

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra elektronické kultury a sémiotiky

Bc. David Šír

**Sémiotická „etnografie“ Deleuze a Guattariho a ne-
standardní animismus**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mgr. Martin Charvát, Ph.D.**

Praha 2020

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.

2. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 31.7.2020 David Šír

Poděkování

Za důležité připomínky a rady během psaní děkuji vedoucímu práce Mgr. Martinu Charvátovi, Ph.D. Poděkování dále patří rodičům za vytrvalou podporu při vysokoškolských studiích, a také všem dalším, bez nichž by tato práce nevznikla. Za připomínky k poslední kapitole věnované „ne-standardnímu animismu“ také děkuji Mgr. Lukáši Likavčanovi.

Abstrakt

Výchozím bodem práce je pojetí domorodého animismu, který Félix Guattariho v pozdním díle na sklonku života uchopil jako formu subjektivity fungující skrze odlišné režimy znaků než “moderní”. Animistické sémiotiky jsou “polysémické” a “trans-individuální,” přičemž namísto stavění ostrého rozdělení sfér “přírody” a “kultury” zabydlují realitu “kolektivními entitami napůl-věc napůl-duše, napůl-člověk napůl-zvíře, stroj a tok, hmota a znak.” Cílem většiny textu je posléze především stopování těchto sémiotik napříč společným dílem Deleuze a Guattariho. Po úvodním vyznačení kontextu Deleuzeho filosofie a jejího specifického “obrazu myšlení” a výkladu základních pojmů se zaměříme na popis a komparaci sémiotických „etnografií” *Anti-Oidipa* a *Tisíce plošin*. První díl sleduje napříč “universální historií” způsoby *hominizace* (polidštění) člověka ze stavu přírody pomocí rozličných forem *zápisu*, jimiž se konstituují společnost a kultura. Těchto způsobů je více, a neprobíhají tedy jen pomocí jazyka. V limitní zkušenosti schizofrenie autoři *Anti-Oidipa* nacházejí moment předcházející tyto historicky podmíněné formy hominizace. Oproti tomu druhý díl sleduje pluralističtější a méně antropocentrický obraz: ústřední roli zde získávají asignifikantní sémiotiky ne-lidského afektu – tedy *stávání-se* – procházející transversálně napříč lidskými a mimo-lidskými královstvími, formujícíce “démonické aliance” a “symbiózy.” V poslední kapitole si přiblížíme koncepci *ne-standardního animismu* teoretičky a multimediální umělkyně Bogny Konior, která specifickým způsobem na dílo Deleuze a Guattariho navazuje.

Klíčová Slova

Deleuze a Guattari, animismus, ekologické myšlení, sémiotická etnografie, sémiotika, režimy znaků, universální historie, stávání-se, afekt, Francois Laruelle, ne-standardní animismus, ne-filosofie

Abstract

The starting point of this work is the concept of indigenous animism in Félix Guattari's late work at the end of his life, understood as a form of subjectivity operating through different regimes of signs than the "modern" one. These animist semiotics are "polysemic" and "trans-individual," while instead of building a sharp division between the spheres of "nature" and "culture", they inhabit reality by "collective entities half-thing half-soul, half-man half-animal, machine and flow, matter and sign." The aim of most of the following text is then primarily to trace these semiotics across the joint work of Deleuze and Guattari. After introducing the context of Deleuze's philosophy and its specific "image of thought," and explaining its basic concepts, we will focus on the description and comparison of the semiotic „ethnographies" of *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus*. The first volume traces the "universal history" of the ways of *hominization* (becoming human) of man from the state of nature, through various forms of inscription, which constitute society and culture. These modes are several and do not work only through language. In the limit experience of schizophrenia, the authors of *Anti-Oedipa* find a moment preceding all these historically contingent forms of hominization. In contrast, the second volume seeks a more pluralistic and less anthropocentric picture: the central role here is played by a-signifying semiotics of non-human affect — that is, of *becoming* — that pass transversally across human and non-human kingdoms, forming "demonic alliances" and "symbioses." In the last chapter, we will approach the concept of *non-standard animism* by theorist and multimedia artist Bogna Konior, that builds on the work of Deleuze and Guattari in a specific way.

Key Words

Deleuze & Guattari, animism, ecological thought, semiotic ethnography, semiotics, regimes of signs, universal history, becoming, affect, Francois Laruelle, non-standard animism, non-philosophy

Obsah

Úvod.....	1
1. Země a obraz myšlení.....	6
1.1. Tělo bez orgánů.....	9
1.2. Dvojí artikulace strata.....	12
1.3. Rytmus, teritorium, deteritorializace.....	14
2. Anti-Oidipus: Schizofrenní příroda a zápis.....	17
2.1. Východiska Anti-Oidipa: Sebe-produkce nevědomí.....	19
2.1.1. Stroje touhy a exces.....	21
2.1.2. Schizofrenie a "démonické" v přírodě.....	24
2.1.3. Socius a kódování.....	25
2.2. Univerzální eschatologie.....	27
2.2.1. Primitivní teritoriální stroj.....	28
2.2.1.1. Biokosmický filiativní tok a mýtus.....	31
2.2.2.2. Magický trojúhelník a dluh.....	34
2.2.2. Barbarský despotický stroj.....	37
2.2.3. Kapitalistický civilizovaný stroj.....	42
3. Tisíc plošin: Rhizom, post-eschatologická symbióza.....	47
3.1. Pragmatika: Smíšené sémiotiky.....	52
3.1.1. Pre-označující režim znaků.....	53
3.1.2. Označující režim znaků.....	54
3.1.3. Linie úniku a diagram.....	56
3.2. Nová země a kritika "akceleracionismu".....	60
3.2.1. Co je to absolutní deteritorializace?.....	63
3.3. Stávání-se jako démonické aliance.....	66
3.3.1. Pre-kosmos a bytí okraje.....	69
3.3.2. Sémiotika afektu a mikropercepce.....	71
4. Ne-Standardní Animismus.....	75
4.1. Filosofie a ne-filosofie.....	76
4.2. Kritika vitalismu a post-humanismu.....	80
4.3. Lidství poslední instance.....	81
Závěr.....	85
Zdroje literatury.....	91

Úvod

Podle brazilského antropologa Eduarda Viveira de Castra charakterizoval kosmologii a ontologii *éry moderních*¹ “*ontologický výjimečný stav* udělený (sebou samým) ‘Člověku’,” tedy radikální *antropocentrismus* s “katastrofickými politickými a ekologickými důsledky” (Castro, Holbraad, 2017) K podobnému závěru dospěl také Félix Guattari, a to zvláště v pozdním díle spjatém s environmentálním aktivismem sklonku života na přelomu osmdesátých a devadesátých let dvacátého století. Guattari po cestách mimo-západním světem (například Brazílií či Japonskem), dospěl k závěru, že bychom ‘dekolonizovali’ naše navyklé způsoby myšlení a vnímání:

se mi zdá zajímavé jít nazpět k tomu, co bych nazval animistickou koncepcí subjektivity; znovu promyslet Objekt, Druhého, jako potenciálního nositele částečné subjektivity, pokud to bude potřeba skrze neurotické fenomény, náboženské rituály, nebo například estetické fenomény. Nenavrhuji jednoduchý návrat k iracionalismu. Ale zdá se mi esenciální porozumět, jak může subjektivita participovat v invariantách měřítka. [...] Jak se tedy subjektivita nachází jak na straně subjektu, tak na straně objektu? [...] [Přikláním se k tomu] navrhnout model nevědomí podobný mexickým Kurandero nebo Bororo, počínaje myšlenkou, že duchové zalidňují věci, krajiny, skupiny, a že tu jsou různé druhy stávání-se, haecceit všude, a tudíž, svého druhu objektivní subjektivita, pokud mohu, seskupovaná a rozbíjená, míchaná v rozmarech uspořádání. Nejlépe se ukazuje, pochopitelně, v archaickém myšlení. (In Lazzarato, Melitopoulos, 2012a, 240-1)

¹ Tento obrat budeme používat ve smyslu, který mu dává Bruno Latour. “Ne-moderní,” které vůči němu kontrastujeme, se liší jak od “anti-moderního,” tak “post-moderního”. (Latour, 1997).

Viveiros de Castro nachází podstatu modernistického způsobu myšlení a vnímání – z jehož schémat bylo Guattariho cílem subjektivitu “dekolonizovat – v kosmologickém rozštěpu *Přírody* a *Kultury* – slovy Whiteheada, v “bifurkaci přírody” do dvou systémů reality (Shaviro, 2014). Kosmologie moderních, kterou francouzský antropolog a etnograf Philippe Descola nazývá *naturalismem* (Descola, 2014), rozděluje realitu do “dvou paradigmatických setů tradičně stojících v opozici: “‘Příroda’ a ‘Kultura’: universální a partikulární, objektivní a subjektivní, fyzické a sociální, fakt a hodnota, dané a institucionalizované, nutnost a spontánnost, imanence a transcendence, tělo a mysl, animalita a humanita, mezi mnoha dalšími.” (Castro, 1998, 469-0) Jinými slovy, v naturalistickém schématu je příroda jedna a společná, zatímco způsob její *subjektivní reprezentace* je potenciálně mnoho napříč kulturami² – avšak člověk zůstává tím jediným, kdo kulturou a subjektivitou disponuje.

Naturalistická kosmologie ostře dělí přírodu a kulturu je tedy antropocentrická z toho důvodu, že považuje člověka za zcela výjimečného v království přírody – za jediného obdařeného vědomím – *významem* či *znaky* – a to na pozadí v podstatě mrtvé a inertní hmoty. Z perspektivy modernistického naturalismu (a dobové antropologie) se domorodý animismus jevil jako “selhavší epistemologie,” (Bird-David, 1999) směřující dva radikálně rozdílné řády³. Teprve díky vlastnictví *jazyka* se totiž člověk vynořuje nad temnotu přírody a vkládá na toto samo o sobě nediferencované “amorfní kontinuum” (Saussure) symbolický řád mřížky kulturního významu (Saussure, 2007). Pomocí verbálního jazyka se člověk vyděluje ze zbytku zvířecí říše, což je současně základem jak jeho výjimečnosti, tak separace a odcizení od mimo-lidského (Kohn, 2013). Rozštěp přírody a kultury je podle Viveira de Castra například i v základu strukturalistické antropologie Clauda Lévi-Strausse, která ze Saussureho strukturální lingvistiky vychází. (Castro, 2013) Amorfní kontinuum přírody je kódováno sociem: strukturalistické myšlení ve stopách Lévi-Strausse tak sleduje proces *hominizace* člověka – diferenciaci pestré mnohosti kultur ze

2 “Příroda je nutností, kultura kontingencí; příroda je tím univerzálním, kultura tím partikulárním.” (Castro, 2013, 220)

3 Sir Edward Burnett Tylor, který animismus etabloval jako jeden z prvních pojmů nově vznikajícího oboru antropologie, jej charakterizoval jako falešnou projekci duše (lidské subjektivity) na neživé objekty (přírodu). (Bird-David, 1999)

společného amorfního kontinua prostřednictvím jazyka a znaků.

Vykročit z modernistického antropocentrismu tak podle Guattariho vyžaduje konceptualizaci sémiotických režimů odlišnou od strukturalistického pojetí, které závisí na modelu saussureovské sémiologie označujícího a která klade “kulturu” (a potažmo subjektivitu) jako privilegium člověka: “Guattari se kompletně oddělil od strukturalismu a popsal ‘rozšířenou koncepci artikulace’ dovolující integraci nekonečného množství substancí ne-lidské exprese typu biologických, technologických nebo estetických kódování či forem uspořádání.” “Subjektivní” tak pro Guattariho nadále není v ostrém kontrastu k “objektivní” přírodě, ale prostupuje napříč mimo-lidským světem, kdy ohniska “proto-subjektivit” jsou součástí i anorganické hmoty. Animismus tak, jako odlišný režim subjektivit, organizuje zcela jinak než moderní naturalismus dualismy subjektu a objektu, hmoty a mysli, přírody a kultury:

Objekty se konstituují v transversální, vibraturní pozici, udělující jim duši, stávání se ancestrálním, animálním, vegetálním, kosmickým. Tyto objektivitě-subjektivitě jsou vedené k tomu, aby pracovaly samy pro sebe, aby se ztělesnily v animistickém jádru; překrývají se navzájem, vtrhávají do sebe, aby se staly kolektivními entitami napůl-věc napůl-duše, napůl-člověk napůl-zvíře, stroj a tok, hmota a znak. (Guattari, 1992, 102)

Angela Melitopoulos a Maurizio Lazzarato v článku *Machinic Animism* krátce rozpracovávají Guattariho sémiotickou etnografii, a v návaznosti na jeho pozdní dílo mluví o “polysémických trans-individuálních animistických subjektivitách,” (Lazzarato, Melitopoulos, 2012a, 242) které Guattari nacházel například v rituálech brazilského synkretického náboženství Candomblé (jejichž výraznou součástí jsou tance a polyrytmická, perkusivní hudba). V rituálu – ale obecně v animistických subjektivitách a režimech znaků – dle Guattariho fungují “mechanismy produkce a singularizace subjektivit, které se obnovují a užívají sémiotických symbolů těla, tance, postojů a gest [...] stejně tak jako a-signifikantních sémiotik typu rytmů, hudby a podobně.” (Lazzarato, Melitopoulos, 2012, 246) Tímto způsobem konstruují polyvokální sémiotiky (nezávislé na “imperialismu označujícího”) kolektivní “existenciální teritoria,” přičemž

“v těchto praktikách působí fluktuace znaků na reálné fluktuace bez mediace reprezentací, individuálním subjektem a vědomím. V Guattariho poznámce na téma rituálu nalezneme, jako kdyby v zrcadle, jeho celou koncepci kolektivního (nebo strojového) uspořádání výrazu.” (Lazzarato, Melitopoulos, 2012a, 246)

Hlavním cílem následujícího textu je zpětně stopovat tyto “polysémické trans-individuální animistické subjektivity” napříč společným dílem Deleuze a Guattariho. Diptych *Kapitalismu a schizofrenie – Anti-Oidipa* (z roku 1972 (Deleuze, Guattari, 2013)) a *Tisíce plošin* (z roku 1980 (Deleuze, Guattari, 2010)), na který se zaměříme, budeme číst především optikou Viveira de Castra, v rámci jehož specifického pojetí amazonského animismu dochází k určitému *stávání-se domorodým deleuzeguattariánského myšlení*, stejně jako stávání-se post-strukturalistickým domorodého animismu – tedy přinejmenším ve smyslu jeho “stávání-se inteligibilním” pro západní *Logos*. V Castrově pojetí se post-strukturalistická antropologie stává praxí “permanentní dekolonizace vědomí” (Castro, 2017, 92), která nadále nechápe animismus pouze jako “kognitivní omyl,” ale spíše jako legitimní formu *myšlení*, která dává tomu okcidentálnímu (například skrze teorie Deleuze a Guattariho) podnět k transformaci a nové “tvorbě konceptů.” (Castro, 2017, 48) Amazonský animismus tak například vybízí k akcentování post-antropocentrického rozměru *Kapitalismu a schizofrenie*.

Ještě předtím, než se však dostaneme k samotnému rozboru sémiotických etnografií každého ze dvou dílů *Kapitalismu a schizofrenie* (a jejich vzájemné komparace), bude nutné zasadit toto dílo do konceptuálního rámce specifického “obrazu myšlení,” v němž Deleuze a Guattari re-orientují myšlení vzhledem k *Zemi* – intenzivní a deteritorializované *Zemi*, na jejímž povrchu probíhají procesy sedimentace a relativní stabilizace, stejně jako chaotického rozrušování usazeného řádu. Deleuze a Guattari zde užívají východiska Hjelmslevovy sémiotiky (dvojí artikulace výrazového materiálu), aby je obecně aplikovali na kosmologickou rovinu (Charvát, 2016). Bude nutné vymezit pojmy používané ve zbytku práce, jako jsou *tělo bez orgánů*, překódování a dvojí artikulace usazených vrstev, či teritorializace a deteritorializace.

