

# Lze ze sebe udělat Tělo bez Orgánů?\*



Benjamin Slavík

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav filosofie a religionistiky – Katedra estetiky  
benjaminovo@gmail.com

## SYNOPSIS

### Can You Make Yourself a Body Without Organs?

The aim of this study is to examine the concept of thinking as it appears in the works of the French post-structuralist philosopher Gilles Deleuze (including texts co-authored with Félix Guattari). More narrowly, the article focuses on the ways in which these authors draw inspiration for their definition of thinking from the works of French poet and playwright Antonin Artaud, and formulates a thesis in close connection to works by contemporary philosopher Jeffrey A. Bell. Bell, who also focuses on Deleuze's notion of thinking, defines the dynamics of Deleuze's thought through the concept of the 'dynamic system', referring to a form of conceptual consistency that, on the one hand, does not consist in stable identifications, or *representation*, yet does not, on the other, fall into pure indiscernibility, or *chaos*. Against the background of relevant discussions by the authors in question — Deleuze, Guattari, Artaud, and Bell — the study aims to conceptualise literary language as a structure that unfolds in space, and that can be understood as a fluid field between representation and chaos. The study also includes critical reflection on a similar idea by Jacques Derrida.

## KLÍČOVÁ SLOVA / KEYWORDS

Reprezentace; chaos; Tělo bez Orgánů; Gilles Deleuze; Félix Guattari; Antonin Artaud; Jacques Derrida; Jeffrey A. Bell / representation; chaos; Body without Organs; Gilles Deleuze; Félix Guattari; Antonin Artaud; Jacques Derrida; Jeffrey A. Bell.

## DOI

<https://doi.org/10.14712/23366680.2022.3.4>

Pokouší-li se filozofie Gillesa Deleuze (včetně prací napsaných s Félixem Guattarim) myslet to, co není možné zachytit reprezentativním řádem, je mimořádně složité toto „nereprezentovatelné“ konceptualizovat prostřednictvím konvenčních akademických textů. To, co nelze reprezentovat, vždy uniká. Současný deleuzovský výzkum pak nutně připomíná snahu uchopit toto neuchopitelné. Takové pokusy povětšinou

---

\* Tento výstup vznikl v rámci zastřešujícího projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2022 260552 řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. / The work was supported by the grant SVV 2022 260552 realized at the Charles University, Faculty of Arts.



vedou ke dvojímu druhu nezdaru. Oba jsou přitom krajními póly pasti myšlení, před nimiž Deleuzovo psaní permanentně varovalo. V prvním případě dochází k subsumování difference — tedy toho nereprezentovatelného — pod identitu; reprezentace je tak stvrzena coby řád nadřazený veškerému myšlení, resp. coby model, který určuje myšlení. V druhém případě se naopak setkáváme s výkladem, který více než odborné psaní připomíná literární experimenty na motivy těch nejvýstřednějších pasáží z Deleuze a Guattariho; texty tohoto druhu v důsledku představují propadání chaosu, resp. čisté abstrakci, jsou snahou následovat proces stávání-se-Deleuzem-a-Guattarim. Bylo-li Deleuzovým cílem vytrhnout myšlení z řádu reprezentace, tedy z diktatury identity, současně usiloval rovněž o to, aby myšlení uchránil před nekontrolovatelnou explozí či rozptylem v chaosu. Ve společné knize s Félixem Guattarim Gilles Deleuze uvádí: „Co požadujeme, je alespoň trocha řádu nezbytná k tomu, abychom se mohli ubránit před chaosem. Není nic bolestnějšího, nic nevzbuzuje větší úzkost než myšlení, jež se samo sobě vymyká, myšlenky, které unikají a mizí, sotva se naznačily, myšlenky, které jsou již stravovány zapomněním nebo se již sedimentovaly v jiných, které už nejsou v naší moci“ (Deleuze — Guattari 2001, s. 175).

Tuto zvláštní konzistenci, která neodpovídá ani stabilnímu řádu (tedy reprezentaci), ale ani jeho naprostému rozpadu (tedy chaosu), současný badatel Jeffrey A. Bell popisuje v knize s výmluvným titulem *Philosophy at the Edge of Chaos* (*Filozofie na hraně chaosu*; Bell 2006). Na Bellově přístupu je inspirativní, že na rozdíl od jiných na Deleuze zaměřených badatelů nepořádá k nezdaru odsouzený hon na nereprezentovatelnou difference, ale naopak se Deleuzovo myšlení snaží konceptualizovat coby systém, resp. dynamiku ustavování systému samotného. Sledovanou dynamiku přitom Bell charakterizuje mj. prostřednictvím konfrontace dvou klíčových filozofií difference: tedy koncepcí Jacquesa Derridy a Gillesa Deleuze. První z nich — přinejmenším v četbě Jeffreyho A. Bella — představu systému (coby integrované koherentní jednoty) odmítá. Podle Derridy je nedílnou součástí každého systému vždy nutný prvek absence, který koherentní strukturu systému zevnitř narušuje a rozkládá. Je-li nutnou podmínkou systému jeho celost a uzavřenost, je tato podmínka nenaplnitelná, protože každý systém obsahuje prvek, který systém v důsledku činí nemožným (Bell 2006, s. 151). Pokud je dle Bella Derridova koncepce systému podmíněna dvěma opozicemi — systém je buď zcela stabilní, nebo není možný —, tak dle jeho názoru Derridův problém může řešit vize Deleuze, kterou Bell vtělil do vlastního pojmu dynamického systému, jenž představuje jednotu, ale jednotu, jak Bell uvádí, „zvláštního druhu“. Tento druh jednoty pak badatel prezentuje prostřednictvím známého pojmu Tělo bez Orgánů, o kterém píše jako o fluidní struktuře, jež prochází stálým přeskupováním, migrováním či transformováním, ale zároveň je sama v sobě vždy zcela naplněná. Tělo bez Orgánů není organismem — tedy předem daným uspořádáním —, nýbrž ne/strukturou, která prochází nikdy neukončeným pohybem nacházení svého tvaru (tamtéž, s. 162).

Následující studie není — tak jako Bellova monografie — zaměřena na vztah filozofie difference a možností ustavování koherentních systémů. Výklad se zaměří na jinou otázku: Jak lze v perspektivě úvah Gillesa Deleuze (včetně prací napsaných s Félixem Guattarim) a Antonina Artauda definovat aktivitu a intenzitu myšlení. Bellova koncepce dynamického systému však byla představena z následujícího důvodu: Na základě úvah Deleuze, Guattariho a Artauda lze dojít k přesvědčení, že myšlení

je právě oním dynamickým systémem, o němž ve své knize píše Bell; okamžik, kdy myslíme, kdy procházíme intenzitou myšlení, je okamžikem, kdy se nacházíme na hraně, která odděluje — či může oddělovat — reprezentaci od chaosu. Myšlení — dle Deleuze, Guattariho a Artauda — je vždy spojeno s novostí, ale zároveň, aby bylo sdíleno, musí nevyhnutelně získat jistou konzistenci; což může znamenat: stát se systémem, resp. dynamickým systémem, jak by řekl Jeffrey A. Bell, či Tělem bez Orgánů, jak napsali Gilles Deleuze a Félix Guattari. Cílem následujícího textu je předložit četbu vybraných pasáží z uvedených autorů, které reflektují sledovanou otázku: Jakým způsobem lze sebe sama uvést do stavu na hranici chaosu a reprezentace? Lze ze sebe učinit Tělo bez Orgánů? Což v důsledku znamená: Lze vůbec myslet, případně za jakých podmínek lze tuto aktivitu provádět?

