la conscience sensible, et la qualité occulte, reléguée jusqu'ici dans la chose en soi, débordé sur la réalité empirique.*“ Gueroult 1930, s. 122.

samo vytvořit.<sup>86</sup> Jeho řešení ale bohužel spočívá víceméně pouze v tom, že se snaží popřít, že by šlo o problém.<sup>87</sup>

Tato námitka však platí pouze, nakolik Ideje podle Maïmona náleží mohutnosti rozvažování, stejně jako byl podle Kanta jejich mohutností rozum, tedy mohutnost, která konstituuje společný smysl, jenž není s to ve svém nitru snést jádro, kde by se empirický výkon spojených mohutností tříštil. Jen za těchto podmínek musí být nemyslitelné v myšlení, nevědomí čistého myšlení, uskutečněno v nekonečném rozvažování jako ideál *věděni* a pouze za těchto podmínek jsou diferenciály odsouzeny k tomu stát se pouhými *fikcemi*, když v tomto nekonečném rozvažování nenaleznou měřítko plně *aktuální* skutečnosti.<sup>88</sup>

Podle Deleuze se tedy jedná o neřešitelný problém *jen za jistých podmínek*. A to tehdy, když má transcendentální syntézu provádět racionální mohutnost, respektive mohutnost utvářející společný smysl, tedy *subjektivně* mohutnost řídící souhlasný výkon ostatních mohutností. To jest mohutnost zajišťující rekognici jednotlivých předmětů mohutností jako jednoho totožného předmětu. Ta tak *objektivně* představuje nástroj univerzalizace jednoho a téhož základu, tedy nástroj propagace a utváření nějakého obrazu myšlení. Stejně jako je jeden předmět rozpoznán jako týž napříč různými mohutnostmi, je veškerá zkušenost pouze reprezentací jednoho univerzálního základu. Taková mohutnost pak není s to snést prvek, který na takový základ převést nejde, tedy prvek, který je principiálně jiný. Nekonečné rozvažování je zcela hotové, je celé *aktuální*: jakožto nekonečné obsahuje všechny kroky své nekonečné syntézy najednou. Diferenciály tak buď mohou existovat jako jeho komponenty, nebo neexistují vůbec a „jsou /.../ odsouzeny k tomu stát se pouhými *fikcemi*.“ Jakožto tomuto rozvažování dané však nejsou ani jedno: v prvním případě by je muselo nekonečné rozvažování produkovat, ve druhém by bylo samo prázdné, protože jsou jeho podmínkou.

---

<sup>86</sup> „[O]n peut dire qu'il n'y a pas de réalité, si l'entendement infini ne la produit pas conformément à ses règles, par le rapport. Réciproquement, il n'y a pas de production de la réalité au moyen du rapport, et pas de rapport du tout, si l'ens reale n'est pas donné d'une façon occulte à la pensée, incapable de le produire d'elle-même originellement.“ Gueroult 1929, s. 85.

<sup>87</sup> Viz VTP, s. 138-139.

<sup>88</sup> „Mais cette objection ne vaut que dans la mesure où les Idées selon Maïmon ont pour faculté l'entendement, de même que selon Kant elles avaient pour faculté la raison, c'est-à-dire de toute manière une faculté constituant un sens commun, lui-même incapable de supporter dans son sein la présence d'un noyau où se briserait l'exercice empirique des facultés conjointes. C'est seulement dans ces conditions que l'impensable dans la pensée, ou l'inconscient d'une pensée pure, doit être réalisé dans un entendement infini comme idéal du savoir, et que les différentielles sont condamnées à devenir de simples fictions si elles ne trouvent pas, dans cet entendement infini, la mesure d'une réalité pleinement actuelle.“ DR, s. 249.

Maïmonův pokus o transcendentální filosofii diference tak vposled končí na největším úskalí, které hrozí každé transcendentální filosofii: vyvozuje transcendentální z empirického, když chápe nekonečné transcendentální rozvažování jen jako idealizovanou podobou empirického rozvažování konečného. Maïmonův projekt tak ukazuje, že transcendentální vysvětlení založené na diferenci nelze redukovat na se sebou totožný celek, a to proto, že takový celek veškerou diferencí ruší a vytváří obraz myšlení, jeden základ, který má platit pro všechnu zkušenost.

### 2.3 Riemann a Bergson

Ideje jsou multiplicity, každá Idea je multiplicita, varieta. Když používáme riemannovský termín „multiplicita“ (který přebírá Husserl i Bergson), je třeba klást co největší důraz na jeho substanciální tvar: multiplicita nemá označovat spojení mnohosti a jednoty, nýbrž právě naopak uspořádání vlastní mnohosti jako takové, které k tomu, aby vytvořilo systém, žádnou jednotu nepotřebuje. Jednota a mnohost jsou pojmy rozvažování, které vytvářejí příliš velká oka denaturované dialektiky, jež postupuje prostřednictvím protikladů. Největší ryby projdou skrz. /.../ Schematické a hrubé opozice jsou nahrazeny diferencí multiplicit a diferencí v multiplicitě. Existuje pouze varieta multiplicit, to jest diference, místo nadměrné opozice jednoty a mnohosti.<sup>89</sup>

„Uspořádání vlastní mnohosti jako takové, které k tomu, aby vytvořilo systém, žádnou jednotu nepotřebuje“, tedy uspořádání založené na diferenci, je uspořádáním Deleuzových podmínek reálné zkušenosti, to jest uspořádáním transcendentálního, které je za prvé imanentní empirickému, které jej za druhé produkuje, a které za třetí tvoří celek otevřený principiálně neočekávatelným proměnám. Uspořádání, které se vymyká falešné opozici naprosto určené jednoty a naprosto neurčené mnohosti a otevírá tak cestu uchopení diference, jež odmítá falešnou alternativu mezi diferencí chápanou jako limita veškerého určení, tedy jako naprosto neurčené nejsoucno, a diferencí uchopenou jako pouhá charakteristika odvozená z pojmového určení, jako opozice mezi pojmy. Takové uspořádání tak představuje

---

<sup>89</sup> „Les Idées sont des multiplicités, chaque Idée est une multiplicité, une variété. Dans cet emploi riemanien du mot „multiplicité“ (repris par Husserl, repris aussi par Bergson), il faut attacher la plus grande importance à la forme substantive: la multiplicité ne doit pas désigner une combinaison de multiple et d'un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système. L'un et le multiple sont des concepts de l'entendement qui forment les mailles trop lâches d'une dialectique dénaturée, procédant par opposition. Les plus gros poissons passent à travers. /.../ Partout les différences de multiplicités, et la différence dans la multiplicité, remplacent les oppositions schématiques et grossières. Il n'y a que la variété de multiplicité, c'est-à-dire la différence, au lieu de l'énorme opposition de l'un et du multiple.“ DR, s. 236.

způsob, jak se vyhnout Obrazu myšlení založenému na reprezentativním myšlení, a jak naplnit program transcendentálního empirismu, který každé věci přiznává její jedinečnost a vlastní diferenci a neredukuje tak nelegitimně všechnu zkušenost na jeden se sebou totožný základ. Diference jako „rozmanitost multiplicit“, to jest jako diference mezi multiplicitami a v jejich rámci, nahrazuje právě termínem multiplicity identitu pojmu, jejímž prostřednictvím je diference vymezena v reprezentativním myšlení Obrazu.

Diferenciální kalkul nám poskytl první model takového uspořádání, které není založeno na identitě, ale na neidentifikovatelné diferenci, jež identitu produkuje. V předcházejícím oddílu jsme sledovali, jak se právě prostřednictvím diferenciálního kalkulu pokoušel vytvořit svou transcendentální filosofii Salomon Maïmon. Deleuze svým transcendentálním projektem a pojetím riemannovské multiplicity přímo navazuje na Maïmonovu filosofii a její využití diferenciálního kalkulu.

