

TEXT, KTORÝ ROZVRÁTIL PORIADOK SVOJHO SVETA

MICHAELA FIŠEROVÁ, Katedra Elektronické kultúry a sémiotiky FHS UK, Praha, ČR

FIŠEROVÁ, M.: A Text Which Subverted the Order of Its Own World
FILOZOFIA 66, 2011, No 7, p. 667

Through Deleuze's conception of truth as *becoming* the paper discusses his relationship to Platonism. In his analysis Deleuze focuses on Plato's *Sophistes*, in which Plato unwillingly subverts the very hierarchy of the world order, which he himself created. Deleuze sees the Platonic search for truth as taking place in the sphere of immanence. In the person of a *sophist* he goes after the *simulacrum*, i.e. an appearance, which subverts the rigorous hierarchy of the Platonic world. In his *Logique du sens* Deleuze suggests that following Plato the other searchers for truth are also traveling in the sphere of immanence. Thus the truth found in the "logic of surface" is their *becoming others*. The paper examines the reasons, why Deleuze attaches importance to this *becoming*, which subverts the hierarchy of the "logic of depth" inaugurated by Platonism.

Keywords: Representation – Simulacrum – Image – Being – Becoming – Immanence

Reflexia zdieľania obrazov ako *reprezentácií*, ktorú chceme predstaviť, vychádza z konfrontácie Platónovho dialógu *Sofista* [4] s jeho známou Deleuzovou interpretáciou. V tejto súvislosti je potrebné upresniť, že v našom chápaní *reprezentácia*¹ zastáva dvojakú funkciu: politickú i semiotickú. Tieto dve funkcie sa navzájom nevyklučujú. *Reprezentácia* hrá v oboch rolu delegáta. Zo semiotického hľadiska metonymicky mobilizuje funkciu „náhrady“: Zastupuje absentujúci celok prostredníctvom vybraných prvkov, na ktoré sa delegujú kompetencie celku. Z politického hľadiska možno vidieť druhý význam pojmu *reprezentácie* v jej funkcii „clony“: Reprezentovať znamená vytvárať zástupnú skutočnosť, ktorá pôsobí ako „clona“ znemožňujúca prístup k pôvodnej skutočnosti. Mocenské kompetencie originálu sa delegujú na inú, novú realitu. Tento problém nás bude zaujímať z hľadiska debaty o ontologickej nestálosti obrazu a možnostiach jeho zdieľania. Pokúsime sa prehodnotiť niektoré aspekty Deleuzovej reflexie obrazu ako *reprezentácie* a *simulakra*, ktorou poukázal na možné „rozvrátenie“ platonizmu samým Platónom. My chceme na problém nazerať z iného uhla: Prečo sa Platón rozhodol obrazy devalorizovať, chápať ich

¹ Túto problematiku sme predstavili vo viacerých starších prácach. V článku *Mimo logiky reprezentácie* [22], polemizujúcim s Ranciérovou koncepciou *zdieľania vnímateľného*, sme konštatovali, že „každá selekcia obrazov prebieha v rámci logiky reprezentácie“, pretože „obraz premieňame na reprezentáciu zakaždým, keď ho chceme zdieľať“ ([22], 590). V súlade s týmto riešením sme v článku *Kriza reprezentácie* [23] navrhli komplexné „semioticko-politicko-filozofické“ chápanie problému reprezentácie „ako trojhranu, ktorého tri strany ho držia pohromade a zabraňujú tomu, aby ako predmet úvahy pre nás stratil zmysel“ ([23], 464).

ako výtvary nehodné zdieľania? Prečo vlastne „musel“ vykonať svoj akt vylúčenia?

I. Platón, problém podobnosti. Platónove výhrady proti zdieľaniu obrazov sú známe. V jeho filozofii je každé napodobňovanie pochybné, najnebezpečnejšie je však to, ktoré len predstiera, že verne zodpovedá originálu. Taká je podľa jeho názoru filozofia sofistov, „falošných“ filozofov, ktorí imitujú „pravých“ filozofov, a tiež filozofia maľby produkujúcej klamlivé, iluzívne dekorácie. Platónovi značne prekáža maliar, ktorému nevadí, že jeho imitácia skutočnosti môže plodiť ilúziu. Usudzuje z toho, že maliar nemá prístup ku skutočnému dobru, ktoré spočíva v rozpoznaní absolútnej pravdy. Jeho obrazy ukazujú len povrch² vecí, ochudobňujú svoj predmet. Práve preto Platón používal na označenie toho, čo my dnes nazývame *obraz*, slovo *eikon*, ktoré v starogréčtine znamenalo režim zdania a pravdepodobnosti (jeho doslovný preklad je „zdajúce sa“).³ Keďže Platón pokladá za dôstojné len tie veci, na základe ktorých možno konštruovať solídne poznanie, konštatuje, že „funkcia obrazu je jednoznačne sklamávajúca“ ([2], 190). Rozumní ľudia sa však podľa Platóna nenechajú zviest' imitáciou, ktorá môže pomýliť len deti a bláznov,⁴ teda tých, ktorí nemajú prístup k absolútnej pravde. Tí, ktorých nemožno ani vzdeláť, ani socializovať, zostávajú v platónskom štáte mimo dosahu pravdy a nikdy k nej nedospejú. Tí ostatní by sa mali vyvarovať zdieľania klamlivých vecí: hudby, básní, obrazov. Ich tvorcovia sú totiž nevedomí, sú to otroci zdania, neschopní definovať to, čo tvoria.⁵ Táto dvojnásobná nekompatibilnosť so zákonodarstvom štátu – to, že umelec nevie slovné vysvetliť svoje dielo, a to, že zákonodarcia nevie umelcovi diktovať svoje zákony – Platóna irituje. Azda práve táto nekompatibilnosť ho napokon vedie k tomu, že vo svojom ideálnom štáte zakáže zdieľanie vecí, ktoré nemožno jasne definovať.

Aby sme tomuto Platónovmu postoju lepšie porozumeli, vráťme sa k jeho koncepcii obrazu, ako je predstavená v dialógu *Sofista* [4], zasvätenému tejto problematike. V *Sofistovi* Platón začína svoju úvahu výčitkou adresovanou sofistovi. Podľa jeho názoru sofista predstiera, že vlastní všetko poznanie o svete, že je schopný sa ku všetkému vyjadriť. Nižaký smrteľník ale nemôže poznať všetko, preto sofista nehovorí pravdu, je umelcom *simulakra*, vládne zdaním. Jeho poznanie nie je skutočné. Predstavuje nepravdivé ako

² Podľa Platóna je umenie napodobovať „veľmi ďaleko od pravdy, preto vie všetko možné vytvárať, keďže z každej veci zachytáva iba niečo, a to jej vonkajší obraz“ ([3], 329).

³ Marie-José Mondzain uvádza, že „doslovný preklad slova *eikon* je *zdajúce sa*. Je to prítomné prídavné, „zdajúca sa vec“. Druhý význam slova *eikon* je *podobajúce sa*: *zdajúce sa*, *zdajúce sa byť iným*, teda *podobajúce sa* – vzhľadom na opakovanie zdania. (...) Keďže vec, ktorá sa zdá, nie je, nemá ontologický status pravdy. Je neuchopiteľná. Platón nemieša *eikon* a *eidolon*: *eikon* priradí k tomu, čo sa zdá. Pojem *eikon* je pre neho ontologicky nedostatočný, lebo z toho, čo sa zdá, nemožno konštruovať vedenie. To, čo si tu Platón všimol, je celkom správne, ja ho zastávam: Niet vedenia o obraze“ ([1], 637).

⁴ Podľa Platóna maliar „namaľuje obuvníka, tesára a iných remeselníkov, aj keď nerozumie ani jednému z týchto umení. Lenže keby bol dobrým maliarom, mohol by klamať deti a nerozumných ľudí tak, že by namaľoval tesára a zďaleka by ho ukazoval a budil by tak dojem, že je to skutočný tesár“ ([3], 329).