### ANTONIN ARTAUD: VZTAH ŽIVOTA A JAZYKA

Pokud Gillesa Deleuze s Antoninem Artaudem pojí společné trauma vtělené do otázky „Jak lze vůbec myslet?“, oba ke kladenému problému přistupují z jiné perspektivy. Zatímco filozof hledal podmínky, jimiž je myšlení umožněno a určeno, básník prozkoumával okolnosti, které myšlení brání, či jej dokonce znemožňují; vyjádřeno filozofickým slovníkem: jako by se v dialogu Deleuze a Artauda potkávaly dvě nesouladné roviny, před-zkušenostní transcendentalismus a zkušenostní empirismus. Přestože první konstruoval filozofický program a druhý reflektoval limitace vlastního organismu, oba se pravidelně navraceli k obdobnému problému: Co je vlastně myšlení? Patří myšlení k člověku? V knize *Obraz-čas* Deleuze napsal: „Artaud nikdy nechápal neschopnost myslet jako prostou inferioritu, která by nás postihovala ve vztahu k myšlení. Patří k myšlení, takže si musíme vytvořit způsob, jak myslet spolu s ní, aniž bychom si nárokovali znovu nastolit všemocné myšlení. Musíme spíše využít tuto neschopnost...“ (Deleuze 2006, s. 203). Deleuzovy definice myšlení se sbíhají v jednom místě: myšlení je vyvoláno něčím, co je na nás uvaleno z vnějšku; něco vnějšího, něco *jiného*, je tím, co nás nutí myslet. Toto něco přitom není jednoduchým či samovolným spouštěčem, který by myšlení z čista jasna zažehnul; naopak je problémem, komplikací, svého druhu bolestí, která nás k myšlení, často přes odpor našeho komfortu, donutí. Deleuzova podmínka vychází z paradoxu: možnost myšlení je fundamentálně určena nemožností myšlení; jako by bylo myšlení nemožnou, nenaplnitelnou maximou, o niž ale musíme usilovat, aniž bychom jí ve skutečnosti mohli dosáhnout. Když se Gilles Deleuze pokoušel tuto nemožnost myšlení popsat, obracel se k textům Antonina Artauda, které střet s onou neschopností opakovaně reflektovaly. Je-li naším cílem pochopit princip, na jehož základě je myšlení určeno nemožností myslet, je nutné se k nim znovu navrátit.

V korespondenci s Jacquesem Rivière<sup>1</sup> Artaud píše: „Trpím hroznou nemocí myslí. Mé myšlenky mne opouští na každém úrovní. Od jednoduchého myšlení až ke

1 Jacques Rivière byl spisovatel, kritik, šéfredaktor časopisu *Nouvelle Revue Française*. Poté, co odmítl otisknout básně, které mu Antonin Artaud nabídl, s ním v dopisech diskutoval nekohrency Artaudova literárního projevu. Tato korespondence představuje důležitý a frekventovaný zdroj Artaudových úvah o neschopnosti či nemožnosti myslet. Ve svých



vnější materializaci slov. Slova, podoby vět, směřování myšlení, jednoduché reakce mysli. Jakmile uchopím formu, jakkoliv nedokonalou, zapíšu si ji, protože se bojím, že ztratím celou myšlenku“ (Artaud 1976, s. 31). Přestože se v Artaudových textech pojem reprezentace neobjevuje, je zjevné, že Artaudovo trauma je podobného druhu jako to Deleuzovo, jehož filozofie je kolem kritiky reprezentace soustředěna: vztah života, světa a slov je neusmiřitelný; intenzita života je nereprezentovatelná; reprezentace na životě parazituje, pouze jej mrzačí, aniž by dokázala zachovat jeho napětí. Nemožnost zachytit život v jazyce Artaud obsáhleji komentoval např. v přednášce *Člověk proti osudu*: „Všem je nám známo, že myšlení nelze zachytit. K myšlení máme představy. Pro tyto představy máme slova, máme zobrazení předmětů. Vědomí rozdělujeme na stavy vědomí. Jde však jen o způsob řeči. Vše nám to má ve skutečnosti jen umožnit myšlení. Abychom mohli pozorovat své vědomí, musíme je rozdělit, jinak by se ona rozumová schopnost, jež nám dovoluje vidět naše myšlenky, nemohla nikdy projevit“ (Artaud 2021a, s. 191). Je-li nemožné život reprezentovat slovy, případnou snahu o tuto reprezentaci Artaud pokládal za odsouzeníhodný podvod. V této souvislosti ve zmíněné korespondenci položil Artaud Rivièrovi následující sugestivní otázky: „Proč lhát? Proč se pokoušet přenést na literární úroveň něco, co je křikem života samotného? Proč dát podobu fikce něčemu, co bylo vytvořeno z nevykořenné substance duše, která je jako kvílení reality?“ (Artaud 1976, s. 35). Píše-li Artaud o ne-moci myslet, nemluví o nemožnosti komunikovat názory, myšlenky či informace, tedy o reprezentaci;<sup>2</sup> směřuje tím spíše k bolestnému traumatu, které rozevírá předchozí citát: myslet by znamenalo dosáhnout — v prostoru diskurzu — oné zcela původní duševní reality. Něčeho takového však slova nejsou schopna, neboť síly života jsou vůči strnulosti slov ve zcela nepřekonatelné rezistenci. V *Dopisech o jazyce ve spise Divadlo a jeho dvojenec* Artaud uvádí: „Slova byla fosilizována, všechna slova jsou zmražená, svými významy spoutaná do svěrací kazajky, zevnitř omezená“ (Artaud 1964b, s. 180). O kousek dál píše: „Slova zastavují myšlení, uzavírají jej, jsou pouhým závěrem“ (tamtéž).

Chceme-li označit překážku, která myšlení znemožňuje, bude nevyhnutelné obrátit se k jazyku samotnému coby limitu. Přestože Artaud jazyku mnohokrát vyslovil nedůvěru, nikdy před jazykem nekapituloval. Naopak coby literát a divadelník s jazykem pracoval jako s nástrojem, který je mu vlastní a zároveň cizí. Mnoho Artaudových textů lze proto číst jako zápas s limity vztahu jazyka a života. Když Artaud psal, proč je jazyk nepoužitelný, příliš věcně neargumentoval; v těchto okamžicích užíval spíše kategorických odsudků.<sup>3</sup> Zároveň se však opakovaně pokoušel — zde již

---

textech z ní vycházejí rovněž Gilles Deleuze a Jacques Derrida. Korespondence je přístupná např. ve svazku Artaudových *Selected Writings* (Artaud 1976, s. 31–53).

- 2 Ve zmíněné korespondenci je tento rozpor implicitně reflektován. Rivière se v jednom dopise podivuje nad tím, že Artaud zvládá brilantně diagnostikovat vlastní limity, ale zároveň platí, že jeho literární práce trpí nepřehlédnutelnou nekoherencí. Jedná se přitom právě o toto: Artaud neměl problém formulovat „stav věcí“, ale zároveň bolestně trpěl neschopností zachytit v literárním textu intenzitu (či pocit) života samotného.
- 3 Nejdemonstrativněji psaní coby reprezentaci Artaud odsoudil pravděpodobně zde: „Veškeré psaní je svinstvo. Ti, kteří opouštějí nejasnou temnotu, aby se pokusili upřesnit cokoliv z toho, co se děje v jejich mysli, jsou prasata. Celý ten literární spolek je svinský, a zvláště



konstruktivním způsobem — nastínit projekt jazyka, který by byl jeho záměrem vyhovující, tedy jazyka, který by byl s životem v mnohem užším sepětí, jazyka, který by neznačil, ale žil, byl bytím afektu, vibrací živoucího. Bylo-li Deleuzovým cílem vybudit myšlení v myšlení, záměrem Artaudovým bylo naopak probudit život v jazyce, vyvázat jej ze strnulosti, jež život dusí a spoutává. Obě intence přitom mířily podobným směrem: toužily vystoupit z reprezentace.

Projekt takového jazyka Artaud předestřel rovněž v korespondenci s Rivièreem: „Celý problém je zde: pocítovat v sobě neoddělitelnou realitu a fyzickou jasnost pocitu, zakoušet ji až v takovém stupni, který je nemožné vyjádřit, mít k dispozici bohatství slov, určitých frází schopných připojit se k tanci, dostat se do hry“ (Artaud 1976, s. 45). Artaudův program divadla krutosti usiloval právě o toto: aby tělo vystavené na jevišti v sobě pocítilo tu nejintenzivnější možnou fyzičnost sebe sama; aby mělo k dispozici slova, která by se sama stala součástí pohybu života jako takového, nikoliv jeho pouhé reflexe. Artaudovým cílem bylo dosáhnout nejpřítomnější možné přítomnosti — tedy nejživějšího života coby nedělitelného toku *élan vital*;<sup>4</sup> vše, co by tuto přítomnost a tento život mohlo oslabovat, chtěl z divadla vyloučit či řečeno derridovským způsobem: z jeviště vykrátit. Krutost v jeho programu neznamenal, přinejmenším nikoliv v prvním plánu, fyzickou brutalitu, nýbrž spíše přísnost a rigoróznost ve vztahu k životu: „Když říkám krutost, mohl bych říci život nebo nutnost, protože to, co chci říci, je to, že divadlo pro mne znamená kontinuální akci a emergenci, není v něm nic statického, spojuji jej s pravdivým aktem, aktem živým, aktem magickým“ (Artaud 1964b, s. 177). Divadlo krutosti bylo, nebo minimálně mělo být,<sup>5</sup> divadlem anti-reprezentace a anti-reprodukce, či jinak vyjádřeno: divadlem čisté prezence. V eseji *Skoncovat s uměleckými díly* Artaud uvádí: „Připusťme, že to, co již bylo řečeno, není potřeba dále říkat. To, co bylo vyjádřeno podruhé, již nemá hodnotu, protože toto vyjádření nikdy nemá dva životy. Po prvním vyjádření je veškerá řeč pouze mrtvá, aktivní je jen v okamžiku, kdy je proslovována. Užívána by měla být pouze jednou; což člověka pobízí, aby hledal další způsoby vyjádření“ (Artaud 1964a, s. 117). Přestože je Artaudův manifest *Divadlo a jeho dvojenec* návrhem divadelní praxe, má filozofické pozadí; toho, že v Artaudových teoretických textech o umění, filozofických úvahách o metafyzice života nebo experimentálních poetických útvarech se pojednává o něčem velmi podobném, si všiml například Jacques Derrida (1967b,