Deleuzova multiplicita explicitně odkazuje na Bernharda Riemanna a na jeho geometrii, tedy na první obecnou teorii geometrie zakřiveného prostoru, která byla schopná traktovat eukleidovskou geometrii i první neeukleidovskou geometrii Gausse, Bolyaie a Lobačevského jako své zvláštní případy. Riemann jejím prostřednictvím dokázal objevit nový typ neeukleidovských geometrií (eukleidovská geometrie je geometrie s nulovým zakřivením, neeukleidovská geometrie Gausse, Bolyaie a Lobačevského vykazuje negativní zakřivení, Riemannova neeukleidovská geometrie má zakřivení pozitivní). Prostřednictvím Einsteinovy obecné teorie relativity získala dokonce svou fyzikální interpretaci a tvoří tak geometrii časoprostoru současné fyziky. Riemann pokládá její základy ve své habilitační přednášce *O hypotézách, které leží v základech geometrie* prostřednictvím rozdělení diskrétních a kontinuálních *multiplicit (Mannigfaltigkeit)*, respektive prostřednictvím svého pojetí kontinuální multiplicity.<sup>90</sup>

Toto rozdělení Deleuze podrobněji rozebírá už v *Bergsonismu*, přičemž některé pasáže jsou parafrázemi citované pasáže z *Diference a opakování*. Ve druhé kapitole prostřednictvím tohoto rozdělení interpretuje Bergsonovu dualitu mezi trváním a prostorem v *Bezprostředních danostech vědomí*. Multiplicita vlastního prostoru je „multiplicita exteriority, simultaneity, juxtapozice, řádu, kvantitativní diferenciace, *diference ve stupni*, je to numerická, *diskontinuitní a aktuální multiplicita*“<sup>91</sup>, zatímco trvání je „vnitřní multiplicita posloupnosti, fúze, uspořádávání heterogenity, kvalitativního rozlišování nebo *diference v povaze*

---

<sup>90</sup> Riemann 1999.

<sup>91</sup> B, s. 40.

(*différence de nature*), je to *virtuální a kontinuální* multiplicita neredukovatelná na počet.<sup>92</sup> Bergson tím podle Deleuze převádí problém duality jednoty a mnohosti na dualitu právě těchto dvou typů multiplicit.

Arkady Plotnitsky popisuje Riemannovu kontinuální multiplicitu jako „prostor definovaný konglomerátem lokálních prostorů a interakcí mezi nimi.“<sup>93</sup> Deleuze interpretuje rozdíl mezi oběma typy multiplicit tak, že zatímco diskrétní multiplicitě je princip její metriky transcendentní, kontinuální multiplicitě je imanentní.<sup>94</sup> Zatímco v případě diskrétní multiplicity jsou na sobě jednotlivé prvky nezávislé a princip jejich spojení jim tedy musí být dán odjinud, v případě kontinuální multiplicity je její metrika dána právě prostřednictvím interakcí mezi prostory, které ji tvoří. Struktura takového prostoru, například jeho zakřivení, je tedy určená interně a nikoli ve vztahu k nějakému dalšímu prostoru, který tento prostor obsahuje, to jest nikoli s odkazem na nějakou vnější metriku. Zakřivený prostor je tak možné zkoumat sám o sobě, bez jeho zakotvení v eukleidovském třírozměrném prostoru. A naopak, struktura celkového prostoru a jeho částí se může lišit: nakolik jsou jednotlivé prostory kontinuální (překrývají se), lze každou, dostatečně malou část prostoru, uchopit jako infinitezimálně eukleidovskou. Podobně jako když zakoušíme svůj život na kouli v „ploché“ rovině. „Přesněji řečeno, prostor jako multiplicita je konglomerátem (lokálních) prostorů, z nichž každý může být zobrazen jako (plochá) eukleidovská nebo karteziánská mapa souřadnic /.../ bez toho, aby globální prostor musel mít eukleidovskou strukturu.“<sup>95</sup>

Riemannova kontinuální multiplicita tak představuje uspořádání determinované výhradně vztahy mezi jejími prvky. Zatímco diskrétní multiplicita je bezrozměrná (odpovídá množině izolovaných bodů), kontinuální multiplicita vytváří prostor o  $n$  rozměrech, kdy  $n$  odpovídá počtu proměnných, které určují pozici bodu v daném prostoru (a právě zobecnění Gaussovy „interní geometrie“ pro libovolný počet rozměrů představuje jednu z hlavních devíz riemannovské geometrie).<sup>96</sup> Nakolik tedy Riemannova multiplicita představuje *uspořádání* determinované diferencemi mezi jeho součástmi, představuje model uspořádání založeného na diferenci a nikoli na předchůdné identitě (na nějaké vnější metrice). Identické určení – metrika multiplicity – je produktem diferencí mezi jednotlivými částmi multiplicity.

---

<sup>92</sup> B, s. 40-41.

<sup>93</sup> „/.../ a space defined by a conglomerate of local spaces and the interactions between them“ Plotnitsky 2009, s. 118.

<sup>94</sup> B, s. 41.

<sup>95</sup> „More specifically, a space as a manifold is a conglomerate of (local) spaces, each of which can be mapped by a (flat) Euclidean, or Cartesian, coordinate map /.../ without allowing for a global Euclidean structure of the whole.“ Plotnitsky 2009, s. 108.

<sup>96</sup> Více viz Plotnitsky 2009.

I takové uspořádání však bez dalšího vytváří uzavřený celek, který proto ještě nemůže představovat model Deleuzových transcendentálních podmínek reálné zkušenosti. K tomu je třeba Deleuzovy interpretace Bergsona, podle které popisuje kontinuální multiplicita trvání, zatímco uspořádání prostoru, jakožto principu exteriority a separace, popisuje multiplicita diskrétní. Temporální dimenze posouvá smysl Riemannova rozlišení: kontinuální multiplicita se jakožto trvání neustále dělí v čase. Je-li však metrické určení multiplicity determinováno jejími částmi, každý akt dělení s sebou nutně přináší změnu metriky, to jest *změnu povahy multiplicity*.<sup>97</sup> Určení multiplicity se tak neustále proměňuje, když se multiplicita v čase odlišuje sama od sebe a neustále se tak liší co do své povahy. Taková multiplicita odpovídá diferencí o sobě, když je definována výhradně diferenciálními vztahy svých částí a když se zároveň neustále proměňuje co do své povahy. Deleuzův Bergson tak vlastně nabízí filosofickou interpretaci Riemannovy kontinuální multiplicity.<sup>98</sup> Stejně jako v případě fyzikální interpretace je klíčovým prvkem takové interpretace zohlednění času. Zatímco Einstein však ve své fyzikální interpretaci činí čas čtvrtým rozměrem riemannovského prostoru, Deleuzův Bergson z času vytváří princip neustálého rozrůžňování a proměn takového prostoru.

Věc by tak neměla být nic totožného, naopak by měla být rozčtvrcena v diferencí, ve které se ztrácí totožnost viděného objektu i vidoucího subjektu. Diference se musí stát živlem, poslední jednotou, která odkazuje na ostatní diference, jež ji neidentifikují, ale diferencují /.../ Každá věc, každé jsoucno musí pozorovat, jak je jeho vlastní identita rozprášena v diferencí, každé jsoucno je pouze diferencí mezi diferencemi. Je třeba ukázat, jak se diference stává *řůznící se (allant différant)*.<sup>99</sup>

## 2.4 Riemann a Deleuze: struktury

Za jakých podmínek bychom měli mluvit o multiplicitě? Tyto podmínky jsou trojí a umožňují definovat okamžik vzniku Ideje: 1) prvky multiplicity by neměly mít ani smyslovou podobu ani pojmovou signifikaci a tak ani přiřaditelnou funkci. /.../ 2) [T]yto prvky sice musí být určeny, ovšem vzájemně, prostřednictvím recipročních vztahů, které nenechávají subsistovat žádnou nezávislost. /.../ 3) [I]deální mnohé

---

<sup>97</sup> B, s. 41-42.

<sup>98</sup> „/.../ a co víc, že tato multiplicita musí na vědu působit a otevřít jí cestu, která není nutně totožná s cestou Riemannovou a Einsteinovou.“ B, s. 43.

