

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Člověk v šíleném dění světa

Filosofie Gillesa Deleuze
Petr Prášek



KAROLINUM

Člověk v šíleném dění světa

Filosofie Gillesa Deleuze

Petr Prášek

Doslov napsal Miroslav Petříček

Recenzovali:

Peter Michalovič (Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave)

Miroslav Petříček (Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha)

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

Edici Myšlení současnosti řídí Miroslav Petříček

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Redakce Jan Havlíček

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova, 2018

© Petr Prášek, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2018

Epilogue © Miroslav Petříček, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2018

ISBN 978-80-246-4049-5

ISBN 978-80-246-4061-7 (pdf)

Tato publikace byla vydána s finanční podporou grantu poskytnutého GA UK, č. 42615, s názvem „Subjekt jako setkání – subjekt v událostním světě“, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.



Charles University
Karolinum Press 2018

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

mámě

OBSAH

Úvodem /9

1. TRANSCENDENTÁLNÍ EMPIRISMUS /19

1.1 Kantova špatná kritika /19

1.2 Obraz myšlení /23

1.3 Podmínky reálné zkušenosti /26

1.4 Tři syntézy času /29

2. VIRTUALITA /33

2.1 Průnik do virtuality: setkání /33

2.2 Ideje – pravý objekt myšlení /35

2.3 Transcendentální pole: Idea a smysl /38

2.4 Řeč, smysl a ne-smysl /40

2.5 Paradox a šílené dění světa /45

2.6 Vztahy Idejí /49

2.7 Univocita bytí /51

3. AKTUALIZACE /55

3.1 Jak Ideje podmiňují /55

3.2 Intenzita /58

3.3 Statická geneze monády /62

4. AKTUÁLNO /66

4.1 Co je fenomén? /66

4.2 Individuace člověka /67

4.3 Geneze klasického obrazu myšlení /72

5. ÚKOL DNEŠKA: OSVOBOZOVAT SINGULARITY /78

5.1 Jazyk /78

5.2 Člověk jako nástroj šíleného dění světa /82

5.3 Nadčlověk? /84

6. SETKÁNÍ S GUATTARIM /88

6.1 Raný Deleuze /88

6.2 Námitky /92

6.3 Setkání s Guattarim /98

6.4 Anti-Oidipus /101

7. TISÍC PLOŠIN /109

7.1 Mezi Anti-Oidipem a Tisíci plošinami /109

7.2 Teorie multiplicit /113

7.3 Rovina konzistence /115

7.4 Uspořádání /118

7.5 Schizoanalýza: tři linie /122

8. UMĚNÍ /127

8.1 Po Tisíci plošinách /127

8.2 Filosofie, věda a umění: boj proti mínění /130

8.3 Umění /133

9. DELEUZE A MY /141

9.1 Etika imanence /141

9.2 (Deleuzův) proces subjektivace /143

9.3 Deleuze a my: závěrečná dezinterpretace /148

9.4 Fenomenologovo stávání-se-Deleuzem /152

Závěrem /157

Poděkování /160

Rozumění formou dramatizace (Miroslav Petříček) /161

Seznam zkratk citovaných Deleuzových knih /165

Další citovaná literatura /168

Jmenný rejstřík /172

Věcný rejstřík /175

Dvacáté století bude jednou možná pojmenováno po Deleuzovi, píše Michel Foucault, tehdy již slavný autor *Slov a věcí*, v jednom neobyčejném textu.¹ Jelikož nebývá zvykem, aby si filosofové navzájem skládali takové poklony, měli bychom zpozornět. Když čteme dále, zjistíme, že ta slova jsou výrazem obdivu před originálním myšlením, které musíme okamžitě po seznámení prohlásit za své, protože v něm sami rezonujeme.² Foucault se rozhodl pro tak nebývalou chválu, neboť nám chtěl zvěstovat, že se zrodil nový klasický autor, tedy autor první třídy, nová autorita, a tím na nás svůj obdiv přenést, abychom ho široce, tj. ve třídách škol četli (takový je přibližně základní význam slova *klasický*).