⁵ Platón konštatuje, že „napodobiteľ nebude mať ani vedenie, ani správnu mienku o kráse alebo mrzkosti toho, čo napodobuje“ ([3], 334).

pravdivé.⁶ Sofistovo umenie *simulakra* nezjavuje pravdu, zjavuje len jej obrazy, namiesto toho, aby ukazovalo pravdu, dáva bytie nepravde. Platón konštatuje, že to implikuje existenciu nebytia: Klamať znamená dávať bytie tomu, čo nie je. Zároveň si však uvedomuje, že nebytie nemožno vysloviť. Keby sme ho chceli vysloviť, museli by sme mu priznať určité bytie. Potom by to už ale nebolo nebytie. Takto v Platónovej ontológii vzniká veľký problém: Nebytie sa tu preplétá s bytím, a to tým najzneistujúcejším spôsobom.

V snahe dostať sa z prekérnej situácie Platón tvrdí, že sofista sa mu snaží ujsť, že sa „s neprekonateľnou prefikanosťou skryl na neprístupné miesto“ ([4], 549). Sofista mu uteká do „temnoty nesúcna, obratnosťou ju dosahuje, pre temnotu miesta je ťažké ho spozorovať“ ([4], 567). Aby ho dolapil, Platón navrhuje prirovnať sofistu k umelcovi tvoriacemu obrazy. Hoci je imitácia istým druhom produkcie, maliar produkuje „len“ obrazy, a nie pravdivé skutočnosti. Aby toto rozlíšenie upresnil, Platón začína klasifikovať spôsoby tvorenia obrazov, pričom prejavuje až kompulzívnu potrebu robiť nové a nové delenia obrazov, ktoré by mohli pokračovať donekonečna. Spočiatku delí pôvod obrazov na božský a ľudský, pričom ľudský spôsob zobrazovania ďalej delí na napodobovacie a obrazotvorné umenie, aby to vzápätí rozdelil na umenie zobrazovacie a preludové.⁷ Pod zámenkou prenasledovania sofistu⁸ Platón nasleduje závrtný princíp nekonečného delenia, ktorý mu vnucuje sám obraz. No hoci princípu podlieha, vzbudzuje to v ňom nevôľu. Pri prenasledovaní sofistu si uvedomuje, že obraz na seba berie úlohu toho, čo nikdy nebude definitívne určené. Platón postuluje tézu, že na tom, čo nemožno spoľahlivo slovne uchopiť, nemožno stavať vedenie, obrazy zavrhuje a odníma im ontologický status pravdy.

Ak však sledujeme Platónovo delenie obrazov pozorne, uvedomíme si, že Host' sa nepokúša dostať zo sofistových pascí, ale z pascí platónovských apórií obrazu. Host'ovi sa to nedarí preto, lebo Platón pochopil počas svojej reflexie niečo nové: To, že pravdu hľadáme na základe klamu, teda nebytia, a nie bytia.⁹ A hoci má tento objav pre celý Platónov metafyzický systém rozhodujúci význam, Platón ho znejasňuje, pretože si uve-

⁶ V *Sofistovi* Host' hovorí toto: „Povedali sme, že sofista ušiel na toto miesto, ale popiera, že by nepravda vôbec bola; nesúcno si totiž nikto nevie ani predstaviť, ani o ňom hovoriť; lebo nijaké nesúcno nemá účasť na súcnosti“ ([4], 576).

⁷ Keďže Platón postupuje metódou dichotómií, navrhuje vždy dvojaké riešenie. Buď ide o božskú nápodobu (Boh-tvorca stvoril skutočné predmety – živé bytosti, nerasty či kópie týchto predmetov –, obrazy v sne, tiene, odrazy na vodnej hladine), alebo ide o ľudskú imitáciu: Človek-tvorca tvorí buď reálne predmety (stôl, dom, nástroje), alebo obrazy týchto reálnych vecí (maľba domov, nástrojov). Tieto obrazy skutočných vecí možno ešte ďalej deliť na kópie (obrazy, ktoré „verne“ kopírujú originál) a simulakrá (obrazy, ktoré menia originál v súlade so zámerom maliara).

⁸ Platón hovorí v dialógu *Sofista* v osobe Host'a: „Nazdávam sa, že treba čo najrýchlejšie rozdeliť umenie tvoriť obrazy. Ak sme potom vstúpili doň a sofista náhle vstúpi proti nám, zajmeme ho podľa predpisov, ako ich kedysi vydal kráľ vo svojom rozkaze, a jemu potom odovzdáme a predložíme, čo sme ulovili. Ak sa potom niekde skryje v oblastiach napodobovacieho umenia, tak ho budeme prenasledovať tak, že budeme stále deliť úsek, ktorý mu poskytne prístrešie, až ho chytíme“ ([4], 544).

⁹ Emile Chambry upozorňuje, že od chvíle, keď klam-nebytie existuje, možno o ňom vypovedať: „Vypovedať o tom, čo je, ako o tom, čo nie je, alebo o tom, čo nie je, ako o súcne – práve v tom spočíva nepravdivosť v diskurze a v myslení. Práve tieto otázky Platón zodpovedal v dlhej digresii *Sofistu*“ ([5], 38).

domuje, že by mu spochybnil celý politický projekt i doktrínu ideí. Keby toto riešenie pripustil, nič by už nemohlo garantovať, že jeho vlastné tvrdenia sú pravdivejšie než tie sofistove. V tejto rovine reflexie sa ich tvrdenia stávajú porovnateľnými. Aby zachránil svoj filozofický systém, náhle ohrozený reflexiou nebytia,¹⁰ Platón tvrdí, že obraz nie je ani bytím, ani nebytím. Obraz je v platonizme modom bytia „medzi“: modom javenia sa sveta, v ktorom niečo vidíme, a zároveň o tom pochybujeme. Táto definícia napokon umožňuje Platónovi vylúčiť obraz zo svojho ideálneho štátu pre jeho nedostatočnosť.¹¹ Keďže miesto obrazu nie je nikde, „budeme v práve, ak ho neprijmeme do štátu“ ([3], 338).

V tejto súvislosti by sme chceli pripomenúť analýzu Platónovho gesta vylúčenia, ktorú nedávno predstavil Jean-François Pradeau. Z nášho hľadiska je zaujímavá najmä tým, že spochybňuje jeden závažný argument platonizmu: porovnávanie obrazu s božským modelom. Pradeau upozorňuje na Platónovo tvrdenie, že obraz je ontologicky degradovaný, lebo jeho bytie nie je na úrovni bytia modelu. Podľa jeho názoru výtvyry tvorcov verných *kópií* (realistických maliarov, básnikov a filozofov) a tvorcov *simulakier* (iluzívnych maliarov, básnikov a sofistov) nie sú schopné reprezentovať model tak, „ako sa patrí“ ([6], 62): Ani jeden z nich nie je držiteľom „poznania adekvátneho svojmu predmetu“ ([6], 64). Pradeau však upozorňuje, že na to, aby sme mohli prijať Platónovo odsúdenie výtvorov „nevedomých“¹² tvorcov, musíme poznať model, s ktorým ich Platón porovnáva. Odvoláva sa pritom na Platónovo tvrdenie v *Štáte* [3], podľa ktorého dokonalosť možno dosiahnuť len „imitovaním dokonalého vzoru, božského vzoru“ ([6], 99). Inými slovami, u Platóna ide o porovnanie s božským modelom: „Celý mestský štát môže dosiahnuť svoju dokonalosť len na základe imitovania božského modelu“ ([6], 99), píše Pradeau. Čo je však božský model? Možno ho spoznať? Možno ho definovať? Podľa toho, čo tvrdí sám Platón, je božský model dokonalosťou, ktorú nik nemôže spoznať. Ak je však božský model nedefinovateľný, s čím máme potom porovnávať obrazy – kópie? Čo vlastne určuje mieru ich podobnosti? Alebo ešte inak: Čo Platóna oprávňuje posudzovať mieru podobnosti kópií?

II. Pravda a bytie. Tieto otázky budú ešte znepokojujúcejšie, keď vezmeme do úvahy skutočnosť, že i napriek svojej nedôvere k obrazom sa Platónovi často stáva, že sa

¹⁰ Podľa Mondzainovej „Host’ svojim spôsobom vypovedá o tom, že kráľ je nahý, nie však preto, aby sa dotkol podstatnej pravdy tela zbaveného závoja, ale preto, aby ukázal, že keď zmizne závoj, ktorý nás oddeľuje od vecí a na ktorý sa vpisuje zmysluplné slovo, už niet čo vidieť, pretože nemožno hovoriť. Viditeľné nie je odhalenie, ale zjavná pravda samotného závoja“ ([2], 194).