<sup>99</sup> „Il faut donc que la chose ne soit rien d'identique, mais soit écartelée dans une différence où s'évanouit l'identité de l'objet vu comme du sujet voyant. Il faut que la différence devienne l'élément, l'ultime unité, qu'elle renvoie donc à d'autres différences qui jamais ne l'identifient, mais la différencient. /.../ Chaque chose, chaque être doit voir sa propre identité engloutie dans la différence, chacun n'étant plus qu'une différence entre des différences. Il faut montrer la différence allant différant.“ DR, s. 79.



spojení, diferenciální *vztah* se musí aktualizovat v rozmanitých prostoro-časových *vztazích*, a jeho *prvky* se zároveň aktuálně vtělují do *termínů* a rozličných forem. *Idea je tak definována jako struktura* (kurzíva JD).<sup>100</sup>

Deleuzova filosofická interpretace riemannovské geometrie ji však nechápe primárně jako model empirického uspořádání zkušenosti (jako její fyzikální interpretace v Einsteinově obecné teorii relativity), ale jako model uspořádání transcendentálního. Proto by „prvky multiplicity neměly mít ani smyslovou podobu“ – jakožto transcendentální nemohou být zároveň empirické (nechceme-li odvozovat transcendentální z empirického) –, ale naopak se „zároveň vtělují do *termínů*“, které jsou v „rozmanitých prostoro-časových vztazích“. Riemannova kontinuální multiplicita tedy popisuje uspořádání symbolického *strukturálního* prostoru.<sup>101</sup> Multiplicita „je tak definována jako struktura“.

Základním definičním rysem struktury je právě *reciproční určení jejích prvků*, tedy že jednotlivé její prvky mají smysl výhradně ve vzájemném vztahu – že jsou svými vztahy plně determinovány. Deleuzův další krok filosofické interpretace riemannovské geometrie tedy spočívá v jejím přetvoření v symbolický strukturální prostor. Tento krok má tu výhodu, že umožňuje chápat jednotlivé riemannovské povrchy (subprostory celkového prostoru, součásti kontinuální multiplicity) jako symbolické prvky. Produktem recipročního určení tak nemusí být konkrétní metrika, vzdálenost mezi povrchy, ale *smysl*. Smysl v nejširším smyslu slova, který může nabývat podoby kvalitativního určení, smyslu propozice, pravidla syntézy proteinu nebo třeba existenciální události – možnosti doslova nelze vyčerpát (třeba ještě nejsou možné! jak bude vypadat zkušenost zítřka?). Smysl zkrátka znamená jakékoli určení, které může determinovat libovolnou zkušenost. Jako příklad Deleuze používá strukturální prostor barvy. (Dosud jsme ignorovali spojení multiplicity a Ideje – prozatím postačí, pokud si budeme pamatovat, že jde pouze o další označení diferenciálního uspořádání Deleuzových podmínek reálné zkušenosti.)

---

<sup>100</sup> „*Quand devons-nous parler de multiplicité, et à quelles conditions? Ces conditions sont au nombre de trois, et permettent de définir le moment d'émergence de l'idée : 1) il faut que les éléments de la multiplicité n'aient ni forme sensible ni signification conceptuelle, ni dès lors fonction assignable. /.../ 2) [I]l faut en effet que ces éléments soient déterminés, mais réciproquement, par des rapports réciproques qui ne laissent subsister aucune indépendance. /.../ 3) [U]ne liaison multiple idéale, un rapport différentiel doit s'actualiser dans des relations spatio-temporelles diverses, en même temps que ses éléments s'incarnent actuellement dans des termes et formes variées. L'idée se définit ainsi comme structure.*“ DR, s. 237.

<sup>101</sup> Za poznámku stojí, že právě ve využití Riemannovy diferenciální geometrie jakožto modelu uspořádání transcendentální filosofie spočívá základ sporu mezi Deleuzem a Alanem Badiou. Badiou svoji metafyziku cele odvozuje z modernější teorie množin, která nepracuje s kontinuálními multiplicitami, ale s aktuálním nekonečným diskretních prvků v množině. Pro Deleuze je však právě taková filosofie dogmatická, protože z množinové teorie činí univerzální neměnný základ, který má vysvětlit veškerou zkušenost. Viz výborný článek Daniela W. Smithe, Smith 2003.

Idea je definovaná a kontinuální multiplicita o  $n$  rozměrech. Barva nebo spíše Idea barvy je multiplicita o třech rozměrech. Rozměry je třeba rozumět proměnné či souřadnice, na nichž závisí fenomén; kontinuitou je třeba rozumět celek vztahů mezi změnami těchto proměnných, například kvadratická forma diferenciálů souřadnic; definicí je třeba rozumět prvky vzájemně určené těmito vztahy, jež se nemohou měnit bez toho, aby multiplicita změnila uspořádání a metriku.<sup>102</sup>

Trojrozměrný symbolický prostor barvy odpovídá modelům založeným na Munsellově systému barev.<sup>103</sup> Rozměry našeho barevného prostoru jsou odstín, světlost (či hodnota) a sytost (chroma). Jeho kontinuita je potom kombinací všech hodnot jednotlivých rozměrů, respektive jejich kontinuální variací. Prvky, které multiplicitu definují, budou patrně odpovídat jednotlivým barvám, bodům v prostoru určeným hodnotami jednotlivých rozměrů. Jednotlivé barvy jsou tedy definovány *pozicí* v takovém prostoru, svým místem ve struktuře, která je určena výhradně diferencemi mezi všemi takovými pozicemi. Takové barvy však ještě nejsou empirické barvy, nýbrž genetické prvky, které musí být teprve *aktualizovány* v barevných částech zkušenostních objektů:

Idea barvy je jako bílé světlo, které v sobě perplikuje genetické prvky a vztahy všech barev, které se však aktualizuje v rozmanitých barvách a v jejich prostorech; nebo Idea zvuku je jako bílý zvuk. Existuje dokonce i bílá společnost, bílý jazyk (který ve své virtualitě obsahuje všechny fonémy a jejich vztahy, jež se mají aktualizovat v rozličných jazycích a ve zvláštních částech (*parties remarquables*) téhož jazyka).<sup>104</sup>

Multiplicita v sobě „perplikuje“ všechny barvy stejně jako „bílé světlo“, které je směsí všech frekvencí barevného spektra. Stejně jako bílé světlo nemá žádnou barvu, nemůžeme strukturální multiplicitu zakusit ve zkušenosti, od níž se radikálně odlišuje (je achromatická). Stejně jako bílé denní světlo však podmiňuje naši vizuální zkušenost libovolné barvy: tvoří imanentní pozadí, z něž se jednotlivé barvy vydělují. Na relativně konkrétním případě tak

---

<sup>102</sup> „Une Idée est une multiplicité définie et continue, à  $n$  dimensions. La couleur, ou plutôt l'Idée de couleur est une multiplicité à trois dimensions. Par dimensions, il faut entendre les variables ou coordonnées dont dépend un phénomène; par continuité, il faut entendre l'ensemble des rapports entre les changements de ces variables, par exemple une forme quadratique des différentielles des coordonnées; par définition, il faut entendre les éléments réciproquement déterminés par ces rapports, qui ne peuvent pas changer sans que la multiplicité ne change d'ordre et de métrique.“ DR, s. 236-237.

<sup>103</sup> Wikipedia.

<sup>104</sup> „./.../ l'Idée de couleur est comme la lumière blanche qui perplique en soi les éléments et rapports génétiques de toutes les couleurs, mais qui s'actualise dans les couleurs diverses et leurs espaces respectifs; ou l'Idée de son, comme le bruit blanc. Il y a de même une société blanche, un blanc langage (celui qui contient dans sa virtualité tous les phonèmes et rapports destinés à s'actualiser dans les langues diverses et dans les parties remarquables d'une même langue).“ DR, s. 267.

můžeme pozorovat, v jakém smyslu strukturální prostor barvy představuje imanentní podmínku, která vytváří zkušenost všech barev prostřednictvím jejich „vydělování“.

Strukturální multiplicita se tedy skládá z diferenciálních prvků, které samy o sobě nemají žádnou „smyslovou podobu ani pojmovou signifikaci a tak ani přiřaditelnou funkci“. Samy o sobě tedy představují diferencii o sobě, která není redukovatelná na identitu. Jako taková splňuje základní podmínku uspořádání založeného na diferencii a nikoli na identitě. Aby však mohla utvářet *uspořádání*, musí být zároveň určena. Riemannovská kontinuální multiplicita a uspořádání symbolických prvků ve struktuře jsou právě takovým uspořádáním, jehož určení je dáno *výhradně* vzájemnými vztahy jeho jednotlivých diferenciálních prvků. V tomto ohledu nabývá na dalším významu Deleuzova kritika redukce difference na negativní vztah opozice v předcházející kapitole: Deleuze se tak nevymezuje pouze vůči Hegelovi, ale i proti strukturalistické tradici počínající Saussurovou lingvistikou, v níž jsou vztahy mezi jednotlivými prvky struktury pojímány právě jako *opozice*.<sup>105</sup> Aby takové uspořádání neutvářelo obraz myšlení, musí být principiálně otevřené svým proměnám, které z dosavadního uspořádání nemusí nikterak vyplývat, zároveň musí být s to vysvětlit, jak vytváří zkušenost, a musí být této zkušenosti imanentní.