Jelikož se stejně jako Foucault domníváme, že je nutné považovat Gillesa Deleuze za klasického autora, a jelikož pocítujeme i podobné nutkání prohlubovat vlastní úžas a šířit jej dál, rozhodli jsme se napsat tuto knihu, u níž současně věříme v to, že by mohla přispět filosofii jako disciplíně (totiž jejím dějinám), zejména pak filosofii české, která Deleuzovi věnovala doposud jen jednu monografii, a to navíc orientovanou pou-

¹ „Musím zde promluvit o dvou knihách Gillesa Deleuze, které považuji za výjimečně zajímavé: *Différence et Répétition* a *Logique du sens*. Jsou bezpochyby natolik výjimečné, že promluvit o nich lze jen velmi obtížně, a také o nich bylo dosud řečeno jen velice málo. Věřím, že toto dílo bude ještě dlouho kroužit okolo nás v enigmatické rezonanci s dílem Pierra Klossowského, které je dalším větším a mimořádným znamením. A jednoho dne možná bude celé toto století nazváno deleuzovským.“ M. Foucault, „Theatrum philosophicum“, in: *týž, Myšlení vnějšku*, Hermann a synové, Praha 1996, str. 87.

² „Koneckonců, co je v tomto dvacátém století důležitějšího myslit nežli událost a fantazma? Vzdáváme za to Deleuzovi dík. Nepouštěl se znovu do sloganu, který nás již unavuje: Freud s Marxem, Marx s Freudem a oba dva s námi...“ M. Foucault, „Theatrum philosophicum“, str. 106.

ze na jeho sémiotiku.³ Výchozí otázky se vzápětí zformulovaly samy: V čem spočívá proklamovaná výjimečnost Deleuzovy filosofie? Co vlastně autor přináší tak nového, že by po něm jednou mohlo být pojmenováno celé století? Jak bychom to mohli výstižně charakterizovat?

O tom, že odpovědět nebude snadné, svědčí již na první pohled Deleuze sám, a to minimálně dvojím způsobem: 1) velkým množstvím odlišných charakteristik, jež svému myšlení připisuje; 2) rozmanitostí svého díla, které zahrnuje knihy z dějin filosofie, v nichž Deleuze nepíše tak úplně pod svým jménem, dvě zásadní knihy raného díla, kde píše sám za sebe, a dílo pozdní, kde je takřka neodlišitelný od Félixu Guattariho, jakož i od toho, o čem spolu píší, vždyť jsou oba „mnozí“, jak se dočteme v *Tisíci plošinách*.⁴

Pokud jde o první bod, Deleuze svou filosofii popisuje jako filosofii výrazu, difference a opakování, transcendentálního empirismu, kritiky, schizoanalýzy, logiky multiplicít a mnoha dalšími způsoby. Igor Krtolica v této souvislosti velmi pěkně píše:

Zajisté, každé jméno nás o Deleuzově projektu něco naučí. Filosofie výrazu se vepisuje do novoplatónské tradice, která se prodlužuje v renesanci a poté v postkartezianismu Spinozy a Leibnize; filosofie difference a opakování ho pojí s vlnou obecného antihegelianismu, jenž se šíří Francií 60. let; vyšší empirismus má blízko k jistému antidogmatickému vnuknutí oživujícímu Schellingovo postkantovství, ale i Bergsonovu filosofii; kritická filosofie jej včleňuje do tázání kantovského typu, jehož dovršení spatřuje v Nietzsche; schizoanalýza ho pojí s podnikem radikální reformy teorie a praxe nevědomého, tj. psychoanalýzy; logika multiplicít ho umisťuje do současné diskuse o vztahu mezi filosofií a matematikou, od Husserla a Bergsona až ke strukturalismu. Avšak jaký je mezi všemi těmito hesly vztah? Jelikož Deleuze žádný z nich neodmítnul, máme v nich

³ Jde o knihu M. Charváta, *Gilles Deleuze: Asignifikantní sémiotika*, Togga, Praha 2016.

