

Gilles Deleuze PUSTÉ OSTROVY A JINÉ TEXTY

Texty a rozhovory
1953–1974

Přel. M. Petříček – M. Marcelli, Praha (Herrmann & synové) 2010, 332 str.

Soubor *Pustý ostrov*¹ obsahuje Deleuzovy texty různorodého žánru i rozsahu: články, přednášky, rozhovory, recenze, předmluvy i novinové příspěvky k tématům aktuálním v době jejich vzniku; texty pocházejí z rozmezí let 1953–1974, jež odpovídá období od vydání Deleuzovy první práce *Empirismus a subjektivita* (*Empirisme et subjectivité*, 1953) až po diskuse následující po vydání *Anti-Oidipa* (*L'Anti-Œdipe*, 1972). V souladu s Deleuzovým přáním kniha neobsahuje „nic z textů před rokem 1953, ani cokoli z pozůstalosti či díla nevydaná“ (7).² Zatímco ranější práce se ve své většině drží akademického způsobu psaní a věnují se tvořivé interpretaci témat konkrétních autorů, u pozdějších textů převažuje spíše esejistický styl a rozvíjení původních Deleuzových témat; řečeno slovy Maurice de Gandillac, jsou

psány „působivým a básnickým slovníkem“ (121). Při čtení těchto prací je vždy užitečné věnovat kromě obsahu textů pozornost i jejich žánru a způsobu předvedení; chronologické uspořádání souboru totiž umožňuje sledovat vedle vývoje klíčových Deleuzových témat, jež prolínají celou jeho tvorbou, i postupnou a dosti výraznou proměnu stylu, jehož specifickým kvalitám bude prostřednictvím Deleuzových promluv v následujícím textu věnován náležitý prostor.

Titulní studie *Příčiny a důvody pustých ostrovů* pocházející z 50. let může sloužit jako dobrý vhled do oblastí, jež Deleuze zajímají, i do způsobu, jak s nimi pracuje; je proto namístě nejprve věnovat pozornost právě jí. Ostrovy představují pro Deleuze prostor, kde jsou oceán a země v neustálém sváru, proto je nutné „pokládat za filosoficky normální fakt, že ostrov je pustý“ (9), neboť člověk nemůže žít v jistotě v prostředí aktivního zápasu těchto živlů. Deleuze vychází z poznatku geografie, že existují dva typy ostrovů: *kontinentální*, které jsou odvozené, oddělené od kontinentu a jaksi zbytkové, a *oceánské*, jež jsou naopak původní, esenciální. Věda v tomto případě „dává mytologii materiální základ“ a „mytologie oživuje vědu“ (9), neboť dvojí způsob vzniku ostrovů (oddělení a nové tvoření)

¹ Ve francouzském originálu (G. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, vyd. D. Lapoujade, Paris 2002) je v názvu díla užit singulár.

² Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku. Pokud závorka obsahuje dvojí údaj, odkazuje druhá číslice k paginaci originálu. Ve francouzské edici navazuje na *Pustý ostrov* ještě analogický soubor textů z let 1975–1995: G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995*, vyd. D. Lapoujade, Paris 2003. Překlad tohoto svazku do češtiny není zatím připravován.