Strukturální prostor je tohoto nároku práv – představuje „pojem šitý na míru“ konkrétní zkušenosti – a přitom není čistě individuální, není zcela závislý na jediném individuu, což by zcela minimalizovalo jeho vysvětlovací hodnotu. Struktura sice neexistuje mimo aktuální zkušenost, již je imanentní (strukturální prostor barvy neexistuje mimo aktuální barevné předměty ve zkušenosti), každé její určení však utváří sérii objektů stejné přirozenosti, sérii objektů, které mají stejný smysl, definovaný jako pozice-určení ve struktuře (aktuální plochy téže barvy). Vzhledem k tomu, že hodnota tohoto určení je závislá na vzájemném určení všech prvků struktury, zahrnuje v sobě svým způsobem celou multiplicitu, to jest všechna tato určení a všechny ostatní prvky. Multiplicita je tak v každém předmětu, který aktualizuje některé její určení, celá a tvoří tak cosi jako „pozadí“, „horizont“ každého takového předmětu: podobně jako se jednotlivé barvy „vydělují“ z bílého světla jako svého pozadí. V každém červeném předmětu tak lze nalézt celou multiplicitu barvy, včetně všech ostatních barev.

Z přísné reciprocitní určení jednotlivých prvků strukturální multiplicity tak vyplývá *totalita* tohoto určení. Jinými slovy, v určení jednotlivých diferenciálních prvků multiplicity se odráží vztahy mezi všemi jejími prvky. Metrika multiplicity je definována vztahy mezi všemi povrchy, které ji utvářejí. Kdybychom přestali vnímat červenou barvu, všechny ostatní barvy

---

<sup>105</sup> Podrobněji viz DR, s. 264-267.

by se proměnily – získaly by odlišnou kvalitu, odlišný smysl. A to zase naopak znamená, že určení každého prvku, jeho pozice ve struktuře, v sobě zároveň zahrnuje určení všech ostatních prvků struktury. Tedy nejen, že jsou jednotlivé prvky multiplicity imanentní zkušenosti, kterou vytvářejí, zároveň jsou imanentní všem ostatním prvkům struktury.

To ale znamená, že jsou si zároveň imanentní a recipročně se ovlivňují *všechny* multiplicity a tak i všechny prvky všech multiplicit: „Ideje obsahují všechny variety diferenciálních vztahů a všechny distribuce singulárních bodů, když koexistují v různých uspořádáních, „perplikovány“ jedny v druhých.“<sup>106</sup> Jednotlivé multiplicity tedy tvoří lokální povrchy globální strukturální multiplicity. Jak jsme přitom viděli, globální uspořádání riemannovské kontinuální multiplicity se může lišit od uspořádání jejích lokálních částí. Představuje tak model uspořádání, jehož části se od něj mohou diametrálně lišit. Tedy uspořádání, které je definováno diferencemi svých částí, aniž by je převádělo na identitu celku. Uspořádání, které umožňuje dovést Maïmonův projekt transcendentální filosofie difference nahrazením celku nekonečného rozvažování právě globálním riemannovským strukturálním prostorem.

---

<sup>106</sup> „Les Idées contiennent toutes les variétés de rapports différentiels et toutes les distributions de points singuliers, coexistant dans des ordres divers et « perpliquées » les unes dans les autres.“ DR, s. 266.

### 3. SUBJEKT

Transcendentální pole musí vylučovat nejen osobní formu, nýbrž rovněž tak formu všeobecnou a formu individuální.<sup>107</sup>

Chyba Maïmonovy filosofie spočívala v pojetí transcendentálního celku (transcendentálního pole) jako subjektu. A to, jak v původním aristotelském významu subjektu jako neměnného základu (*ὑποκείμενον*), tak ve smyslu idealizovaného lidského vědomého subjektu. Maïmonova pozice je tak v tomto ohledu obdobná jako pozice Husserlova fenomenologického projektu. Husserl se stejně jako Maïmon snaží nalézt transcendentální vysvětlení vzniku zkušenosti, respektive konstituce jejího smyslu. Transcendentální instanci, která zkušenost vytváří, však rovněž chápe jako subjekt.<sup>108</sup> Viděli jsme, že to ale znamená jednak vyvozovat transcendentální z empirického, jednak vytvářet uzavřený celek, který nelegitimně omezuje možné budoucí podoby zkušenosti. Subjekt z definice vytváří se sebou totožný základ, který má vysvětlit veškerou zkušenost a vytváří tak obraz myšlení. Deleuzovo pojetí transcendentálního tak musí každému subjektu a objektu – každé identitě – předcházet a vytvářet je. Strukturální pojetí transcendentálního Deleuzovi poskytuje právě teorii konstituce smyslu a zkušenosti, která není založena v žádném subjektu, ale výhradně v přísně recipročních vztazích mezi jejími prvky.

Naše zkušenost však je zkušeností konstituovaného vědomého subjektu, která je strukturována prostřednictvím jeho vědomých aktů. Deleuze tedy musí ukázat, jak může být tato zkušenost generována prostřednictvím nevědomé strukturální multiplicity. V sázce je kritická podstata jeho filosofie: pokud neukáže, jak jeho transcendentální podmínky produkují zkušenost, stávají se pouhými podmínkami *možné* zkušenosti, jejichž vztah ke zkušenosti je nevysvětlitelný. Takové vysvětlení potom za prvé musí ukázat kompatibilitu naší zkušenosti a tvrzení, dle něž subjekt nekonstituuje sám sebe, a za druhé, musí ukázat, jak je tato zkušenost vytvářena.

#### 3.1 Prasklé Já

Spíše než abychom se zajímali o to, co se děje před Kantem a po něm (a co nakonec vyjde nastejno), měli bychom se zajímat o jeden přesný moment kantismu. /.../ Když Kant zpochybňuje racionální teologii, zároveň uvádí v čisté sebe (*Moi*) *Já myslím*

---

<sup>107</sup> LS, s. 110.

<sup>108</sup> Viz LS, s. 110, pozn. 5, kdy Deleuze svoje transcendentální pole přirovnává k fenomenologickému Sartrovi „neosobnímu či předindividuálnímu“ transcendentálnímu poli, ovšem bez transcendentálního subjektu. Deleuze ve vztahu k Husserlovi a fenomenologii podává Hughes 2008.

jakousi nerovnováhu, skulinu, prasklinu (*felûre*), principiální odcizení, které je v principu nepřekonatelné: subjekt si může reprezentovat svoji vlastní spontaneitu pouze jako spontaneitu Jiného, a vposled tak odkazuje na tajemnou koherenci, která vylučuje koherenci jeho samého, ale i koherenci světa a Boha.<sup>109</sup>

Oním momentem kantismu je druhá část transcendentální dialektiky, v níž Kant rozloží přímé spojení mezi určujícím určením transcendentálního Já myslím a neurčenou existencí empirického Já jsem. V tomto momentu nachází Deleuze pojetí „prasklého Já“ (*Je fêlé*), které mu poskytuje pojetí subjektivity konzistentní s diferenciálním uspořádáním transcendentálních podmínek zkušenosti a zároveň se zkušeností konstituovaného subjektu. Podobně jako má identitu pojmu nahradit multiplicita struktury, má se sebou totožný subjekt nahradit „prasklé Já“. „Prasklé Já“ Co přesně se tedy v druhé části transcendentální dialektiky, v paralogismech čistého rozumu, děje?

Kantova dialektika se nepokouší ukázat, jak dospět k poznání veškerenstva, ale právě naopak, ukazuje, že všechny pokusy o takové poznání jsou důsledkem neoprávněného užití rozumu, tj. jeho užití mimo předměty dané v názoru. Když rozum činí předmětem svého poznání předmět, který nemůže být dán v názoru, dopouští se kategoriálního omylu, v jehož důsledku vytváří vlastní ideje-transcendentální iluze, které vždy vedou k vzájemně protikladným závěrům, mezi nimiž nelze rozhodnout (buď mohou být pravdivé oba, nebo ani jeden). Iluze je transcendentální, protože jí rozum propadá nutně, jde o důsledek jeho přirozenosti. Kant rozlišuje tři základní rozumové ideje definované třemi různými dialektickými úsudky: idea nesmrtelné duše vytvořená na základě transcendentálního paralogismu, idea světa jako totality všech jevů vytvořená na základě antinomií čistého rozumu a idea Boha jako ideál čistého rozumu.<sup>110</sup> Deleuze mimochodem Kantovo pojetí transcendentální iluze přebírá: pro něj je však transcendentální iluzí Obraz myšlení. Reprezentativní myšlení Obrazu se, podobně jako Kantův rozum zkoumající své ideje nezávisle na jejich vztahu k názoru, vlastně neustále dopouští kategoriální chyby, když rozšiřuje platnost jisté části zkušenosti na všechnu zkušenost. V obou případech jde o nelegitimní užití rozumu, jehož se však dopouštíme nutně.