⁴ *TP*, str. 9. Tyto dvě překážky, s nimiž se musí badatel konfrontovat, vyzdvihuje i Igor Krtolica, který ovšem přidává ještě třetí, s níž souhlasit nemůžeme: Deleuze podle něj nedostatečně vysvětluje to, co dělá. Jak bude patrné z dalšího výkladu, myslíme si pravý opak a právě na tom se pokusíme zkonstruovat vlastní přístup k Deleuzovi. Srov. I. Krtolica, *Gilles Deleuze*, Presses Universitaires de France, Paris 2015, str. 21–23.

vidět odlišné aspekty téhož projektu? Ovšem pokud je zmiňuje v různých okamžicích své dráhy, nemáme v nich spatřovat spíše etapy vývoje myšlení?⁵

Poslední otázka je přímo svázána s druhou nesnází, kterou nám Deleuzovo dílo působí a která se týká nepopiratelných etap či zlomů v jeho vývoji: Deleuzova explicitně vlastní filosofie se objevuje až po řadě studií z dějin filosofie (kniha o Humovi, dvě o Nietzscheovi, pak o Kantovi, Proustovi, Bergsonovi, Sacher-Masochovi a Spinozovi), a to zejména v *Diferenci a opakování* (1968) a v *Logice smyslu* (1969), aby se vzápětí prolнула s Guattariho myšlením takovým způsobem, že je není možné rozlišit. Pod *Anti-Oidipem* (1972), zažívajícím obrovský úspěch v celospolečenském měřítku, nikoli jen ve filosofii, jsou podepsáni oba, aniž by mohlo být nějak určeno, kdo které části napsal. Ještě daleko komplexnější pak byla spolupráce na *Tisíci plošinách* (1980).⁶ Při psaní obou těchto knih došlo k protnutí dvou dosud heterogenních či cizích řad myšlení a k vytvoření řady třetí, v níž se obě navzájem reflektují, aniž by došlo k jejich úplnému splynutí.⁷ Z hlediska Deleuzovy filosofie tím ovšem vzniká nová kvalita, kterou není možné připisat ani jednomu z obou autorů. Lépe než cokoli jiného to dokládá Deleuzova ostrá reakce v sérii dopisů Arnaudu Villanimu z března 1985, který zamýšlel v časopise *Critique* publikovat text o *Tisíci plošinách* a zásluhy připisat pouze Deleuzovi. Nejde o to, že by ve vztahu k této knize bylo nelegitimní psát o *Deleuzově* filosofii – o to se ostatně zanedlouho pokusíme a sám Deleuze to za jistých podmínek schvaluje –, problém je v tom, že Villanimo text pojednává o společné knize Deleuze a Guattariho:

Je jasné, že knihy, které jsme napsali s Félixem společně, máte právo zkoumat z perspektivy, která odkazuje pouze ke mně. Ovšem to se mi zdá být pravda při vyhlídce na nějakou knihu „o“ mně. Naproti tomu v případě publikace v časopise jako *Critique* je mi analýza, kte-

⁵ I. Krtolica, *Gilles Deleuze*, str. 22.

⁶ Srov. *DRF*, str. 220.

⁷ Srov. *Pp*, str. 172 (*R*, str. 142).

rá hovoří pouze o mně, zatímco jejím předmětem je kniha napsaná ve dvou, velmi nepřijemná.⁸

Z těchto slov pro nás vyplývá přinejmenším to, že o Deleuzově myšlení sice psát můžeme, ovšem v případě jeho spolupráce s Guattarim se musíme mít na pozoru, protože tu došlo k jistému zlomu, který nám koherentní výklad velmi znesnadňuje. A přece se celým Deleuzovým dílem proplétá vše sešívající nit jediné logiky myšlení. Pozornému čtenáři to nemůže uniknout a potvrzuje to i autor sám:

Po studiích o Humovi, Spinozovi, Nietzscheovi, Proustovi, kteří mě zasáhli nadšením, byla *Diférence a opakování* první knihou, kde jsem se pokusil „dělat filosofii“. Všechno to, co jsem dělal poté, na tuto knihu navazuje, dokonce i to, co jsme napsali s Guattarim (samozřejmě hovořím ze svého pohledu).⁹

Je tudíž jasné, že koherentní interpretace Deleuzova myšlení bude muset nějak smířit jeho kontinuitu s mnoha zlomy, z nichž ten nejvýznamnější představuje setkání s Guattarim. Domníváme se, že Deleuze nám k ní dává poměrně jasný návod. Nejenže říká, že je o jeho filosofii vůbec možné psát, i když je spletena s Guattariho myšlením, nejenže tvrdí, že je tu jistá kontinuita mezi ranou a pozdní fází jeho díla, Deleuze nám ve svém vlastním přístupu k dějinám filosofie implicitně, ale mnohdy i zcela explicitně, jak zanedlouho uvidíme, říká, jakým konkrétním způsobem o něm máme psát.¹⁰ Podívejme se nejprve, jak o velkých postavách dějin myšlení píše Deleuze sám. V poněkud podivně pasáži dopisu svému „přísnému kritikovi“ M. Cressolovi říká:

⁸ *LAT*, str. 85.