Základním východiskem etnografie *Anti-Oidipa* je pak dle Castrova *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology* (Castro, 2017) stále v zásadě

strukturalistické a lévi-strausseovské schéma. V centrální kapitole knihy čteme *univerzální historii* rozličných forem *hominizace* člověka, tedy způsobů jeho diferenciaci z kontinua přírody (pojaté ovšem spíše než jako mrtvá hmota vitalisticky, jako excesivní a libidinální “natura naturata” (Skafish, In Castro, 2017, 28)). Oproti strukturalismu založenému v sémiologii označujícího zde však vydělení kultury nezávisí na verbálním jazyce, ale je formou zápisu “na samotném povrchu Reálna: zvláště polyvokálním druhu zápisu, nikdy biunivokalizovaném, linearizovaném.” (Deleuze, Guattari, 2013, 53) Napříč univerzální historií sledujeme pozdější subordinaci těchto polyvokálních sémiotik primitivních nomádů despotickým režimem označujícího s nástupem barbarských států a impérií, a pozdější nahrazení všech kódů asignifikantní axiomatikou kapitálu, zisku a peněz. Univerzální historie sleduje eschatologický motiv, kdy se v limitním bodě kapitalismu otevírá “schizofrenie” čistě dekódovaných toků “intenzivní přírody”, v níž však spatřují autoři *Anti-Oidipa* revoluční cestu k osvobození touhy a kreativity.

Jakkoli již první díl nabízí bohatý sémioticky-etnografický materiál – se zaměřením na rozbor polyvokálních domorodých subjektivit a způsobů reprezentace – je to především druhý díl, který v procesech asignifikantních *stávání-se zvířetem* člověka radikálněji decentruje antropocentrickou subjektivitu, kterou rozkládá po transversálních osách “napříč královstvími.” *Tisíc plošin* obecně rozkládá schéma univerzální historie *Anti-Oidipa* v pluralističtější uspořádání, kdy se z despotických či kapitalistických režimů vždy-již otevírají *linie úniku* k jiným režimům znaků, či dokonce směrem ke zcela asignifikantním stáváním-se (zvířetem, molekulárním, apod.), kdy to již nejsou režimy znaků, ale strojové fungování *afektu*, který umožňuje “démonické” symbiózy napříč královstvími – napříč lidským a mimo-lidským – které ovládá například postava šamana či kouzelníka stojící v anomálním postavení na kraji lesa a vesnice. (Deleuze, Guattari, 2010)

V poslední kapitole věnované “ne-standardnímu animismu” si nakonec stručně představíme stejnojmennou teorii pocházející z článku *Generic humanity: interspecies technologies, climate change & non-standard animism* (Konior, 2017) teoretičky a multimediální umělkyně Bogny Konior z roku 2017. Tuto koncepci krátce porovnáme s předchozími rozborů sémiotických etnografií Deleuze a Guattariho. Ne-standardní

animismus je teorií vznikající v bodě střetu animismu (především v pojetí Viveira de Castra), a ne-filosofie Françoise Laruella. Tato závěrečná komparace se nabízí z více důvodů: Deleuze a Guattari zmiňují projekt Laruellovy ne-filosofie na poslední straně poslední společné knihy (*Co je filosofie?*). Prohlašují zde, že *filosof se musí stát nefilosofem* – že filosofie potřebuje nefilosofii, která je její zemí, “non” jako rovinou Země-chaosu, kterou sdílí společně s uměním i vědou (Deleuze, Guattari, 2001). Ne-filosofie i castrovský animismus na dílo Deleuze a Guattariho navazují, a to jak kriticky, tak ve snaze o radikalizaci jeho východisek. V souvislosti s předchozími analýzami *Kapitalismu a schizofrenie* se toto porovnání bude týkat především otázek vztahu lidství a sémiotických procesů reprezentací, jakkoli se nevyhneme ani naznačení obecnějších filosofických problémů a otazníků, které animismus a ne-filosofie na adresu především Deleuzeho metafyziky vznášejí. V závěru práce se pak krátce dotkneme i některých politických implikací předchozích analýz.

1. Země a obraz myšlení

Snahou myšlení Deleuze a Guattariho je obecně reorientovat “filosofii pryč od transcendentálních idejí—idejí které jsou dedukované a rozpracované nad a mimo nahodilosti terestriální reality – ke konceptům imanence, jejichž nahlédnutí je zcela závislé na komplexních procesech pozemského života.” (Chisholm, 2007). V *Co je filosofie?* Deleuze a Guattari prohlašují: “Myšlení se odehrává [...] ve vztahu teritoria a země.” (Deleuze, Guattari, 2001, 76) Mluví o *geofilosofii*, která odvrací pozornost od stability “nebeských” idejí k afirmaci “kreativní nestability” (Chisholm, 2007) sil Země jako “intenzivního vulkanického *spatium*” (Lapoujade, 2017, 75), kterým procházejí rytmické procesy stratifikací a destratifikací, teritorializací a deteritorializací, skládání v záhybech. Cílem následujících odstavců a kapitol tak bude stručné přiblížení těchto procesů – tvořících rámeček myšlení Deleuze a Guattariho zvláště v jeho “ekologickém” čtení – se Zemí jako “infernální” hlubinou, na níž se tvoří relativně stabilizované útvary.

Pojem geofilosofie obecně mluví o snaze “snést filosofii na zemi” (Chisholm, 2007); s Brunem Latourem bychom mohli dodat, učinit ji ve shodě s “pozemšťanstvím” (Latour, 2020). Zakladatelem geofilosofie byl podle Deleuze a Guattariho Nietzsche vyhlašující *smrt Boha*. Můžeme tak vnímat souvislost mezi jeho projektem “transvaluace hodnot” po smrti Boha a přesměrováním pozornosti z nebes na Zemi; v *Tak pravil Zarathustra* Nietzsche prohlašuje:

Zůstaňte mi věrni zemi, bratři moji, celou mocí své ctnosti! Vaše láska, jež obdarovává, i vaše poznání necht’ slouží smyslu země! Tak vás prosím a zapřísahám. Nenechte ji odlétnouti od pozemskosti, nenechte ji perutěmi tlouci o věčné zdi! Ach, bylo vždy tolik zbloudilé ctnosti! Přiveďte, jako přivádím já, zbloudilou tu ctnost nazpět k zemi - ano, nazpět k tělu a životu: aby dala zemi její smysl, lidský její smysl! (Nietzsche, 2013, 65)

Od Země se pro Deleuze a Guattariho odvíjí také specifický *obraz myšlení*. “Obraz myšlení” je pojem, s nímž Deleuze operuje v *Diferenci a opakování* (Deleuze, 1994), a který David Lapoujade definuje následovně: “funkce obrazu myšlení je dvojí: je současně tím, co poskytuje zemi myšlení a tím, co dovoluje myšlení distribuovat tuto

zemi nebo být distribuované v ní.” (Lapoujade, 2017, 44). Afirmovat Zemi jako “delirickou a démonickou distribuci” (Lapoujade, 2017, 75) znamená odmítnout transcendentní *základ*, který by chtěl určovat distribuci myšlení podle kritérií, které nejsou imanentní “silám Země” samotným. V *Diferenci a opakování* klade Deleuze problematiku obrazu myšlení v kontextu platónské filosofie. Ideálem platónského filozofa je vyjít z temnoty podzemní jeskyně a uzříť Slunce na nebi, věčné ideje existující neměnně v metafyzickém zászvětí, jichž je každý obraz na Zemi pouze nedokonalou a falešnou, pomíjivou nápodobou (a platónský dualismus tedy stojí v pozadí dalších okcidentálních filosofií odmítajících “pouhou” pomíjivost těla a smyslové pozemské reality). Slovy Deleuzeho, platónský filosof je “vystupující bytost, která vychází z jeskyně, povznášá se a očišřuje tím více, čím výše se povznese. V této “vzestupné psychice” jsou spolu navzájem velmi těsně provázány morálka a filosofie, asketický ideál a idea myšlení. Odvozuje se z ní obraz filosofa s hlavou v oblacích.” (Deleuze, 2013, 139). Deleuze v pozdější *Logice smyslu* ukazuje tento platónský obraz myšlení v kontrastu vůči obrazu myšlení předsokratiků, kteří se nesnažili “povznést,” ale naopak afirmovali elementální realitu hlubin Země-chaosu:

“Předsokratovský filosof neopoušřtí jeskyni, je naopak přesvědčen, že se jí stále ještě dostatečně nevěnoval, dost se do ní neponořil. [...] Předsokratikové usídlili myšlení v jeskyních, život v hloubce. Sondovali vodu a oheň. Provozovali filosofii úderu kladiva jako Empedoklés, jenž rozbíjel sochy, a bylo to kladivo geologa, speleologa. [...] Proti křídílům platónské duše stojí Empedoklův sandál, jenž dokazuje, že náležel zemi, že pronikl pod ni a že je autochtonní. (Deleuze, 2013, 140)

V *Diferenci a opakování* Deleuze afirmuje obraz myslitele věčného návratu, který *převrací platonismus*, a který tedy odmítá vystoupit z jeskyně na světlo Slunce věčných idejí (jako idealistický platonik): “pokud ‘vzpřímený Platonik vychází z jeskyně, ze světa zdání, převrácený Platonik je potápěčem, který se vrhá hlubin jeskyně samotné. (Ramey, 2012, 127); přičemž afirmuje to, co bylo od dob Platona z “civilizované” filosofie Okcidentu vyloučené: chaos jako pozitivní a tvůrčí sílu, diferenci (proti identitě věčných idejí), změnu, a “delirium” proliferace obrazů bez originálu, které Platon exkomunikoval (společně s poezií) z myšlení jako “falešná simulakra” a pouhá “zdání” (Deleuze, 2013, 1994). Převrácený platonismus tedy afirmuje Zemi jako hlubinu bez základu, jeskyni proliferace obrazů bez předem

daného měřítka nebo jistoty, kde dokonce ani status lidství či animality nejsou – v proliferaci pre-personálních singularit – dopředu jednoznačně vymezené: “[k]aždá věc; zvíře nebo bytost získávají status simulakra; takže myslitel věčného návratu – který vskutku odmítá být vytažen z jeskyně, nachází naproti tomu další jeskyni za ní, vždy další jeskyni v níž se skrýt – a může oprávněně říct, že je obtěžkán vyšší formou všeho co je, jako básník “obtěžkaný lidstvím, i zvířat.” (Deleuze, 1994, 67)

Převrácený platonismus se tedy obrací do jeskyně jako do nitra Země, do chaotického univerza emergence obrazů bez originálu, přičemž Deleuze se společně s předsokratiky ptá, zda “za každou jeskyní neleží, nemusí ležet ještě další, hlubší jeskyně – obsažnější, cizejší, bohatší svět pod povrchem, propast pod každým základem”? (Deleuze, 2013, 140)

V poslední společné knize (*Co je filosofie?*) Deleuze a Guattari identifikují tuto Zemi-chaos, k níž Deleuze dříve vztahoval převrácený platonismus, jako pre-filosofickou či *ne-filosofickou* rovinu, kterou filosofie sdílí s uměním i vědou, a z níž všechny tyto disciplíny čerpají. Země je “non,” které je ne-základem všech disciplín, aniž by ona sama byla na kteroukoli z nich redukovatelnou: “nefilosofie se [...] nachází právě tam, kde rovina čelí chaosu. *Filosofie potřebuje ne-filosofii, která ji chápe, potřebuje ne-filosofické chápání, stejně jako umění potřebuje ne-umění a věda ne-vědu.*” (Deleuze, Guattari, 2001, 190) Země jako toto “non” bez základu je podle Davida Lapoujade jediným možným počátkem deleuzeovské filosofie změny a diference, která je “vedena touto absencí základu a tím, co ji zalidňuje: impersonálními a preindividuálními singularitami, svobodnými a nomádkými intenzitami, multiplicitami, a diferencí [...] Pouze absence základu ustanovuje opravdový počátek filosofie.” (Lapoujade, 2017, 46)

V kapitole *O třech obrazech filosofie* Deleuzeho *Logiky smyslu* autor vyznačuje předsokratismus (infernální hlubiny Země) a platonismus (prázdnoty nebes) jako dva obrazy filosofie, proti nimž klade třetí možnost, kterou je helénistický stoicismus. Herkules jako hrdina stoiků “je vždy ve vztahu ke třem říším: k pekelné propasti, nebeským výškám a povrchu země” (Deleuze, 2013, 143), avšak zůstává na *povrchu* zemské kůry, protože “[v] hloubce nenašel nic než děsivé směsi; v nebi nic než prázdno anebo nebeské obludy, které jsou dvojníky pekelných. [...] Vystupuje či

sestupuje na povrch všemi možnými způsoby; přivádí na něj pekelného i nebeského psa, hada pekelného i hada nebeského. Nikoli Dionýsos dole, ani Apollón nahoře, nýbrž Herkules na povrchu při svém dvojím zápase s hloubkou i výškou: myšlení jako celek je zaměřeno jinak, je zde nová geografie.” (Deleuze, 2013, 143). Jak se tedy dozvíme později v *Co je filosofie?* (Deleuze, Guattari, 2001), úkolem filosofa, umělece či vědce je v chaosu sil Země konstruovat *rovinu* povrchu na pomezí řádu, která “není ani nediferencovanou propastí z níž zatím ještě nic nevyšlo, ani diferencovaným světem v němž už vše vyšlo a bylo již určeno. Zcela obývá interval mezi nezřetelným a zřetelným, průchod od jednoho k druhému.” (Lapoujade, 2017, 51)

1.1. Tělo bez orgánů

Země jako ono “intenzivní vulkanické *spatium*” (Lapoujade, 2017, 75) – tedy jako hlubina bez základu předcházející stabilizaci pevného základu, sedimentaci stratifikovaných geologických vrstev – je *tělo bez orgánů* (TbO): “Toto tělo bez orgánů je proniknuto nestálými a nezformovanými látkami, proudy všech směrů, volnými intenzitami a nomádkými singularitami, bludnými či přechodnými částicemi.” (Deleuze, Guattari, 2010, 51) Podobně jako *kosmické vejce* z mýtu afrických Dogonů (Deleuze, Guattari, 2013) je TbO virtuální zásobnicí možných spojení, tendencí či pohybů, z nichž některé budou aktualizované a “vyrostou” ze stavu “vejce” do extenzivního tvaru těla, jiné nikoli. Existuje mnoho různých TbO – TbO Země, stejně jako TbO každého z jedinců, avšak Deleuze a Guattari tento pojem ve výsledku používají i k vyjádření “zárodečného” či virtuálního rozměru reality jako takové. Vždy se jedná virtuální a zárodečnou rovinu, dosud neaktualizovanou, avšak *reálnou* (nikoli pouze “možnou” (Deleuze, 2006)). TbO je tedy:

intenzivní, nezformovaná, nestratifikovaná látka, intenzivní matrice, intenzita = 0, na té nule ale není nic negativního, nejsou zde žádné negativní ani opačné intenzity. Hmota rovná energii. Produkce skutečného jakožto intenzivní veličiny začínající od nuly. Proto pojímáme TbO jako plné vejce před extenzí organismu a organizací orgánů, před zformováním strat – jako intenzivní vejce definované osami a vektory, gradienty a prahy, dynamickými tendencemi a přeměnou energie, kinematickými

pohyby a přemístování skupin, migracemi. [...] Tantrické vejce.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 175)