¹¹ Mondzainová uvádza, že podľa Platóna *eikon*, *zdajúce sa*, nie je nebytím, je to skôr nedostatočnosť: „Fakt, že zdajúce sa nie je ani bytím, ani nebytím, dostáva samého Platóna do ťažkej situácie: Vraví, že obraz *v skutočnosti* nie je; *Ontos mè onta*. Z ontologického hľadiska obraz nemá bytie. Obraz participuje, je zároveň *on* aj *mè onta*, je medzi bytím a nebytím. Modom *eikonu* je tento fakt bytia „medzi“: byť medzi bytím a ničotou. Tento modus javenia sa sveta spôsobuje krízu pohľadu: to, že vidíme, pochybujeme, podozrievame, znepokojujeme sa“ ([1], 637).

¹² Pradeau konštatuje, že „Platón zanovito tvrdí, že básnikovi nemožno priznať ani najmenšiu vedeckú kompetenciu, a tým pádom ani politickú či pedagogickú autoritu“ ([6], 55).

uchyľuje k ich použitiu v podobe rôznych metafor a podobenstiev. Obrazmi vysvetľuje „pravdy“, ktoré považuje za potrebné objasniť prostredníctvom imaginácie. Okrem iného o tom svedčí Platónova explikácia pomocou podobenstiev o priamke a o jaskyni, predstavených v VI. a VII. knihe *Štátu* [3]. Podobenstvo o priamke v VI. knihe je zaujímavé hlavne tým, že v ňom Platón chápe obraz ako schopný podnietiť tvorbu názoru, nie však pravdivého poznania.¹³ V VII. knihe *Štátu* [3] v známom „obrazu jaskyne“ ([3], 232) Platón opisuje obraz ako účinok určitej projekcie, podstatne vzdialenej skutočnosti. V obidvoch prípadoch uvádza svoje tvrdenia devalorizujúce obraz prostredníctvom opisu nejakej imaginárnej scény. Nepriamo tým naznačuje, že sa nemôže zaobiť bez obrazov, a to dokonca ani vtedy, keď argumentuje, že sú nepotrebné.

Podobne kritické je politické gesto vylúčenia obrazov zo štátu, ktoré je zdôvodnené najmä v X. knihe *Štátu* [3], kde Platón rozlišuje medzi rozumným a nerozumným pôžitkom z vecí. Podľa jeho názoru by mal každú legitímnu aktivitu charakterizovať konkrétny účel (napríklad hra slúžiaca na vzdelávanie). Táto normalizačná funkcia je jediná sociálna funkcia obrazov, ktorú Platón považuje za prijateľnú. Vzdelávanie hrou sa však líši od rozptýlenia a zábavy, ktoré nemajú nijaké úctyhodné poslanie. Na rozdiel od učiteľa umelec-imitátor vytvára „iba“ obrazy, čím „zavádza zlú ústavu do duše každého jednotlivca, zavďačujúc sa jej nerozumnej časti“ ([3], 368). Ako príklad Platón uvádza maľbu typu okaklam, ktorá je zdrojom imitácií slúžiacich len na vzbudzovanie nerozumných potešení. Podľa jeho názoru sú tieto potešenia nebezpečné ako droga: Len čo im podľahneme, oslabí to naše myslenie a privedie nás to k omylu, pretože „tento vzťah a toto priateľstvo neposkytuje nič zdravého ani pravdivého“ ([3], 368). Podľa Platóna tieto aktivity prináležia k dekoratívnej stránke života: Obrazy, neschopné slúžiť poznaniu, sa uspokojujú s vyvolávaním emócií. To má neblahé účinky na kultivovanie múdrosti. Nekontrolovaná túžba rozptyľuje myšlienky, marí uvažovanie, kazí morálku, narúša hierarchiu hodnôt.

A predsa napriek svojej výslovnej nedôvere Platón na obraz celkom nerezignuje. Nebezpečenstvá, ktorými obraz ohrozuje náš prístup k pravde, mu nebránia v tom, aby ho v dialógu *Timaios* [20] situoval do centra svojej kozmológie. Obraz v nej zaujíma ústredné miesto. Ba čo viac, práve vďaka nemu sa formuje naše chápanie sveta. V závere Platón konštatuje, že náš vnímateľný svet je obrazom inteligibilných bohov, miesta Ideí. Zatiaľ čo na jednej strane nahrádza hypotézu Ideí obrazom bohov, na druhej strane akumuluje obrazy, aby prostredníctvom nich konštituoval svoju kozmológiu. V rozpore s tým, čo tvrdil o obrazoch ako kópiách vnímateľného v *Sofistovi* [4] a v *Štáte* [3], v prípade kreovania svojho vlastného obrazu sveta v dialógu *Timaios* [20] Platón obrazu prisudzuje pozitívnu funkciu blízku modelu. Hoci to Platón explicitne nepriznáva, jeho konanie naznačuje, že sa vo svojej reflexii nemôže zaobiť bez pomoci obrazu. Túto nejednoznačnosť v Platónovom chápaní obrazu podnetne interpretoval Gilles Deleuze.

¹³ Platón píše, že „napodobenina je k napodobovanému predmetu v takom vzťahu, v akom vzťahu je predmet mienky k predmetu poznania“ ([3], 229).

III. Deleuze, problém nepodobnosti. V štúdiu *Simulacre et philosophie antique* (*Simulakrum a antická filozofia*), publikovanej v monografii *Logique du sens* (*Logika zmyslu*) [7], Deleuze konštatuje, že v prípade „rozvrátenia platonizmu“, paradoxne iniciovaného samotným Platónom, nejde o priame zrušenie koncepcie dvoch svetov: sveta podstaty

a sveta zdaní. Skôr ide o to, „prensledovať“ tento zámer tak, ako „Platón prenasleduje sofistu“ ([7], 292). Inými slovami, Platón nepoužíva svoju metódu delenia na to, aby ocenil pravých uchádzačov, kópie zodpovedajúce realite, ale na to, aby prenasledoval nepravého uchádzača, prelud, *simulakrum*. Podľa Deleuza Platónova metóda delenia nie je „len jeden z mnohých dialektických procesov“ ([7], 292). Keďže je schopná zlúčiť v sebe silu „mýtu a dialektiky“ ([7], 294), má rozhodujúci význam pre celý platónsky projekt. Metóda delenia je podstatne spätá s Platónovou filozofiou Ideí, motivovanou snahou porovnávať a selektovať. Robiť výber znamená rozlišovať, triediť uchádzačov, rozlíšiť pravého od nepravého. V rámci tohto rozlíšenia Platón odlišuje Ideu (podstatné, pôvodné, inteligibilné, vzorové, čisté, prvotné, autentické) od obrazu (zdanlivé, vnímateľné, kopírujúce, zdajúce sa, nečisté, neautentické). Platónska Idea je model, podľa ktorého môžu byť posudzované obrazy – kópie, uchádzači. Práve o podobnosť s týmto modelom sa kópia uchádza.

Zdá sa však, že rozlíšenie medzi Ideou a obrazom Platónovi nestačí. Vzápätí ho totiž „presúva medzi dva druhy obrazov“ ([7], 295). Kritériom tohto druhého rozlíšenia, ktoré potrebuje prvé rozlíšenie ako svoj základ, je pravdivosť. Hoci sám Platón nepoužíva pojem *reprezentácia*, Deleuze si všíma, že je ňoho latentne prítomný: Pravá kópia môže reprezentovať model vďaka svojej podobnosti s týmto modelom, zatiaľ čo nepravá kópia simuluje podobnosť, ale nič nereprezentuje. Kópie nepodobné svojmu modelu¹⁴ sú nepraví uchádzači, ktorí generujú *simulakrum*: prelud, obraz bez podobnosti.¹⁵ Až toto druhé rozlíšenie umožňuje porozumieť Platónovej motivácii. Ide mu o selekciu obrazov, ktoré sa podobajú na Ideu, a o ich odlíšenie od *simulakrier*, obrazov založených na disparite a diferencii, zvnútorňujúcich nepodobnosť a implikujúcich perverziu, odklon od toho, čo je dobré a správne. Veľkou Platónovou ambíciou je „istiť triumf identických kópií nad simulakrami, vytesniť simulakrá, udržiavať ich zviazané na dne, nedovoliť im vyplávať na povrch a všade „sa vnucovať““ ([7], 296), pretože je v nich prítomné určité „stávanie-sa-šialeným“ ([7], 298). Tým sa ale problém nekončí. Deleuze si všíma, že úvaha o simulácii privádza Platóna do slepej uličky: V konečnej definícii už nemožno odlíšiť sofistu od samého Sokrata. Takto sa na konci *Sofistu* [4] začína najneobyčajnejšie dobrodružstvo

¹⁴ Aj v prípade tohto rozlíšenia Deleuze konštatuje, že „nadradená identita Idey zakladá uchádzačstvo kópií na vnútornej alebo odvodenej podobnosti“ ([7], 296).