⁹ *DRF*, str. 280.

¹⁰ K hlavnímu zdroji tohoto návodu se dostaneme za chvíli, musíme zde ale poznamenat, že nezanedbatelnou roli má i Deleuzova korespondence. Důvod je hluboký a rozvedeme jej zejména v závěrečné kapitole celé knihy: Deleuze je myslitel imanence. Jak píše Lapoujade (*LAT*, str. 7), Deleuze sám sice nejspíš opravdu – co se týče „významu“ díla – nepřikládal dopisům velkou váhu, to ale neznamená, že v nich nemůžeme najít důležité informace k jeho rozšířování.

[D]ějiny filosofie jsem považoval za jistý druh neposkvrněného počtí. Představoval jsem si, že k autorovi přicházím ze zadu a dělám mu dítě, které by bylo jeho, a přece by bylo zruďné. Bylo velmi důležité, aby bylo jeho, protože bylo zapotřebí, aby autor skutečně říkal všechno to, co ho nechávám říct. Ale bylo rovněž nutné, aby bylo zruďné, protože bylo zapotřebí projít všemi druhy decentrací, posunů, zlomů, tajných vyjádření, které mi dělaly radost.¹¹

Za nezvyklým popisem se skrývá metoda, o níž budeme ještě mluvit, především v první kapitole: nezůstávat u daného textu, u řešení, které nám nějaký autor nabízí, ale jít hlouběji až k problémům, které jsou za řešením skryté. Jenže tato metoda u některých autorů selhává. Nietzscheho „je nemožné podrobit takovému zacházení. Děti ze zadu, to on vám je dělá,“¹² varuje nás Deleuze. Sám se však chová stejně: Jakmile k němu chceme přistoupit ze zadu a vytvořit jeho dvojníka, na základě řešení rozvinout problém, v tu chvíli už je on dávno za námi, čímž nám jako objekt zkoumání uniká. Jinými slovy, k filosofům, kteří se sami pohybují ve sféře problémů, tj. v genetickém živlu sil, v němž jsou všechna řešení utvářena, k takovým filosofům musíme přistoupit jinak. Komentovat je jako jiné filosofy není možné. Co bychom tedy měli dělat, abychom se neustále nemuseli ohlížet přes rameno? Autor pohybující se ve sféře, kterou Deleuze po vzoru Bergsona nazve virtuálnem, nemůže být vykládán prostě proto, že jeho dílo žádné pevné významy nemá, protože se takový autor stává, děje se spolu s tím, čeho je jeho existence součástí. Jediná naše šance, říká Deleuze, je spojit se s ním, a to mohou jen mladí lidé, kteří objevují, kteří ještě (o významu) nemají jasno. V textu o Nietzscheově nomádkém myšlení nacházíme tyto instrukce:

Čtete nějaký aforismus anebo báseň ze *Zarathustry*. Ani materiál- ně, ani formálně nelze takové texty chápat tak, že se stanoví nebo aplikuje zákon, nabídne smluvní vztah anebo ustaví instituce. Jediným myslitelným ekvivalentem by bylo cosi jako „být na jedné lodi“. (...) Společně plout znamená sdílet, cosi sdílet i mimo zákon,

¹¹ *Pp*, str. 15 (*R*, str. 16).