---

v dnešní době. Všichni ti, kteří mají v mysli orientační body, chci říci v určité části hlavy, v přesně určených oblastech svých mozků, všichni, kteří jsou mistry svého jazyka, všichni, pro které mají slova nějaký smysl, všichni, pro které existují nějaké výšiny duše a myšlenkové proudy, které tvoří ducha doby, kteří ty myšlenkové proudy pojmenovali, tím mám na mysli ty, jejichž přesně rozpracované úkoly a automatický skřípot, s nímž se jejich duch točí všemi směry, — jsou prasata. Ti, pro které určitá slova mají svůj smysl a jistý způsob bytí, ti, kteří se dovedou tak skvěle upejpat a pro které mají všechny city své přihrádky, kteří jsou schopni na jakékoli úrovni diskutovat o svých směšných klasifikacích, ti, kteří ještě věří v termíny...“ (Artaud 2021c, s. 22).

- 4 Užití pojmu Henriho Bergsona zde není nahodilé, Artaud na něj ve svých textech odkazoval.
- 5 Součástí Derridových úvah o Artaudově divadle je rovněž analýza tohoto programu coby nenaplnitelné maximy. Dle Derridy divadlo krutosti nebylo možné, ale bylo zásadní se k němu pokusit v maximální možné míře přiblížit (Derrida 1967b, s. 358–362).



s. 341). Jasně o tom Artaud píše kupříkladu zde: „Divadlo musí se životem utvořit pár, nikoliv se životem osobním, nýbrž s tou stranou života, která vládne nejvyššímu, ale svým způsobem emancipovanému životu, která lidskou osobnost zametá bokem, ve které je člověk pouze stínem“ (Artaud 1964b, s. 180). Pokud Artaud zdůrazňoval potřebu dosažení toho nejvíce živoucího života a zároveň odmítal divadelní praxi coby reprodukci, v obojím směřoval k něčemu podobnému: k vyloučení čehokoliv, co stojí mimo přítomnost. Princip, kdy je divadelní představení reprodukcí — tedy opakováním, reprezentováním a zpřítomňováním — dramatických textů, Artaud odmítl coby divadlo ne-přítomnosti. Představení divadla krutosti měla být naopak určena tím, že nebyla předeepsána (nepřítomným/předchůdným) textem či scénářem, nýbrž tím, že vznikala přímo na jevišti — coby událost jakožto ryzí přítomnost. Pokud je idea divadla krutosti ideou divadla čistého dění, lze v této představě sledovat návaznost na Deleuzovu ontologii: skutečnost nikdy není analogií jiné skutečnosti, nýbrž představuje čiré stávání-se, vznikání, vynalézání, tvoření, dění.<sup>6</sup>

Přestože v divadle krutosti nemělo mít místo cokoli, co by bylo vůči představení předchůdné, neznamenalo to, že měl být z jeviště vykázan jazyk. Artaud se spíše pokoušel vymezit jazyku nová místa, funkci a kompetence. Ty měly stát v opozici ke koncepci, kterou jazyk zaujímal v západním divadle: „Západní divadlo považuje mluvený jazyk za jediný možný jazyk, pouze jemu je ochotno připsat vlastnosti či kvality jazyka, pouze on může být nazýván jazykem, jazyk je jazykem pouze tehdy, pokud je gramaticky vyslovován, tedy pokud vyslovuje slova, psaná slova“ (tamtéž, s. 182). Ve způsobu, jak s jazykem pracovat, se Artaud výrazněji inspiroval v orientální kultuře. Zatímco západní diskurz vnímá slovo v reprezentativním duchu, tedy coby místo významu, ne-západní prostředím slovo z tohoto omezení naopak uvolňuje: „V orientálním divadle proto není mluvený jazyk. Je zde pouze jazyk gest, postur a symbolů, které mají expanzivní a objevnou moc. Tento jazyk neoslovuje pouze mysl, ale rovněž smysly, a skrze smysly dosahuje bohatší a plodnější oblasti senzibility“ (tamtéž, s. 185). Artaudova kritika diskurzivního jazyka spočívala v odmítnutí dualismu: reprezentativní jazyk — jazyk coby logos-význam — je nástrojem racionality podřízené logice. Artaudovým cílem naopak bylo obnovit vztah jazyka a těla; jazyk již neměl být pouhou racionální konstrukcí, nýbrž měl vycházet přímo z fyzického jednání herce.<sup>7</sup> Z těchto důvodů jazykové projevy krutého divadla zahrnovaly rozmanité výkřiky, skřeky, sténání; pokud „filtrem“ prošly výrazy, které si podržely více či méně pevnou gramatickou strukturu, tak se slova ocitla ve sváru diskurzivních a afektivních sil. Onen konflikt citu a rozumu v jazykové koncepci Antonina Artauda Catherine Dale vyložila následujícím způsobem: „Pod povrchem jazyka, mezi jednáním a vášní těla, leží myšlení, jež může být pouze pocíťováno, ale kterému nemůže být rozuměno“ (Dale 2002, s. 93–94).

<sup>6</sup> Viz např. „Stávání se je rhizom, není to klasifikační ani genealogický strom. Stávání se rozhodně není napodobováním ani identifikováním se. Není to ani regres-progres. Není to ani korespondování, vytváření korespondujících vztahů“ (Deleuze — Guattari 2010, s. 269).

<sup>7</sup> Artaudův svazek jazyka a těla Michel Foucault označil za jeden z projevů tzv. myšlení vnějšku: „Jakmile je diskurzivní řeč přinucena rozvolnit se v násilnost těla a výkřiku, takže myšlení, opouštějící niternost vědomí, se stává materiální energií, utrpením z masa a kostí, pronásledováním a rozdíráním subjektu“ (Foucault 2016, s. 41–42).

## GILLES DELEUZE: NE/MOC<sup>8</sup> MYSLET JAKO PŘÍLEŽITOST K MYŠLENÍ



Pro Antonina Artauda není myšlení samozřejmou činností. Není něčím, co by mohl samovolně udělat. Kdykoliv se pokusí myslet, čelí překážkám, které musí překlenout. Tato nesnadnost — či boj s touto nesnadností — se následně v ontologii Gillesa Deleuze stává nutným předpokladem myšlení samého; je něčím, bez čeho se žádné myšlení nemůže stát myšlením. Ve svých definicích myšlení se Deleuze — napříč několika rozdílnými texty — opakovaně navracel k heideggerovské pozici, kterou lze formulovat takto: máme-li schopnost myslet, neznamená to, že tak budeme činit nebo že toho budeme vůbec schopni. Nejobsáhleji Gilles Deleuze citoval Martina Heideggera<sup>9</sup> v knize *Obraz-čas*: „To, co nejvíce nutí k myšlení, je, že ještě nemyslíme; vždy ještě nemyslíme, ačkoliv stav světa se stává neustále tím, co dává podnět k myšlení. [...] To, co v naší době nejvíce podněcuje k myšlení, je fakt, že ještě nemyslíme“ (Deleuze 2006, s. 201). Vychází-li Deleuze z heideggerovského předpokladu, neznamená to, že ve sledovaném problému jeho myšlení následuje. Skrze odkaz k Heideggerovi Deleuze spíše přechází k Nietzscheho ontologii sil, na jejímž základě své pojetí myšlení buduje: „Když Heidegger ohlašuje, že doposud nemyslíme, musíme hledat původ tohoto myšlení u Nietzscheho. Čekáme na síly, které by dokázaly udělat z myšlení něco aktivního, absolutně aktivního. [...] Myšlení jakožto aktivita je vždy druhotnou schopností myšlení, nikoliv přirozeným uplatňováním nějaké vlohy, ale podivuhodnou událostí v myšlení samém, pro myšlení samé. Myslet je n-tou schopností myšlení“ (Deleuze 2004, s. 188). Pokud myšlení není přirozenou činností člověka, je něčím, co musí vzniknout, něčím, co musí být vytvořeno. V knize *Obraz-čas* to Deleuze uvádí jasně: „Myšlenka nemá jiný důvod fungovat než svůj vlastní zrod, je vždy opakováním svého zrození, utajeným a zásadním“ (Deleuze 2006, s. 198). Pro sledovaný problém kritiky reprezentace je uvedený citát důležitý z následujícího důvodu: myšlení není spojeno s věděním, reprezentací jakéhokoliv poznání, ale spíše s intenzitou vznikání, vynořování, emergencí novosti, svého druhu otrěsem. Právě v kontextu těchto ryze nietzschovských hodnot — myšlení coby věčného-návratu-téhož — Deleuze definuje podmínky a předpoklady, za jakých lze vůbec myslet.