¹⁵ Ako upozornil Miroslav Marcelli, *simulakrum* je tu chápané ako vizuálny prelud. Rozdiel oproti „kópiii“ spočíva v tom, že „obraz vytvorený podľa mier predlohy zrádza síce súcno, je to len obraz vonkajšej, javovej a klamnej podoby vecí, no stále je v ňom uznanie vzoru a predlohy; naproti tomu prelud, simulakrum, už svedčí o vypovedaní aj týchto vzťahov podriadenosti v prospech zdania krásy. Je teda zlé, že maliar napodobňuje, no ak napodobňovať prestane, klesne ešte nižšie a stane sa výrobcom preludov“ ([25], 60).

platonizmu: „Snažiac sa pochopiť simulakrum a hľadiac do jeho priepasti Platón v chvíľkovom záblesku zisťuje, že simulakrum nie je len falošnou kópiou, ale že spochybňuje samotné pojmy kópie a modelu“ ([7], 295).

Čo je vlastne *simulakrum*? Odpoveď možno hľadať v reflexii problému *reprezentácie*, ktorý Deleuze nachádza v základoch Platónovej filozofie obrazu. Podľa jeho názoru spôsob, akým Platón kladie problém na konci *Sofistu* [4], na poslednú chvíľu znovu otvára celú debatu, aby založil „tú oblasť, ktorú filozofia rozpozna ako vlastnú: oblasť reprezentácie“ ([7], 298), obsahujúcu len obrazy podobné svojim vzorom. Inými slovami, Deleuze koncipuje rozvrátenie platonizmu samým Platónom ako dôsledok jeho odhalenia problému *reprezentácie*: V analýze rozvráteného platonizmu došlo k rozvráteniu univerza reprezentácie. To, čo ho rozvrátilo, bolo *simulakrum*. Ak mu však chceme porozumieť, sú potrebné dve veci. Na jednej strane treba, „aby boli heterogénne série začlenené do systému (...), aby ich diferencia bola zvnútornená“ ([7], 302). Na strane druhej musíme uznať, že *simulakrum* nemôže byť celkom zbavené podobnosti, pretože je obrazom. Paradoxne aj ono musí mať nejaký model. Aká je povaha tohto modelu, Idey, ktorej je kópiou? Čomu je *simulakrum* podobné? Deleuze konštatuje, že „ak má simulakrum nejaký model, je to iný model, model Iného, ktorý zvnútorňuje nepodobnosť“ ([7], 297). Ak sa však tento model Iného odvoláva na nejaký iný referenčný systém, ako môže byť integrovaný do nášho systému? Ako mu možno porozumieť? Prostredníctvom slova? Deleuze odpovedá kladne. Práve tento problém odhalil sám Platón: Tým, že o *simulakre* hovoríme, dávame mu existenciu a prisudzujeme mu legitímne miesto v našom diskurze, v našom komunikačnom systéme.

Na rozdiel od Platóna Deleuze predlžuje túto reflexiu až k dôsledkom spomenutého objavu. Len čo je uchopené slovné a etablované v jazyku, *simulakrum* už nie je degradovanou kópiou: „Získava pozitívnu silu, ktorá popiera originál i kópiu, vzor i výtvor“ ([7], 302). Taká je cena za to, že sme zaviedli *simulakrum* do jazyka a dali mu bytie: znemožnenie metódy delenia, tak drahej Platónovi. Odteraz sa už problém netýka „rozlíšenia medzi Podstatou a Zdaním či Modelom a Kópiou“ ([7], 302), lebo už nemožno odlíšiť falošné *simulakrum* od pravej reprezentácie: Jedno i druhé sú rovnako prítomné i neprítomné, sú zároveň bytím i nebytím. Podľa Deleuzovej hypotézy naznačil túto možnosť rozvrátenia platonizmu sám Platón. Nebol to však jeho zámer: „Je veľký rozdiel medzi ničením s cieľom zachovať a udržať etablovaný poriadok reprezentácií, modelov a kópií, a ničením modelov a kópií s cieľom nastoliť chaos, ktorý tvorí, ktorý uvádza do chodu simulakrá a oslobodzuje fantazmy – taká je tá najnevinnejšia zo všetkých deštrukcií, tá Platónova“ ([7], 307).

Inými slovami, Deleuze situuje Platónovo hľadanie pravdy obrazu do roviny imanencie: Vo chvíli, keď Platón prestáva používať metódu delenia na ocenenie filozofa ako pravého uchádzača, aby ju použil na prenasledovanie sofistu ako nepravého uchádzača, vydáva sa na cestu do neznáma. V osobe sofistu prenasleduje *simulakrum*, zdanie, ktorého bytie rozvracia prísnu hierarchiu sveta platonizmu. Arnaud Bouaniche upozorňuje, že Deleuzova filozofia je v každom ohľade antidialektickým myslením, a to tak v Platónovom, ako aj v Hegelovom zmysle. Ukazuje, že „Hegel neurobil nič iné ako to, že sa ge-

že sa geniálne nechal pohltiť cestou, ktorú sprístupnil Platón, cestou *repräsentácie*, ktorú filozofia vždy bude rozpoznávať ako svoju vlastnú a od ktorej sa práve Deleuze bude pokúšať vzdialiť“ ([10], 101). V snahe opustiť cestu dialektiky sa Deleuze musel vyrovnáť s Pla- tónom, pre ktorého dialektika znamená zvrchovanú metódu, prostredníctvom ktorej sa myslenie môže pozdvihnúť k poznaniu reality, k uchopeniu podstaty. Z metodologického hľadiska postupuje dialektické poznanie „delením“, Deleuze však veľmi dobre ukazuje, že „skrytý“ zámer tejto metódy nie je ani tak chápať podstaty, ako skôr „posudzovať kandidátov uchádzajúcich sa o „výhradné“ právo vlastniť istú kvalitu. Platón najčastejšie postupuje tak, že určí, *kto* spomedzi istého počtu uchádzačov bude legitímne a autenticky múdry, politicky schopný či dokonale spravodlivý. Platónova dialektika nespočíva ani tak na „opozícii“ alebo na „dualite“ (delení na dve časti), ako skôr na „rivalite“ a „dueli“ uchádzačov“ ([10], 101). V dueli, ktorý sa odohral v dialógu *Sofista* [4] neverné a nezávislé *simulakrum* nesmelo zvíťaziť. Dôvodom bola Platónova obava o stabilitu jeho prísne hierarchickej ontológie: Pojem *simulakrum* vnáša do jeho systému subverziu tým, že dáva priestor inej pravde a inej ontológii.