TbO, jako “virtuální” či zárodečný rozměr reality “aktuální” realitu světa vždy přesahuje. Je více než organismus, který si bude později klást nárok na celistvost a uzavřenost (Ramey, 2012). TbO je tak hlubinnou realitou “sil” Země a těl – stejně ovšem jako Kosmu – nezformovanou a intenzivní materií, která je současně zdrojem destruktivního chaosu, změny, i tvůrčího a vitálního aktu. *Tělo bez orgánů* takto není před organismem či straty v chronologicky časovém smyslu: zárodečné TbO je neustále “přilehlé” organismu a orgánům, neustále je tvoří (Deleuze, Guattari, 2010 187). Spíš než jako primordiální zdroj vzdálený v minulosti je tím, co neustále umožňuje vznik nového, “rozchod s minulostí, přítomnou zkušenost a experimentování.” (Deleuze, Guattari, 2010 187)

Deleuze poprvé využívá pojem TbO v *Logice smyslu*, a to v návaznosti na Antonina Artauda, avant-gardního básníka a divadelníka, opakovaně internovaného v psychiatrických léčebnách. Píše zde o kontrastu Lewise Carolla jako umělce “povrchů” na jedné straně, a na druhé o Artaudově zkušenostech v “primárním řádu schizofrenie, kde řeč “je cele pohlcena zející hloubkou”. (Deleuze, 2013, 102) Zde se již rýsuje specifické pojetí psychózy, které se naplno projeví v diptychu *Kapitalismu a schizofrenie* (a které podrobněji rozebereme v následující kapitole): Deleuze schizofrenii nechápe pouze jako patologickou entitu, ale také jako limitní zkušenost odhalující určitou elementární pravdu reality či *psyché*. Jak se později dočteme v *Anti-Oidipu*, zkušenost schizofrenie odhaluje TbO: *tělo bez orgánů* se projevuje zprvu jako děsivé zhroucení povrchů, které vymezovaly individuální osoby a věci, slova a předměty:

První schizofrenická evidence je ta, že povrch je proděravělý. Neexistuje už hranice mezi věcmi a větami, a to právě proto, že zmizel povrch těles. [...] Důsledkem je to, že celé tělo není nic než hloubka a že vtahuje a strhává všechno do této zející hloubky, která představuje hloubkovou involuci. Všechno je tělo a vše je tělesné. Všechno je směs v těle, prolínání, pronikání. [...] Strom, sloup, květina, hůl prorůstají tělem; do našich těl stále pronikají jiná těla [...] Protože tu není žádný povrch, vnitřek a vnějšek, obsahující a obsahované nemají jasnou hranici a hrouží se do univerzální hloubky.” (Deleuze, 2013 97-8)

TbO je tedy tím, co zůstane, pokud odstraníme označování a vymezenost subjektu

(Deleuze, Guattari, 2010, 174) udržující povrchy a takto separující směsi. V *Anti-Oidipu* Deleuze a Guattari nazvou TbO zkušeností *démonického*, v němž se však zjevuje *společná esence člověka a přírody* (existující před společenským kódováním). Schizofrenik Artaud se tak nesnaží dřívější “povrchové” vnímání obnovit a navrátit, ale “zničit slovo, spoutat afekt anebo proměnit bolestné utrpení těla v triumfující jednání,” (Deleuze, 2013, 99) tedy jít ve shodě s tímto procesem otevírajícím TbO. Artaud tělo transmutuje (a to například skrze “divadlo krutosti”): “Učiníš-li ho tělem bez orgánů, pak ho zbavíš všech jeho automatických reakcí a navrátíš mu jeho svobodu.” (Artaud, 2020). Tak si přisvojuje “tělo tekuté a plné slávy, zářivé, tělo bez orgánů a rodičů” (Deleuze, 2013, 104), “vitální tělo” (Deleuze, 2013, 104). Tělo bez orgánů je vizí těla osvobozeného od zvyků a paměti, společenských konvencí

ustavením slov-vzdechů, slov-výkřiků, v nichž jsou všechny písemné, slabičné a fonetické hodnoty nahrazeny *hodnotami výlučně tónickými* a nikoli psanými, jimž odpovídá vítězné tělo jako nová dimenze schizofrenního těla, organismus bez částí, který žije vdechováním, inspirací, vyprcháváním a tekutou transmisí (Artaudovo vyšší tělo neboli tělo bez orgánů). (Deleuze, 2013, 99)

Schizofrenik tedy v hrůze zhroucení povrchů nazírá virtuální realitu sil podkládající realitu každodenní: TbO neznající separaci individuí, rozdělení vnitřku a vnějšku, mysli a hmoty, slov a věcí; bytí kontinuity transversálních či transpersonálních toků a sil. TbO je “intenzivním tělem,” intenzivní hmotou, či dokonce “jemnohmotným tělem,” o němž mluví tantrické a iniciační tradice (Behun, 2010). Je intenzivní rovinou života *immanentního sobě samému* – „rovina autoprodukce touhy, která nemá žádné vnější kritérium (intenzivní tělo bez orgánů, Tao, pole, v němž touze nic nechybí, a tudíž s nevztahuje k žádnému vnějšímu nebo transcendentímu kritériu.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 180) Když později v *Anti-Oidipu* Deleuze a Guattari rozebírají zkušenosti dalšího schizofrenika – soudce Schrebera – mluví o jeho halucinacích jako o reálném (spíše než imaginárním) fenoménu, protože jsou intenzitami na TbO, na němž neexistuje rozštěp mezi (mentální) reprezentací a (materiální) realitou, ale pouze zkušenost “hořícího a živého centra” intenzivní hmoty, produkce reálna:

Prsa soudcova nahého torza nejsou ani delirickým ani halucinačním fenoménem:

označují, především, pásmo intenzity, zónu intenzity na jeho těle bez orgánů. [...] Nic zde není reprezentativní; spíše, je to život a žitá zkušenost: skutečná, prožívaná emoce toho mít prsa nepřipomíná prsa, nereprezentuje je, o nic více než predestinovaná zóna ve vejci připomíná orgán, který v sobě později vyprodukuje. Nic než pásma intenzit, potenciálů, prahy, gradienty. Trýznivá, emocionálně zdrcující zkušenost, která schizofrenika přináší hmotě tak blízko, jak je jen možné, planoucímu, živému srdci hmoty. (Deleuze, Guattari, 2013, 31-2)

Deleuze a Guattari tak pojmem *těla bez orgánů* odmítají tradiční dualismy ducha a těla či mysli a hmoty, a naopak “trvají na tom, že z perspektivy roviny imanence se hranice mezi živoucím a neživým, lidským a zvířecím, živým a mrtvým stávají nerozeznatelnými.” (Ramey, 2012, 204) Jane Bennett artikuluje tuto pozici v návaznosti na Deleuze a Guattariho jako *vitální materialismus*, který se liší jak od tradičního mechanicismu, tak vitalismu (protože nepostuluje žádný transcendentní “vitální princip”). Mluví tedy o kreativě vlastní intenzivní a nelidské hmotě jako takové, “geoafektu nebo materiální vitalitě,” vymykající se antropocentrismu i biocentrismu: “pro Deleuze a Guattariho je jasné, že materialita již nepotřebuje žádné oživující příslušenství. Je *sama o sobě* považována za “aktivní princip”. (Bennett, 2010, 61)

1.2. Dvojí artikulace strata

Intenzivní Země je *tělo bez orgánů*, které je “proniknuto nestálými a nezformovanými látkami, proudy všech směrů, volnými intenzitami a nomádskými singularitami” (Deleuze, Guattari, 2010, 51), a na tomto povrchu se utvářejí strata – vrstvy, pásy hornin, které se dále formují do skal a jiných stabilizovaných geologických formací. Stratifikace spočívá ve “formování látek, v uvěznění intenzit či v zasazování singularit do systémů rezonance a redundance, ve vytváření větších či menších molekul na těle Země a v uvádění těchto molekul do molárních celků. (Deleuze, Guattari, 2010, 51). Strata dočasně *zmrazují* – zachycují, pohlcují, stabilizují magmatickou realitu intenzivní hmoty (TbO), která je podkládá a přesahuje. Proces sedimentace a stratifikace je “nevyhnutelný fenomén, který je v jistých ohledech prospěšný, v mnoha jiných však nežádoucí” (Deleuze, Guattari, 2010, 51).

Nevyhnutelný je z toho důvodu, že čistě destratifikované TbO, netolerující žádné orgány ani stabilní struktury, by se rovnalo *smrti* (či přinejmenším psychóze). Je to nicméně působení chaotického magmatu TbO přetvářejícího stabilizované sedimenty na povrchu Země, které tvoří dynamiku života; TbO tak „osciluje mezi dvěma póly: povrchy stratifikace, na nichž se krotí a podrobuje soudu, a rovinou konzistence, ve které se rozvíjí a otevírá experimentování.“ (Deleuze, Guattari, 2010)

Deleuze a Guattari tedy používají v třetí plošině *Tisíce plošin (10 000 př.Kr. – Geologie morálky (za co se považuje Země?)* tento geologický model, avšak stratifikaci chápou jako obecný *kosmologický* proces, týkající se všech úrovní přírody, lidských i mimo-lidských, organických i anorganických. Může se tak jednat například o formování nerostů nebo činnost biochemických procesů, formaci biologických organismů či sociálních systémů, psychických struktur či kulturních soustav⁴. Tento kosmologický proces Deleuze a Guattari rámuje pojmy sémiotiky Louise Hjelmsleva a jeho pojetí roviny *výrazu* a roviny *obsahu*, které společně tvoří *dvojitou artikulaci* strat. Strata jsou “vazby, klepeta,”(Deleuze, Guattari, 2010, 182) což znamená, že přicházejí vždy alespoň ve dvou (Deleuze, Guattari, 2010, 52). První artikulace je rovinou *obsahu*: dochází v ní k sedimentaci metastabilních molekulárních agregátů z magmatu čisté difference. Druhá artikulace je *expresivní*: dále vyjadřuje určité invariantní elementy z první artikulace tím, že vybírá a selektuje prvky které kóduje do stabilních struktur. (Lapoujade, 2017, 216) Po formaci sedimentů tedy následuje sedimentace skal a dalších molárních geologických útvarů. Jakákoli stratifikace či sedimentace spočívá ve zpomalení magmatických toků a zadržování intenzit ve vrstvách a pásích. Procesy stratifikace se nicméně liší v tom, nakolik dovolují afirmovat diferencii jako diferencii, a nakolik rigidně vězní toky v despotických celcích (k čemuž mají sklony zvláště stabilizované útvary druhé artikulace).

⁴ V *Tisíci plošinách* následně Deleuze a Guattari rozlišují tři základní strata: organismus, označování, subjekt. Každé z nich se vztahuje k jinému aspektu života: organismus k tělu, označování k nevědomí, subjekt k vědomí (Cull, 27):

Buď organizovaný, buď organismem, artikuluj svoje tělo - jinak budeš jen zpustlík.
Buď označující i označovaný, interpretující i interpretovaný - jinak budeš jen deviant.
Buď subjektem a buď jako takový zachycen, jako subjekt vypovídání převedený na subjekt výpovědi - jinak budeš jen vandrák. (Deleuze, Guattari, 2010, 182)

Co pak tedy Deleuze a Guattari myslí tím, pokud mluví a první artikulaci jako “molekulární” a druhé jako “molární”? První artikulace “je pružná, spíš molekulární a pouze uspořádaná; druhá je tvrdší, molární a organizovaná” (Deleuze, Guattari, 2010, 52-53) Zatímco první afirmuje dynamickou heterogenitu, druhá tihne skrze hierarchické překódování k *uniformitě* tím že “obnáší homogenní distribuci prvků a operaci konsolidace, definující více či méně permanentní strukturální vazby mezi uskladněnými materiály.” (De Landa, 2000, 263)

S teorií stratifikace a dvojí artikulace tedy “Deleuze a Guattari přejímají Hjelmslevovo schéma a aplikují jej na rovinu kosmologickou” (Charvát, 2016, 172). Snahou Deleuze a Guattariho je, skrze deteritorializaci Hjelmslevových modelů, vyvinout sémiotiku dostatečně abstraktní, aby byla schopná konceptualizovat heterogenní materiálně-sémiotické procesy napříč biosférou i kosmem: “Hjelmslev vypracoval teorii, která má dopad zejména mimo lingvistiku. [...] Přesunutí dvojí artikulace na úroveň kosmu u Deleuze a Guattariho je popisem toho, jak syrová materie získává vlastní tvářnost.” (Charvát, 2016, 172-3).

1.3. Rytmus, teritorium, deteritorializace

Strata “[n]a Zemi působí prostřednictvím kódování a teritorializace, postupují simultánně pomocí kódu a teritoriality.“ (Deleuze, Guattari, 2010 51) Jiným způsobem, jak uchopit fenomén stratifikace a stabilizace intenzivní reality TbO, je mluvit o něm jako a *formaci prostředí a teritoria z chaosu “démonických” sil Země či Kosmu*. Tento proces solidifikace – sedimentace a formace relativně pevných útvarů dvojí artikulací – přitom funguje zásadně *rytmicky*: “Je to expresivní síla skal, živých těl či společností, nakolik vyjadřují neměnnost své organizace, jak ji opakují v produkci, v neustále opakované aktualizaci toho, co je v jejich struktuře neměnné. Opakování nebo Ritornel.” (Lapoujade, 2017, 216) Jinými slovy: “Multiplicity se seskupují a tuhnou, vstupují do periodických opakování nebo “ritornelů,” a tam “zatvrdnou” jako cement.” (Lapoujade, 2017, 212) Vztahu chaosu, teritoria a rytmu Deleuze a Guattari věnují jedenáctou plošinu *Tisíce plošin – 1837: I ritornelu*.