Je-li myšlení spojeno s překlenutím určitých překážek, ústřední problém, který člověku brání myslet, je samotný řád reprezentace, jenž se rovněž v Artaudových deklaracích stává tím, co člověka odděluje od života či možnosti myšlení životních sil. Řád reprezentace je dle Deleuze založen v mentálních aktech rozpoznávání: poznáváme-li něco jakožto něco, ještě stále nemyslíme, nýbrž fungujeme ve strnulých vzorcích a obrazech: „Na jednu stranu je zjevné, že akty rozpoznávání existují a obsazují

8 Zvláštního výrazu ne/moci užíváme z následujícího důvodu: Ne/moc odkazuje ke dvěma pozicím Antonina Artauda — coby k člověku, který trpěl závažnou nemocí (schizofrenií), ale rovněž k člověku, který zakoušel absenci moci či moci myslet, případně k negaci této moci či moci.

9 Již pouze fakt, že se Deleuze při kladení tohoto problému obrací k Heideggerovi, stojí za zdůraznění. Obecné trajektorie filozofií obou autorů jsou totiž značně odlišné. Zatímco Deleuze povětšinou vychází z pozitivních autorů, kteří argumentují ve prospěch afirmace životních sil (Spinoza, Nietzsche, Bergson, Whitehead), Heideggerova filozofie je výrazněji prostoupena negativitou a životním směřováním ke smrti.



velkou část našich každodenních životů: toto je stůl, toto je jablko, toto je kus křídly, dobré ráno, Theaitéte. Kdo ale věří, že úděl myšlení spočívá v těchto aktech, kdo vůbec věří tomu, že při nich myslíme?“ (Deleuze 1968, s. 176). Pokud Deleuze tvrdí, že akty rozpoznávání myšlení brání, síly, které myšlení vyvolávají, naopak spojuje s okamžiky nahodilých setkání. Myslet začínáme ve chvíli, kdy se něco stane; v okamžiku, kdy se nám přihodí něco, s čím jsme nepočítali; nikoliv když něco rozpoznáme, nýbrž v momentě, řečeno s Antoninem Artaudem, kdy jsme zcela zbaveni slov (Artaud 1976, s. 35), kdy slova nenacházíme, tedy když nástroje reprezentace naprosto selhávají. „Myšlení je pouze nedobrovolné, vyvolané, ale také omezené uvnitř myšlení. [...] Myšlení je přestupkem, násilím a nepřitelem,“ píše Gilles Deleuze (1968, s. 181). Je-li myšlení vyvoláno nahodilým setkáním, okamžik, v němž k tomuto setkání dojde, je chvílí utrpeného zranění; následný proces myšlení je procesem uzdravování, aktem, v kterém hledáme a nalézáme řešení problému, jenž byl na nás z vnějšku uvalen; o tomto uzdravování Deleuze píše jako o učení se.<sup>10</sup> Důvody, proč jsou pro Deleuze v souvislosti s myšlením akty rozpoznávání nepřijatelné, inspirativně vyložil např. Levi R. Bryant, když myšlení postavil do opozice vůči věděni/poznání: „Myšlení se vynořuje z žitého setkání, které narušuje zvyk a funguje jako trauma nebo jakožto milostné setkání, které volá po tom, aby bylo pochopeno. Věděni naopak hledá rozpoznání, aby nás před takovými setkáními uchránilo a ustavilo hladkou kontinuitu naší zkušenosti“ (Bryant 2008, s. 76).<sup>11</sup> Akty rozpoznávání jsou v Deleuzově koncepci spojovány s reprezentativním řádem: poznávací schopnosti jsou při rozpoznání předmětu uvedeny do souladu, který umožní, aby něco bylo rozpoznáno jakožto něco: aby po/cit odpovídal pojmu. Je-li rozpoznání spojeno s racionálním řádem, okamžik setkání probíhá v afektivním modu. V daném okamžiku věc působí svou silou; jako by nás ozářila něčím, co nedokážeme racionálně pochopit či pojmenovat, něčím, co člověka zbavuje komfortu zvykových stereotypů. V daném momentě je člověk vychýlen, zraněn, narušen, uveden ve zmatení. Konkrétní strom je stále stromem. Ale zároveň není každým či libovolným stromem. Je v něm cosi singulárního. Tato singularita — či tato diference — je tím, co myšlení zdůrazňuje, a zároveň tím, co věděni potlačuje. Úkolem myšlení, dle Leviho R. Bryanta, je opětovné zavedení diference do reprezentace (tamtéž, s. 81). Tato diference je svého druhu ruptura, která narušuje hladkou kontinuitu a především jednotu reprezentace. Zároveň je vnímatelná pouze citem, nereprezentovatelná rozumem.

Cílem Deleuzova programu je vyvolání či uvolnění těchto singularit. Tvrdí-li Deleuze, že myšlení vyvstává ze svých vlastních překážek — z toho, co myšlení brání myslet —, soubor těchto překážek vepsal do pojmu obrazu myšlení, kterým se nej-

<sup>10</sup> Petr Prášek daný proces přibližuje následující metaforou: „Plavat se naučíme, když reagujeme na násilí moře, když se mu přizpůsobujeme, což od všech našich schopností vyžaduje, aby se dostaly až na samou svou mez, ke svému transcendentálnímu použití. Tím konám subjektivně to, co odpovídá objektivitě problému, ideje, myšlení. Učit se něčemu tedy neznamená něco znát. Znat můžeme jen pravidla řešení, kdežto učení je tvorba problémů. Aniž bychom o tom věděli, děláme to neustále“ (Prášek 2018, s. 37).

<sup>11</sup> Deleuzovo pojetí myšlení do kontrastu s věděním, přesněji řečeno poznáním, staví rovněž David N. Rodowick, který Deleuzovu koncepci přirovnává k vizi Spinozy, dle něhož filozofie nezískává pravdu, nýbrž odhaluje moc myšlení samotného (Rodowick 1997, s. 176).





důsledněji zabýval v prostřední kapitole raného ontologického spisu *Différence et répétition*.<sup>12</sup> Obraz myšlení představuje předpoklady myšlení samotného; myslíme-li v souladu s obrazem myšlení, myslíme pouze to, co nám obraz umožňuje myslet. V takových případech reprodukuje či reprezentujeme obraz myšlení; obsah našeho myšlení nezávisí na afirmaci sil, ale na předchůdném obrazu myšlení: „Myšlení zde není vyplněno ničím jiným než svým vlastním obrazem. Čím více obraz myšlení rozpoznává věci, tím více rozpoznává rovněž sebe samotného“ (Deleuze 1968, s. 181). Pokud nám obraz myšlení umožňuje myslet pouze to, co sám předpokládá, zároveň z myšlení vyrazuje vše, co stojí mimo tento předpoklad, to vše intenzivní, které nelze reprezentovat jeho vlastními předpoklady. Aby se myšlení stalo myšlením — aby myšlení bylo v myšlení zažehnuto — je podle Deleuze nutné myslet mimo tento obraz, resp. v myšlení tento obraz destruovat či narušovat: „Podmínky skutečného myšlení a skutečného tvoření jsou stejné: destrukce obrazu myšlení, který předpokládá sebe sama, a zrod myšlení v myšlení samotném“ (tamtéž, s. 182). Důležité přitom je, že obraz myšlení nestačí narušit pouze jednou; obraz myšlení by měl být narušován neustále.<sup>13</sup> Zároveň však platí, že pokud bychom mysleli ve stabilně narušeném obrazu myšlení, naše myšlení by postrádalo koherenci; bylo by zcela neuchopitelnou intenzitou. Přestože musí být dle Deleuze myšlení v neustálém pohybu, součástí tohoto pohybu jsou rovněž okamžiky klidu, určitého řádu, ustalování reprezentace, která ihned poté, co bude ustavena, musí být opětovně narušena a dále transformována. Je-li Deleuzův program pozvánkou chaosu do myšlení, součástí tohoto programu<sup>14</sup> je rovněž nutnost tomuto chaosu vzdorovat či řečeno s Deleuzem: protínat chaos rovinnou určité konzistence. Jak bylo zmíněno v úvodní kapitole této studie, ve společné knize s Félixem Guattarim *Co je filosofie?* Gilles Deleuze uvádí: „Co požadujeme, je alespoň trochu řádu nezbytná k tomu, abychom se mohli ubránit před chaosem. Není nic bolestnějšího, nic nevzbuzuje větší úzkost než myšlení, jež se samo sobě vymyká, myšlenky, které unikají a mizí, sotva se naznačily, myšlenky, které jsou již stravovány zapomněním nebo se již sedimentovaly v jiných, které už nejsou v naší moci. Jsou to nekonečné proměnlivosti...“ (Deleuze — Guattari 2001, s. 175). Autory vytyčené stavy vynořování se myšlenek a jejich následné ztrácení nápadně připomínají traumata, která v korespondenci s Jacquesem Rivièrem popsal rovněž Antonin Artaud.