odpovídá dvojímu pohybu lidské imaginace, jak individuální, tak kolektivní (v podobě mytologie), ovšem „podstata pustého ostrova je imaginární, a nikoli reálná, mytologická, a nikoli geografická“ (12). Když lidé přestávají rozumět svým mýtům, začíná se vytrácet tato mytologická podstata, která je nahrazována literaturou, povstávající z trosek mytologie jako „pokus o vynalézavou interpretaci mýtů, kterým se již nerozumí“ (12). Deleuze se snaží znovu nalézt mytologický život pustého ostrova, který pro něj představuje model nového počátku světa, druhého původu, neboť „utváření světa postupuje ve dvou krocích, ... má dvě fáze, zrození (naissance) a znovuzrození (renaissance)“; pustý ostrov je místem tohoto nového tvoření (re-création), nového začínání (re-commencement) (13/16). Obě zmíněné fáze jsou přitom již od počátku stejně nutné, prvotní zrození musí být znovu uchopeno. Tento mytologický princip Deleuze názorně ilustruje na příkladu mýtu o potopě, v němž archa spočívá na hoře, která je zároveň zvláštním druhem ostrova, z nějž znovu povstává svět, je místem nového stvoření, které uchopuje první stvoření: „Druhý počátek světa je důležitější než první – a je to posvátný ostrov“ (14). Tento ostrov coby druhý počátek již není svěřen bohům, nýbrž člověku; a tato představa nového tvoření je zároveň tím, co dává pustému ostrovu smysl.

Deleuze kriticky nastiňuje svůj vztah k autorům, jimiž se v rané fázi své tvorby inspiroje: „Kant je dokonalým ztělesněním špatné kritiky: z této příčiny mne fascinuje“ (155), „Hume,

Bergson a Proust mne zajímají více, protože se u nich najdou zásadní momenty nového obrazu myšlení“ (156), „Spinoza či Nietzsche jsou filosofové, jejichž kritická a destruktivní moc je nesrovnatelná, ale tato moc pramení vždy ... z kultu přitakání a radosti... Pro mne je toto filosofie“ (161). Namísto následování chronologie vzniku Deleuzových textů, kterou lze snadno dohledat při četbě tohoto svazku, se následující text pokusí vytvořit logičtější a co do filosofických koncepcí sukcesivní chronologickou linku postupující od textů týkajících se Deleuzových předchůdců, kteří na něj měli největší vliv, k textům spojeným s jeho současníky.

Jako první je třeba zmínit vliv Humeovy filosofie na rané Deleuzovo myšlení. Deleuze je autorem hesla *Hume v Châteletových Dějinách filosofie*,³ v němž Humův způsob filosofování označuje za „druh populární i vědecké filosofie, tedy svého druhu pop-filosofie“ (191).

Ve své analýze J.-J. Rousseaua jakožto „předchůdce Kafky, Célinea a Pongea“ Deleuze tvrdí, že Rousseauův proslulý výrok, že „člověk je v přirozeném stavu dobrý“, resp. „není špatný“, není řečnickou proklamací, nýbrž „logickým manifestem“, neboť „v přirozeném stavu samém neexistují ještě objektivní podmínky možnosti lidské špatnosti“. K objasnění této teze definuje Deleuze *přirozený stav* jako stav, „v němž člověk je ve vztahu k věcem“: nemá tedy možnost stát se špatným, neboť tato možnost nadchází teprve „s určitým společenským stavem“ (60). Ideál návratu

3 F. Châtelet (vyd.), *Histoire de la philosophie IV: Les Lumières*, Paris 1972.

k přirozenému stavu je tedy ideálem návratu člověka do vztahu k věcem.

Další z Deleuzových inspiračních zdrojů představuje Kant a jeho estetická teorie. *Kritice soudnosti* přikládá Deleuze zásadní význam, když o ní hovoří jako o základu pro porozumění zbývajícím dvěma kritikám. V kantovské studii obsažené v tomto svazku se podrobněji věnuje otázce *obecného estetického smyslu* (*sensus communis aestheticus*), analogického k *logickému a mravnímu* obecnému smyslu. „Tento obecný smysl není možné afirmovat pomocí kategorií ... ani *postulovat*“ (69), „může být pouze *předpokládán*“ jako „základ, podmínka jakéhokoliv jiného obecného smyslu“ (70).