---

<sup>109</sup> „Plutôt qu'à ce qui se passe avant et après Kant (et qui revient au même), nous devons nous intéresser à un moment précis du kantisme /.../ Car lorsque Kant met en cause la théologie rationnelle, il introduit du même coup une sorte de déséquilibre, de fissure ou de fêlure, une aliénation de droit, insurmontable en droit, dans le *Moi pur* du Je pense : le sujet ne peut plus se représenter sa propre spontanéité que comme celle d'un Autre, et par là invoque en dernière instance une mystérieuse cohérence qui exclut la sienne propre, celle du monde et celle de Dieu.“ DR, s. 82.

<sup>110</sup> KČR, s. 252

První část druhé knihy transcendentální dialektiky v *Kritice čistého rozumu* je věnována možnosti poznání duše, chápané jako Já ve vnitřním smyslu, *a priori*. Veškeré takové pokusy spočívají na předpokladu, že Já jakožto transcendentální subjekt může být ztotožněno s empirickým Já jakožto předmětem ve vnitřním názoru. Za tohoto předpokladu je pak možné založit substancialitu duše prostřednictvím klasické definice substanciality: substance je to, co nemůže být predikátem (a tedy to, co má vždy formu subjektu). Pokud jsme pak vykázali duši jako substanci, můžeme prostřednictvím predikátů náležejících transcendentálnímu subjektu, vyvodit, že je netělesná (je předmětem vnitřního smyslu), nezničitelná (je jednoduchá) a tak dále. Tak bychom položili základ racionální psychologii jako apriorní vědě o duši.<sup>111</sup>

Právě předpoklad aplikovatelnosti transcendentálního Já myslím na empirické Já jsem je však dle Kanta chybným dialektickým úsudkem, paralogismem. Transcendentální subjekt je formou, které každé myšlení nutně nabývá, je jeho neoddělitelnou součástí jako jeho subjektivní pól vyjadřující vědomí myšlení. Predikáty náležející Já myslím jako transcendentálnímu subjektu – jeho identita, jednoduchost a subjektivita – jsou z něj bezprostředně vyvozené jako náležející formě vědomí všeho možného myšlení. To však znamená, že tyto predikáty neurčují žádnou existenci, žádný obsah, nýbrž právě a výhradně formu veškerého obsahu. Nejsou vyvozeny s ohledem na nějakou konkrétní zkušenost, ale *problematicky*, to jest s ohledem na možnost libovolné zkušenosti. „Věta: „Já myslím“ je ale přitom chápána jen *problematicky*; nikoli pokud by snad mohla obsahovat vjem nějaké existence (kartesiánské cogito, ergo sum), nýbrž jen co do své pouhé možnosti, abychom zjistili, jaké vlastnosti mohou z této tak jednoduché věty plynout pro její subjekt (ať již existuje, či nikoli).“<sup>112</sup>

Na jednu stranu tak nelze subjektu, jak se sám sobě jeví jako empirické Já jsem ve vnitřním smyslu, přisuzovat vlastnosti transcendentálního subjektu Já myslím. Na druhou stranu nelze určovat transcendentální subjekt prostřednictvím existence empirického subjektu v názoru. Transcendentální Já myslím ale paradoxně nemůže sebe sama určovat jinak než právě jako představu empirického Já v názoru: jako forma samotné subjektivity se nemůže nikdy stát objektem. „Všechny mody sebevědomí v myšlení o sobě proto ještě nejsou rozvažovacími pojmy objektů (kategoriemi), nýbrž pouhými logickými funkcemi, které myšlení neumožňují poznat žádný předmět, a tudíž ani mne samotného jako předmět. *Objektem* není vědomí

---

<sup>111</sup> KČR, s. 252-254.

<sup>112</sup> KČR, s. 256.

určujícího, nýbrž je jím jen vědomí *určitelného* Já, tj. mého vnitřního názoru.<sup>113</sup> Mezi Já myslím a Já jsem se vine nezacelitelná prasklina.

Určení „Já myslím“ zjevně implikuje něco neurčeného („Já jsem“), ale to ještě nic neříká o tom, jak je toto neurčené Já určitelné prostřednictvím *Já myslím*. Kant proto přidává třetí logickou hodnotu: určitelnost, nebo spíše formu, v níž je neurčené určitelné (určením). /.../ Kantova odpověď je slavná: forma, v níž je neurčená existence určitelná prostřednictvím *Já myslím*, je forma času.<sup>114</sup>

Kant rozděluje jednotu karteziánského *cogito*, když zpochybňuje možnost bezprostředního určení neurčeného Já jsem jako Já myslím. Rozděluje tak dvě tradiční funkce subjektu: funkce univerzalizace, prostřednictvím jeho myšlenkových aktů, a individuace, kdy je chápán jako osoba.<sup>115</sup> Nakolik může Já myslím určovat sama sebe jako Já jsem ve vnitřním názoru, určuje sama sebe v čase, ve formě vnitřního názoru. To znamená, že Já myslím určuje sama sebe jako Já jsem, které neustále zakouší změny v čase, jako Já, které je receptivní. Subjekt nezakouší spontaneitu svého myšlení, nýbrž právě naopak, je jí afikován. Nevytváří spontánně své poznávací akty jako substanciální jsooucn, tyto akty jsou mu připisány jako pasivnímu Sobě (*Moi passif*). Subjekt si může spontaneitu myšlení, která určuje jeho existenci, pouze reprezentovat, prostředkovat – nezakouší ji přímo. Subjekt se stal jevem v názoru.

Důsledky jsou extrémní: má neurčená existence může být určena pouze v čase, jako existence fenoménu, existence fenomenálního subjektu, který se jako pasivní a receptivní *jeví v čase*. /.../ Tím začíná nevyčerpateľný příběh: JÁ je někdo jiný, Já je paradox vnitřního smyslu. Aktivita myšlení se vztahuje k pasivnímu subjektu, který, spíše než aby ji vykonával, si ji reprezentuje, který, spíše než aby zakoušel, že vychází z něj, zakouší její účinek, který ji prožívá jako Jiného v sobě.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> KČR, s. 257.

<sup>114</sup> „La détermination « je pense » implique évidemment quelque chose d'indéterminé (« je suis »), mais rien ne nous dit encore comment cet indéterminé est déterminable par le je pense. Kant ajoute donc une troisième valeur logique: le déterminable, ou plutôt la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable (par la détermination). /.../ La réponse de Kant est célèbre: la forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps.“ DR, s. 116.

<sup>115</sup> Deleuze 2003.

<sup>116</sup> *Les conséquences en sont extrêmes : mon existence indéterminée ne peut être déterminée que dans le temps, comme l'existence d'un phénomène, d'un sujet phénoménal, passif ou réceptif apparaissant dans le temps. /.../ Commence alors une longue histoire inépuisable : JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime. L'activité de la pensée s'applique à un être réceptif, à un sujet passif, qui se représente donc cette activité plutôt qu'il ne l'agit, qui en sent l'effet plutôt qu'il n'en possède l'initiative, et qui la vit comme un Autre en lui.*“ DR, s. 116-117.



Když Já bezprostředně nezakouší spontaneitu myšlení, není nadále nutné, aby to bylo Já, kdo myslí. Je možné, že má zkušenost není syntetizována prostřednictvím transcendentální jednoty apercepce, že ji nesyntetizuje Já, ale nějaké Ono. Je možné, že moje existující Já není utvářeno prostřednictvím sebetotožného vědomí, nýbrž něčím, co se od sebe naopak neustále odlišuje, co se sebou není totožné a čeho si nejsem vědom.