12 Kapitoly o obrazu myšlení se ale objevily rovněž v knihách *Nietzsche a filosofie* (Deleuze 2004) a *Proust a znaky* (Deleuze 2016).

13 Na tento problém naráží např. Gregg Lambert, který tvrdí, že pokud filozofie difference, jejímž hlavním představitelem je Deleuze, bude nahrazovat předchozí metafyziky myšlením difference, tak v důsledku vznikne pouze další metafyzika, tedy metafyzika difference (Lambert 2012, s. 12). Z těchto důvodů je pak nutné destruovat každý obraz myšlení, nejen ten původní, ale rovněž ten, kterým onen původní nahradíme. Mělo by se jednat o nekonečný kontinuální proces. Něco takového ostatně z Deleuzových prohlášení vyplývá: jediným cílem myšlení je opakované navracení jeho vlastního zrození.

14 Deleuzova reflexe vztahu řádu a chaosu se v Deleuzových knihách zdá být poměrně fluidní. Spis *Anti-Oidipus*, napsaný společně s Félixem Guattarim, je znám coby oslava schizofrenického způsobu existence. Pozdější titul *Co je filosofie?*, publikovaný rovněž s Guattarim, se jeví méně radikální, ale ve svých předpokladech udržitelnější. Zatímco v první knize autoři oslavují unikání řádu, v knize druhé naopak hledají adekvátní vztah chaosu a řádu. Z těchto důvodů zde přítomná studie využívá spíše pozdní, méně radikální knihu.



Připomeňme si jeden z těchto citátů: „Je zde něco, co ničí moje myšlení. Něco, co mne neubrání před tím, abych byl tím, čím mohu být, ale co mne opouští, zanechává v odkladu. Jedná se o něco kradmého, co mne okrádá o slova, která nalézám, něco, co redukuje mou mentální tenzi, něco, co ničí tělo mého myšlení, něco, co mne okrádá o paměť těch výrazů, jimiž se vyjadřuji a které překládají to neoddlitelné, nejvíce lokalizované, nejvíce živoucí myšlení“ (Artaud 1976, s. 35).

Nejen v předchozím citátu, ale rovněž v jiných prohlášeních Antonin Artaud zdůrazňuje pocit ztráty, určitého odcizení. Pokaždé píše o síle, která jej okrádá o to, co by mělo být jeho niterné, vlastní, jemu samému vůbec nejbližší. Do jeho myšlení vstupuje cosi negativního, rozrušujícího a frustrujícího, jakýsi vetřelec.<sup>15</sup> Toto cosi není pouze něčím, co myšlení narušuje, je rovněž něčím, co jej činí zhora nemožným, co jej zbavuje moci myslet, resp. ukazuje se jako ne/bezmocnost myslet. Gilles Deleuze však — coby věrný následovník Nietzscheho přístupu „probouzení potenci“ — tuto negaci transformuje v pozitivní sílu. Pokud ona nicota Artaudovi bránila myslet, pro Deleuze je stejná nicota překážkou, jež je pozitivní výzvou, která má být překonána. Akt tohoto překonávání, tohoto stávání, tohoto vitálního dění, se pak stává aktem myšlení samotného. V knize *Obraz-čas* píše: „Co nás pudí myslet, co nás nutí myslet, je právě ‚neschopnost myslet‘, ona figura nicoty, neexistence celku, který by mohl být myšlen“ (Deleuze 2006, s. 201). Přestože sledovaná nicota byla Artaudovým „osobním postižením“, utrpením diagnostikovaného schizofrenika, básník ji lokalizoval rovněž do filmového média: „Nakolik kinematografii věřil, natolik jí připisoval nikoliv schopnost myslet Vše, nýbrž naopak ‚disociativní sílu‘, která zavádí ‚figuru nicoty‘, ‚mezeru ve zdání‘. Nakolik kinematografii věřil, natolik jí připisoval nikoliv schopnost navracet se k obrazům a zřetězovat je podle požadavků vnitřního monologu a rytmu metafor, nýbrž schopnost ‚rozpojovat‘ je v souladu s množstvím hlasů, vnitřních dialogů, kdy hlas je vždy již obsažen v nějakém jiném hlasu“ (tamtéž, s. 200). Toto Artaudovo gesto bylo dále mimořádně důležité rovněž pro Deleuze, neboť právě odhalení zmíněné nicoty coby hluboké esence filmového média se stalo vodítkem pro definování možností myšlení samotného (jak v rámci specifické kinematografické materiality, tak ale rovněž mimo ni, tedy v kontextu a poli myslí samotné). Následující pasáž emergenci Artaudem zmíněné filmové nicoty ve stručnosti nastíní.

Gilles Deleuze rozeznal napříč kinematografickými dějinami dva obrazové režimy. Obraz-pohyb je režimem především klasického předválečného filmu, zatímco obraz-čas je režimem zejména modernistické, tedy poválečné kinematografie. Oba zmíněné režimy lze ve stručnosti definovat prostřednictvím vztahu pohybu a času. Dle Davida N. Rodowicka obraz-pohyb ve vnějším světě nachází svůj referent; přestože tento obraz není reprezentací vnějšího světa, může vůči němu být poměřován; vnější svět je vůči obrazu-pohybu jistým měřítkem, „[s]vět je utvářen jako obraz, poněvadž obraz se může rozšířit, aby do sebe zahrnul jakýkoliv svět se všemi jeho objekty a subjekty“ (Rodowick 1997, s. 195). V obraze-čase však již začíná působit, v sou-

15 Není náhodou, že Jean-Luc Nancy svou esej *Vetřelec*, v níž popisuje prožitek zcela fundamentálního odcizení, svůj text otevírá následujícím citátem Antonina Artauda: „Ve skutečnosti neexistuje nic tak hanebně nepotřebného a nadbytečného jako orgán zvaný srdce — vůbec nejspinavější způsob, jež si bytí pro napumpování života do mého těla mohlo vymyslet“ (Nancy 2021, s. 7).



vislosti s Artaudem, zmíněná „disociativní síla“, jejímž důsledkem je, že neexistuje žádné kritérium, podle něhož by mohly být obraz a svět vzájemně poměřovány; obě roviny si již totiž žádným způsobem neodpovídají: „Obraz-čas není reprezentativní, neprezentuje ani imaginární svět úplný sám pro sebe, který si říká o naši důvěru, ani nám nedává transcendentní perspektivu, ze které by měl být svět souzen jako falešný nebo pravdivý, plný, nebo nedostačující“ (tamtéž, s. 196). V obou sledovaných případech — tedy v myslí a myšlenkových intervencích Antonina Artauda a ve struktuře Deleuzova obrazu-času — přitom sledujeme podobný pohyb disjunkce či „disociativní síly“: celek je fragmentarizován, od svých spojení odlučován, zevnitř rozkládán, přístup k obrazu Všeho je odepřen. Antonin Artaud není schopen myslet, protože vlastní schizofrenickou mysl zakouší coby neúplnou či bolestně narušenou, prostoupenou nicotou; obraz-čas nelze poměřit/ověřit vnějším světem, protože vztah tohoto obrazu a tohoto světa se najednou stává zcela nesouměřitelný a nekonzistentní. Ona „síla disociace“ se přitom ukazuje být silou časových řezů, které se vkládají do hladké kontinuity myslí a obrazu, resp. ji narušují, ničí její celek či její tzv. Vše. Onen rozpad, vpád tzv. „iracionálních řezů“, je podle Davida N. Rodowicka vpád nemyšleného v myšlení, který otevírá zcela jedinečnou příležitost k myšlení samému: „Iracionální řez neoznačuje ani nereprezentuje, spíše vzdoruje. Iracionální řez obnovuje víru ve virtuální coby místo, ve kterém volby ještě nebyly určeny, nádrž nemyšleného, přesto imanentní možností a modům existence. Jedná se o rezistenci habituálním opakováním, času, který je vypočitatelný, racionalizovatelný, zvěcnitelný...“ (tamtéž, s. 204). Takto určená rezistence je vzdorem vůči reprezentaci a vůči rozpoznávání, tedy představuje Deleuzem výše kladenou podmínkou, která ustavuje myšlení samotné.