Zde uvádí, že “[p]rostředí jsou otevřena vůči chaosu, který jim hrozí vyčerpáním či

vníkáním. Ale odpovědí prostředí chaosu je rytmus. To, co mají chaos a rytmus společného, je ono mezi – mezi dvěma prostředími, rytmus – chaos či chaosmos.” (Deleuze, Guattari, 2010, 353) Smyslem formace prostředí je rytmicky vybírat prvky z chaosu okolní reality a redukovat entropii v konstituci “životního prostoru”: “Dítě ve tmě, jež přepadl strach, se uklidňuje tím, že si prozpěvuje. Kráčí, zastavuje se podle písničky. Ztraceno, hledá útočiště, kde může, nebo se takto orientuje se svou písničkou.” (Deleuze, Guattari, 2010 350) V primitivním smyslu tak rytmus umožňuje “náčrt středu, stabilního a klidného, stabilizujícího a uklidňujícího, v srdci chaosu” (Deleuze, Guattari, 2010, 350); “krystalizaci časo-prostoru, temporalizaci prostoru a spatializaci času.” (Szepanski, 2017, 252)

O rytmu můžeme mluvit jako o *ritornelu*, pokud se jedná o druhou (expresivní) artikulaci. Pokud je rytmus obecnějším fenoménem (který se týká organických i anorganických procesů), ritornel je specifitější nástrojem vlastním určitým živočichům (včetně člověka), který vzniká z rytmického prostředí selekcí a výběrem prvků. Tak umožňuje formaci *teritoria*: “Teritorializace je aktem rytmu, který začal být expresivní, nebo složek prostředí stanuvších se kvalitativními.” (Deleuze, Guattari, 2010, 356) Teritorium vzniká z prostředí *kompozicí* složek, jejich extrakcí a *intenzifikací* (Grosz, 2008). Elizabeth Grosz říká, že se tak děje konkrétně skrze *uměleckou* činnost: teritorium je brikoláž poskládaná z prostředí, komponovaný rytmus. (Grosz, 2008) Z tohoto důvodu je teritorium vždy-již sémiotické; Deleuze a Guattari explicitně uvádějí, že vzniká jako funkce znaku: “Teritorium nepředchází kvalitativnímu znaku, to znak tvoří teritorium. (Deleuze, Guattari, 2010, 356) Teritorium tedy vytváří určitou stabilizaci prostředí skrze expresivní kompozici a rytmickou reorganizaci funkcí, umožňující zaměřit pozornost na konkrétní body, které se stávají důležitými, významuplnými (zatímco ostatní jsou “odfiltrovány” a upozaděny). Ritornel formuje každodenní teritorium skrze rytmické opakování prvků, což se ukazuje například funkcí rituálu: efekt teritorializace se vztahuje “k rituálům nebo náboženstvím, a spočívá v následujícím: teritorium spojuje všechny síly různých prostředí do jednoho svazku tvořeného silami země.” (Deleuze, Guattari, 2010, 362)

Ritornel na jednu stranu teritorializuje, stabilizuje a vytváří bezpečné a familiární prostředí tvorbou kruhu kolem “křehkého a nejistého středu” (Deleuze, Guattari,

2010, 350), zřizující vymezený prostor domova. Stanovuje linii či *membránu*, sloužící jako filtr mezi vnějšími silami chaosu Země a domestikovaným, relativně bezpečným vnitřkem obydlí, která se však nesmí stát zcela nepropustnou:

Dochází tu k procesu výběru, vylučování, vytahování, aby intimní pozemské síly, vnitřní síly země, nebyly přemoženy, mohly odolávat, nebo dokonce aby mohly převzít cosi od chaosu skrze filtr či síto vytyčeného prostoru. Hlasové, zvukové složky jsou tudíž velmi důležité: zvuková zeď, v každém případě zeď, v níž některé cihly jsou znělé. [...] Chyba v rychlosti, rytmu nebo harmonii by způsobila katastrofu, protože by přivedla zpět síly chaosu a přitom by zničila tvůrce i dílo. (Deleuze, Guattari, 2010, 351)

Ritornel či rytmus ovšem mají kromě těchto teritorializujících a dostředivých funkcí také funkci *deteritorializující*, odstředivou. Deteritorializace je obecně pohyb, kterým opouštíme teritorium, kterým se vymaňujeme z “klepet” strat a vydáváme se po *linii úniku* vedené silou deteritorializované Země či dokonce Kosmu. (Deleuze, Guattari, 2010) Země jako *tělo bez orgánů* se tak každopádně neustále bouří a “povstává” proti rigidní, teritorializované stratifikaci, kterou Artaud považoval za systém “Božího soudu”: “Strata jsou Boží soudy, všeobecná stratifikace je celým systémem Božího soudu (Země čili tělo bez orgánů se však soudu neustále vyhýbá, uniká před ním, destratifikuje se, dekoduje se a deteritorializuje se.)” (Deleuze, Guattari, 2010, 51)

V pohybu deteritorializace již refrén či komponovaný rytmus neplní stabilizující a teritorializující funkci omezování sil chaosu, ale naopak nás aktivně vede *do* chaosu (způsobem, který však díky funkci tvořivého refrénu a rytmu nadále chrání, zachovává konzistenci a brání rozpadu), v otevírání se kruhu teritoria silám vnějšku, budoucnosti, *jinému*: “Teď konečně pootevíráme kruh, otevíráme jej, necháváme někoho vstoupit, někoho voláme, nebo jdeme sami ven, vrháme se. [...] Jako kdyby kruh sám tíhl k otevření se budoucnosti, v závislosti na tvořivých silách, které chrání. Tentokrát proto, aby dostihl síly budoucnosti, síly kosmické. Vrháme se, riskujeme improvizaci. Ale improvizovat znamená znovu se spojit se Světem nebo se v něm rozplynout. Opouštíme domov vedeni nitkou písničky. (Deleuze, Guattari, 2010, 351)

2. Anti-Oidipus: Schizofrenní příroda a kulturní zápis

Následující interpretace *Anti-Oidipa* se bude opírat především o dílo dvou autorů, z nichž jedním je brazilský antropolog Viveiros de Castro, druhým pak francouzský filozof David Lapoujade. Oba tito autoři shodně identifikují jako základní východisko prvního dílu *Kapitalismu a schizofrenie* filozofický *naturalismus*. Centrální problematikou knihy je otázka *hominizace*: jak se z Přírody stává – kódováním, inskripcí či axiomatikou společenského těla – Kultura, Historie?

Jak člověk přechází od Přírody k Historii? Jak postupuje od metafyzického k sociálnímu? Jakým zázrakem se touha stává sociální, touha kterou Deleuze a Guattari představují s veškerou její silou “korunované anarchie”? (Lapoujade, 2017, 187)

David Lapoujade zdůrazňuje pozici schizofrenika jako klíčové konceptuální osoby *Anti-Oidipa*. Schizofrenik je *homo natura*, který se našel před bifurkací přírody a kultury, v jejich společné “démonické” esenci. Opouští strata a známá teritoria; objevuje tělo bez orgánů, na němž nachází metafyzickou pravdu abstraktní touhy, která je čistě strojovou a sebe-produktivní: tvořící sama sebe bez nutnosti se vztahovat k externímu cíli. Je tedy imanencí čistého nadbytku, excessu přírody: “*Anti-Oidipus* podepírá skrz naskrz naturalistická hypotéza [...] že našim výchozím bodem musí být stroje touhy, generický život, “člověk-příroda,” nebo schizo, podobně jako pro Saint-Hilaire bylo výchozím bodem Zvíře samotné. Člověk-příroda je člověk Touhy samotné.”(Lapoujade, 2017, 188) *Schizo* je postavou stojící mimo limity všech společenských formací, historicky podmíněných forem “hominizace” a módů reprezentace, jejichž konstituci z jeho perspektivy sledujeme. To nicméně “neznamená, že lidské bytosti jsou nezávislé vůči sociálním formacím, ale naopak, že jsou jim všem společné. Každá společnost reprezentuje stupeň vývoje člověka-přírody. [...] V tomto smyslu, člověk-příroda – nebo schizo – je Ideálem sociálna, jeho metafyzickým monstrem, posledním důvodem všech sociálních formací, které jsou jako tolik delírií.” (Lapoujade, 2017, 188-9)

Viveiros de Castro zdůrazňuje, jako antropolog, pojem *intenzivní filiace*, který je

ústředním motivem etnografie prvního dílu *Kapitalismu a schizofrenie*. Intenzivní filiace je pre-individuálním kosmogenetickým zárodečným plazmatem, čistou produkcí touhy, kterou musí extenzivní socius omezovat a kódovat – násilím se vpisovat do masa svých členů a kolektivně investovat jejich orgány dluhem aliance, aby pacifikoval a relativně stabilizoval primordální anarchii excesivního toku přírody (Castro, 2017). Shoduje se s Lapoujadem, když vnímá jako elementární otázku *Anti-Oidipa*, jak se z intenzivní reality přírody kódováním konstituuje lidská kultura a společnost. V tom každopádně spočívá jeho kritika této knihy: naturalismus *Anti-Oidipa* považuje za antropocentrický, a poukazuje na něj především proto, aby vyzdvihl ontologii *Tisíce plošin*, kde již sémiotické procesy (byť asignifikantní) probíhají transversálně i napříč lidskými a mimo-lidskými královstvími v “démonických aliancích” a symbiózách.

Na následujících řádcích si krátce přiblížíme základní východiska *Anti-Oidipa*, a to od kritiky psychoanalýzy (z níž Deleuze a Guattari získávají novou, *schizoanalytickou* teorii nevědomí jako čisté produkce). Produkce je společnou esencí člověka a přírody, která se jako taková zjevuje v limitní zkušenosti schizofrenie. Schizofrenie ukazuje touhu jako vždy-již sociální a zakotvenou v pre-individuálních tocích a uspořádáních (spíše než v psychologii jedinců), což Deleuze a Guattari ukazují jako východisko schizoanalýzy stejně jako šamanismu primitivních teritoriálních společenství. Tímto rámcem je následně možné rekapitulovat *universální historii*, tvořící centrální kapitolu *Anti-Oidipa*. David Lapoujade tuto historii vztahuje k otázce Země: čte ji jako pohyb od teritoriálních uspořádání v kontaktu s intenzivní zemí bez základu (skrže polyvokální kódy spíše první artikulace), přes vztyčení transcendentního *základu* (analogicky bychom s Heideggerem mohli říct, ontoteologického *grund* (Thomson, 2000)), až po eschatologický pád tohoto základu a emergenci apokalyptické, intenzivní země ve schizofrenii čekající na absolutním limitu kapitalismu. Za absolutním limitem kapitalismu stojí, ve výrazně politicky laděném *Anti-Oidipu*, postava *schizo-revolucionáře*, afirmující plné dekódování a tělo bez orgánů.

2.1. Východiska Anti-Oidipa: Sebe-produkce nevědomí

Přínos psychoanalýzy spočívá, dle Deleuze a Guattariho, v jejím radikálním objevu nevědomí jako produkce touhy (Deleuze, Guattari, 2013). Freud podle autorů *Anti-Oidipa* objevuje nevědomí jako sféru produkce stojící mimo dosah kontroly vědomého subjektu, přičemž Freud píše například o *snové práci*, transformující denní zkušenosti ve shodě s *ekonomickými* zákony libida a sexuality. Nevědomí je továrnou snů, a Deleuze a Guattari kvitují že to, “co Freud a první analytici objevili, je doménou svobodných syntéz, kde všechno je možné.” (Deleuze, Guattari, 2013, 70). Pokud se však například surrealisté (typu Antonina Artauda) snaží této produktivní stránky nevědomí využít ke kreativním a uměleckým účelům, psychoanalýza produkci nevědomí spoutává vzápětí poté, co ji objevuje:

[J]akmile jednou Oidipus vstoupil na scénu, objev byl brzy pohřbený v novém druhu idealismu: klasické divadlo nahradilo nevědomí jako továrnu; reprezentace nahradila jednotky produkce nevědomí; a nevědomí, které nebylo schopné ničeho jiného než vyjadřování sebe sama – v mýtu, tragédii, snech – nahradilo produktivní nevědomí. (Deleuze, Guattari, 2013, 36)

Psychoanalýza uvaluje na svobodnou libidinální sebe-produkci nevědomí *reprezentaci* (mýtus, divadlo), kterým je Oidipovský komplex. Deleuze a Guattari viní psychoanalýzu z toho, že nevědomí překódovává *despotickým označujícím*. Obsahy nevědomí, které klient prozrazuje analytikovi (sny a touhy), psychoanalytik okamžitě kóduje do předem daného schématu Oidipa, zasazuje je do triangulace vztahu dítě-otec-matka: například vlci nebo koně ze snů neznamenaají intenzivní stávání-se zvířaty, ale “ve skutečnosti” značí otce či matku (Deleuze, Guattari, 2010). Psychoanalýza tak uzavírá sexualitu v “bizarním boxu pomalovaném buržoazními motivy;” dělá z touhy incestní “malé špinavé tajemství,” malé špinavé rodinné tajemství, soukromé divadlo, spíše než fantastickou továrnu Přírody a Produkce.” (Deleuze, Guattari, 2013, 65)

Deleuze a Guattari naproti tomu říkají, že nevědomí je prvně *sirotkem* (který nezná matku nebo otce). Jako takové je ovšem vždy-jíž otevřené fundamentálnějším (kosmickým, přírodním) procesům, z nichž Oidipální reprezentace teprve sekundárně vzniká. Oidipus je pak zcela reálným fenoménem fungování buržoazní společnosti (kde základní jednotkou sociální reprodukce je nukleární rodina), ale prohlašovat jej za antropologickou univerzálii pouze potvrzuje kolonialismus Oidipa – například primitivní teritoriální společnosti Oidipa neznají. Psychoanalýza takto napomáhá oidipalizaci, která je synonymem *kolonizace* nevědomí despotickým označujícím: “Do té míry, do jaké existuje oidipalizace, je to kvůli kolonizaci.” (Deleuze, Guattari, 2013, 196) Veškerá “divokost” (autonomní produkce nevědomí) je zkrocená, domestikovaná: “Je to, jako kdyby se Freud stáhl z tohoto světa divoké produkce a explozivní touhy, a chtěl tam každou cenu znovu znovu nastolit trochu pořádku, pořádku vytvořenému klasicky, dlužice antickému řeckému divadlu.” (Deleuze, Guattari, 2013, 71)

Odmítnout reprezentaci despotické reprezentace Oidipa uvalenou na nevědomí znamená afirmovat objev psychoanalýzy, který Deleuze a Guattari nadále považují za revoluční, tedy koncepci nevědomí jako čisté produkce, stojící mimo sféru jakékoli reprezentace s totalizujícími nároky. Deleuze a Guattari považují toto gesto za afirmaci *materialismu* proti konzervativnímu *idealismu* psychoanalytického reprezentacionismu – který redukuje “produkcí” nevědomí na fixní ideu. Produkce je explozivní společnou podstatou člověka a přírody: “Produkce jako proces předstihuje veškeré idealistické kategorie, a konstituuje cyklus, jehož vztah k touze je vztahem imanentního principu. To je důvod, proč je produkce touhy principiálním zájmem materialistické psychiatrie.” (Deleuze, Guattari, 2013, 15) K této afirmaci produkce jako centrální kategorie materialistického myšlení vede Deleuze a Guattariho inspirace Karlem Marxem. Ten prohlašuje produkci za *společnou esenci člověka a přírody*, kterou teprve kapitalistický průmysl odhaluje jako takovou. “Příroda = Průmysl, Příroda = Historie”. (Deleuze, Guattari, 2013, 37) Excesivní *strojová* produkce je tedy společnou a dosud nerozdělenou podstatou lidského i mimo-lidského dění, momentem, v němž se člověk nachází v kontaktu se silami intenzivní přírody:

“[N]eděláme žádnou distinkci mezi člověkem a přírodou: lidská esence člověka a přírodní esence člověka se stávají jedním v přírodě ve formě produkce nebo průmyslu [...] Ne člověk jako král stvoření, ale spíš jako bytost, která je v intimním kontaktu s hlubokým životem všech forem nebo všech druhů bytostí, která je zodpovědná i za hvězdy a zvířecí život. (Deleuze, Guattari, 2013, 15)”

Proces libidinální produkce předchází nejen rozštěpu člověka a přírody, ale také jedince a společnosti, psychického a sociálního. Deleuze a Guattari zde navazují na tradici *freudo-marxismu*, která poukazovala na analogii mezi společenskou a libidinální *ekonomikou* (a jejich společnou represi či odcizení buržoazní společností): “Marx a Freud, duo které objevilo, Marx v práci “tout court,” Freud v libidu, “abstraktní subjektivní esenci” produktivní aktivity.” (Lapoujade, 2017, 181) Deleuze a Guattari se v *Anti-Oidipu* vracejí především k Wilhelmu Reichovi, předválečnému psychoanalytikovi, který tuto syntézu kritické sociologie a radikální psychoanalýzy uskutečnil v dějinách jako první. Deleuze a Guattari Reicha ctí za to, že “vnesl píseň života do psychoanalýzy”, když (v protikladu například vůči Freudovi (Freud, 1989)) přestat považovat “rezignaci” a “strach ze života” za nutnou a nezbytnou součást civilizovaného života⁵. Avšak freudo-marxistický analogismus či amalgám psychické a sociální produkce je podle Deleuze a Guattariho nedostatečný. Je třeba postulovat striktní *identitu* nelidského procesu produkce touhy:

[S]ociální produkce je čistě a jednoduše samotnou produkcí touhy za určených podmínek. Trváme na tom, že sociální pole je bezprostředně investované touhou, že je historicky určeným produktem touhy, a že libido nemá žádnou potřebu mediace nebo sublimace, žádné psychické operace, transformace, aby proniklo a investovalo produktivní síly a vztahy produkce. Je tu pouze touha a sociálně, a nic jiného. (Deleuze, Guattari, 2013, 42)

2.1.1. Stroje touhy a exces

Onu “industriální” společnou podstatu člověka a přírody vykonávají, v metafyzice

5 “Reich, ve jménu touhy, přinesl do psychoanalýzy píseň života. Odsoudil, ve finální výpovědi freudiánství, strach ze života, obnovu asketického ideálu, kulturní vývar špatného svědomí.” (Deleuze, Guattari, 2013, 142)

Anti-Oidipa, takzvané *stroje touhy*. Pokud je nevědomí (auto)produktivní, znamená to tedy také, že je *strojové*. Deleuze a Guattari si vyhrazují široké chápání pojmu stroje (ačkoli trvají na tom, že mluví pouze o reálných a nikoli metaforických strojích). Strojovost však nemá nic společného s mechanicistním či deterministickým uvažováním. Stroj je souborem *toků* a jejich *přerušení* (Deleuze, Guattari, 2013). Tato přerušení jsou nutná k zajištění produkce, pozastavují nekonečné intenzity plného TbO, a takto dělají život možným. Deleuze a Guattari chápou části strojů touhy – v návaznosti na britsko-rakouskou psychoanalytičku Melanie Klein – jako *částečné objekty*⁶. Svět částečných objektů označuje v jejích teoriích stadium ve vývoji dítěte předcházející rozdělení na subjekt a objekt; konstituci ega odděleného od světa. Je to “svět explozí, rotací, vibrací.” (Deleuze, Guattari, 2013, 59) Dítě vnímá prs matky, připojuje k němu ústa, dává průchod materiálnímu toku mléka. Žije ve světě vibrujících orgánů a toků, které je spojují. Produkce nevědomí tedy nezná jedince, ale je vždy-jíž přímo zahrnutá a investovaná v okolním prostředí a vztazích, které se vždy-jíž otevírají mimo oidipovský trojúhelník. Pokud Melanie Kleinová v důsledku vztáhne částečné objekty ke globálním osobám a oidipální triangulaci (otec, matka, dítě), Deleuze a Guattari trvají na tom, že částečné objekty nemají žádnou transcendentní determinaci, ale produkují samy o sobě, v neustálé *autopoiesis* molekulárního nevědomí. (Deleuze, Guattari, 2013)

Stroje touhy fungují v TbO, a jako takové umožňují produkci nevědomí a život, protože zpomalují nekonečné rychlosti plně destratifikovaného TbO. Současně se však může stát, že TbO příliš stratifikují, způsobí přerušení, regresivní upínání touhy. Touha je zablokována, ztrácí východisko. V takovém případě působí TbO odpuzováním strojů touhy, jejich ničením. Dezintegrace, destratifikace a deterritorializace jsou součástí životního procesu, který v sobě nemá nic negativnímu (ve smyslu nedostatku), ale je zcela pozitivním fenoménem. Deleuze a Guattari pečlivě vymezují *stroje touhy* a *technické stroje*. Pokud se technické stroje vyznačují instrumentálním působením, v němž můžeme oddělovat produkt a prostředky produkce, pro autopoietické stroje touhy je proces *produkce touhy* imanentním cílem

⁶ “Částečné objekty jsou tím, co tvoří části strojů touhy; částečné objekty definují pracující stroj nebo pracující části, ale ve stavu disperze.” (Deleuze, Guattari, 2013, 368)

pro sebe sama. (Deleuze, Guattari, 2013, 45)

Tímto způsobem Deleuze a Guattari odmítají definovat touhu jako pouhou *konzumaci* (dosahování či získávání externího objektu). Pokud je touha také a především tvůrčí a kreativní *produkcí*, znamená to, že tradiční koncepce touhy – sahající k Platónovu idealismu – která “nás nutí si vybrat mezi *produkcí* a *získáváním*” (Deleuze, Guattari, 2013, 37) je chybnou, a vede ke koncepci touhy jako nedostatku, kterou autoři *Anti-Oidipa* označují jako reakcionářskou⁷. Deleuze a Guattari tedy viní psychoanalýzu z toho, že člověka vede a nutí k přijetí *rezignace* na touhu (tedy “kastrace”) jako nutné podmínky fungování v “civilizovaném” sociálním řádu, a to skrze sublimaci, potlačení – výsledkem čehož je neuróza, kterou psychoanalýza podle Deleuze a Guattariho neléčí, ale pomáhá udržovat. (Deleuze, Guattari, 2013)

Imanentně chápaná touha – odpovídající produktivnímu fungování strojů touhy – však nemá nedostatek, ale naopak, jako čistě pozitivní auto-produktivní proces je definována neredukovatelným *excesem*. Jak ukážeme v následujících kapitolách o kódování touhy v kontextu univerzální historie, cílem společnosti je především *limitovat* tento explozivní nadbytek. Materialismus se pak v definici *Anti-Oidipa* liší od idealismu právě tím, že odmítá pojem “*touhy jako nedostatku*,” jako “nevyléčitelné nedostatečnosti bytí,” jako “nemožnosti-být, která je životem samotným.” (Deleuze, Guattari, 2013, 39)

Psychoanalýza redukuje touhu na fantazii, dělá z ní něco odlišného od objektu, který by měl jedinec získat, aby mohla touha dojít (zdánlivého) uspokojení. Avšak touha není imaginární, ale reálná⁸, je součástí materiální “infrastruktury,” jakožto “autoprodukce nevědomí v koextenzi člověka a přírody.” (Deleuze, Guattari, 2013, 71). Touha nemá “nic společného s imaginárním vztahem k egu; spíše, je vztahem k “démonickému” v přírodě” (Deleuze, Guattari, 2013, 37), které se odhaluje v limitní

⁷ “Od té chvíle, kdy umístíme touhu na stranu získávání, činíme ji idealistickou (dialektickou, nihilistickou) koncepcí, která nás nutí se na ni dívat primárně jako na nedostatek: nedostatek objektu, nedostatek reálného objektu.” (Deleuze, Guattari, 2013, 37-8)

⁸ “Pokud touha produkuje, její produkt je reálný. Pokud je touha produktivní, může být produktivní pouze v reálném světě a může produkovat pouze realitu [...] Touha a její objekt jsou jednou a tou samou věcí: stroj, stroj stroje.” (Deleuze, Guattari, 2013, 39).

zkušenosti schizofrenie.

2.1.2 Schizofrenie a "démonické" v přírodě

V návaznosti na anti-psychiatrické hnutí šedesátých let pro Deleuze a Guattariho schizofrenik není pouze někým, kdo “se učinil umělou osobou skrze autismus” – ještě předtím je schizofrenie “procesem produkce touhy a strojů touhy.” (Deleuze, Guattari, 2013, 37). V klíčovém bodě je *schizo*, jako “*homo natura*,” “v kontaktu s “démonickým” elementem v přírodě nebo v srdci země”(Deleuze, Guattari, 2013, 49), je svědkem momentu společné esence člověka a přírody, bytí v intenzivní multiplicitě pre-individuálních toků, nerozlišujících vnitřek a vnějšek a spojujících člověka s mimo-lidským:

Myslel, že to musí být pocit nekonečného blaha, být v kontaktu s hlubokým životem všech forem, mít duši pro skály, kovy, vodu, a rostliny, vzít do sebe, jako kdyby ve snu, každý element přírody, jako květiny které dýchají s přibýváním a ubýváním měsíce. [...] Projektoval sám sebe nazpět do času před dichotomií člověka a přírody, před tím, než všechny souřadnice založené na této fundamentální dichotomii byly položeny. Nežije přírodu jako přírodu, ale jako proces produkce. (Deleuze, Guattari, 2013, 12)

Schizofrenik takto poznává “společnou esenci člověka a přírody” v reálnu, kde neexistuje distinkce vnitřku a vnějšku, snů a reality, fantazií a objektivit, ani halucinací a hmoty. Všechny stroje touhy jsou zde trans-individuálně propojené v procesu čisté produkce přírody. Francouzský psychiatr Jeana Claude Polack tedy v návaznosti na Félix Guattariho tvrdí, že ve zkušenosti schizofrenie prosvítá skrze moderní subjektivitu “delirium” archaického animismu:

Existuje velice specifická “animistická” senzibilita, kterou bychom mohli nazvat deliriem. Samozřejmě je to delirium podle našich standardů; je něčím, co odštěpuje psychotiky od sociální reality, která je kompletně dominovaná jazykem – což znamená, od sociálních vztahů – a tudíž je fakticky separuje od světa. Ale to je přivádí blíže tomu jinému světu, od nějž jsme my zcela odštěpení. (In Lazzarato, Melitopoulos, 2012b)

Deleuze a Guattari odlišují schizofrenii jako klinickou entitu a “schizofrenizaci” (či “schizo-proces”) jako potenciálně osvobozující proces. Psychóza, s níž se setkáme

v léčebnách, je černou dírou nezdařené deteritorializace – terminální entropií ne-smyslu a ne-významu, katatonie a inercie. Schizofrenik poznává “společnou esenci člověka a přírody” negativním způsobem, kdy končí vyloučený ze společnosti – není schopný komunikovat, protože postrádá povrch inskripcí, a jediné, co zbývá, je pohlcující hlubina TbO. Bude to teprve v navazujících *Tisíci plošinách* z roku 1980, kdy Deleuze a Guattari začnou explicitněji zdůrazňovat toto nebezpečí psychotického rozpadu. V *Anti-Oidipu* si na schizofrenii všímají především jejích “revolučních” aspektů: schizofrenik nezná Oidipus, ego, globální osoby. Schizofrenik se pokouší “zůstat v nesnesitelném bodě, kde se mysl dotýká hmoty a žije každou její intenzitu” (Deleuze, Guattari, 2013, 32).

Ze zkušenosti schizofrenie jako bytí v pre-individuálních procesech toků a částečných objektů (slovy Davida Lapoujade, “schizo sive natura” (Lapoujade, 2017)) Deleuze a Guattari vyvozují vlastní disciplínu, kterou staví do kontrastu k psychoanalýze, tedy schizoanalýzu. Ta jde s pohybem “démonického” ve společné esenci člověka a přírody: dezintegrace a deteritorializace vykonávaných TbO: destrukce strat, jako jsou “Oedipus, iluze ega, loutka superega, vina, zákony, kastrace.” (Deleuze, Guattari, 2013, 335) *Schizo-proces*, pokud nekončí v “černé díře” schizofrenie jakožto psychózy, umožňuje experimentální otevření roviny *těla bez orgánů*, kde se vědomí otevírá multiplicitě vztahů s lidským i mimo-lidským. Schizofrenik je pro Deleuze a Guattariho lepším kandidátem než neurotik, protože v jeho procházce (spíš než ve zpovědi neurotika na gauči psychoanalytika) můžeme vidět otevírání-se vnějšku touhy: “nádech čerstvého vzduchu, vztah s vnějším světem.” (Deleuze, Guattari, 2013, 12) Nevědomí je zde sirotkem neznajícím familiární teritorium Oidipa, současně však propojené se vším životem.

2.1.3 Socius a kódování

Co je potlačené je produkce touhy. Je to ta část této produkce, která nevstupuje do sociální produkce či reprodukce. Je tím, co by do socia přineslo nepokoj a revoluci, nekódované toky touhy. (Deleuze, Guattari, 2013, 201)

Socius je sám o sobě druhem těla bez orgánů, který však stojí ve specifickém

vztahu k plně deteritorializovanému TbO: “pokud je tělo bez orgánů tělem ‘odstraňování základu,’ [*ungrounding*] plně tělo je zakládající tělo, tělo základu.” (Lapoujade, 3017, 168-9) Pokud působení plného TbO vyvolává “anarchický” rozklad stratifikovaných struktur, TbO jako socius zakládá a stabilizuje tím, že limituje neomezené symtény strojů touhy. Socius jako TbO je virtualitou či vejcem, určujícím limity možného – které stroje touhy mohou fungovat a které nikoli: “Sociální organizace blokuje tělo bez orgánů, nahrazuje za něj teritoriální, despotický, nebo kapitalistický socius jako zdánlivý princip produkce, separující touhu od toho, čeho je schopná.” (Land, 2011, 304)

TbO samo není produktivní, je “imobilním motorem,” který však řídí produkci strojů touhy: některé stimuluje a *přitahuje* a jiné naopak *odpuzuje* a vyvrhuje. (Deleuze, Guattari, 2013) Socius jako TbO je virtuálním souhrnem tendencí vývoje vejce. Funguje jako povrch inskripce, kódující, řídící a limitující proces produkce touhy. Tím, že touha prochází skrze tento povrch, *limituje exces konektivních syntéz* produkce plného TbO, která je čistou multiplícitou: “a...a...a...” (Deleuze, Guattari, 2013). Povrch inskripce zavádí extenzivní řád vymezených a kódovaných *disjunktivních syntéz*. Existuje mnohost forem zápisu – způsobů, jimiž se z přírody stává kultura – přičemž se zdaleka nejedná pouze o režim lineárního textu či despotického označujícího: “[J]e to zápis vepsaný na samotném povrchu Reálna: zvláště polyvokální druh zápisu, nikdy biunivokalizovaný, linearizovaný; transkursivní systém psaní, nikdy diskursivní; zápis, který konstituuje celou doménu ‘reálné neorganizace’ pasivních syntéz.” (Deleuze, Guattari, 2013, 53-4)

Socius je TbO, které “dopadá zpět na síly produkce a přivlastňuje si je pro sebe sama jako přirozená či božská podmínka.” (Deleuze, Guattari, 2013, 165) Socius jako inskriptivní TbO je sám *produkt* plného TbO, avšak jeví se, jako by byl *původcem a originální příčinou* produkce jako takové: jako by z něj produkce mysticky emanovala, “fetišistický, zvrácený, začarovaný svět⁹” (Deleuze, Guattari, 2013, 22).

⁹ Elementárním příkladem je zde *fetišismus komodity*, o němž mluvil Marx (Marx, 1954).

2.2. Universální eschatologie

V centrální kapitole Anti-Oidipa nazvané (s dávkou ironie) *Divoši, barbaři, a civilizovaní lidé* Deleuze a Guattari rozvíjejí projekt *universální historie*, tedy posloupností forem sociu či *sociálního stroje*¹⁰: “Sociální stroj [...] má lidi za své části, i když je vnímáme s jejich stroji, a integrujeme je, internalizujeme je v institucionálním modelu v každém momentu jejich činnosti, transmise, a hybnosti.” (Deleuze, Guattari, 2013, 165) Jedná se tedy o dějiny *hominizace*, způsobů kulturního kódování či axiomatizace *homo natura*, polidšťování schizofrenické společné esence člověka a přírody. Universální historie je posloupností *divošského teritoriálního stroje*, *barbarského despotického stroje* a *kapitalistického civilizovaného stroje* – Země, Despota a Kapitál stávají plným TbO, určující virtualitu produkce transformací povrchu inskripce. Universální historie ovšem – poučená post-strukturalismem či například Foucaultovou archeologickou metodou – obnáší určitá vymezení, a to především, aby se vyhnula iluzím linearity, teleologičnosti či kontinuity:

Universální historie je historií kontingencí, a nikoli historií nutnosti. Roztržky a limity, ne kontinuity. Neboť velké náhody byly nutné, a neuvěřitelná setkání která se mohla odehrát jinde, nebo dříve, nebo se nemusela nikdy odehrát [...] Jedním slovem, universální historie je nejen retrospektivní, je také kontingentní, singulární, ironickou, a kritickou (Deleuze, Guattari, 2013, 164)

Přesto se Deleuze a Guattari paradoxně drží východisek Marxovy teorie, podle níž představuje kapitalismus zdánlivě teleologické završení lidských dějin, z jehož perspektivy lze nazřít jejich universální charakter (takže se dějiny ukazují jako dějiny třídního boje směřující k nastolení komunismu po konci historie, přinesené kapitalismem). Jak tedy smířit tato na první pohled protichůdná východiska – na jedné straně *kontingenci*, na druhé *universalitu* dějin vrcholících kapitalismem?