IV. Pravda a stávanie. Deleuzova ontológia sa radikálne líši od Platónovej: Deleuze nezaujíma *bytie*, ale *stávanie*. Podľa jeho názoru treba hľadať nie pravdu vo večnom bytí, ale zmysel v metamorfóze bytia, v procesoch, v *stávaní*. Tu, v tejto opozícii k Platónovi sa formuje Deleuzov boj proti transcencii, jednému z „nebezpečných omylov“¹⁶ západnej filozofie. Každá reakcia proti platonizmu je podľa jeho názoru návratom k imanencii, ktorá nemá žiadny vonkajšok a nič okrem seba samej. Ako taká nepotrebuje transcendentno, kladené ako vonkajšok k žitému svetu, ako Boh, subjektivita či hmota. Namiesto Boha, ktorý tvorí svet alebo subjekt poznávajúci svet, chce Deleuze hovoriť o tvorení, ktoré je vnútornou súčasťou všetkého živého ako sebautváranie a vznikanie. Kritická filozofia by preto mala tvorivo pracovať s pojmami založenými na procesuálnych premenách, a nie na večnej, fixnej identite. Tento Deleuzov názor súvisí s jeho príklonom k imanencii a jej vzťahu k tomu, čo je „prirodzené“, s jeho radikálnym odklonom od transcencie a jej služby „nadprirodzenému“.¹⁷ Deleuze teda rozvíja teóriu pluralizujúcu pojem pravdy: Pravda je tu chápaná ako multiplicita.¹⁸

¹⁶ V diele *Critique et clinique (Kritika a klinika)* [13] Deleuze hovorí toto: „Platón vyčíta aténskej demokracii, že sa v nej každý uchádza o čokoľvek. Z toho vyplýva jeho podujatie znovu nastoliť kritériá selekcie medzi rivalmi. Bude preto musieť zaviesť nový typ transcencie, odlišný od imperiálnej alebo mýtkej transcencie (napriek tomu, že si Platón pomáha mýtom, dávajúc mu zvláštnu funkciu). Bude preto musieť vynájsť transcenciu, ktorá sa nachádza a pôsobí v samom poli imanencie. Taký je zmysel teórie Ideí. A moderná filozofia neprestane v tomto ohľade nasledovať Platóna, stretávať transcenciu vo vnútri imanentného ako takého. Avšak tým, že zaviedol transcenciu do filozofie, že dal transcencii plauzibilný filozofický zmysel (triumf Božieho súdu), dal platonizmus filozofii otrávený dar“ ([13], 171).

¹⁷ Ako píše Vincent Descombes, „vskutku kritická filozofie je vzácná a podle Deleuze odpovída té tradícii, jež se nazývá „naturalistická“ (ve smyslu nepřátelství ke všemu „nadpřirozenému“) a jejímiž nejvýraznějšími představiteli jsou Lukrecius, Spinoza a Nietzsche“ ([18], 148).

¹⁸ François Zourabichvili to vysvetľuje tým, že „podriaďiť pravdivé a nepravdivé kritériu zmyslu

Práve toto hľadisko je charakteristické pre Deleuzovu prácu *Logique du sens* (*Logika zmyslu*) [7], knihu písanú formou „sérií“, ktoré nechcú byť klasickými kapitolami a ktoré na seba priamo nenadväzujú ani neumožňujú reflexii progresívne sa rozvíjať. Ich zámerom je variovanie perspektív na spôsob serigrafii, sérií obrazov známych z pop-artu. Forma práce *Logika zmyslu* korešponduje s jej obsahom: Deleuze sa na základe svojej ruptúry s *reprezentáciou* pokúša formulovať novú teóriu pravdy. Tá prichádza v podobe „logiky“, ktorej predmetom už nebude základ, forma alebo štruktúra myslenia vo všeobecnosti, ale jeho *reálny* proces utvárania *zmyslu*. Podľa Deleuza totiž myslenie nie je určované nejakou večnou pravdou, ale variabilným zmyslom.¹⁹ Ako upozorňuje Bouaniche, Deleuzeova *Logika zmyslu* sleduje vnútornú animáciu zmyslu vo všetkých jeho rozmeroch: noetickom, estetickom, praktickom a politickom: „Idey, básne, konania, kolektivity, to všetko sú pre Deleuza viditeľné a konkrétne „stroje“ produkujúce zmysel, ktoré sa vždy realizujú z dôvodu a v mene niečoho excesívneho, ktoré všetko rozvracia, no nikdy svoj rozvrat úplne nezavrši, a ktoré Deleuze nazýva Udalosť“ ([10], 121). Či už ide o reč, alebo o myslenie, *udalosť* zakaždým vystupuje pozdĺž určitej „linie“, kde dochádza k stretnutiu s „bodom“, ktorý je jej podmienkou a limitom zároveň. Udalosť tohto druhu sa predstavuje „v podobe „trhlíny“ v myslení a v podobe „paradoxu“ v reči“ ([10], 125).

V *Logike zmyslu* Deleuze upozorňuje, že podobne ako Platón, ktorý na ceste modelov a kópií nechtiac natrafil na *simulakrum*, aj ostatní hľadači pravdy riskujú, že zažijú podobné *udalosti*. Putujú totiž v rovine imanencie: Pravdou, ktorú v „logike povrchu“ nachádzajú, je prežívaná paradoxná *udalosť* a súbežne s tým ich vlastné *stávanie-sa-inými*. Deleuze konštatuje, že práve na povrchu, v jeho plynutí a záhyboch treba hľadať kritickú formu filozofického diskurzu, ktorá ani nepovyšuje, ani neprehľbuje, ale prechádza pozdĺž. Sleduje sa tým zvlnený povrch, mnohosť a premenlivosť jeho záhybov, ktorých výška a hĺbka nie sú z rádu transcencie. Z tejto perspektívy je Deleuzovým zámerom nové čítanie dejín západnej filozofie, konkrétne analýza troch *obrazov myslenia*, ktoré možno rozpoznať „podľa troch typov štýlu“ ([14], 209). Tieto tri „logiky“ sú jasne rozlíšené: logika hĺbky, logika výšky a logika povrchu.²⁰ Deleuze z nich preferuje práve tú poslednú, logiku povrchu, ktorú charakterizuje ako vlastnú logiku zmyslu. *Logika zmyslu* však prehodnocuje nielen významné postavy západnej metafyziky, ale aj jej marginálie, akými sú Carroll, Artaud, Freud, Klossowski, Zola, Tournier a ďalší. Ich nové

znamená viesť do prvku pravdy alebo do opozície medzi pravdivým a nepravdivým diferenciu úrovní,

pluralitu stupňov. Nie sú to však stupne pravdepodobnosti idúce od pravdivého k nepravdivému, od 1 k 0 ako v plurivalentných logikách, alebo variabilné vzdialenosti medzi pravdivým a nepravdivým, sú to rôzne hierarchizovateľné roviny pravdivosti-nepravdivosti“ ([19], 27).

¹⁹ V práci *Différence et répétition* (*Diferencia a opakovanie*) Deleuze definuje vzťah zmyslu a pravdy takto: „Zmysel je genéza či produkcia pravdy, pravda je empirický výsledok zmyslu“ ([11], 200).

²⁰ Sám Deleuze ich charakterizuje takto: „V *Logike zmyslu* sa pokúšam povedať, ako sa myslenie organizuje podľa podobných smerov a osí: napríklad platonizmus a výška, ktoré orientujú tradičný obraz filozofie, predsokratovci a hĺbka (návrat k predsokratovcom ako návrat do suterénu, do prehistorických jaskýň), stoici a ich nové umenie povrchu“ ([12], 59).

čítanie si kladie za primárny cieľ rozvrátiť západnú metafyziku a jej „logiku výšky“, inaugurovanú Platónom, v prospech logiky zmyslu, ktorú Deleuze chápe ako „logiku povrchu“. Dielo *Logika zmyslu* je z tohto hľadiska kladené pod dvojaký patronát: pod patronát filozofického odkazu Stoikov a pod patronát literárneho odkazu Lewisa Carrolla.