## JACQUES DERRIDA: DIFFERANCE COBY KRÁDEŽ TOHO NEJNITERNĚJŠÍHO

Způsob, jakým Gilles Deleuze psal o jiných autorech (ať filozofech nebo umělcích),<sup>16</sup> je velice specifický. Svou anti-metodu popisoval coby „neposkvrněný početí“; označoval ji za akt, při kterém s tím, o němž píše, zplodí dítě.<sup>17</sup> V této perspektivě je jeho myšlení společným dítětem nejen s Nietzsche, Bergsonem nebo Spinozou, ale rovněž s Artaudem. Důsledkem Deleuzovy metody je zjevná nerozlišitelnost; ve všech jeho knihách věnovaných filozofickým osobnostem lze jen těžko určit, kde končí portretovaný filozof a kde začíná Deleuzův vlastní projekt. Vztah Deleuze a Artauda je ale

16 Portréty osobností představují silnou linii Deleuzova myšlení. Ten publikoval knihy o Nietzsche, Spinozovi, Bergsonovi, Foucaultovi, Leibnizovi, Kantovi, Proustovi, Kafkovi, Masochovi a Baconovi.

17 „Dějiny filosofie jsem považoval za jistý druh neposkvrněného početí. Představoval jsem si, že k autorovi přicházím zezadu, 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 rovněž bylo nutné, aby bylo zruďné, protože bylo zapotřebí projít všemi druhy decentrací, posunů, zlomů a tajných vyjádření, které mi dělaly radost“ (Deleuze 1990, s. 15).



ještě o stupeň problematictější, resp. neprostupnější. Gilles Deleuze vlastně o Antoninu Artaudovi zase tak často — explicitně — nepsal, spíše jej nechal vstupovat do svých textů. Přestože Deleuze hned na několika místech na Artauda explicitně odkazuje,<sup>18</sup> mnohem důležitější než konkrétní Deleuzovy komentáře Artaudových textů je určitá těžko ohraničitelná přítomnost Artauda v Deleuzově myšlení obecně. Výklad zde předložené studie tento vztah doposud respektoval: snažil se spíše ukázat, jak spolu úvahy obou autorů navzájem rezonovaly — deleuzovsky řečeno: jak spolu psaly —, než aby vytyčoval přesný způsob, jakým Gilles Deleuze Antonina Artauda četl. Důležitým motivem se stal Artaudův osobní problém ne/moci myslet, který Deleuze uchopil fundamentálně pozitivně: coby příležitost ke kreativní činnosti či k hledání řešení ve vztahu k této bezmoci myslet. Je-li tento problém — Artaudova bezmoci myslet — klíčovým motivem, je důležité pokusit se ji blíže poznat. Přístup k němu však Deleuze i Artaud spíše odpírají; oba jej představí coby důležitý prvek, ale jeho bližší rozkrytí neposkytují. To může nabídnout např. reflexe, kterou v eseji *La Parole soufflée* předložil Jacques Derrida. Pokud se totiž Deleuze na myšlení „svých autorů“ spíše napojoval, Derrida naopak velice detailním způsobem své zdroje prostřednictvím specifické dekonstruktivní četby analyzoval. V této souvislosti je však třeba dodat: rovněž Derrida četl Artauda způsobem, který byl úzce vztažen k jeho vlastním filozofickým agendám. Pokud byl Deleuze v Artaudových textech zaujat motivem ne/moci myslet, který pochopil coby fundamentální podmínku myšlení, Derrida analýzu Artaudových textů — v důsledku velmi kritickou — využil k demonstrování nemožnosti dosažení absolutně přítomné přítomnosti události, tedy k odmítnutí metafyziky přítomnosti, jež Artaudovi připsal.

Zatímco pro Deleuze Artaud představoval pozitivní impuls, Derrida v Artaudových textech registroval skličující strach či neklid ze ztráty sebe sama; Artaudovu metafyziku dokonce označil za metafyziku úzkosti (z) tělesného vyvlastnění. Derrida Artaudův životní pocit popsal takto: „Pokud má řeč již není mým dechem, pokud má slova již nejsou mou řečí, tak je to proto, že můj duch již nenáleží mému tělu, mé tělo již nenáleží mým gestům, má gesta již nenáleží mému životu“ (Derrida 1967a, s. 267). Už několikrát jsme odkázali k Artaudovu prohlášení o „čemsi, co jej okrádá o to, co by mělo být jeho niterné a vlastní“ (Artaud 1976, s. 35). Právě na povahu této krádeže se Derrida v eseji *La Parole soufflée* zaměřil. Sledovaná krádež musí být nepozorovatelná, takřka nepocítovatelná: „Aby mne zloděj okradl o slova, která nalézám, musí jednat velmi rychle. Velmi rychle, protože musí neviditelně vklouznout do toho ničeho, co mne odděluje od mých slov, musí mi je ukrást ještě předtím, než je naleznu já sám, tak abych, až je naleznu, již byl těchto slov zbavený“ (Derrida 1967a, s. 264). Důležitým výrazem je zde „to nic, co mne odděluje od mých slov“. Derrida se zaměřuje na onen těžko uchopitelný neredukovatelný prostor narušující sebeprožívání. Společně s Artaudem v místě, ve kterém jsme sami se sebou, ve kterém by již neměla být žádná diference, objevuje minimální, nepocítovatelnou, nevymežitelnou, ale stále nutnou a nepřekročitelnou diferenci. Důsledkem této diference — řečeno Derridovým neologismem: této differance — je ztráta subjektu: já již nejsem já; ztrácím sebe sama, odděluji se od sebe, mezi já a já vníká ne-já. Tento pocit vyvlastnění Artaud, v Derridově četbě, nejsilněji pocítil v okamžiku, kdy promluvil: „Jakmile vyslovím slova,

18 Artaudovské kapitoly lze najít v *Logice smyslu, Obrazu-čase* nebo knize o Francisi Baconovi.

kteřá jsem nalezl, tak mi tato slova již nenáleží, nýbrž jsou pouze původním opakováním. [...] Mluvit je poslouchat se. Jakmile jsem to já, kdo se slyší, jakmile slyším sebe, ten, kdo slyší sebe, ten, kdo slyší mě, se stává tím, kdo mluví, a odebírá mi řeč, o které si myslím, že ji pronáším pod svým vlastním jménem“ (tamtéž, s. 265). Jak již bylo několikrát zmíněno, životním pocitem Antonina Artauda byla úzkost z nemožnosti dosažení života samotného, který byl Derridou pojmenován jako život, jenž není životem strukturálních forem, nýbrž je životem neredukovatelných sil. Důvod, proč je tento život nedosažitelný, proč nelze usmířit intenzitu života se slovy, Derrida vysvětluje prostřednictvím zdůraznění skutečnosti, že přestože žijeme sami v sobě, zároveň vždy žijeme ve sdíleném — tedy nepůvodním — historickém poli. Jakákoliv slova, která používáme, nejsou naše, ale jsou čerpána z tohoto pole. Nejen naše promluvy, ale rovněž naše pocítování sebe sama jsou četbou, tedy svého druhu opakováním tohoto pole, jež je tou silou, která nás o naše slova okrádá, aby nám je v ten samý okamžik vrátila; onen okamžik tohoto navrácení je okamžikem vyvlastnění (tamtéž, s. 266). Okradeni jsme byli vždy, resp. od okamžiku, kdy jsme získali vztah ke svému tělu (tamtéž, s. 270). Z předpokladu, že žijeme v permanentním okradení, Derrida vyvozuje důsledky, jež jsou pro cíle Artaudova programu čisté přítomnosti sebe sama mimořádně problematické: „Řeč nikdy nenáleží svému autorovi ani jeho adresátovi, přirozeně nikdy neprochází trajektorií od jednoho subjektu k druhému. Což znamená připustit autonomii označujícího. Označující samo o sobě vždy říká víc, než v co věřím, že říkám“ (tamtéž, s. 266). Zatímco Artaud usiloval o vyjádření sebe sama, svého vlastního života, dle Derridy každá řeč představuje naopak zcela radikální oddělení řeči a těla: řeč od těla odpadává, ztrácí vztah k jeho vůli a intenzitě, začíná žít vlastním životem, produkovat sebe sama coby text. Chtěl-li Artaud spojit řeč s tělem, Derrida naopak tuto řeč zcela emancipoval. Význam řeči nespočívá v tělesném svazku, ale naopak v emancipaci od něj. Projekt divadla krutosti Derrida považoval za pokus o zrušení díla a znaku: přítomné tělo má být životem samotným, nemá se stát dílem, znakem, signifikací nebo významem (tamtéž, s. 261). Zároveň však Derrida dospěl k pozici, že v okamžiku, kdy tělo promluví, ve chvíli, kdy zvuky opustí tělo, nevyhnutelně se signifikací stávají. Divadlo krutosti coby divadlo čistých tělesných sil — divadlo ne-representace a divadlo ryziho afektu — se tak ukazuje především limitem či maximou. Není něčím, co může být (či co někdy v dějinách bylo) uskutečněno. Ale je něčím, co musí být, řečeno s Derridou, uskutečňováno, uváděno do praxe. Navzdory jeho (praktické) nemožnosti.