Prasklé Já tedy představuje pojetí subjektivity, které je konzistentní s filosofií diference. Jakkoli taková filosofie nemůže vycházet z již ustaveného a se sebou totožného subjektu, chce-li zůstat filosofií kritickou, musí zároveň vykazat konzistenci s touto perspektivou. Jako každá filosofie, která nechce být pouze arbitrární spekulací, musí být poměřována naší zkušeností, to jest zkušeností již konstituovaného subjektu. Nakolik tento subjekt nezakouší spontaneitu myšlení, které jej určuje, nemusí jít o jeho myšlení a je tak možné, že fenomenální subjekt nekonstituuje sám sebe.

Deleuze tak zároveň úspěšně zpochybňuje nutnost syntézy zkušenosti prostřednictvím Kantovy transcendentální syntetické jednoty apercepce. Na rozdíl od Kantovy filosofie však nedokazuje její nemožnost či naopak nutnost syntézy subjektivní zkušenosti prostřednictvím diferenciálních neosobních podmínek zkušenosti. Poznamenejme, že tak nečiní mimo jiné proto, že by to bylo nekonzistentní s jeho kritikou obrazu myšlení. Pro Deleuzovu filosofii diference se musíme rozhodnout na základě její plauzibility a na základě kritiky filosofie založené na identitě, nikoli na základě důkazu. Filosofie diference není nutná, musíme posuzovat její legitimitu, to jest, nakolik je práva naší zkušenosti a požadavkům na její vysvětlení. Deleuzův projekt je vposled sám jen jedním ze vzájemně si konkurujících vysvětlení. Kategorie nutnosti a pojem důkazu podle Deleuze dávají smysl pouze ve vztahu k jistým způsobem definovanému systému, to jest v rámci určitého, již konstituovaného, základu. Spočívá tedy přinejmenším na jistých základních, dále nedokazatelných tvrzeních, a na nějakém vyvozovacím pravidle. Smysl kritiky Obrazu myšlení spočíval ve zpochybnění univerzálního nároku na platnost takových základních tvrzení, to jest nároku na to, aby byly považovány za nutné. Filosofie diference tak popírá kategorii nutnosti jako absolutní, respektive chápe ji vždy relativně určitému základu. Bylo by tak vnitřně nekonzistentní, kdyby vykazovala svou vlastní nutnost. Kritická povaha Deleuzovy filosofie tedy mimo jiné spočívá ve vykazání iluzornosti představy o nezpochybnitelném základu. Dokazování se od jisté úrovně mění v otázku legitimacy: *quid juris?*<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Srv. obdobnou Bryantovu interpretaci (Bryant 2008, s. 184-185), dle níž je kritičnost Deleuzova projektu zachována, protože již není možné rozlišit mezi kritickou a spekulativní filosofií.

### 3.2 Maïmon a geneze zkušenosti

Prasklé Já tedy Deleuzovi poskytuje teorii subjektivity konzistentní s produkcí zkušenosti konstituovaného subjektu prostřednictvím neosobního a nevědomého diferenciálního uspořádání. V dalším kroku by Deleuze měl vysvětlit, jak přesně je tato zkušenost konstituována. Dostatečné rozpracování tohoto vysvětlení bohužel přesahuje možnosti této práce; v jejím zbytku se přesto pokusíme alespoň krátce nastínit, jakým směrem se Deleuzovo vysvětlení ubírá ve vztahu k Maïmonově filosofii.

Viděli jsme, že v Maïmonově systému byl každý zkušenostní objekt analyzovatelný v diferenciály kvality a extenze tohoto objektu. Tyto diferenciály nazývá Maïmon „ideami rozvažování“. Rozvažování tyto ideje syntetizuje (*integruje* diferenciály) a vytváří tak empirické objekty. Tuto syntézu provádí nekonečné vědomí: naše konečné vědomí a jeho zkušenost jsou jeho součástí. „Intenzivní kvantita je diferenciál extenzivní kvantity a extenzivní kvantita je integrálem intenzivní kvantity.“<sup>118</sup> Modelem syntézy objektu je tedy diferenciální kalkul, takto syntetizovanému objektu potom odpovídá křivka a diferenciálům křivky intenzivní kvantity. Křivku-objekt můžeme analyzovat v diferenciály-intenzity prostřednictvím derivace a odhalit tak v reflexi zkušenostních objektů v názoru syntetickou činnost nekonečného vědomí, která spočívá v inverzní operaci, v integraci diferenciálů-intenzit. Časoprostorová extenze objektu je tedy determinována jeho intenzivním určením, respektive integrací jeho diferenciálů jako intenzivních kvantit.

Deleuze se jednak ztotožňuje s Maïmonovou analýzou objektu: empirické objekty se skládají z kvality a extenze v čase a prostoru; a jednak s tím, že empirické kvality a extenze vznikají prostřednictvím syntézy, integrace intenzivních kvantit diferenciální povahy: „Každá diferenciace [tj. geneze extenze a kvalit empirického objektu – pozn. JD] je lokální integrace, lokální řešení, které se skládá s ostatními v celek řešení neboli v globální integraci.“<sup>119</sup> Deleuze však oproti Maïmonovi trvá na radikální odlišnosti transcendentálního a empirického. Diferenciální prvky, které se syntetizují v konkrétní extenzi a kvalitu ve zkušenosti tak nejsou nekonečně malými extenzemi a kvalitami: „integrace v tomto smyslu rozhodně není inverzní diferenciaci [tj. determinaci prvků struktury – pozn. JD], ale tvoří spíše

---

<sup>118</sup> „Die intensive Größe ist bei Quanta das Differential der extensiven, und diese wiederum das Integral von jener.“ VTP, s. 72.

<sup>119</sup> „Chaque différenciation est une intégration locale, une solution locale, qui se compose avec d'autres dans l'ensemble de la solution ou dans l'intégration globale.“ DR, s. 272.

původní proces diferenciací.<sup>120</sup> Viděli jsme naopak, že jednotlivé diferenciací prvky multiplicity generují smysl celé řady empirických objektů: červená barva jako pozice definovaná svým vztahem k ostatním barvám ve struktuře produkuje smysl – kvalitu červené barvy – všech červených objektů.

Především však syntézu zakoušené kvality a extenze neprovádí žádné nekonečné vědomí – žádný subjekt. To má dva podstatné důsledky. Za prvé, součástí geneze zkušenosti musí být rovněž proces *individuace*, který subjekt zkušenosti teprve vytváří. A protože zkušenost je zkušeností nějakého subjektu, proces „individuace v principu předchází diferenciací, /.../ všechna diferenciací předpokládá předchůdné intenzivní pole individuace.“<sup>121</sup> Za druhé, jelikož je subjekt touto syntézou teprve vytvářen, jde o syntézu *pasivní*. „Tato syntéza musí být ve všech ohledech pojmenována: pasivní syntéza. Ačkoli je konstituující, neznamená to, že je aktivní. Nevykonává ji mysl, ale sama se vykonává v myslí /.../ před vší pamětí a reflexí. Čas je subjektivní, ale subjektivita je subjektivita pasivního subjektu.“<sup>122</sup>

Proces individuace je intenzivní povahy:

/.../ intenzita je kvantita, která je implikovaná, zavínutá, „zárodečná“ („*embryonnée*“). Není implikována v kvalitě. Respektive je, ale až sekundárně. Nejprve je implikována sama v sobě: implikovaná a implikující. Implikaci musíme chápat jako stav dokonalého určení. V intenzitě budeme nazývat diferencí to, co skutečně implikuje, zavíjí; distancí budeme nazývat to, co je reálně implikováno či zavínuto.<sup>123</sup>

Vznik empirických kvalit a extenzí tedy řídí „předchůdné *intenzivní* pole individuace.“ Intenzita tak utváří individuum – pasivní subjekt – v poli, které řídí proces vzniku kvalit a extenze zkušenosti tohoto subjektu v čase a prostoru. Toto pole je „implikující“: to, co implikuje, následně explikuje v čase a prostoru. Intenzita je zároveň diferenciací povahy, je diferencí mezi prvky struktury: „Každá intenzita je diferenciací, je to diference v sobě samé. Každá intenzita je E-E', kde E samo odkazuje na e-e', a e zase na ε-ε' atd.: každá intenzita je

<sup>120</sup> „/.../ l'intégration, en ce sens, n'est nullement l'inverse de la différenciation, mais forme plutôt un processus original de différenciation.“ DR, s. 270.