¹² Tamtéž.

smlouvu a instituci. Je to driftování, pohyb odchylování čili „deteritorializace“. (...) Nuže, tvrdíme, že těmito texty prostupuje pohyb, který přichází z vnějšku, který nezačíná na stránce knihy ani na předchozích stránkách, který nemá místo v rámci knihy a který je zcela odlišný od imaginárního pohybu představování či abstraktního pohybu pojmů, které se obvykle odehrávají skrze slova a v hlavě čtenáře. Z knihy cosi vyskakuje a stýká se s čistým vnějškem. Odtud, jak se domnívám, právo na dezinterpretaci, které platí pro celé Nietzscheovo dílo. (...) Aforismus je stav sil, z nichž ta poslední, to jest současně nejaktuálnější a provizorně poslední, je *nejvíce vnější*. Nietzsche to formuluje naprosto jasně: chcete-li vědět, co říkám, najděte sílu, která dává nějaký smysl, a třeba i nějaký nový smysl tomu, co říkám. Napojte text na tuto sílu.¹³

Autory jako Nietzsche tedy není možné vykládat. Namísto toho je zapotřebí se napojit na tok, v němž myslí, a myslet s nimi, neklást si otázku, „co“ říkají, ale jak to na nás působí.¹⁴ Odtud kontroverzní právo na dezinterpretaci! Nezamezíme si tím však to, oč se od počátku snažíme, tj. vyslovit, o čem daný autor ve svých knihách píše? Nikoli, jelikož si musíme uvědomit, že existují vzácní filosofové, a Nietzsche s Deleuzem patří mezi ně, jejichž dílo žádný pevný význam nemá, jelikož jejich jediným cílem bylo žít, život osvobodit a myslet skrze něj.

Existuje odtud nějaké východisko? Lze vůbec o Deleuzovi napsat akademickou práci a současně s tím ho nutně dezinterpretovat, jelikož právě to je jádro toho, co nám chce předat? Jedno možné východisko, u něhož se domníváme, že nám umožní psát o Deleuzovi z hlediska toho, co by u něj mohlo být nazváno systematickou linií, ale současně následovat Deleuzův radikální empirismus a z něj vyplývající zlomy tak charakteristické pro jeho myšlení, zlomy, jejichž posledním nevyhnutelným horizontem musí být jistá zrada na Deleuzovi, takové východisko bychom se zde rádi pokusili nabídnout. Jedinou šancí, jak smířit nesmiřitelné, je zřejmě připravovat zradu na Deleuzovi se samotným Deleuzem, což znamená pokusit se nejprve ve všem tom, co napsal a ze svého problému

¹³ *PO*, str. 287–288.

¹⁴ Jde o druhý možný způsob četby, o němž Deleuze mluví i jinde. *Srov. Pp*, str. 17 (*R*, str. 18).

uskutečnil, tj. v jeho raném díle vrcholícím *Diferencí a opakováním* a *Logikou smyslu* jakožto vlastním výrazu jeho myšlení, pokusit se v tom objevit způsob, logiku či mechanismus, jímž Deleuzovo myšlení funguje, a následně tento mechanismus využít a Deleuze s ním dezinterpretovat. Jinak řečeno, poukázat skrze velké pojmy jeho filosofie, jakými jsou difference, opakování, smysl či Idea, na to, jak je Deleuze vytvořil, naučit se tvořit tím samým způsobem, avšak pak už tvořit sami za sebe – a tím ho zradit. Nemusíme snad ale již dodávat, že tuto zradu by si přál nejvíce, a tak je to zrada ve smyslu jistého dovršení. Právě toto měl Deleuze nepochybně na mysli ve všech těch dopisech, kde své první interprety neustále nabádá, aby šli vlastní cestou, aby ho dezinterpretovali. Villanimu píše: „Nenechte se mnou okouzlit ani omámit. (...) Máte před sebou vaše vlastní poetické a filosofické dílo, které by nesneslo být omezeno tím mým.“¹⁵ A např. Voeffrayovi dva roky poté: „A pak vy už máte *styl*. Jak se říká, už jste zcela zralý na to mě opustit a ponechat si ze mě jen to, co vám může posloužit.“¹⁶ Za těmito slovy se skrývá mnohem víc než jen nějaká Deleuzova skromnost nebo snaha dát studentovi profesorskou radu.¹⁷ Například Philippe Mengue to, zdá se, pochopil velmi dobře, když píše, že Deleuzovu filosofii nemáme vykládat, že „před námi naproti tomu leží výzva této filosofie podnítit nás k tomu, abychom si s ní hráli, aplikovali ji na specifické problémy, a tím konkrétně, na přesných příkladech, v konkrétních případech, ukázali její závažnost a dosah.“¹⁸ Z tohoto pohledu musíme ocenit zejména jeho vskutku tvořivou a krásnou knihu o nespravedlivě zapomenutém filosofickém tématu, jímž je sport.¹⁹