## TĚLO BEZ ORGÁNŮ: JAZYK, KTERÝ NEOZNAČUJE

V korespondenci Antonina Artauda a Jacquesa Rivièra jsou coby příčiny, které Artaudovi znemožňují myslet, uvedeny následující výrazy, jež zdůrazňují rozpad subjektu: zhroucení duše, eroze mysli, neschopnost dosažení jednoty pojmu. Podle Jeffreyho A. Bella, zmíněného v úvodu této studie, Antonin Artaud touhu po ztracené a odpírané identitě vtělil do často citovaného obratu *Tělo bez Orgánů* (Bell 2006, s. 155). V manifestu *Skoncovat s božím soudem* daný koncept Artaud uvádí takto: „Člověk trpí, protože je špatně sestaven. Je třeba odhodlat se obnažit jej a dostat z něj toho nepatrného živočicha, jenž ho k smrti požívá, boha a s bohem jeho orgány. Neboť strčte mne



třeba do svěrací kazajky, ale nic není neužitečnějšího než orgán. Jakmile mu vytvoříte tělo bez orgánů, zbavíte jej všech automatismů a vrátíte mu skutečnou svobodu. Pak jej znovu naučíte tančit vzhůru nohama jako na šíleném bále“ (Artaud 2021b, s. 274). To, co člověka omezuje, je dle Artauda jeho struktura, způsob, jakým je sestaven. Svobodu — či život samotný — lze získat jedině destrukcí právě této konstrukce.<sup>19</sup> Pokud Artaud píše o způsobu, jakým je člověk sestaven, pokud my používáme předpokládaných výrazů konstrukce či struktura, lze zároveň užít rovněž dalších frekventovaných slov, mezi něž patří: organismus, organizace nebo reprezentace. Jeffrey A. Bell zmiňuje, s odkazem na Jacquesa Derridu, že touha po Těle bez Orgánů je touhou po zcela svobodném a autonomním těle, které netrpí žádným vnitřním členěním, uspořádáním do struktury organismu (Bell 2006, s. 157). Jedná se o touhu ryze metafyzickou: touhu po bytí coby absolutní přítomnosti, po bytí, které předchází okamžiku, ve kterém sebe sama začneme identifikovat coby strukturu

Pokud jsme již uvedli, že Gilles Deleuze považoval Artaudův problém nemoci myšlení za pozitivní impuls k jeho překonání, je na místě zmínit, že společný text s Félixem Guattarim, kapitulu v *Tisících plošinách*, pojmenoval formou následující otázky: Jak ze sebe udělat Tělo bez Orgánů? Dikce tohoto tázání, podobně jako úvod výkladu, odkazuje k nutné praxi: k faktu, že Tělo bez Orgánů je nutné vytvořit: „Není to vůbec pojem nebo koncept, ale spíše praxe, soubor praktik. Těla bez Orgánů nemůžete dosáhnout, nemůžete k němu dospět, nikdy ho nepřestanete dosahovat“ (Deleuze — Guattari 2010, s. 171). Některé praktiky, které jsou s utvářením Těla bez Orgánů spojeny, vymezují autoři kupříkladu takto: destrukce orgánů; napadení a zároveň obnovování orgánů vnějšími vlivy; vstupování těla do boje proti vlastním orgánům (tamtéž, s. 172). Přestože se proti orgánům explicitně vyslovuje jak Antonin Artaud, tak Gilles Deleuze s Félixem Guattarim, je třeba vnímat, že program nikoho z nich nesměruje proti orgánům jako takovým. Předmětem kritiky se stává spíše uspořádání orgánů do neměnného — či předem určeného — organismu, jehož by tělo mělo být reprezentací. Není-li Tělo bez Orgánů dané, je-li tvorbou a výsledkem překonávání problému, tato aktivita či praxe je podle Deleuze a Guattariho aktem aktivní rezistence: „Tělo bez Orgánů skučí: ‚Udělal ze mě organismus! Neprávem mě zohýbali! Ukradli mi tělo! Boží soud ho vykořeňuje z jeho imanence a dělá z něj organismus, označování, subjekt. Tělo bez Orgánů [...] osciluje mezi dvěma póly: povrchy stratifikace, na nichž se krotí a podrobuje soudu, a rovinou konzistence, ve které se rozvíjí a otevírá experimentování“ (tamtéž, s. 182). Tento proces aktivní rezistence pak odpovídá v úvodu studie představené koncepci dynamického systému dle Jeffreyho A. Bella: „Dynamický systém na hraně chaosu není identifikovatelný. Není stabilním stavem, nýbrž váháním, stavem, který není ani předchozí stabilitou, ale ani tím, čím se teprve stane. Takový dynamický systém ale není ani nediferenciovaným chaosem, který by postrádal jakoukoliv konzistenci“ (Bell 2006, s. 173). Dynamický systém či Tělo bez Orgánů je tak něčím, co je ve stavu nekonečného procesu stávání se: ustavování sebe sama. Tento proces pak není ani ryzí reprezentací, ale ani čistým chaosem. Je spíše místem hranice, ve kterém je jedno oddělováno od druhého.

<sup>19</sup> Catherine Dale spojuje Artaudův odsudek konstrukce těla s jeho bezmocí myslet. Chceme-li myslet, musíme se vymanit z linií, podél nichž jsme coby těla sestrojeni (Dale 2002, s. 87).



Zatímco Deleuze s Guattarim o Těle bez Orgánů psali především coby o ontologickém modelu rozpadu identity ve prospěch procesu stávání se, Derridova reflexe se naopak přiblížila problémům divadelní praxe a v návaznosti na ni rovněž otázkám jazyka. Tento krok Derridovi umožnilo především zjištění, že cokoliv Artaud napsal o divadle, lze číst, jako by to napsal rovněž o těle samotném (Derrida 1967b, s. 341). Derrida Artaudův program divadla krutosti interpretuje coby snahu o destrukci západní nejen divadelní, ale rovněž umělecké a filozofické tradice. Této destrukce lze podle Derridy dosáhnout především prostřednictvím redukce orgánů. Klasické jeviště je dle Derridova Artauda divadlem orgánů, divadlem slov, divadlem interpretace (Derrida 1967a, s. 277). Derrida v tomto uvažování vychází především z Artaudova východiska, že cílem divadla krutosti je oddělení se od divadelní tradice, jejímž základem je reprodukce textů.<sup>20</sup> Pokud chtěl Artaud osvobodit těla divadelních herců od závislosti na reprezentování scénářů, chtěl, dle Derridy, aby tito herci přestali být zotročenými orgány autora. Artaud podle Derridy usiloval o to, aby autor, absence par excellence, ztratil kontrolu nad jevištěm; aby představení nebylo reprezentací jeho myšlenek, ale naopak náleželo tělům herců a tomu, co tato těla na jevišti svou přítomností vytvoří (Derrida 1967b, s. 345–346): „Teprve tehdy, pokud se jeviště vyváže z nadvlády textu a autora-tvůrce, teprve tehdy, pokud režisér a herci přestanou být orgány reprezentace, divadlo získá svobodu. [...] Jeviště přestane být ‚representativní‘ tehdy, když již nebude fungovat jako ilustrace textu napsaného, promyšleného a prožitého mimo toto jeviště“ (tamtéž, s. 348). Pokud Artaud svůj manifest pojmenoval *Skoncovat s božím soudem*, Derrida ve svých textech o Artaudově divadle Boha zcela programově spojuje s autoritou autora. Tím, kdo zotročuje těla herců, je tak autor, k reprezentaci jeho myšlenek klasické divadlo směřuje. To, s čím Artaud chtěl skoncovat, byla tedy reprezentace: „Divadlo krutosti není reprezentace; je to život sám do té míry, do jaké je život nereprezentovatelný; život je nereprezentovatelný původ reprezentace,“ napsal Jacques Derrida (tamtéž, s. 343) a navázal přímým citátem Artauda: „Když říkám krutost, mohl bych říci život“ (tamtéž). Jeden z klíčových bodů Derridovy kritiky ale zní: z reprezentace vystoupit nelze. I naše nejniternejší bytí se stává opakováním — reprezentováním — nás samotných, veškerý náš život opakuje naše vpletení do kulturního pole. Nikdy nežijeme sami v sobě, ale představujeme to, co Derrida označuje za „původní reprezentaci“. Rovněž událost je v jeho uvažování nevyhnutelně spojena s nutností reprezentace této události. Jinak k události — nejpřítomnější přítomnosti — než skrze reprezentaci nelze přistoupit.