<sup>121</sup> „l'individuation précède en droit la différenciation, /.../ toute différenciation suppose un champ intense d'individuation préalable.“ DR, s. 318.

<sup>122</sup> „Cette synthèse doit, à tous égards, être nommée: synthèse passive. Constituante, elle n'est pas pour cela active. Elle n'est pas faite par l'esprit, mais se fait dans l'esprit /.../ précédant toute mémoire et toute réflexion. Le temps est subjectif, mais c'est la subjectivité d'un sujet passif.“ DR, s. 97

<sup>123</sup> „/.../ l'intensité est une quantité impliquée, enveloppée, « embryonnée ». Non pas impliquée dans la qualité. Cela, elle ne l'est que secondairement. Elle est d'abord impliquée en elle-même: impliquante et impliquée. Nous devons concevoir l'implication comme une fait d'être parfaitement déterminée. Dans l'intensité, nous appelons différence ce qui est réellement impliquant, enveloppant; nous appelons distance ce qui est réellement impliqué ou enveloppé.“ DR, s. 306.

vždy už spojením (*couplage*) (v němž každý prvek páru odkazuje na páry prvků jiného uspořádání).<sup>124</sup> Proces individuace tedy přebírá roli Maïmonových intenzivních kvantit a stejně jako ony řídí genezi kvalit a extenzí ve zkušenosti.

Abychom se dopracovali ke konkrétnější představě o tom, jak si Deleuze proces intenzivní individuace představuje, pokusíme se využít těchto vodítek na víceméně jediném konkrétním příkladu, který nám Deleuze poskytuje: na strukturálním prostoru barvy.

Multiplicitu barvy Deleuze přirovnával k bílému světlu, to jest ke směsi všech frekvencí barevného spektra. Z bílého denního světla se v naší běžné vizuální zkušenosti vydělují jednotlivé frekvence – jednotlivé barvy. Obdobně se tedy z multiplicity barvy budou individuovat jednotlivé barvy. Strukturální pozice jakékoli barvy v multiplicitě je plně determinována vztahem ke všem ostatním pozicím-barvám ve struktuře. Tento vztah se manifestuje v různých „vzdálenostech“ jednotlivých pozic-barev ve třech rozměrech, třech proměnných: jednotlivé pozice-barvy se mohou obdobně lišit co do odstínu, světlosti a sytosti, nebo mohou nabývat různých diferencí v každém z nich. Diference sytosti, světlosti odstínu jsou však difference *intenzity*. Každá pozice-barva je jedinečná právě svou diferencí své pozice a pozic všech ostatních barev na třech intenzivních škálách. Jako taková všechny tyto difference intenzity *implikuje* a sama je zároveň *implikovaná* ve všech ostatních barvách. Tak je v každé barvě implikován trojí intenzivní vztah ke všem ostatním barvám: tento vztah je přitom jedinečný právě pro tuto barvu. Protože je takto daná barva plně určena musíme „implikaci /.../ chápat jako stav plného určení.“ Vidíme tedy, že implikovaná difference intenzity dané barvy je tím, co ji individuuje, „vyděljuje“ z pozadí multiplicity barvy jako bílého světla, co vytváří její jedinečnou individuující diferencí.

Můžeme tak získat hrubou představu, jak se ze strukturální multiplicity barvy vyděljuje například individuální červená barva, respektive *zkušenost* nějaké červené barvy jako momentální percepce červeného bodu. To sice zprvu může působit bizarně, je však třeba mít na paměti, že jde o relativně minimalistický příklad patrně hluboko pod úroveň našeho vědomí. Taková bodová percepce červené může být dále syntetizována s dalšími podobnými percepcemi, až dospěje úrovně vědomí nějakého červeného povrchu v naší zkušenosti. Deleuze uvádí ještě jeden, v této souvislosti možná intuitivnější, biologický příklad

---

<sup>124</sup> „L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même. Toute intensité est E-E', où E renvoie lui-même à e-e', et e à ε-ε:', etc. : chaque intensité est déjà un couplage (où chaque élément du couple renvoie à son tour à des couples d'éléments d'un autre ordre) /.../“ DR, s. 287.

diferenciálního uspořádání DNA.<sup>125</sup> Libovolný organismus je vytvořen na základě syntézy DNA, která řídí syntézu RNA a jejím prostřednictvím syntézu proteinů a na dalších úrovních syntézu buněk, jednotlivých orgánů i celého organismu. (Každá další úroveň s sebou přináší komplikace procesu, to teď ale není podstatné, nám jde pouze o základní náhled.) Každým okamžikem v těle každého z nás probíhají biliony takových syntéz bez toho, abychom si jich byli vědomi. Je to přitom jejich souhra, která utváří naši vědomou zkušenost v těle.

Investice, spojení či integrace jsou pasivní syntézy, kontemplace-kontrakce /.../ Na úrovni každého spojení se utváří já (*moi*) /.../; avšak pasivní já (*moi passif*), částečné, larvální, kontemplující a kontrahující já. Že jsou tato já bezprostředně narcistní je snadno pochopitelné, když vezmeme v úvahu, že narcismus není kontemplací sama sebe, ale naplněním vlastního obrazu, když kontemplujeme něco jiného: oko, vidoucí já (*moi*), se naplňuje vlastním obrazem, když kontempluje excitaci, kterou spojuje.<sup>126</sup>

Každá intenzivní kvantita a jí odpovídající syntéza (kontemplace-kontrakce) tedy utváří novou zkušenost, která je obsahem dalších takových zkušeností a sama další takové zkušenosti obsahuje. Zdá se zároveň, že primární je právě zkušenost, percepce, *událost*, která až sekundárně konstituuje vlastní subjektivitu, když nahlíží svůj obsah. Každopádně však subjektivita náleží každé takové zkušenosti. Její subjekt je tedy zároveň objektem zkušenosti dalších subjektů a sám jako objekty zakouší další subjekty. Deleuze tedy připisuje subjektivitu a tak i vědomí všemu: kdyby tak neučinil, musel by vysvětlit, co kvalitativně odlišuje syntézu naší zkušenosti od menších syntéz – a žádné takové vysvětlení patrně poskytnout nemůže. Viděli jsme, že vzájemnost určení jednotlivých diferenciálních prvků vedla k totalitě tohoto určení, tedy k tomu, že každý diferenciální prvek je určován a podílí se na určování všech ostatních prvků napříč všemi uspořádáními. To vede k absenci hierarchie mezi prvky: každý prvek je stejně důležitý pro určení ostatních prvků. Právě jsme viděli, že jednotlivé prvky se liší pouze *různou mírou difference, různou intenzitou* ve vztahu k těm kterým dalším prvkům. Difference se vypovídá *univoce*, stejným způsobem o každé individuující diferencii. Vědomí tak lze buď připsat každé takto generované zkušenosti, nebo zkušenosti žádné. Zkušenost tak není pouze zkušeností lidskou, ale zkušeností zvířete, věci,

---

<sup>125</sup> DR, s. 239-240.

<sup>126</sup> „*Les investissements, les liaisons ou intégrations sont des synthèses passives, des contemplations-contractions /.../ Au niveau de chaque liaison, un moi se forme /.../ ; mais un moi passif, partiel, larvaire, contemplant et contractant. Que ces moi soient immédiatement narcissiques s'explique aisément si l'on considère que le narcissisme n'est pas une contemplation de soi-même, mais le remplissement d'une image de soi quand on contemple autre chose: l'oeil, le moi voyant, se remplit d'une image de soi-même en contemplant l'excitation qu'il lie.*“ DR, s. 129

pohoří, řek, planet, hvězd a galaxií, zkušeností literárního díla, obrazu, filmu, zkušeností orgánu, proteinu, báze DNA i molekul.

Jeden a týž hlas pro všechno mnohé v tisíci hlasech, jeden a týž Oceán pro všechny kapky, jediný ryk Bytí pro všechna jsoucna. Za podmínky, že každé jsoucno, každá kapka a každý hlas, dosáhly stavu přebytku, to jest difference, která je přesouvá a proměňuje a nechává je znovu se navracet.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> „Une seule et même voix pour tout le multiple aux mille voies, un seul et même Océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étants. A condition d'avoir atteint pour chaque étant, pour chaque goutte et dans chaque voie, l'état d'excès, c'est-à-dire la différence qui les déplace et les déguise, et les fait revenir, /.../.“ DR, s. 388-389.