Kapitalismus je *čistě negativním* limitem:

Pokud je kapitalismus universální pravdou, tak v tom smyslu, který kapitalismus činí

¹⁰ Sociální stroj je tak v terminologii Anti-Oidipa třetím typem stroje vedle strojů touhy a technických stroj, a to v návaznosti na Lewise Mumforda a jeho “megastroj.” (Deleuze, Guattari, 2013)

negativem veškerých sociálních formací. Je věcí, nepojmenovatelným, zobecněným dekódováním toků, které zjevuje *a contrario* tajemství všech těchto formací, kódování toků nebo i jejich překódování, spíše než aby nechaly cokoli uniknout kódování. Primitivní společnosti nestojí mimo historii; spíše, je to kapitalismus který je na konci historie, je to kapitalismus, který je výsledkem dlouhé historie kontingencí a náhod, a který ji přivádí ke konci. (Deleuze, Guattari, 2013, 178-9)

Eschatologie zde tedy stojí v kontrastu vůči teleologii. Kapitalismus přináší konec světa či historie, jako takový je však nepojmenovatelnou “věcí,” negativní možností všech sociálních formací: stavem univerzálního dekódování toků, plně deterritorializovaného TbO, otevřením singulární virtuality Události. Kapitalismus je eschatologickým “negativem” všech předchozích sociů, jejich univerzálním dekódováním a limitem; universální historie však nemůže určit, co se bude nacházet za jeho limitem:

V tomto smyslu strašil kapitalismus všechny formy společností, ale strašil je jako jejich děsivá noční můra, jako hrůza kterou cítí z toku, který by unikl kódování. Pak ale znovu, pokud říkáme, že kapitalismus determinuje podmínky možnosti universální historie, je to pravda pouze potud, nakolik má kapitalismus co dočinění v podstatě se svým vlastním limitem, svou vlastní destrukcí. (Deleuze, Guattari, 2013, 164)

2.2.1 Primitivní teritoriální stroj

Primitivní či divošský socius náleží především nomádským lovcům a sběračům obývajícím ancestrální Zemi. Ti se vyznačují společenskými a subjektivními formami, stejně jako režimy reprezentace, které se (jako “orální” kultury) kvalitativně liší od pozdějších barbarských či civilizovaných (Deleuze a Guattari trvají na realitě tohoto zlomu s příchodem států, hierarchií a kultury Označujícího, a to v kontrastu například vůči Derridovi). Deleuze a Guattari říkají, že primitivní společnosti neznají jedince jakožto individuum. To ovšem neznamená, že by člověka integrovaly do holistického “vyššího celku” (jako to činí spíše státní, barbarské civilizace). Primitivní socius jedince rozkládá směrem “dolů,” molekularizuje jej. Primitivní společnosti neznají jedince, ale sítě toků a částečných objektů, fragmentů stávání-se a produkce touhy, a

to na nerozděleném *těle Země* jako povrchu inskripce: “plné tělo bohyně Země pro sebe shromažďuje kultivatelné druhy, zemědělské náčiní, a lidské orgány.”

(Deleuze, Guattari, 2013, 166) Tato animistická Země je “primitivní jednotou touhy a produkce,” kde je všechno kódováno, nic nesmí utéct kódování:

Primitivní teritoriální stroj kóduje toky, investuje orgány, a značí těla. Do takové míry že oběh – a směna – jsou sekundární aktivitou v porovnání s úkolem, který shrnuje všechny ostatní: značit těla, která jsou produkty země. Podstata zaznamenávajícího, zapisujícího socia, nakolik si klade nárok na produktivní síly a distribuuje výrobní jednotky, spočívá v těchto operacích: tetování, vyřezávání, vyrývání, řezba, jizvení, mrzačení, obkličování, iniciování. (Deleuze, Guattari, 2013, 168)

Teritoriální kód se děsí schizofrenní deteritorializace a dekódování, které nesmí připustit a musí vymýtat. Primitivní společnosti tedy s pečlivostí kódují, sociálně určují a vymezují toky touhy: “Kódují přírodní síly v mýtech; kódují cirkulaci žen pravidly aliance; kódují užívání daného orgánu ve shodě s magicko-náboženskými obřady.” (Lapoujade, 2017, 167) Teritoriální socius ovšem dosud nepotlačuje touhu skrze sémiotickou subordinaci a dvojitě překódování despotickým označujícím. V tomto ohledu uznávají Deleuze a Guattari primitivní socius, v návaznosti na Pierra Clastrese, za anti-státní a anarchistický, za “společenství proti státu” (Clastres, 2011). V rámci “primitivních komun” člověk neexistuje jako jedinec, ale je ponořený v tocích částečných objektů a kolektivně investovaných orgánů. Míra represe (sublimace) je podstatně nižší než v pozdějších barbarských a kapitalistických civilizacích. Deleuze a Guattari mluví v případě těchto před-státních domorodých kultur o polyvokálních a multidimenzionálních režimech reprezentace. Primitivní socius nekóduje lidi jako globální osoby či organismy, ale již jako orgány na těle země. V tomto smyslu také není produkce touhy individualizovanou touhou privátních jedinců (s privatizovanými orgány). Například fantazie jsou na těle Země spíše skupinovými fantaziemi:

Jednoty, o nichž se bavíme, se nikdy nenacházejí v osobách, ale spíše v *sériích*, které určují konexe, disjunkce, a konjunkce orgánů. Z toho důvodu jsou fantazie skupinovými fantaziemi. Je to kolektivní investice orgánů, která zapojuje touhu do socia, a shromažďuje sociální produkci a produkci touhy do celku země. (Deleuze,

Guattari, 2013, 167)

Díky tomu, že orgány nejsou privatizované, také tělo ještě není prosycené studem a špatným svědomím¹¹, které přicházejí – jak Deleuze a Guattari kvitují s odkazem na Nietzscheho – zvláště s vládou kněží v pozdějších despotických a kapitalistických civilizacích. Dosud chybějí inhibice způsobené privatizací, vládou zákona či ega. “Anální agresivita” se objevuje právě v momentu, kdy anus přestává být kolektivně investovaný. Dezinvesticí kolektivního obsazení tohoto orgánu začíná dalekosáhlejší proces privatizace orgánů, v důsledku vedoucí až k Oidipu a modernímu kapitalismu. “Byl to anus, který se jako první nabídl jako model privatizace, v ten samý čas, kdy peníze začaly vyjadřovat novou úroveň abstrakce toků.” (Deleuze, Guattari, 2013, 167).

Deleuze a Guattari si také všímají podobnosti schizoanalytické koncepce produkce touhy (vždy-jíž otevřené vztahům se sociálním polem a mimo-lidským tokům) s šamanismem jako formou “terapie” náležící teritoriálnímu stroji. Cílem schizoanalýzy je v moderním kontextu otevřít subjektivitu pre-individuálním molekulárním procesům, a tedy také tvůrčím investicím touhy v sociálním poli, v kontrastu vůči psychoanalýze, která „redukuje veškerou touhu na rodinné určení, které nadále nemá nic společného se sociálním polem skutečně investovaným libidem“ (Deleuze, Guattari, 2013, 79). Schizoanalýza je tedy v tomto ohledu – tím že pracuje s pre-individuálními silami v rovině TbO, které považuje za primárnější oproti globálním jedincům a rodinným či osobním “dramatům” – blíže “primitivním léčbám,” které ukazují “schizoanalýzu v akci” (Deleuze, Guattari, 2013, 194):

Uvedený příklad je ukázkou léčby mezi Ndembu, jak jej popsal Victor Turner. Je na šamanovi, aby prozkoumal vztahy touhy svého “pacienta” s politickými a ekonomickými jednotkami kmene, otevřel cesty průchodu všech druhů touhy, a neuzavíral ji trojúhelníku “já”–táta–máma. (Vianna, 2007, 14)

Dekódované a deterritorializované toky, které by unikly kódování, jsou každopádně postrachem a příznakem primitivních společností: to je elementární politická otázka primitivních teritoriálních společností proti státu. Až dekodované toky uniknou

¹¹ “V primitivních společnostech člověk nenachází žádné z mechanismů nebo postojů, které [Oidipa] dělají realitou v naší společnosti. Žádné superego, žádná vina. (Deleuze, Guattari, 2013, 168)

kontrole divošského sociu, založí stát a hierarchii, začnou rozdělovat tělo Země, s kapitalismem jako hororovou “věcí” na eschatologickém horizontu. Primitivní společnosti o existenci této “věci” (Fisher, 2010) vědí, ale aktivně se snaží bránit a čelit možnosti, aby se “osvobodila” a převládla nad nimi, podřídila si je: “Primitivní stroj není v nevědomosti ohledně směny, obchodu, a průmyslu; vymytá je, lokalizuje, odklání je pryč.” (Deleuze, Guattari, 2013, 178) Primitivní socius se však paradoxně proti nástupu kapitalismu či despotickeho teroru a překódování nebrání “jednotou”, ale *válkou* – afirmací multiplicity, heterogenity. Společnosti proti státu jsou v neustálém funkčním disekvilibriu, čímž udržují primární otevřenost, brání fúzi a koncentraci moci. (Deleuze, Guattari, 2013) Primitivní socius zahrnuje post náčelníka, ovšem uchovává jej jako bezmocného, jako někoho, kdo společnosti spíše slouží (Clastres, 2011). Iniciační rituály primitivních společností kolektivně investují orgány jako částečné objekty, slouží vymytání strašícího přízraku despotickeho státu, stejně jako Oidipální domestikace: “‘předběžné’ zaklínání separované moci je odporem primitivních kódů vůči despotickeému překódování, bojem Země proti deteritorializujícímu Despotovi.” (Castro, In Clastres, 2010, 35)

2.2.1.1. Biokosmický filiativní tok a mýtus

Teritoriální socius kóduje vztahy aliance (spojenectví) a filiace (příbuzenství). Dává dohromady příbuzenské vztahy, stejně jako konflikty a rivality, roztržky: “*skloňování aliance a filiace* – skloňování rodokmenů na těle země, dříve než je tu Stát.” (Deleuze, Guattari, 2013, 170) Společenskou alianci není možné jednoduše odvodit z biologické filiace – rodina je dosud vůči širšímu sociu v “primitivních komunách” striktně koextenzivní, touha je vždy-již otevřená vnějšku, kolektivně investovaná v tocích částečných objektů. (Deleuze, Guattari, 2013) Jak nicméně upozorňuje Viveiros de Castro, fundamentální etnologická teze *Anti-Oidipa* spočívá v tom, že *filiace se objevuje nadvakrát*: “Autoři postulují prvotní existenci prekosmologické filiace, která je intenzivní, disjunktivní, nokturnální, mnohoznačná, ‘zárodečný tok či příliv.’” (Castro, 2017, 137) Intenzivní filiace je realitou čistých

intenzit, které jsou oproti extenzivní biologické filiaci dosud pre-individuální a pre-incestuální, “dosud nezahrnují žádné distinkce osob, ani pohlaví, ale pouze prepersonální variace intenzit, získávající podobu dvojčat nebo bisexuality v rozdílných stupních.” (Deleuze, Guattari, 2013, 181) Intenzivní filiace je *biokosmickou nocturnální paměťí*, (Deleuze, Guattari, 2013, 181) která předchází klasický etnologický dualismus aliance a filiace jako takový, a namísto toho postuluje princip metafyzické geneze chápané z mytologického úhlu pohledu (Castro, 2017). V tomto smyslu je intenzivní filiace principem neomezené produkce touhy, z níž mýticky povstává extenzivní socius (s kódy aliance a filiace), který je však nucený dovolovat průchod jen některým jejím tokům, zatímco ostatní blokuje a potlačuje (tedy například i tím, že jim přiřazuje vyhrazené místo v mýtu a rituálu). Intenzivní filiace je onou společnou esencí člověka a *přírody*, zatímco extenzivní duo aliance či filiace je doménou lidské *kultury* a společnosti, její reaktivní represe vůči elementární biokosmické produktivní síle.

Koncepce *intenzivní filiace* prvního dílu *Kapitalismu a schizofrenie* závisí “téměř exkluzivně na interpretaci narativů sebraných Marcelem Griaulem a jeho týmem,” přičemž jde “zejména o mýtus původu Dogonů.” (Castro, 2017, 127) Mytologická realita intenzivní biokosmické filiace je dle etnologických pasáží *Anti-Oidipa intenzivním* stavem *kosmického vejce*, kdy dosud není jasně vymezená binární jednoznačnost znaků “plus” nebo “mínus,” restriktivních určení “bud” a “nebo” extenzivního sociu – muž nebo žena, člověk nebo zvíře, jedinec nebo kosmos: “Nommo, který je/jsou jedno a dvě, muž a žena, člověka a had; Liška která je syn, bratr a choť Země.” (Castro, 2020). Tento stav čisté produkce je současně stavem ambiguity znaků, snové produkce nevědomí, které nezná kontradikci. V mytologické realitě panuje univerzální pre-incestuální bisexualita, vibratoční neurčitost, kdy dosud nejsou jasně vymezené alianční segmentarizace ani filiační linie. Extenzivní aliance i reproduktivní filiace pak dopadají na čistou produkci intenzivní filiace jako omezená *reprezentace*, určující a kódující aktuální a omezené vztahy osob: “Ve fyzickém systému v extenzi, *něco projde skrz*, co je povahy toku energie (+ - nebo - +), *něco neprojde nebo zůstane blokováno* (+ + nebo - -), a něco blokuje, nebo naopak působí průchod.” (Deleuze, Guattari, 2013, 183) Intenzivní filiace je “schizofrenickým

bezednem, ‘biokosmickou’ paměti touhy” (Lapoujade, 2017, 170), kde všechno je “tím” i “oním” současně – jako v mytologickém rajském stavu nadbytku před nastolením směny a závazků (Castro, 2017) – biokosmická filiace je “intenzivní základ země” (Lapoujade, 2017, 170), který je skutečným objektem touhy (spíš než transgrese incestu, která je falešnou “návnadou” touhy (Deleuze, Guattari, 2013)). Intenzivní filiace je tedy zárodečným *tělem bez orgánů*:

Jejich jména neoznačují osoby, ale spíše intenzivní variace “vibratorního spirálovitého pohybu,” inkluzivních disjunkcí, nutně jako dvojčat, kterými subjekt prochází na kosmickém vejci. Všechno musí být vyloženo jako intenzita. Kosmické vejce a placenta samotná, zametané nevědomou životné energií “náchýlnou k zvětšování či zmenšování”. [...] Krátce, celý svět dvojznačných znaků, zahrnutých rozdělení a bisexuálních stavů. Jsem syn, ale také bratr své matky, a manžel své sestry, a svůj vlastní otec. Všechno spočívá na placentě, která se stala zemí, nezplozeným, plným tělem. (Deleuze, Guattari, 2013, 184)

Kde se však potom bere dvojznačnost, s níž Deleuze a Guattari na jedné straně zavrhnou Oidipus jako “mýtus” (říkají, že nevědomí je potřeba demystifikovat, zbavit divadla a mytologických reprezentací, které na ně psychoanalýza uvaluje), aby vzápětí přijali za svůj dogonský mýtus kosmického vejce a biokosmické filiace? Viveiros de Castro tuto nesrovnalost vysvětluje tím, že v obou instancích “mýtu” se vůbec nejedná o jeden a ten samý žánr reprezentace: na jedné straně máme polyvokální a intenzivní mýtus primitivního teritoriálního stroje (kosmické vejce Dogonů), a na druhé despotický mýtus barbarské civilizace (Oidipus Řeků), z nichž pouze ten druhý si klade (zvláště v rukou psychoanalýzy) nárok na “pravdu,” a takto překóduje a domestikuje síly nevědomí. Vůbec se tedy nejedná o jeden a ten samý “žánr logos” (Castro, 2017, 128).