Při vší tvořivosti ale stále nesmíme zapomínat na to, že píšeme o Deleuzovi, byť ho nakonec v jistém smyslu překonáme a tím svou původní intenci dotáhneme do konce. Proto je tato kniha členěna následovně. První část a rovněž těžiště celé knihy se zaměřuje na logiku Deleuzova myšlení, která se rodí

¹⁵ *LAT*, str. 80.

¹⁶ *LAT*, str. 91.

¹⁷ Srov. také s dopisem J.-C. Martinovi ze srpna 1988, *LAT*, str. 96.

¹⁸ P. Mengue, *Espaces lisses et lignes de fuite: Éthique, esthétique et politique deleuziennes*, Éditions Kimé, Paris 2015, str. 7.

¹⁹ P. Mengue, *Marcher, Courir, Nager: Le corps en fuite*, Éditions Kimé, Paris 2015.

v tázání po opravdové radikální filosofické kritice a která se – zprvu nesmíšená s logikou Guattariho myšlení – vyjevuje skrze pojmy utvořené v raném díle, tj. zejména v *Diferenci a opakování* a *Logice smyslu*. Do této logiky se pokusíme vstoupit představením základního pohybu, který míří od kritiky tzv. obrazu myšlení přes otázku podmínek reálné zkušenosti (kapitola první) k virtualitě (kapitola druhá) a k tomu, jakým způsobem podmiňuje, jak se Ideje dramatizují či aktualizují (kapitola třetí). Následně se zaměříme na příčiny geneze klasického obrazu myšlení (kapitola čtvrtá), na to, kudy pod ním prosvítá čistá diference (kapitola pátá), a konečně se pokusíme shrnout specifikum Deleuzova myšlení v dějinách filosofie, abychom odtud mohli přejít k setkání Deleuze a Guattariho, k tematizaci toho, jak se tím Deleuzovo myšlení mění (kapitola šestá). Záměrem první části je přitom Deleuzův pohyb myšlení příliš nepřerušovat delšími historickými úvahami a omezit se jen na to hlavní, co si Deleuze od jiných autorů vypůjčuje.²⁰ Chceme tím uvolnit co největší prostor pro vynořování se vlastní Deleuzovy podobizny, skrze niž může čtenář do jeho myšlení vstoupit.

Druhá část knihy bude poté sledovat, co se po setkání s Guattarim s Deleuzovým myšlením děje: Deleuze se namísto otázky po fungování nového myšlení zaměřuje na jeho realizaci. Jestliže bychom jeho ranou práci mohli shrnout jako pohyb od aktuality k virtualitě (od řešení k problému), v němž spočívá první fáze kritiky, tak nyní se od virtuality vracíme zase zpět, ovšem nikoli ke strnulému obrazu myšlení, nýbrž k uskutečňování obrazu nového – tvorba jako dovršení či druhá fáze radikální kritiky. Jádrem Deleuzovy filosofie je nyní jeho rezonance s Guattarim, ale i všechny další rezonance a setkání vedoucí k tvorbě nových pojmů, neboť tvorba čerpající z drobných neviditelných diferencí vyžaduje přímluvčích (*intercesseurs*), jimiž jsou si Deleuze a Guattari navzájem a jichž má každý z nich nespočet, takže jsou oba mnozí. Tak je tomu již v *An-*

²⁰ Ačkoli se Deleuzova filosofie z velké části utváří v dialogu s dějinami filosofie, tuto linii v naší knize hlouběji sledovat nelze. Především se nebudeme pokoušet o hodnocení způsobu, jakým je tento dialog ze strany Deleuze veden. K tomu srov. např. M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Éditions Kimé, Paris 1999, nebo A. Sauvagnargues, *Deleuze: L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.

ti-Oidipovi (závěr šesté kapitoly) a zejména v *Tisíci plošinách* (kapitola sedmá).