Pokud Artaud toužil dosáhnout Těla bez Orgánů, pokud se Deleuze a Guattari tázali, jak lze takového těla dosáhnout, je třeba zdůraznit, že součástí tohoto programu není zničení orgánového těla a jeho nahrazení Tělem bez Orgánů. Tělo bez Orgánů je vůči orgánovému tělu ve vztahu podobné koexistence, v jaké je virtuální vůči aktuálnímu. Anne Sauvagnargues sledovaný problém vysvětluje takto: „Tělo bez Orgánů není tělo zbavené orgánů, nýbrž tělo pod úrovní orgánového učení, tělo neurčitých orgánů, tělo, které prochází procesem diferenciací“ (Sauvagnargues 2018, s. 58). Koncept Těla bez Orgánů tedy nesměřuje k životu bez orgánů, nýbrž odmítá jejich konkrétní hierarchizaci, artaudovsky řečeno: jejich sestavení do konečného organismu. Odkazuje-li Tělo bez Orgánů k intenzivním tokům, které v nekonečných cirkulacích

20 Tuto tradici Antonin Artaud odsoudil (viz např. Artaud 1964a, s. 115–130).



obíhají pod tělem konečné a již neměnné struktury, v návaznosti na problémy jazyka lze Tělo bez Orgánů uchopit následujícím způsobem: pod logickými a diskurzivními vrstvami jazyka, pod jazykem coby označováním, se skrývají virtuální mnohosti, síly či vrstvy, které oné logické a diskurzivní dimenzi neodpovídají. Podle Derridy Artaud nechtěl z divadla vymazat slova, nýbrž usiloval o to, aby se stala nesrozumitelnými, zbavenými významu; snil o tom, že slova coby orgány reprezentace ztratí své reprezentativní funkce: „Píšu pro negramotné,“ cituje Derrida Artauda (Derrida 1967a, s. 282). Na jiném místě Derrida Artaudův jazyk charakterizuje takto: „Nejde ani o imitativní jazyk, ani o tvorbu jmen. Spíše nás bere k hranici okamžiku, kdy slovo ještě nebylo zrozeno, kdy artikulace již nebyla křikem, ale ještě stále nebyla diskurzem. [...] Oddělení pojmu a zvuku, označovaného a označujícího, pneumatického a gramatického, svobody překladu a tradice, difference mezi pánem a rabem“ (Derrida 1967b, s. 352). Zatímco Derrida interpretoval projekt Artaudova jazyka zcela radikálně (jako snahu o v důsledku nerealizovatelné kompletní zničení metafyziky a reprezentace na poli divadelní praxe), zdá se, že Deleuze s Guattarim s takto fatální limitou Artaudovo divadlo nespojovali. Artaudovu intervenci do jazyka nevykládali nutně coby snahu o konečnou destrukci jazyka a reprezentace. V následujícím citátu např. zdůrazňují nutnost zachování určitého řádu: „Je třeba dodržovat dostatek organismu, aby se mohl s každým rozbřeskem znovu utvářet, a ponechávat malé zásoby označování a interpretace, byť jen proto, aby byly postaveny proti vlastnímu systému“ (Deleuze — Guattari 2010, s. 183). Pokud pro Derridu Artaudův jazyk představoval (nenaplnitelný) pokus o vystoupení z metafyziky a reprezentace, pro Deleuze, případně Deleuze a Guattariho, Artaudův útok na reprezentaci byl spíše nástrojem, jak v jazyce, ve zcela strnulé struktuře, obnovit život samotný: „Spisovatel užívá slova, ale tak, že tvoří syntax, která slova převádí do počítku a která působí, že běžná řeč zadržává, chvěje se, křičí nebo dokonce zpívá“ (Deleuze — Guattari 2001, s. 154). Literární jazyk — svého druhu Tělo bez Orgánů — se tak stává dynamickým systémem, jak o něm píše Jeffrey A. Bell: tvarem či ne/strukturou, jehož bytí je založeno v nekonečném nacházení sebe sama. Nikdy se nezastaví; proto není čistou reprezentací. Zároveň však ale nikdy nepropadne do čisté nerozlišitelnosti; proto v důsledku není chaosem či abstrakcí. Je svého druhu váháním, nachází se nad propastí, či jak uvádí Bell, ve stavu na hraně či pomezí chaosu a reprezentace.

## LITERATURA

**Artaud, Antonin:** En finir avec les chefs-d'œuvre. In týž: *Le théâtre et son double*. Éditions Gallimard, Paris 1964a, s. 115–130.

**Artaud, Antonin:** Lettres sur langage. In týž: *Le théâtre et son double*. Éditions Gallimard, Paris 1964b, s. 163–188.

**Artaud, Antonin:** *Collected Works*. Calder and Boyars, London 1974.

**Artaud, Antonin:** *Selected Writings*. University of California Press, Los Angeles 1976.

**Artaud, Antonin:** Člověk proti osudu, přel. Ladislav Šerý. In týž: *Texty 1*. Herrmann a synové, Praha 2021a, s. 190–200.

**Artaud, Antonin:** Skoncovat s božím soudem, přel. Ladislav Šerý. In týž: *Texty 1*. Herrmann a synové, Praha 2021b, s. 253–276.

**Artaud, Antonin:** Surrealistické texty — Veškeré psaní je svinstvo. In týž: *Texty 2*. Herrmann a synové, Praha 2021c, s. 22–24.

**Bell, Jeffrey A.:** *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*.



- University of Toronto Press, Toronto — Buffalo — London 2006.
- Bryant, R. Levi:** *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Northwestern University Press, Illinois 2008.
- Dale, Catherine:** *Cruel*: Antonin Artaud and Gilles Deleuze. In: Brian Massumi (ed.): *A Shock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari*. Routledge, London — New York 2002, s. 85–101.
- Deleuze, Gilles:** *Différence et répétition*. PUF, Paris 1968.
- Deleuze, Gilles:** *Pourparlers (1972–1990)*. Éditions de Minuit, Paris 1990.
- Deleuze, Gilles:** *Nietzsche a filosofie*, přel. Josef Fulka a Čestmír Pelikán. Herrmann a synové, Praha 2004.
- Deleuze, Gilles:** *Film 2. Obraz-čas*, přel. Čestmír Pelikán. Národní filmový archiv, Praha 2006.
- Deleuze, Gilles:** *Proust a znaky*, přel. Josef Hrdlička. Herrmann a synové, Praha 2016.
- Deleuze, Gilles — Guattari, Félix:** *Co je filosofie?*, přel. Miroslav Petříček. OIKOYMENH, Praha 2001.
- Deleuze, Gilles — Guattari, Félix:** *Tisíc plošin*, přel. Marie Caruccio Caporale. Herrmann a synové, Praha 2010.
- Derrida, Jacques:** *La Parole soufflée*. In týž: *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, Paris 1967a, s. 253–292.
- Derrida, Jacques:** *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*. In týž: *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, Paris 1967b, s. 341–368.
- Foucault, Michel:** *Myšlení vnějšku*. In týž: *Myšlení vnějšku*, přel. Miroslav Petříček. Herrmann a synové, Praha 2016, s. 35–70.
- Lambert, Gregg:** *In Search of a New Image of Thought: Gilles Deleuze and Philosophical Expressionism*. University of Minnesota Press, Minneapolis 2012.
- Nancy, Jean-Luc:** *Vetřelec*, přel. Markéta Jakešová. OIKOYMENH, Praha 2021.
- Prášek, Petr:** *Člověk v šíleném dění světa. Filosofie Gillesa Deleuze*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2018.
- Rodowick, David N.:** *Gilles Deleuze's Time Machine*. Duke University Press, London 1997.
- Sauvagnargues, Anne:** *Deleuze and Art*. Bloomsbury, London 2018.