V prípade stoikov Deleuzova inšpirácia nie je vôbec náhodná: Pôvod epistemologického chápania reprezentácie treba hľadať práve u nich. Stoické myslenie sa predstavilo ako systém zložený z troch častí: z logiky zaoberajúcej sa správnym myslením, z fyziky, zaoberajúcej sa správnym usporiadaním sveta a z etiky riešiacej problém správneho spôsobu života. V oblasti logiky stoici prepracovali a rozšírili aristotelovskú logiku, no na rozdiel od nej sa logika stoikov opiera o reflexiu premeny a povrchu,²¹ z čoho vychádza koncepcia myslenia ako výraz špecifického aktu hodnotenia a hlavná úloha, ktorú zohráva propozícia. V gramatickej časti teórie logiky, koncipovanej na spôsob teórie jazyka, stoici odlíšili vedu o pôvode slov, etymológiu, od vedy o význame slov, semiológie. To umožňuje chápať stoikov ako predchodcov teórie znaku: Ako prví rozlíšili v propozíciách označujúce, vec a označované. Zatiaľ čo prvé dva prvky ich triadického systému sú chápané ako hmotné, tretí prvok je chápaný ako nehmotný, pričom len ten môže byť určený ako pravdivý alebo nepravdivý. Pri svojej reflexii pravdy si Deleuze v *Logike zmyslu* požíčiava od stoikov práve túto opozíciu medzi hmotným a nehmotným. Ako píše v dialógu s Claire Parnetovou, sila stoikov podľa neho spočíva v tom, že „separačnú líniu nevnášali už medzi senzibilné a inteligibilné ani medzi dušu a telo, ale tam, kde to nikto nevidel: medzi fyzickú hĺbku a metafyzický povrch, medzi veci a udalosti“ ([17], 78). Táto inšpirácia sa u Deleuza premieta do jeho reflexie reči, ktorá nevyjadruje idey, ale usporadúva výroky. Tieto výroky majú charakter *udalostí* a ako také majú v Deleuzovej tvorbe mimoriadnu dôležitosť: *Udalosti* časovo presahujú bytie,²² ich temporalita je iná, príležitostná, procesová.

Bytie *udalosti* má paradoxnú temporalitu, ktorú Deleuze nazýva *stávanie*. Tento problém nás privádza k druhej veľkej inšpirácii *Logiky zmyslu*, ktorou je známa Carrollova kniha *Alenka v krajine zázrakov a za zrkadlom* [21]. V Carrollovom diele ide o kategóriu veľmi zvláštnych vecí: o *udalosti*. Ako píše sám Deleuze, keď povieme „Alenka sa zväčšuje“, chceme tým povedať, že sa stáva väčšou, ako bola: „Teraz je väčšia, pred-

²¹ Gilles Deleuze píše: „U Platóna panoval hlboký rozpor medzi tým, čo sa podriaďovalo konaniu Idey, a tým, čo jej vzdorovalo (kópia a simulakrá). Ozvena tejto debaty rezonuje v Sokratovej otázke: Existujú Idey všetkého, aj chlpu, špiny či blata, alebo je niečo, čo vždy a zanovito Idei uniká? Lenže u Platóna toto *niečo* nebolo nikdy dost' ukryté, vytesnené, zatlačené do hĺbky tiel, potopené v oceáne. Teraz vidíme, že všetko stúpa na povrch. To je výsledok stoickej operácie: Neobmedzené stúpa. Stávanie-sa-šialeným, stávanie-sa-neobmedzeným už nie je buráčajúcou hĺbinou, teraz to stúpa na povrch vecí a stáva sa všedným. Už tu nejde o simulakrá, ktoré sa uvoľňujú z dna a vkrádajú sa do všetkého, ale o účinky, ktoré sa prejavujú a odohrávajú na ich mieste. Účinky v kauzálnom zmysle, ale i zvukové, optické alebo rečové „účinky“ (...), ktoré už nie sú telesné a sú teraz každou ideou... To, čo sa vymklo Idei, vystúpilo na povrch, nehmotný limit, a reprezentuje každú možnú *idealitu*, zbavenú kauzálnej a spirituálnej účinnosti. Stoici objavili účinky povrchu“ ([7], 17).

²² Sám Deleuze v *Rokovaniach* [16] tvrdí: „Vo všetkých svojich knihách som skúmal povahu udalostí, jedine tento filozofický pojem je schopný zbaviť moci sloveso ‚byť‘“ ([16], 159).

tým bola menšia. Zároveň, razom, sa stávame väčšími, ako sme boli, a menšími, ako budeme. Taká je simultaneita *stávania*, ktorému je vlastné narúšanie prítomnosti. Keďže narúša prítomnosť, *stávanie* nepripúšťa rozdelenie ani rozlíšenie na predtým a potom, na minulé a budúce. Pre *stávanie* je podstatné ísť, argumentovať súčasne v zmysle obidvoch smerov: Alenka nerastie bez toho, aby sa nezmenšovala, a naopak. Zdravý rozum tvrdí, že vo všetkom možno určiť jeden zmysel, paradox je však tvrdenie dvoch zmyslov súčasne. Platón nás vyzýval rozlíšiť medzi dvoma dimenziami: 1. dimenziou limitovaných a meraných vecí, fixných kvalít, či už permanentných, alebo dočasných (...); a ďalej 2. dimenziou čistého stávania nemajúceho mieru, skutočného stávania-sa-šialeným, nikdy nekončiacim, majúceho dva zmysly súčasne, vždy narúšajúceho prítomnosť, spôsobujúceho zhodu budúceho a minulého, veľkého a malého, prílišného a nedostatočného“ ([7], 9).

Problematika *stávania* konštituuje nielen Alenkine dobrodružstvá, ale i Deleuzovu argumentáciu proti platonizmu. Porozumenie *stávaniu* si totiž vyžaduje novú „logiku“, *logiku zmyslu*, zakladajúcu medzi zmyslom a ne-zmyslom vzťah, ktorý už nie je redukovateľný na vzťah pravdivého a nepravdivého. Ako hovorí James Williams, za týmto účelom by mala *logika zmyslu* podporiť „vzťah multiperspektívneho videnia reality k životu chápanému ako súbor vzájomne prepojených svetov“ ([15], 5). Inými slovami, prostredníctvom *simulakra* (a jeho schopnosti rozvrátiť platonizmus) sa Deleuze usiluje porozumieť komunikácii heterogénnych „sérií“, ktoré sú produktom ambivalentného individualizujúceho procesu, nekonečnej identity, *stávania*.

V. Čo sa stalo? Dosiaľ sme nasledovali Deleuza v jeho vyznačovaní cesty, ktorou sa v *Logike zmyslu* uberalo „rozvrátenie“ platonizmu. Venovali sme pozornosť ústrednému problému *stávania* a navrhovaným spôsobom riešenia, „sériovej metóde vlastnej povrchom“ ([12], 60), ktorú Deleuze v tejto práci zaviedol. Teraz by sme chceli sústrediť pozornosť na niektoré aspekty jeho argumentácie v prospech *stávania*: Preskúmajme dôvody, prečo Deleuze valorizuje *simulakrum* rozvracajúce hierarchickú „logiku výšky“, inaugurovanú platonizmom.

Prvý problém, ktorý nás bude zaujímať, sa týka otázky, či je každé legitímne zdieľané dielo v dôsledku jeho situovania v diskurze *reprezentáciou*. Deleuze postuluje opak: Podľa jeho názoru začlenenie *simulakra* do diskurzu umožňuje skončiť s fixnou *reprezentáciou* v prospech nomádskej fantazmy.²³ Keďže Platón nie je presvedčený o pozitívach zdieľania obrazov, koncipuje ideálny štát, v ktorom už tieto podozrivé výtvyry nefigurujú. Deleuze vysvetľuje potrebu zavedenia nepodobných obrazov – *simulakier* – do súčasného diskurzu o umení potrebou zmeny nášho vzťahu k nekonformnosti *simulakra*. Toto tvrdenie je podľa nášho názoru sporné. Domnievame sa, že to, čo vstúpilo do dis-

²³ Podľa Deleuza „ide o dve čítania sveta, pričom jedno nás privádza k mysleniu diferencie na základe podobnosti alebo predbežnej identity, zatiaľ čo druhé nás naopak nabáda uvažovať o podobnosti aj o identite ako o produktoch podstatného nesúladu. Prvé určuje práve svet kópií alebo reprezentácií, chápe svet ako ikonu. Druhé na rozdiel od prvého určuje svet simulakier. Chápe samotný svet ako fantazmu“ ([7], 302).

kurzu súčasného umenia, nebolo *simulakrum*. Nijaký obraz totiž nemôže byť zavedený do diskurzu – ani súčasného, ani starogréckeho – ako *simulakrum*. Keďže *simulakrum* sa chápe ako „šialená“ stránka spoločnosti, ktorá sa nemôže uchádzať o legitímnosť, žiadny v spoločnosti legitímne zdieľaný obraz nemôže mať status *simulakra*. Obraz, ktorý má svoje právoplatné miesto v diskurze, sa nepovažuje za šialený. Nech je akokoľvek „výstredný“, vždy vystupuje ako určitá *reprezentácia*.