Autorem, který zásadně ovlivnil Deleuzovo uvažování, je také Nietzsche, jehož Deleuze – v jistém kontrastu s dříve uvedeným výrokem – neřadí mezi filozofy, neboť právě Nietzsche jako první „rozvrhl jiný typ diskursu jakožto kontra-filosofii“ (292), která představuje „úsvit kontra-kultury“ (284). U Nietzscheho – podobně jako u Kafky – nachází Deleuze „nomádský válečný stroj (machine de guerre nomade)“, který stojí v opozici vůči usedlým společenstvím znehybněným „byrokratickým strojem (machine bureaucratique)“ (291/361). Zatímco filosofický diskurs „se zrodil z imperiální jednoty a ... byl vždy v podstatném vztahu k zákonu, instituci, smlouvě, jež ... prostupují celými dějinami usedlíků“, Nietzscheův rozchod s filosofií spočívá v tom, že „z myšlení učinil nomádkou sílu“ a „žil jako jeden z těchto nomádů... bloudě z jednoho zařízení penziónu do druhého“ (292); v Deleuzově pojetí

však nomád není v první řadě „migrant“, „ten, kdo je v pohybu“, neboť „existují rovněž cesty na místě, cesty v intenzitě“, bez pohybu. Nomádi jsou především „ti, kdo se nehýbou, kteří nomadizují, aby mohli setrvávat na stejném místě“ (292). Zatímco klasický princip filosofie spočívá v procházení „nitrem, ať už nitrem duše či vědomí, nitrem esence či pojmu“ (287), Nietzscheova kontra-filosofie se vyznačuje především bezprostředním vztahem k vnějšku, pohybem, „který přichází zvnějšku“ (288) a dává Nietzscheovým textům „osvobozující smysl, smysl exteriority“ (289).

Již v pracích z 50. let je dosti patrný vliv Bergsonovy filosofie, který Deleuze sám přiznává. Deleuze důkladně interpretuje základní směry Bergsonova uvažování a na pozadí jeho konceptu *intuice* si klade klíčovou otázku, „proč ještě existuje filosofie“. Nachází dva základní možné způsoby vysvětlení: první spočívá v pojetí kritické filosofie, která umožňuje reflexi poznávání věcí, jež nám poskytují věda, druhý způsob představuje filosofie, která chce zakládat „jiný vztah k věcem, tedy *jiné* poznávání, ... jež před námi věda skryla“ (23). Taková filosofie předvádí věc samu, odhaluje *diferenci* věci, „to, co tvoří její bytí“ (25), neboť bytí je sama *diference* věci. Deleuze v návaznosti na Bergsona mluví o „filosofii *diference*“, která „vždy pracuje na dvou rovinách, na rovině metodologické a ontologické“, určuje tedy metodologický „problém povahových *diferencí* (*différences de nature*)“ – přirozených *diferencí* mezi věcmi – a ontologický „problém povahy *diference* (*nature de la différence*)“, neboť „*diference* sama je cosi,

... má nějakou povahu“, odkazuje nás „k Bytí“ (35/43). Deleuze si následně klade „otázku po cíli filosofie“ a dospívá k závěru, že „vlastní úkol filosofie je vycházet z *diference*“ (58) – a Bergsonova filosofie má podle Deleuze takovou závažnost právě proto, že je to „filosofie *diference*, aktualizace *diference*: v ní máme před sebou *diferenci* jako onu samu“ (59).

Jak již bylo zmíněno, recenzovaný soubor rovněž vypovídá o Deleuzově vztahu k přátelům a filosofickým současníkům (z mnoha jmen lze zmínit Jeana Hyppolita, Gilberta Simondona, Martiala Guérouta, Kostase Axelose či Jeana-Françoise Lyotarda). Zaměříme se však na dvě nejvýznamnější setkání.

V roce 1962 se Deleuze seznamuje s Michelem Foucaultem. „Namísto historického zkoumání *názorů* (což je perspektiva, kterou se stále nechává věst tradiční pojetí dějin filosofie)“ představuje úkol současné filosofie „nový obraz myšlení“, doplňuje Deleuze Foucaulta, který tvrdí, že se více naučil „od Cuviera, Boppa a Ricarda než od Kanta či Hegela“ – a podle Deleuze „nikdy není více filosofem, než právě tehdy, když odmítá velké myšlenkové linie ve prospěch podzemní, mnohem skrytější genealogie“ (106), k níž sám Deleuze zamíří se svou „podvratnou“ či „podzemní literaturou“ aneb „*littérature mineure*“.