Jejich mikroskopická analýza aktuality, tj. aktualizovaného myšlení, vědy, politiky a umění, jímž vše v jakési třetí fázi Deleuzova díla vrcholí (kapitola osmá),²¹ analýza jdoucí až k podmínkám reálné zkušenosti přitom odhaluje revoluční potenciál aktuálna, revoluční potenciál myšlení vůbec – potenciál, kterým může být v tom, co napsal a řekl, překonán i Gilles Deleuze. Nemůže však být překonán z hlediska toho, co ve svých textech a přednáškách *naznačil*, což je právě tento potenciál, a proto jde o překonání a současně s tím o dovršení našeho výkladu. Proto kniha *o Deleuzovi* pokračuje dál: jakmile se naučíme s Deleuzem myslet, jakmile nás naučí napojit se na život a jeho toky, je na nás, abychom sami tvořili a tím ho dezinterpretovali, abychom si z něj vzali jen to, co potřebujeme, a pak na poli imanence sami experimentovali – krásný to ideál univerzity ve Vincennes, který Deleuze pomáhal utvářet a svou výukou později i naplňovat.²² Mechanismy tvorby se pokusíme načrtnout při výkladu imanentní etiky, od níž vzápětí přejdeme k vlastnímu pokusu o pojmovou tvorbu na půdě současné filosofie, totiž fenomenologie (kapitola devátá).

Toto schéma se nám pro psaní o Deleuzovi zdá být jediné možné. V jeho díle totiž leží ukryta nová a hluboká filosofická antropologie: to, čím reálně jsme, je dění, stávání, a proto nejsme ničím. Jelikož se stále stáváme, neulpí na nás jediný predikát, nemá se čeho zachytit. Sice (se) opakujeme, ale to, co se opakuje, je diference. Jsme lidé v šíleném dění světa. Bez šíleností a paradoxů, které nám vyjevují podstatu naší reality, toho, čím jsme, bychom nic nevytvořili, nemohli bychom Deleuze dezinterpretovat. V opakování je nicméně zakuklena mož-

²¹ Poslední fáze Deleuzova díla nastupující po té rané, kde se věnuje dějinám filosofie, dokud nenapíše vlastní dvě filosofické knihy, a po fázi, v níž publikuje s Guattarim dva svazky *Kapitalismu a schizofrenie*, obsahuje zejména filosofické analýzy filmu, literatury, malířství a hudby. K rozlišení těchto fází srov. *Pp*, str. 185 (*R*, str. 153).

²² Jde o Univerzitu Paris VIII Vincennes-Saint Denis, založenou krátce po událostech v roce 1968 (o nichž budeme hovořit níže) jako univerzitní experimentální centrum, jehož ideálem byla interdisciplinárně a v ne-akademickém duchu pojatá výuka, na níž by učitelé se svými studenty spolupracovali. Srov. *Pp*, str. 190 (*R*, str. 157), a *DRF*, str. 152.

nost (transcendentální) iluze opakování podobného (identity), možnost konstituující lidské vědomí, která se – a to je vážnou chybou, nikoli již jen přirozenou lidskou iluzí – hypostazuje v tom, čemu Deleuze říká klasický obraz myšlení: máme o myšlení jasno, víme, jak funguje, každý ví, že je to záležitost společnosti přátel sdílejících pravdu a bojujících proti lži. Deleuzův člověk je tedy obojí: je pevnou součástí šíleného dění světa a současně se této šílenosti brání a vydává se povětšinou jen jediným neproblematickým směrem. Avšak jediná šance, jak tvořit, jak ve všech oblastech každodenního života objevovat nové a pak ho i uskutečňovat, jediná šance, jak zabránit Deleuzovi, aby nám stál za zády, když o něm chceme psát, je jít více směry najednou, být šílený spolu s ním.