Jinými slovy, Deleuze a Guattari přiznávají primitivní teritoriální reprezentaci, že oproti barbarské či moderní kapitalistické reprezentaci užívá jazyk, který je více ve shodě s realitou pre-personálních toků a singularit. Jazyk intenzivního teritoriálního mýtu obecně – nejen kosmické vejce, ale například i koncepce “duchů” či nadpřirozených sil – mohou být oproti personálnímu jazyku psychoanalýzy adekvátnější k vystižení reality TbO: “Proč bychom si měli myslet, že nadpřirozené

síly a magické agrese tvoří mýtus inferiorní vůči Oidipu? Není naopak pravdou, že hýbají touhou ve směru intenzivnějších a adekvátnějších investic sociálního pole, v jeho organizaci stejně jako dezorganizací?” (Deleuze, Guattari, 2013, 198)

2.2.2.2. Magický trojúhelník a dluh

[Č]lověk, který užívá plného výkonu svých práv a povinností, má celé tělo poznačené v režimu, který svěřuje jeho orgány a jejich fungování kolektivu (privatizace orgánů začne pouze s “hanbou, kterou člověk cítí *při pohledu* na člověka”). Neboť to je zakládajícím aktem – že orgány budou přisíté do socia, a že toky budou proudit po jeho povrchu – skrze nějž člověk přestává být biologickým organismem a stává se plným tělem, zemí, k níž jsou jeho orgány připojené, kde jsou přitahované, odpuzované, mirakulované, následující požadavky socia. (Deleuze, Guattari, 2013, 169)

V diskuzi primitivního teritoriálního stroje mluví Deleuze a Guattari o prehistorické konstituci lidské kultury či sociality ze stavu přírody – konstituci sociálního povrchu a kódování z procesu *intenzivní filiace*. Mluví o tom, jak dochází ke kolektivní investici orgánů (a potažmo molekulárního nevědomí) teritoriálním sociem: “Značení orgánů, úkol ceremonií, slavností, a zákazy, nutí nevědomí investovat plně sociální formace.” (Lapoujade, 2017, 169) Deleuze Guattari zde vycházejí především z Friedricha Nietzscheho a jeho *Genealogie morálky*. Primárním vztahem konstituujícím společnost je vztah věřitele a dlužníka, a prvním gestem společnosti tedy není akt směny¹², ale *inskrípce*, jíž společnost činí jedince svými členy tím, že se jim vpisuje do živého masa: “Společnost není směnná, socius je inskriptivní: nikoli směna, ale značení těl, která jsou částí země.” (Deleuze, Guattari, 2013, 214) Tato inskripce “tělesného zápisu” je primární vůči mluvenému slovu, v derridovském smyslu tvoří *archi-écriture*, jakkoli právě (oproti Derridovi) Deleuze a Guattari trvají na tom, že tento primitivní zápis není možné redukovat na lingvistiku:

¹² Společnost je prvně sémiotickou, a tento všeobecný fenomén *značení* směnu teprve sekundárně umožňuje: “Cirkulace existuje pouze, pokud ji inskripce vyžaduje nebo dovoluje.” (Deleuze, Guattari, 2013, 166)

“Divošské společnosti jsou orální, jsou vokální, ale ne proto, že by jim chyběl grafický systém: tanec na zemi, kresba na stěně, značka na těle, jsou grafickým systémem, neo-grafismem, geografii.” (Deleuze, Guattari, 2013, 234)

Inskripce vytváří dluh, který člověka předem přiřazuje aliancím a rozšířeným filiacím. Společnost je podmíněna schopností členů nést odpovědnost a pamatovat si, co slíbí, stabilitou chování¹³. Pokud je slib porušen, musí následovat trest. Trest a bolest takto vytvářejí paměť, která člověka odděluje od *nokturnální biokosmické paměti* neomezených syntéz (intenzivní filiace), a klade jej do univerza kmene a společenství (aliance a reproduktivní filiace), které vnucuje extenzivní formu osob na intenzivní zárodečné toky. Intenzivní filiace tedy trpí represí tvorbou nové sociální paměti (Deleuze, Guattari, 2013). Aliance je “reprezentace jako taková,” která zavádí extenzivní a disjunktivní formu inskripce na kontinuum intenzivní filiace – společnost vybírá, které toky projdou, a které zůstanou blokovány. Vyjadřuje se a funguje primitivní formou *zápisu*, a to bezprostředně do těl, čímž dochází k re-strukturaci nevědomí, do něž je implantovaná nová paměť “bloků konečného dluhu” vůči aliancím. Poslušnost sociálním kódům nahrazuje hlubinu intenzivní produkce touhy bez základu. (Lapoujade, 2017) Podle Nietzscheho musí být věc vypálena do masa, aby zůstala v paměti, musí zůstat bolet. Jizvy tedy připomínají dluh, udržují paměť. Společnost takto trénuje, “drezíruje” své členy. Činí tak v *divadle krutosti* primitivního teritoriálního stroje (např. v iniciačních rituálech (Clastres, 2011)):

Věškerá stupidita a arbitrarita zákonů, věškerá bolet iniciací, celý perversní aparát represe a vzdělávání, železa rozžhavená do červena, všechny kruté procedury, mají pouze jeden význam: vychovat člověka, značit ho v mase, učinit ho schopným aliance, formovat jej v rámci vztahu dlužník-věřitel, což se na obou stranách ukáže být záležitostí paměti – paměti napínající do budoucnosti. (Deleuze, Guattari, 2013, 220-1)

13 “Právě to je ten dlouhý příběh o původu *odpovědnosti*. Onen záměr vypěstovat zvíře, jež by smělo slibovat, v sobě zahrnuje, jak už jsme pochopili, jakožto podmínku a přípravu také bližší úkol *učinit* člověka nejdříve do určité míry nutným, jedno-tvárným, stejným mezi stejnými, pravidelným, a tudíž vypočitatelným. Nesmírná práce toho, co jsem nazval “mravností mravů” – vlastní práce člověka na sobě samém v nejdelším období lidského rodu, jeho celá *prehistorická práce* má právě v tom svůj smysl, své velké oprávnění, ať už obsahuje sebevíc tvrdosti, tyranie, tuposti a hlupství: pomocí mravnosti mravů a sociální svěřací kazajky byl člověk *učiněn* vypočitatelným.” (Nietzsche, 2002, 42)

Krutost zde není archaickým pozůstatkem přírodních impulzů, ale naopak momentem geneze kultury *par excellence*: “Toto divadlo krutosti je neustále obnovovaným spektaklem založení společnosti: je tím, jak je touha společensky vázaná, jak funguje kódování. Je novou etapou kolektivní investice orgánů; potlačuje bezednost intenzivní země. [...] Zakládání je krutou operací, nakolik je nevědomí podmaněné v holém mase organizací, nutnou sociální strukturací.” (Lapoujade, 2017, 171-2). Pud smrti je takto integrovaný v procesu života, ale dosud se nestává autonomním, drtícím touhu – není ještě *terorem* despotických civilizací, ani všeobecným *upírstvím* a *cynismem* moderního kapitalismu.

V primitivním divadle krutosti můžeme vidět fungování *teritoriální reprezentace*, která se konstituuje v tenzi mezi dvěma heterogenními elementy: hlasem a grafismem. Hlas a slova se vztahují k aliancím (“paměť slov”), zatímco grafismus reprezentuje těla konstituovaná filiací (Deleuze, Guattari, 2013, 235). Navzájem na sebe působí a reagují, vytváří vzájemnou *konotaci* – společnými silami potlačují a transformují zárodečný filiativní tok. Nerovnováha, způsobená neredukovatelnou heterogenitou hlasu a tělesného grafismu (jako dvou prvků), je řešena třetím elementem: vizualitou oka, které “sleduje” (a nikoli čte) grafismus na tělech, a dle Nietzscheho extrahuje potěšení z bolesti, kterou zápis do těl uštěďruje. Teritoriální reprezentace je tedy neredukovatelně polyvokální (Deleuze, Guattari, 2013) – spojuje heterogenní prvky, z nichž žádný nemá hierarchickou nadvládu (jako v pozdějším despotickém barbarském režimu, kde hlas a slovo hierarchicky subordinují ostatní prvky).

Tři elementy – hlas, grafismus, a pohled – tvoří dohromady *magický trojúhelník* teritoriální reprezentace či orálních kultur. Obecně v něm tedy máme spojení sluchu a hlasu (vyprávění), ruky a povrchů zápisu (grafismus zápisu na tělo země či těla členů společenství), oka a bolesti (divadlo krutosti, zápis do živého masa).

[T]eritoriální reprezentace: hlas, který mluví nebo notuje, grafismus značící holé maso, oko extrahující potěšení z bolesti; to jsou tři strany divošského trojúhelníku formující teritorium rezonance a paměti, divadlo krutosti implikující trojitou nezávislost artikulovaného hlasu, grafické ruky, a uznaného oka. [...] Magický trojúhelník. (Deleuze, Guattari, 2013, 219-0)

2.2.2. Barbarský despotický stroj

“Barbarským despotickým strojem” Deleuze a Guattari označují v podstatě rozmanitý amalgám sociálních uspořádání, kde jako model můžeme chápat “Asijský způsob výroby,” o němž mluvil Marx – první městské státy, monoteistické stejně jako polyteistické despotie, středověký feudalismus, velká starověká impéria, teokratická uspořádání a kastovní systémy. Despotický barbarský stroj v každém případě ohlašuje, se založením prvních městských států, kvalitativní roztržku s primitivním teritoriálním strojem: “Despota vpadne se svým dvorem, armádou, byrokratickou kastou, svými soudci a kněžími, celým aparátem Státu. Iniciuje velké stavitelské projekty, které si přivlastní veškerou pracovní sílu zemědělských komunit, konstrukci hrází, kopání kanálů (Wittfogelova slavná “hydraulická civilizace”), ohromné pyramidy, chrámy, imperiální města.”(Lapoujade, 2017, 172)

Přesto však pro despotický stroj není primárně určující usedlický život v protikladu k nomádství lovců a sběračů. Podstatné je spíše abstraktní *rozdělení země* z výšky despotou či náboženským prorokem – Zemi jako nerozdělený povrch inskripce teď nahrazuje nový transcendentní základ, nový zakládající akt mysteriózního hlasu přicházejícího z nebes: “Všechno je podřízeno tichému hlasu z výšky. *Psaní vytrhuje lidské bytosti pryč ze země*, deteritorializuje je, a podřizuje novým režimům znaků.” (Lapoujade, 2017, 175). Tělo země nahrazuje tělo Despoty a jeho Boha, Vůdce. Na arbitrárním “diktování” jeho hlasu nyní závisí celý označující řetězec. (Deleuze, Guattari, 2013) Tělo despoty se stává novým mysteriózním povrchem, z něhož jako by emanovala produkce samotná, život samotný, a “lid musí následovat.” (Deleuze, Guattari, 2013, 223)

Městské státy sice dovolují vyšší míru dekodování a deteritorializace (a v tomto smyslu napomáhají osvobození toků), bezprostředním a viditelným efektem je však spíš zotročení mas, teror, a dokonce šílenství: “Země se stává blázincem” (Deleuze, Guattari, 2013, 223). Despotické barbarské státy charakterizuje nástup nové aliance, zakládající sama sebe prostřednictvím *přímé filiace* despoty od Boha (přímá filiace despoty v jistém smyslu nahrazuje intenzivní noční filiaci primitivního sociu).

Despota vyhlašuje přímou filiaci od Boha jako zásvětní či nebesky vyvýšené postavy a hlasu. Sémioticky polyvokální kontakt s “intenzivní filiací” orálních kultur (v rituálu či intenzivním mýtu) nahrazuje nekonečná interpretace a exegeze tohoto nebeského či zásvětního hlasu kastami kněžích a byrokratickým aparátem. Barbarské civilizace pak dobývají území a šíří slávu Vůdce, Boha, Despoty, stejně jako byrokracii jeho Státu.

Deleuze a Guattari názorně vykreslují pohyb v genezi prvních států, kdy z výšky dochází k rozdrčení a kolonizaci sémiotického magického trojúhelníku teritoriálních primitivních společností (jejich polyvokálního spojení vyprávění, hlasu, oka).

Magický trojúhelník sice nikdy zcela nezmizí, nyní se však ocitá v podřízeném a kolonizovaném postavení jako *základna pyramidy* despotického státu či impéria.

Animismus a chtonické kultury budou zde – kde se transcendentní pyramida despotického státu dotýká Země – tedy nadále existovat (například v rámci “pověřivosti rolníků” nebo lidového “čarodějnictví”). Deleuze a Guattari doslova uvádí, že animismus či primitivní stroj bude nadále “strašit” despotické formace, podobně jako despotický stát strašil primitivní stroj (podobně například Ralph Metzner v *Zelené psychologii* mluví o fenoménu zatlačení chtonických kultů do podsvětí starověkými civilizacemi a středověkým křesťanstvím, a ztotožnění těchto rohatých božstev s “démonickými” silami či přímo Satanem: Země se stává peklem (Metzner, 2011)). Rozdělená Země se stává majetkem státu. (Lapoujade, 2017, 173) Deleuze a Guattari se odvolávají na Marxe, když píše, jak se “vyšší jednota Státu etabluje sama sebe na základech primitivních rurálních komunit, které si zachovávají vlastnictví půdy, zatímco Stát se stává pravým vlastníkem ve shodě se zdánlivým objektivním pohybem, který přisuzuje nadvýrobu Státu, přiděluje mu výrobní síly při velkých realizovaných projektech, a dělá, jako kdyby byl příčinou kolektivních podmínek přivlastnění.” (Deleuze, Guattari, 2013, 225).