V roce 1969 se Deleuze setkává s psychoanalytikem Félixem Guattarim a brzy nato začíná vzájemná spolupráce. Recenzovaný svazek obsahuje

několik rozhovorů, v nichž se oba věnují své jediné společné knize z období, jež soubor postihuje – *Anti-Oidipovi* –, významně se ovšem dotýkají také témat rozpracovaných v pozdějších společných pracích.⁴ Jejich zásadním motivem je tažení proti psychoanalýze; v této souvislosti Deleuze hovoří také o Guattariho proměně z psychoanalytika ve *schizoanalytika*. Deleuze v roce 1973 formuluje *pět tezí k psychoanalýze*, v nichž zároveň nastiňuje vlastní alternativu vůči ní; spolu s některými dalšími texty souboru pak tvoří dobré uvedení do této schizoanalytické či antipsychoanalytické koncepce. Psychoanalýza funguje podle Deleuze jako „automatický stroj na interpretaci“, jenž redukuje veškeré výpovědi pacientů na „určitý malý počet kolektivních výpovědí, které ... se snaží ... vydávat za individuální výpovědi pacientů samých“ (311), kteří tak nikdy nemohou říci to, co by skutečně vyslovit chtěli; mohou hovořit pouze v kódu „hotových schémat – Oidipa a kastrace, imaginárna a symbolična –, která systematicky zastírají sociální, politický a kulturní obsah každé duševní poruchy“ (307). Deleuze s Guattarim vycházejí z psychiatrické praxe, zejména ze zkoumání psychóz – jež sám Freud dokázal popisovat pouze nahodile a zvnějšku –, a tvrdí, „že je třeba dělat pravý opak, to jest vyjít od skutečných individuálních výpovědí“ a snažit se odhalovat jejich zdroje: „multiplicity, masy a smečky, lid a kmeny, ... kolektivní uspořádání vypovídání (*agencements*

⁴ Společně napíší čtyři knihy: *Anti-Oidipus* (1972); *Kafka: za menšinou literaturu* (1975, česky 2001); *Tisíc plošin* (1980, česky 2010); a *Co je filosofie?* (1991, česky 2001).

collectifs d'énonciation)“, která „jsou uvnitř nás a která neznáme, protože jsou součástí našeho nevědomí“, což je podle Deleuze úkolem „skutečné analýzy“, „anti-psychoanalytické analýzy“ (310–311/383).

Sám Guattari s nadsázkou hovoří o jednom z ústředních motivů, který spojuje knihy napsané ve spolupráci s Deleuzem: „Touha, pořád jen touha, o ničem jiném nemluvíte!“ (245) S touhou souvisí pojetí stroje v jeho nejširších možných významech: stroje rozdělují podle typu na technický (machine technique), sociální (machine sociale) a stroj touhy (machine désirant) (247/305), který je vytvářen nevědomím. Zatímco psychoanalýza „nikdy nepodporovala touhu“ (321) a o nevědomí hovoří „jen proto, aby je redukovala, rozbila, odmítla, pochopila jako svého druhu parazita vědomí“ (309), Deleuze s Guattarim se věnují právě zkoumání „vztahu strojů touhy a sociálních strojů, ... jakým způsobem obsazuje nevědomá touha sociální, ekonomickou a politickou sféru“ (258), jak osvobozená touha „opouští slepou uličku soukromého individuálního fantasmatu“ (301).

Ve zmíněné studii také Deleuze popisuje posun, který spolu s Guattarim učinili od doby vydání *Anti-Oidipa*, když spíše než o schizoanalýze hovoří o *antipsychoanalytické analýze*, neboť „v současné době se již tolik nenavážíme do Oidipa, nýbrž spíše do instituce, do psychoanalytického stroje jako celku“ (313).