Aby sme toto naše tvrdenie objasnili komplexnejšie, prejdime k druhému problému, ktorý sme si všimli v prípade Deleuzovej interpretácie *Sofistu* a ktorý sa priamo týka samej možnosti „rozvrátenia“ platonizmu. V čom vlastne toto rozvrátenie spočíva? Podľa nášho názoru spočíva nielen v tom, že legitimizuje *simulakrum* a zviditeľňuje obrazy založené na jeho princípe, ale i v tom, že fixuje ich významy tým, že im určuje ich miesto v dobovom diskurze. Z tejto perspektívy tvrdíme, že univerzum *reprezentácie* nemôže byť rozvrátené, môže byť len modifikované jeho legitímne nastavenie v závislosti od daných politických preferencií. Sám Deleuze naznačuje, že z dvoch divergentných sérií zvnútornených v *simulakre* nemôže byť ani jedna z nich označená ani ako originál, ani ako kópia. Keďže prácou rovnakého a podobného je už len vyjadrovať fungovanie *simulakra*, „selekcia už nie je možná“ ([7], 303), pretože „nie je možná hierarchia“ ([7], 303). V tomto bode opäť považujeme za potrebné formulovať námietku. Ak totiž začleníme obrazy obývané *simulakrom* do štátu, nevyhnutne ich týmto aktom zmeníme na modelové obrazy, aby sme ich mohli triediť a spravovať podľa určitého diskurzívneho poriadku. Od momentu ich prijatia do diskurzu už nejde o *simulakrá*, ale o nové modely, ktoré majú vlastnosti starých *simulakier*. Tieto nové modely zase umožnia rozlišovať medzi dobrými a zlými kópiami a vylučovať z nich tie najmenej podobné, ktoré budú označené ako *simulakrá*. Inými slovami, platonizmus sa nerozvracia začlenením *simulakier* do štátu, pretože len čo ich raz integrujeme do diskurzu ako legitímneho modu zdieľania, *simulakrá* ako také prestávajú existovať. V skutočnosti možno rozvrátiť platonizmus len tým, že opustíme štát a jeho diskurz, ktorý určuje súbor legitímnych *reprezentácií*.

Pripomeňme však príklad, ktorý vo svojej stati uviedol sám Deleuze. Modernosť sa podľa jeho názoru definuje práve rozvrátením platonizmu a silou *simulakra*, ktoré privádza do svojho diskurzu, ako v prípade pop-artu, ktorý umožnil začlenenie „atrapy“ do diskurzu výtvarného umenia: „Atrapa je vždy kópiou kópie, ktorá musí byť posunutá až do polohy, v ktorej mení svoju povahu a zvráti sa na *simulakrum* (moment pop-artu)“ ([7], 307). Deleuze naznačuje, že zmysel tohto momentu pop-artu je v tom, že denuncuje reprezentatívny režim umenia – nie však tým, že sa od neho odpútava, ale tým, že ide proti nemu. Deleuze však neuvádza to, čo ukazujú dejiny pop-artu, a síce to, že obraz založený na princípe *simulakra* bol prijatý kritikou výtvarného umenia, ktorá ho začlenila do svojho diskurzu a týmto priznaním členstva ho premenila na *reprezentáciu* hrajúcu úlohu modelu budúcich kópií. To, že sa hnutie pop-artu rýchlo integrovalo do diskurzu o umení, znamená, že začlenenie tohto hnutia do dejín umenia je v rozpore s „momentom“ umenia, keď sa kópia zvrátila na *simulakrum*. Z tohto hľadiska príklad pop-artu, ktorý si zvolil Deleuze, len potvrdzuje fakt, že ani v momente „rozvrátenia“ neopúšťame logiku *reprezentácie*. Inými slovami, to, čo sa skutočne zmenilo po začlenení pop-artu do

diskurzu o umení, je rámec legitímnych *reprezentácií*. Ten spôsobuje, že obraz vytvorený Andym Warholom už súčasný divák nepovažuje za *simulakrum*, ale za renomovaný model, za dielo uznávaného umelca, považovaného za jedného z hlavných reprezentantov výtvarného umenia 20. storočia. Máme tu teda dva protichodné mody deštrukcie: ten, ktorý zavádza chaos (pop-art vo chvíli svojho zrodu), a ten, ktorý zachováva a udržuje zavedený poriadok (pop-art integrovaný do diskurzu dejín umenia), z ktorých len ten druhý môže byť skutočným víťazom. Deleuzov príklad sa v tomto ohľade zdá byť rovnako kontraproduktívny ako ten Platónov. Sám Deleuze totiž tvrdí, že *simulakrum* „zakladá svet nomádskych distribúcií a korunovaných anarchií“ ([7], 303), nepripúšťa však, že táto revolúcia etabluje nový poriadok, ktorý opäť funguje na základe hierarchie a triedenia uchádzačov. To, že sa do diskurzu integroval obraz, ktorý bol pred svojou integráciou považovaný za *simulakrum*, spôsobilo len zmenu nastavenia modu legitímneho zdieľania *reprezentácií*. Inými slovami, keď zdieľame obrazy, nikdy nezdieľame *simulakrá*, vždy zdieľame *reprezentácie*.



Gilles Deleuze

Lenže, ako tvrdí sám Platón, okrem bohov božský model nikto nepozná. Z toho vyplýva, že Platónovo myslenie predstiera poznanie božského modelu, aby zakrylo to, že v skutočnosti je aj ono len vecou názoru a autorskej koncepcie. Na základe toho možno konštatovať, že je porovnateľné s inými autorskými koncepciami, ktorých pravdivosť je

VI. Reprezentácia –

sluha dvoch pánov. Problém principiálnej opozície *simulakra* a *reprezentácie*, ako sa objavuje u Deleuza, otvára ešte ďalšie dve polemické otázky. Predovšetkým je to problém podobnosti. Podobnosť je považovaná za schopnú uľahčiť odlišenie pravých od falošných uchádzačov. Podľa Platóna sa pravý uchádzač, verná kópia, podobá na originál. Nevieme však, podľa čoho možno posúdiť mieru tejto podobnosti. Platón ani Deleuze si takúto otázku nekladú. Až Pradeau prichádza s analýzou umožňujúcou sformulovať ju. Ak je Platónovo myslenie pravdivejšie ako iné, ak je zvrchovane pravdivé, musí byť na úrovni božského modelu.

len čiastková. Platónovo transcendentálne myslenie sa tým pádom ocitlo v pasci.

Ďalším problémom, na ktorý chceme upozorniť, je simulácia. Tvrdíme, že *reprezentácie* sa nemôžeme zbaviť a nemôžeme ani rozvrátiť jej univerzum. Možno ju len nemyslieť. Univerzum, v ktorom *reprezentácia* nebola myslená, je Platónovo univerzum. Keďže sa uvažovalo len o jednej jej časti – o náhrade bytia –, jej druhá časť – konštrukcia nového bytia – nebola reflektovaná. Sám Platón odhalil túto druhú stránku *reprezentácie*, keď uvažoval o bytí klamu, ktoré pokladal za nebytie. Uvedomil si, že nielen dielo sofistov, ale i jeho vlastné dielo *Sofista* je konštrukciou nového bytia, že i jeho vlastnú tvorbu ohrozuje simulácia. Podľa Deleuza zanechať reflexiu, ktorá odsudzuje šialenstvo *simulakra* pre nebezpečenstvo klamu, znamená rozvrátiť platonizmus, prijať *simulakrum* a rezignovať na jeho opak, logiku *reprezentácie*. My sa však nazdávame, že to, čo skutočne rozvrátilo platonizmus, nebolo zavrhnutie logiky *reprezentácie*. Podľa nášho názoru to bol práve naopak Platónov objav, že je možné myslieť obidve stránky *reprezentácie*, simuláciu a pravdu, falošnú a pravú kópiu spolu. Keďže nie je možné vyjsť von zo simulácie, ktorá je integrálnou súčasťou každej *reprezentácie*, rozvrátiť platonizmus znamená predstaviť svoj vlastný projekt pravdy o svete, a zároveň priznať, že ide len o jednu z jej mnohých simulácií. Hoci tento argument môže pôsobiť ako protirečenie, protirečením nie je za podmienky, že *reprezentáciu* chápeme z hľadiska jej dvojakého fungovania ako „náhrady“ i ako „clony“, ako prax založenú súčasne na *delegovaní* i *vypovedaní*, na substitúcii reálneho i na jeho simulácii. Vytvárať *reprezentáciu* znamená uvedomovať si dvojznačnosť vlastnej praxe.