1. TRANSCENDENTÁLNÍ EMPIRISMUS

1.1 KANTOVA ŠPATNÁ KRITIKA

Kant je dokonalým ztělesněním špatné kritiky: z této příčiny mne fascinuje. Avšak máme-li před sebou knihu takového génia, nejde vůbec o to, říkat, že s ním nesouhlasíme. Napřed musíme umět obdivovat; je třeba znovu objevit problémy, které klade jeho vlastní uspořádání. Skutečnou kritiku najdeme jen z moci obdivu. (...) Je třeba jít až k problémům, které klade geniální autor, až k tomu, co neříká v tom, co říká, a odtud vyzískat něco, zač mu již navěky vděčíme, třebaže se současně proti němu obracíme. (...) V každém modernismu, v každé novotě je jak konformismus, tak i tvorba; plytká konformita, ale také „nová nepatrná melodie“; cosi, co je ve shodě s dobou, ale také cosi nečasového – a oddělovat jedno od druhého je úkolem těch, kdo dokáží milovat a kdo jsou skutečnými ničiteli i tvůrci současné. Dobré ničení se neobejde bez lásky.¹

Takto Gilles Deleuze vysvětluje, jakým způsobem ve svých knihách přistupuje k dějinám filosofie a proč jednu z prvních věnoval Kantovi. Abychom mohli být kritickými mysliteli (a odtud je již jen kousek k filosofické tvorbě), nejdříve musíme umět milovat to, co bychom sami rádi rozvinuli, nebo dokonce překonali. Teprve pokud budeme Kantovu filosofii milovat upřímně, dospějeme až k místu zrodu odpovědi, k místu otázky či problému.

Kant jej formuluje ve své slavné otázce: Je vůbec metafyzika jako věda možná?² Po období, kdy se nikdo neptal na

¹ *PO*, str. 155–156. Zdůraznil P. P.

² I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Svoboda, Praha 1992, str. 64, I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha 2001, str. 512, A XII, nebo str. 46, B 22.

to, jak je možné tvrdit něco přesahující naši zkušenost, kdy bylo možné o svobodě, duši nebo o Bohu formulovat navzájem si protirečící, a přece nerozsouditelná tvrzení, si podle Kanta musíme klást otázku po hranicích rozumu, po tom, co může rozum ze skutečnosti poznat, aniž by to bylo – jak chtěl Locke – omezeno na pouhé přijímání a rozlišování smyslových dojmů.³ Řešením takto pojatého problému je pak jeho vlastní provedení kritiky čistého rozumu, vypracování transcendentálního idealismu v podobě vytvoření systému čistých apriorních zákonitostí vztahu mezi poznávaným předmětem (vůbec) a poznávacími schopnostmi. Jinými slovy: Kant říká, že legitimním předmětem metafyziky jsou principy našeho poznání řídící výstavbu předmětného světa naší zkušenosti; možná je jen tzv. metafyzika *generalis* zabývající se apriorními podmínkami poznání, tj. prostorem, časem a kategoriemi, kdežto metafyzika *specialis* zabývající se idejemi Boha, svobody a nesmrtelné duše (a aplikující kategorie rozvažování neoprávněným způsobem mimo onu předmětnou zkušenost) je člověku zapovězena – ideje mají v našem poznání pouze regulativní funkci vzhledem k pojmům rozvažování.⁴ A jelikož Kant postupuje opravdu kriticky, nestačí mu odpovědět na otázku *quid facti*, tj. na otázku, co je faktem metafyzického poznání (onen systém čistých pojmů), nýbrž pokládá i otázku *quid juris*, tj. otázku po oprávněnosti těchto pojmů ve vztahu k předmětům zkušenosti, již zodpovídá svou transcendentální dedukcí.⁵

Toto Kant říká. Co však v tom, co říká, neříká? Co Kantovi náleží, co opravdu nového přináší, třebaže se to proti němu Deleuze chystá použít? K tomu se dostaneme, když z moci obdivu položíme kritickou otázku znovu a nemusí to být jen jednou. Je totiž zapotřebí jít dále a ptát se, *jakým právem* (*de quel droit, quid juris*) byl problém položen zrovna tak a tak, jakým právem se vůbec předpokládá, že tímto způsobem kladený

³ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 510–512, A VII–XII.

⁴ Dodejme, že zmíněné rozumové ideje Boha, svobody a nesmrtelné duše se tím stávají předmětem víry, a to „čistě praktické rozumové víry“, jak ukáže Kantova druhá *Kritika*. Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 25, B XXX, a I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Svoboda, Praha 1996, str. 246–249.

⁵ Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 100, A 84 / B 116 nn.