Soubor obsahuje rovněž několik studií řešících systematické otázky,

kteřé nejsou explicitně spojeny s konkrétním autorem. Deleuze bývá často označován za poststrukturalistu, a nejen proto je zajímavé, jak sám strukturalismus vymezuje ve své studii *Podle čeho poznáme strukturalismus?*, která původně představovala příslušné heslo v již zmiňovaných Châteletových *Dějinách filosofie*.⁵ Východiskem strukturalismu je podle Deleuze lingvistika: neexistuje struktura, která by neměla řečovou povahu, dokonce i věci zachovávají „mlčenlivý diskurs“, který je „řečí znaků (langage des signes)“ (192/239). Deleuze popisuje formální kritéria, podle nichž lze strukturalismus rozpoznat: Strukturalismus objevil podle Deleuze „třetí říši“ *symbolického*, která překračuje tradiční rozdělení reálného a imaginárního, jež se ze symbolického teprve utvářejí; Deleuze spojuje reálné s ideálem sjednocení, imaginární se zdvojnásobím, hrou zrcadel a dvojníky, a symbolické s triadickou strukturou.

Prvky struktury mají smysl daný výlučně postavením ve strukturalním (topologickém) prostoru: ve strukturalismu „*smysl vždy vyplývá z kombinace prvků, které samy nic neoznačují*“ (197; Deleuzovo zvýraznění). Deleuze vytváří zásadní rozlišení mezi diferenciací (différentiation) a diferenciací (différenciation), které názorně objasňuje na příkladu jazyka: „Totální jazyk, v němž by se vtělovaly všechny možné fonémy a fonemické vztahy, neexistuje; virtuální totalita jazyka se však podle vylučujících se směrů uskutečňuje v různých jazycích... O struktuře jako virtualitě je třeba říci,

5 F. Châtelet (vyd.), *Histoire de la philosophie VIII: le XX^e siècle*, Paris 1972.

že je ještě nediferensováná (indifférenciée), ačkoli je zcela a úplně diferencovaná (différentiée)... O strukturách, které se vtělují do ... skutečné formy, můžeme říci, že se diferencují a že uskutečnit se pro ně znamená právě diferencovat se. Struktura je neoddělitelně spjata s tímto dvojitým aspektem či komplexem, který lze označit slovem *diferenc/siace*, kde *c/s* je všeobecně určeným fonematickým vztahem.“ (202/251) Ústředním pro Deleuzovo chápání struktury je pojetí *prázdného pole* (la case vide): jde o určitý paradoxní prvek, který má sílu „hýbat“ strukturou, jež má sama dynamickou povahu. Paradox prázdného pole spočívá v tom, že je „jediným místem, které nemůže a nemá být vyplněno“, které si musí „dokonale uchovat svou prázdnotu, aby se mohlo přemísťovat vzhledem k sobě samému a obíhat skrze prvky a variety vztahů“ (215).

Lze zmínit také další ze širokého spektra témat, jimiž se Deleuzovy texty obsažené v tomto souboru zabývají: oddělením „pseudojednoty“ sadismu a masochismu či *filosofii detektivního románu*. Deleuze také oceňuje Sartra jako „privátního myslitele“, který se nikdy nechtěl stát „institucionalizovaným“, a proto odmítl Nobelovu cenu (1964). Některé novinové články se týkají i jeho politických aktivit: Deleuze například podporuje práva vězňů a účastní se „okupační protestní akce, kterou v předsálí ministerstva spravedlnosti zorganizoval Michel Foucault“

(231), či rozebírá kapitalistické mechanismy, které jsou „naprosto demontní“ (295). Vedle velkých a klasických filosofických témat, jako je otázka po tom, „*co je (qu'est-ce que)*“ (107/131; Deleuzovo zvýraznění), se Deleuze věnuje také pojetí *metafyziky* u Alfreda Jarryho: hovoří o tom, že podle moderních autorů „metafyzika je a má být překonána“, je-li tedy „osud filosofie spjat s metafyzikou, potom filosofie uvolňuje a musí uvolnit místo jiným formám myšlení“ (87); vhodné označení pro tyto jiné způsoby myšlení nachází Deleuze právě v Jarryho *metafyzice*, což výstižně shrnuje název článku: *Stvořiv metafyziku, otevřel Jarry cestu fenomenologii*.