Je ale možné, že náš nesúhlas s Deleuzom vo veci určenia logiky *reprezentácie* vyplýva jednoducho z odlišného chápania pojmu *reprezentácie*. Upresnime teda Deleuzov spôsob používania tohto pojmu a definíciu, s ktorou pracujeme my. Podľa Deleuza je *reprezentácia* opakom *simulakra*: *Simulakrum* ohrozuje svojou nepodobnosťou sám princíp *reprezentácie*, garantujúci podobnosť a identifikujúci náležitý význam obrazu. U Deleuza je *reprezentácia* princípom, ktorý garantuje pravdepodobnosť kópie a umožňuje legitímne zdieľanie viditeľností v spoločnosti. Naše chápanie *reprezentácie*²⁴ je iné. Tak, ako ju chápeme my, *reprezentácia* je podobne ako u Deleuza, princípom umožňujúcim zdieľať viditeľnosti. Naše použitie tohto pojmu sa však líši určením tohto zdieľania. Podľa nášho názoru nejde o garantovanie univerzálne pravdivého významu obrazu, ale o diskurzívne určenie rámca jeho možného zdieľania. Logika *reprezentácie* ako taká nemôže byť rozvrátená, môže byť len odlišne nastavená, reorganizovaná. Na rozdiel od Deleuzovej definície nechápeme *reprezentáciu* ako opak *simulakra*, pretože ako náhrada (substitúcia)

²⁴ Na potrebu nového chápania problému *reprezentácie* poukazujú viacerí súčasní autori. Príkladom môže byť Josef Fulka, ktorý vo svojom článku *Touha, slast a komunikace* [24] upozornil na možnosti polemiky s Barthesovým chápaním túžby, fantazmy a imaginácie v literatúre. Ako uvádza, „reprezentace by nutně nemusela být zatížena ‚jinými významy‘ než touha, právě naopak. Nazvěme – čistě provizorně – *slabou reprezentací* onen mechanismus jímž před námi text cosi ukrývá, ovšem zcela explicitně to činí jinak než tak, že by předmětem tohoto ukrývání byl nějaký provizorní objekt, pozitivní, plný referent nacházející se pod textem či za ním. Bez takového ‚slabého‘ principu reprezentace se obejde málokterý text, včetně textu moderních“ ([24], 449).

a súčasne clona (simulácia) v sebe obsahuje kvalitu simulácie, ktorú Platón pripisoval *simulakru*. V tomto dvojakom určení nám *reprezentácia* negarantuje prístup k nejakej univerzálnej pravde. Ako taká je vždy pravdivá i klamlivá zároveň, nesúca v sebe zárodok *simulakra*.

Platónovo spochybnenie bytia obrazu, konfrontované s kritickou interpretáciou Gillesa Deleuza, nás napokon privádza k odpovedi na otázku o zdieľaní obrazov ako *reprezentácií* skutočnosti. Preskúmaním toho, čo pre Platóna a Deleuza znamená *simulakrum* a *reprezentácia*, sa napokon dostávame k jej formulácii. Na otázku *Čo spôsobilo, že Platónov text Sofista „rozvrátil“ poriadok sveta platonizmu?* odpovedáme: Paradox, Platónovo zistenie, že držiteľom moci, odňatej ontologicky degradovaným obrazom, je on sám. Platónov text rozvrátil poriadok svojho sveta, no vzápätí z pozície svojej autorskej moci Platón správu o tomto rozvrate znejasnil, aby ho zažehnal. Mohli by sme tvrdiť, že podobne postupoval i Deleuze, ak by sme si nevyjasnili jeho chápanie *reprezentácie*. Preto sme sa pokúsili o posun od Deleuzovej interpretácie smerom k reflexii problematiky obrazu ako *reprezentácie* skutočnosti. To nám umožnilo reflektovať ten istý problém z iného uhla: Platón sa rozhodol obrazy devalorizovať, chápať ich ako výtvary nehodné zdieľania, pretože nechcel pripustiť dvojaký dispozitív ich fungovania. Keby nevykonal akt vylúčenia, autorita platonizmu by sa zrútila a jeho dielo by sa stalo len jedným z mnohých výtvorov. Napriek tomuto opatreniu však to, čo malo zostať skryté, vyplávalo na povrch. Podľa Deleuzovho názoru sa vynorilo *simulakrum*, podľa nášho *reprezentácia*. Rozdiel je v definícii: V našej terminológii je *reprezentácia* dvojakým dispozitívom, slúžiacim dvom pánom, dvom kritikom, elitnému i anarchistovi. Jej pravda je čiastková, príležitostná a dočasná. Takto chápaná logika *reprezentácie* pôsobí, práve tak ako Deleuzeova logika *zmyslu*, v rovine imanencie.

LITERATÚRA

- [1] MONDZAIN, M. – J., FIŠEROVÁ, M.: Obraz, subjekt, moc. Rozhovor s Marie-José Mondzain. In: *Filozofia*, 2008, č. 7, s. 635 – 647.
- [2] MONDZAIN, M.-J.: *Le commerce des regards*. Paris: Seuil 2003.
- [3] PLATON: Štát. In: *Dialógy II*. Bratislava: Tatran 1990.
- [4] PLATON: Sofista. In: *Dialógy II*. Bratislava: Tatran 1990.
- [5] CHAMBRY, E.: Notice sur Le Sophiste. In: *Platon, Le Sophiste – Politique – Philèbe – Timée – Critias*. Paris: Flammarion 1969.
- [6] PRADEAU, J.-F.: *Platon, l'imitation de la philosophie*. Paris: Flammarion 2009.
- [7] DELEUZE, G.: *Logique du sens*. Paris: Minuit 1969.
- [8] DELEUZE, G. – GUATTARI, F.: *Tisíc plošín. Kapitalismus a schizofrenie II*. Praha: Herrmann a synové 2010.
- [9] ARISTOTELES: *O duši*. Praha: Petr Rezek 1995.
- [10] BOUANICHE, A.: *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket 2007.
- [11] DELEUZE, G.: *Différence et répétition*. Paris: PUF 1968.
- [12] DELEUZE, G.: *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit 2003.
- [13] DELEUZE, G.: *Critique et clinique*. Paris: Minuit 1993.
- [14] MARTIN, J.-C.: *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot 2005.
- [15] WILLIAMS, J.: *Gilles Deleuze's Logic of Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2008.

- [16] DELEUZE, G.: *Rokovania. 1972 – 1990*. Bratislava: Archa 1998.
- [17] DELEUZE, G. – PARNET, C.: *Dialogues*. Paris: Flammarion 1996.
- [18] DESCOMBES, V.: *Stejně a jiné*. Praha: Oikoymenh 1995.
- [19] ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF 1994.
- [20] PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 1994.
- [21] CARROLL, L.: *Alenka v kraji divů a za zrcadlem*. Praha: Academia 2010.
- [22] FIŠEROVÁ, M.: Mimo logiky reprezentácie. In: *Filozofia*, 2008, č. 7, s. 582 – 591.
- [23] FIŠEROVÁ, M.: *Kríza reprezentácie*. In: *Filozofia*, 2009, č. 5, s. 454 – 464.
- [24] FULKA, J.: Touha, slast a komunikace. In: *Filozofia*, 2009, č. 5, s. 443 – 453.
- [25] MARCELLI, M.: Filozofia, obraz, umenie. In: *Filozofia a/ako umenie*. Bratislava: FO ART 2004.

Mgr. Michaela Fišerová, PhD.
Katedra elektronické kultúry a sémiotiky
FHS, Univerzita Karlova
Hůrka – budova B
Husníkova 2075
158 00 Praha 13
Česká republika
e-mail: michaela.fiserova@fhs.cuni.cz