## ZÁVĚR

V předcházejícím jsme naznačili základní rysy interpretace Deleuzovy filosofie jako systematického transcendentálního projektu, který vychází z kritiky dosavadní metafyziky, především Kantovy kritické filosofie, a na základě této kritiky koncipuje projekt *transcendentálního empirismu*.

Základ Deleuzovy kritiky dosavadní metafyziky spočívá v tom, že je založena na modelu reprezentativního myšlení a v důsledku vytváří nějaký neměnný, se sebou identický základ vysvětlení – „obraz myšlení“ –, na nějž má být redukována veškerá zkušenost. Veškerá možná zkušenost je *reprezencí* tohoto základu. Podle Deleuze je univerzální platnost takového základu nutně nelegitimní, nakolik může být odvozena pouze z části zkušenosti. Tato část je pak nelegitimně povýšena na úroveň univerzálního modelu veškeré zkušenosti.

Projekt transcendentálního empirismu je pokusem myslet transcendentální podmínky zkušenosti, jejichž platnost není univerzální, nýbrž relativní jisté části zkušenosti, což Deleuze vyjadřuje tak, že „nejsou o nic širší než to, co podmiňují.“ Program takového transcendentálního empirismu přitom formuluje už Bergson, když usiluje o empirismus, který „[v]ytváří pro daný předmět pojem šitý na míru pouze tomuto předmětu.“ Tedy podmínky zkušenosti, které vytváří proměnlivý celek *otevřený* principiálně neočekávatelné zkušenosti. Právě požadavek principiální otevřenosti libovolné zkušenosti, jakkoli nové, neočekávané a různící se od veškeré zkušenosti dosavadní, konstituuje *empirismus* Deleuzova projektu.

Maïmonova kritika Kanta ukazuje, že se takové podmínky mohou vztahovat ke zkušenosti jako její vysvětlení jedině tehdy, když budou této zkušenosti imanentní a když ji budou zároveň vytvářet. Požadavek imanence a geneze zároveň dostatečně zabraňuje nelegitimnímu rozšiřování platnosti vysvětlení: podmínky zkušenosti se vztahují jenom k té zkušenosti, již vytvářejí a již jsou imanentní.

Deleuzova kritika Hegela následně ukazuje, že empiristickému požadavku principiální otevřenosti naprosto libovolné zkušenosti nelze dosáhnout prostřednictvím celku transcendentálních podmínek, který je založen na identitě – i kdyby byl tento celek proměnlivý, stále nepřipouští zkušenost, která je zásadně odlišná od veškeré dosavadní zkušenosti.

Můžeme tak formulovat základní čtyři požadavky nové transcendentální filosofie: transcendentální podmínky zkušenosti musí být za prvé imanentní tomu, co podmiňují, za druhé musí vytvářet to, co podmiňují, za třetí musí být principiálně otevřené libovolné, jakkoli

odlišné zkušenosti a proto musí být za čtvrté vytvářet uspořádání založené na diferencii, která nelze redukovat na identitu (jako její negace), která však přesto identitu produkuje.

Deleuze za takové diferenciální uspořádání považuje uspořádání, jehož prvky jsou samy o sobě neurčitelné, přesto však ve vzájemném vztahu nabývají konkrétního určení, které je plně determinováno právě jejich vzájemným vztahem.

Tyto podmínky splňuje Maimonova filosofie, která diferenciální uspořádání nalézá v diferenciálním kalkulu. Diferenciály kalkulu jsou neidentifikovatelné, ve vzájemném vztahu však produkují určitou hodnotu. Maimon pojímá Kantovy podmínky zkušenosti jako diferenciály extenze a kvality předmětů v názoru, které nekonečné rozvažování integruje ve zkušenostní objekty v názoru našeho konečného vědomí. Takové podmínky-diferenciály jsou jednak imanentní objektům v názoru, jednak jej přímo utvářejí. Maimon tak proměňuje Kantovu filosofii v první filosofii difference. Jeho projekt je však neúspěšný, nakolik si nedovede nekonečnou syntézu představit jinak než jako syntézu nekonečného vědomí. Gueroultova kritika následně ukazuje neslučitelnost Maimonova pojetí diferenciální produkce zkušenosti v nekonečném vědomí.

Deleuze proto nahrazuje Maimonovo nekonečné vědomí symbolickým strukturálním prostorem, který představuje jeho filosofickou interpretaci Riemannovy kontinuální multiplicity. Riemannův kontinuální  $n$ -rozměrný prostor se skládá z Riemannovských povrchů, jejichž metrika je určena výhradně vzájemnými vztahy. Strukturální vlastnosti globálního prostoru se přitom mohou lišit od jednotlivých povrchů, z nichž se skládá. Takový prostor tedy udržuje svoje jednotlivé části v jejich diferenciích bez toho, aby je převáděl na vlastní identické určení: představuje celek, který se liší od svých částí.

I takový prostor však utváří uzavřený, neměnný celek. Deleuze v něj proto uvádí čas ve formě principu neustálého rozrůžňování se (v kontrastu s Einsteinovou fyzikální interpretací Riemannovy multiplicity, která čas chápe pouze jako další rozměr trojrozměrného prostoru). Strukturální symbolická interpretace tohoto prostoru z něj potom umožňuje učinit princip vysvětlení libovolné zkušenosti. Jednotlivé pozice v tomto prostoru produkují smysl libovolné zkušenosti.

Naše běžná zkušenost je však zkušeností vědomého, se sebou identického subjektu, který strukturuje svoji zkušenost. Chce-li Deleuzův projekt zůstat kritickým, musí vykázat konzistenci naší fenomenální subjektivní perspektivy a tvrzení, že je tato perspektiva vytvářena nevědomým strukturálním prostorem. Tuto konzistenci zajišťuje Deleuzova teorie



subjektivity, kterou subverzivně vyvozuje z transcendentální dialektiky *Kritiky čistého rozumu*.

Aby bylo možné Deleuzův projekt celkově zhodnotit, bylo by třeba dále rozpracovat jeho vysvětlení toho, jak transcendentální strukturální prostory produkují zkušenost. Takový úkol však přesahuje možnosti diplomové práce, v druhé části třetí kapitoly jsme se přesto pokusili nastínit směr, kterým by se Deleuzovo vysvětlení mohlo ubírat, především však proto, abychom ukázali, že Deleuze základní schéma geneze zkušenosti (tj. vznik kvality a extenze ve zkušenosti prostřednictvím intenzivních kvantit diferenciální povahy) přebírá od Maïmona.

Domníváme se tak, že jsme naznačili základy interpretace Deleuzovy filosofie, která ji chápe jako kritickou filosofii vybudovanou na základě Kantovy transcendentální filosofie, a zároveň ukázali význam, kterou pro její pochopení má transcendentální filosofie Salomona Maïmona. Provést plnohodnotnou interpretaci v naznačeném směru bohužel překračuje možnosti diplomové práce a vyžadovala by další rozpracování všech částí a jejich doplnění o Deleuzovo pojetí poznání, respektive o vysvětlení toho, jak může vědomý subjekt odhalit transcendentální podstatu své zkušenosti.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### Primární literatura

- H. Bergson, *La pensée et le mouvant : essais et conférences*, Paris 1999.
- G. Deleuze, *Bergsonismus*, Praha 2006.
- G. Deleuze a D. Lapoujade, *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*, Paris 2003.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968.
- G. Deleuze, *Logika smyslu*, Praha 2013.
- I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001.
- B. Riemann, *O hypotézách, které leží v základech geometrie*, Ústí nad Labem 1999.
- S. Maïmon, *Versuch über die Tranzendentalphilosophie*, Hamburg 2004.

### Sekundární literatura

- F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts 1987.
- L. R. Bryant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Illinois 2008.
- M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, I*, Paris 1930.
- M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris 1929.
- J. Hughes, *Deleuze and the Genesis of Representation*, London 2008.
- N. Midgley, *Introduction to the Translation*, in: S. Maïmon, *Essay on transcendental philosophy*, London 2010. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/cuni/Doc?id=10427535>.
- D.W. Smith, *Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited*, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 61, 2003, s. 411-449.
- A. Plotnitsky, *Bernhard Riemann's Conceptual Mathematics and the Idea of Space*, in: *Configurations*, 17, 2009, s. 105-130.
- A. Sauvargnargues, *Deleuze: L'empirisme transcendantal*, Paris 2009.
- A. Villani, *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*, Paris 1990.

Wikipedia, „Munsell Color System“, web 4. 1. 2016.