V českém vydání – jde již o desátou Deleuzovu knihu přeloženou do češtiny – jsou obsaženy všechny původní texty a jejich velký počet (téměř čtyři desítky) představuje i značné množství témat a důkladných analýz. V tomto ohledu lze recenzovaný soubor chápat jako svého druhu úvod do ranějšího Deleuzova myšlení a jeho vývoje.

Kniha je vedena přesným, promyšleným a především Deleuzovu stylu věrným překladem Miroslava Petříčka.⁶ V jinak pečlivě zpracovaných odkazech a vedle důsledně dohledaných českých překladů citovaných děl však české vydání – oproti francouzskému – neobsahuje úplný aparát ke vzniku a okolnostem otištění jednotlivých prací; tento aparát přitom

⁶ Studie *Podle čeho poznáme strukturalismus?* je jediným z textů souboru přeloženým Miroslavem Marcellim do slovenštiny; nápaditý Marcelliho překlad přitom nikterak nezaostává za Petříčkovým českým překladem. Tento překlad vyšel původně samostatně: G. Deleuze, *Podľa čoho rozpoznáme štrukturalizmus?*, přel. M. Marcelli, Bratislava 1993.

umožňuje zasazení textů do širšího kontextu jejich vzniku a pomáhá lepšímu porozumění (v českém vydání je na konci knihy zařazena pouze stručná a v mnohém nedůsledná bibliografie, která často například neuvádí práce, jež Deleuze ve svých textech recenzuje). V českém vydání chybějí rovněž vysvětlivky k méně známým postavám francouzské filosofie, jež se objevují v jednotlivých textech; jejich znalost přitom nelze samozřejmě předpokládat ani u filosoficky vzdělaného francouzského čtenáře. Francouzské vydání je též bohatší o úplnou bibliografii Deleuzových prací z dotčené doby

a především o jmenný rejstřík. Českému vydání lze rovněž vytknout několik nepřesností v řeckých filosofických pojmech, které jsou – po vzoru francouzského originálu – ponechány v abecedě, avšak zkomoleny do podoby, která někdy brání porozumění.⁷

Přes uvedené drobnější nedostatky českého vydání je však třeba ocenit překlad tohoto souboru jako důležitý počín, který českému čtenáři zpřístupňuje ranější Deleuzovy práce, jež nejsou obsaženy v žádné z Deleuzových knih a v českém prostředí byly dosud nepříliš známé.

Jiří Soukup

⁷ V některých pasážích je přitom například rozlišení mezi $\tau\iota$ a $\tau\iota\varsigma$ poměrně zásadní a nesamozřejmé: „Řečeno ještě přesněji: sice odmítáte otázku $\tau\iota$ ($\tau\iota$) (pokud by se týkala nějaké ουσια [οὐσία]), avšak zjevně připouštíte $\tau\iota$ ($\tau\iota\varsigma$) jako subjekt jistého činění ($\tau\iota$ ποιεῖ $\tau\iota$ [$\tau\iota\varsigma$ ποιεῖ $\tau\iota$]). Můžeme však mluvit o subjektu, který cosi činí v larválním stadiu?“ Ani francouzský originál si v tomto případě s abecedou nedokáže bez problémů poradit, jde však pouze o chybu v přízvuku (nesmyslný tvar ποιεῖ namísto správné podoby ποιεῖ), která nebrání porozumění textu (121/150).