Magický trojúhelník je tedy nyní subordinovaný hlasu transcendentní vyšší jednoty tak, že je umístěný do nejspodnějších částí pyramidy – “všechny jeho strany působí vokální, grafické, a vizuální konvergovat vstříc význačné jednotě despoty.” (Deleuze, Guattari, 2013, 237) Vyšší jednota emanujícího hlasu Despota, Boha – přímá filiace mediovaná kněžskou interpretací – si podřizuje bytostně polyvokální primitivní sémiotiky. Jak již tedy bylo zmíněno, Deleuze a Guattari souhlasí s

Derridou, když “metafyzickou přítomnost” hlasu (v kontrastu k textu) nepovažují za primární či zakládající sémiotický akt – pro primitivní společnosti je právě typický polyvokální grafismus, zapisující se různými sémiotickými prostředky do těl a do země, a který je ve specifickém vztahu k reprezentaci (hlasu aliance), který si však polyvokální sémiotiky nepodřizuje, ale je s nimi ve vztahu konotace. Deleuze a Guattari však nesouhlasí s Derridovým pesimismem, podle nějž by věčný odklad smyslu a interpretace – a především s tím související nedostatek, absence a psychická represe – byly antropologickou konstantou (Deleuze, Guattari, 2013, 237). Co víc, “textově” orientovaná despotická civilizace je paradoxně definovaná právě tím, že v ní text ztrácí autonomii: “Zápis ruky ztrácí nezávislost a stává se podřízeným hlasu. Vskutku; ruka následuje tak dobře, co hlas říká, že nakonec nahrazuje hlas; tudíž zrod psaní.” (Lapoujade, 2017, 174-5)

Diktující hlas přímé filiace vládne z nebes a z boží vůle; jako částečný objekt (Označující) se odtrhává od sémiotického řetězce, vzdaluje se do sféry reprezentace. Odtud – jako z vrcholu pyramidy – diktuje konzistenci celému označujícímu řetězci: “Poprvé bylo něco vyjmuto ze života a ze země, co umožní život soudit, a dohlížet na zemi svrchu.” (Deleuze, Guattari, 2013, 225) Jedná se o despotický Pán-Označující, prázdný signifikant organizující kolem sebe (jako z vyvýšeného a transcendentního centra) celý despotický systém. Výsledkem je civilizace lineárního textu a písma podřizujícího si ostatní sémiotické formy, zbavující těla života a oči vidění: “[H]las nadále nezpívá, ale diktuje, nařizuje; grafické už netančí, přestává oživovat těla, ale usazuje se v psaní na tabulky, kameny, a do knih; oko se pouští do čtení. (Psaní nepůsobí, ale vyžaduje určitý druh slepoty, ztrátu zraku a schopnosti oceňovat; je to nyní oko které trpí, ačkoli také získává jiné funkce).” (Deleuze, Guattari, 2013, 237) Obecně se bavíme o problematice *překódování*, která značí nejdůležitější rys despotického uspořádání. Překódování znamená právě to, že staré kódy nadále zůstávají a fungují (u dna pyramidy na úrovni Země), avšak pouze skrze *dvojitou arikulaci* podřízené novému, “nebeskému” kódu. (Lapoujade, 2017, 173) Překódování implikuje politickou a psychickou represi, pyramidální formaci hierarchií, kast a zotročení: “Kasty jsou neoddělitelné od tohoto překódování, a vyžadují existenci vládnoucích “tříd” které se ještě nejeví jako třídy, ale splývají s aparátem Státu. Kdo

má na to se dotknout těla vládce? [...] Je to překódování, které ochuzuje zemi na úkor deteritorializovaného plného těla.” (Deleuze, Guattari, 2013, 230-1)

Označující určuje označované, protože se jedná o hlas arbitrárního rozhodnutí despoty či vůdce, diktující z výšky “masám” hlas zákona, zakládající Stát. Lingvistický “imperialismus označujícího” tedy pro Deleuze a Guattariho spadá v jedno s politickou subordinací těl despotickým státem. Tento vztah lingvistiky (vycházející z díla Ferdinanda de Saussure a přejaté strukturalismem) k politické despotii je podle Deleuze a Guattariho její konstitutivní, a nikoli pouze kontingentní vlastností. Lingvistický řetězec je vždy založený za dohledu transcendentního Pána-Označujícího. Lingvistický a lineárně-textuální režim je inherentně spjatý s kastovním či hierarchickým uspořádáním (Deleuze, Guattari, 2013). Arbitrarita despotova rozhodnutí a transcendence stojící mimo řetězec znaků však samozřejmě vždy hrozí kolapsem – nihilismem a rozpadem “významu”. Despotický režim tedy děsí nejen “démonické” animistické sémiotiky přežívající na Zemi u dna pyramidy, ale také kapitalismus vyznačující se ještě větší mírou dekodování, která nakonec skutečně povede k rozpadu transcendentních hodnot.

Aby se tomuto kolapsu předešlo, je třeba význam aktivně udržovat, a to pomocí nekonečné interpretace či exegeze (vykonávané například kněžími, učenici). Deleuze a Guattari kladou interpretaci a exegezi textu do vztahu k despotickému módu zotročení arbitrárním signifikantem: “Zákon musí značit, ale stejně tak je nutné, že jeho význam bude arbitrární, stejně arbitrární jako despotická moc.” (Lapoujade, 2017, 176) Je třeba vždy interpretovat arbitrární hlas despoty – označující, které přichází z nebes či ze zásvětí na Zemi: “Je to možná na této křižovatce, kdy se začíná ozývat otázka “Co to znamená?”, a kdy exegeze výkladu převáží nad problémy užití a účinnosti. Vládce, bůh – co měl na mysli?” (Deleuze, Guattari, 2013, 238)

Tato exegeze či interpretace je ovšem nekonečná, přičemž Lacan ukázal analogii tohoto fenoménu v doméně psychoanalýzy a ekonomiky touhy. Kastrace či nedostatek (*manque*) konstituované vložení Falu jako Pána-Označujícího, se stávají pro touhu konstitutivní, ve věčném odkladu touhy. Touha se stává *touhou Druhého* – tedy jak Deleuze a Guattari upřesňují, *touhou despoty*. Taková imaginární touha je ovšem samozřejmě nenaplnitelná, a pokud má subjekt předejít psychotickému rozpadu (jak

říká Lacan), musí na nenaplnitelné rezignovat a přijmout symbolickou *kastraci*. (Lacan, 2007) Takové pojetí je ovšem v příkrém rozporu s imanentní filosofií touhy Deleuze a Guattariho, podle nichž je touha čistou produkcí, která nemá cíl externí sama sobě (není tedy imaginární “touhou druhého,” ale je reálnou a autopoieticky tvůrčí). V despotických civilizacích tak dochází k rozvoji kultury “nedostatku” a nihilismu, kastrace či “impotentizace,” (Deleuze, Guattari, 2013) která se v patriarchální a “falické” civilizaci týká jak mužů, tak žen. (Deleuze, Guattari, 2013, 73)

Orgány jako částečné objekty vázané k tělu země jsou dezinvestované – anusem počínaje – a vážou se nyní k tělu despoty, takže touha se stává touhou despoty či Boha, nemožnou touhou. Jak ukázal Wilhelm Reich, z jehož díla Deleuze a Guattari v otázce fašistické perverze touhy výrazně čerpají, důsledkem pasivity a konformismu subjektů neschopných “genitální” gratifikace a touhy se stává anální agresivita (Reich, 1993). Teritoriální divadlo krutosti tedy despotický režim nahrazuje *terorem*, který je podstatně násilnější než krutost primitivního stroje. Důsledkem překódování skrze tělo despoty je nastolení reprezentace “reálnější než reálno samotné” – umožňující dehumanizaci. Vláda teroru se stává ospravedlněnou jeho “jménem”:

Pasivita se nyní musí stát ctností poddaných připojených k despotickému tělu. [...] Dochází k odpoutání a povýšení pudu smrti [...] smrt, touha touhy, touha po despotově touze, latence vepsaná ve vnitřnostech aparátu Státu. Radši žádný přeživší, než aby jen jeden orgán odplul mimo aparát nebo vyklouznul od těla despoty. To je proto, že není žádná jiná nutnost (žádné jiné fatum) než označujícího v jeho vztahu s označovaným: takový je režim teroru. (Deleuze, Guattari, 2013, 246)

Teroristický charakter despotického stroje tedy jde ruku v ruce s chyběním, které vytváří despotické překódování a věčný odklad. Toto chybění transformuje konečné bloky teritoriálního dluhu v dluh nekonečný; na horizontu monoteismu se dluh stává dluhem *existence samotné*, která musí sama sebe složitě ospravedlňovat. (Deleuze, Guattari, 2013) Převládá naříkání nad smyslem existence, *pesimismus* konstitutivní pro slavné transcendentní civilizace: “Neboť tu nikdy nebyl než jeden Stát. Otázka “K čemu to všechno je?” zaniká víc a víc, a mizí v mlze pesimismu, nihilismu, Nada, Nada!” (Deleuze, Guattari, 2013, 247)

2.2.3. Kapitalistický civilizovaný stroj

Kapitalismus je vystavěn na ruinách despotických a (zbývajících) teritoriálních kódů, a to skrze jejich další dekodování a deteritorializaci. Kód jako takový je nyní suspendován a nahrazen asignifikantní *axiomatickou* toku kapitálu: “je to jako ‘krize základů’ v matematice: *když základy zkolabují, slovo přebírá axiomatika.*” (Lapoujade, 2017, 168) Touto operací destrukce kódů kapitalismus uskutečňuje horor teritoriálních i despotických kultur, probouzí k životu nepojmenovatelnou “věc” (Fisher, 2010), a přináší konec času, eschatologické vyústění univerzální historie. Avšak k jeho formaci nevedla žádná teleologická nutnost, a kapitalismus vůbec vzniknout nemusel – univerzální historie je historií fantastických kontingencí a shod okolností.

Deleuze a Guattari si tedy v *Anti-Oidipu* v návaznosti na Braudela kladou otázku po genezi kapitalismu z archaického despotického státu: proč vznikl zrovna v Evropě, a ne již dříve třeba v Číně? Bylo třeba kontingentních spojení různých toků, které dříve existovaly odděleně a marginálně v pórech starého sociálního těla. (Deleuze, Guattari, 2013, 260) Vznik kapitalismu implikuje dekodování dvou hlavních toků: “na jedné straně deteritorializovaný dělník, který se stal svobodným a obnaženým, nuceným prodávat pracovní kapacitu; a na druhé straně dekodované peníze, které se staly kapitálem a jsou schopné jej koupit.” (Deleuze, Guattari, 2013, 259) Kapitalismus se tedy po Zemi a Despotovi stává třetím druhem plného těla k němuž se nově váže produkce touhy – povrchem inskripce, z něhož se produkce touhy zdá magicky emanovat:

Kapitál se tudíž stává onou mystickou bytostí, protože veškeré produktivní síly práce se zdají být díky kapitálu, spíše než díky práci jako takové, a zdají se vycházet z lůna kapitálu samotného. Co je tu specificky kapitalistické je role peněz a užití kapitálu jako plného těla ke konstituci povrchu záznamu či zápisu. (Deleuze, Guattari, 2013, 22)

Kapitalismus převádí polyvokální teritoriální kódy, stejně jako despotická označující překódování, do “univerzálního ekvivalentu” asignifikantní axiomatiky – kapitálu jako produkce nadhodnoty. Kapitál nic neznamena ani neznačí, pouze naplňuje sám sebe jako (zdánlivě) nutný axiom. Axiomatika nahrazující kódy (implikující například nutnost “zisku” či ekonomického “růstu”) nemá žádné vnější

ospravedlnění, ale je tím, co se předpokládá jako dané *a priori*¹⁴. Axiomatika je “evidentní ze sebe sama”. V jejím rámci je vše relativně konzistentní, ovšem z vnějšího pohledu (pokud je takový možný), se může jevit jako zcela schizofrenní. Axiomatika se stává “produkcí pro produkci samotnou” – všechno v sociálním poli se nyní stává produkcí, avšak současně také *anti-produkce* spjatá s fungováním axiomu zaplavuje vše. (Deleuze, Guattari, 2013) Tak zůstává (nebo se dokonce prohlubuje) *nedostatek* i v samotném srdci nadbytku: “*Distribuuovat nedostatek, a distribuovat společenskou moc na základě tohoto nedostatku, to je hlavní funkcí diferenciálního vztahu skrze který se kapitalismus v každém momentu uskutečňuje, jako prostředku, jak učinit touhu bezmocnou.*” (Lapoujade, 2017, 179) Cynismus je důsledkem axiomatiky peněz, a jako takový nahrazuje krutost primitivních společností a teror despotických impérií. Vyznačuje se “pokryteckou” kombinací bezcitnosti a piety – shovívavostí k destrukci vyvolané kapitálem (který axiomaticky převádí vše lidské i mimo-lidské na formu “zdroje”), a pietou k “evidentním” principům jeho axiomatiky (produkci, růstu, práci, soukromému vlastnictví, apod.). Kapitál se jako axiom stává novým Bohem jakožto “Bůh-kapitál¹⁵.”

Kapitalismus si podřizuje jazyk a bere mu autonomii – lingvistika režimu označujícího, o níž mluví Saussure, je v kapitalismu vždy-již archaismem. Deleuze a Guattari souhlasí s McLuhanem, který v šedesátých letech vyhlašuje post-gramotnou, neo-primitivní éru, přinesenou elektronickou kulturou (McLuhan, 2008):

Psaní nebylo nikdy věcí kapitalismu. Kapitalismus je hluboce negramotný. Smrt psaní je jako smrtí Boha nebo smrtí otce: věc byla urovnána již před dlouhou dobou, ačkoli k nám se zpráva o té události dostává pomalu, a stále v nás přežívá vzpomínka na zaniklé znaky, jimiž stále píšeme. (Deleuze, Guattari, 2013, 276)

Smyslem axiomu kapitálu jako abstraktní všeobecné kvantity nahrazující všechny ostatní kódy, je pouze další růst sebe sama. Kapitál přináší další kapitál, a takto se zdá

¹⁴ “Kapitalismus je axiomatika. Je založený na nedoložitelné hypotéze, že neomezený růst je možný a nutný. Tento předpoklad činí akumulaci možnou a extrakci nadhodnoty nezbytnou. Všechna logická a ekonomická zřetězení jsou konzistentní s tímto axiomem, a nic vně nesmí být uvažováno.” (Berardi, 2020)

¹⁵ “Již to není věk krutosti nebo věk teroru, ale věk cynismu, doplňovaného zvláštní pietou. (Oboje dohromady tvoří humanismus).” (Deleuze, Guattari, 2013, 260)

vycházet ze sebe sama v magické emanaci – ačkoli ve skutečnosti je hodnota výsledkem práce strojů touhy. Navzdory mysterióznímu zdání je tak “ve skutečnosti” kapitál podle Deleuze a Guattariho (v návaznosti na Marxe) *upírem*, který pojídá život, přičemž z této “konzumace živé práce” (přivlastňování nadhodnoty) přináší na svět vlastní druh “nemrtvé” filiace:

Již to není krutost života, teror jednoho života proti jinému, ale *post-mortem* despotismus, despota stávající se anusem a upírem: “Kapitál je mrtvá práce, která jako upír žije vysáváním živé práce, a žije tím více, čím více práce vysaje.” Industriální kapitál tedy nabízí novou filiaci která je součástí kapitalistického stroje. (Deleuze, Guattari, 2013, 263)

V neustálé upírské konzumaci se kapitalismus živí všemi kódy a ničí je: “Naše společnosti projevují význačnou chuť pro všechny kódy – kódy cizí a exotické – ale tato chuť je destruktivní a morbidní. Zatímco dekódování bezesporu znamená porozumění kódům a jejich překlad, znamená také destrukci kódu jako takového, přiřazující mu archaickou, folklorní, nebo reziduální funkci.” (Deleuze, Guattari, 2013, 281-2) Kapitalismus je limitem, který se neustále posouvá, když upírsky pojídá stále víc z toho, co mu dřív bylo vnější. (Marks, 2020) Funguje tak jen skrze to, že neustále kolabuje, rozbíjí se, zadržává, což je však funkcí jeho “správného” fungování. Protože je nucený se neustále posouvat na pohyblivé linii, postupně dekóduje všechny kódy, a osvobozuje plné *tělo bez orgánů* jako ultimátní eschatologický limit mimo hranice jakéhokoli sociu, kde se znovu zjevuje deteritorializovaná a divoká příroda jako *eschatologická intenzivní země bez základu*,

Budeme mluvit o absolutním limitu pokaždé, když se schizo-toky proboří skrze teď, zametají se všemi kódy, a deteritorializují socius: tělo bez orgánů je deteritorializovaným sociem, divočinou kde se dekódované toky volně prohání, koncem světa, apokalypsou. (Deleuze, Guattari, 2013, 204).

Kapitalistická axiomatika je ovšem ve skutečnosti tím, co *brání* absolutní deteritorializaci (plného TbO) – kapitál sám je pouze relativním, nikoli absolutním limitem – co dekóduje, okamžitě převádí na axiomatiku, čímž tak brání zjevení TbO (které se však přesto již projevuje “v pórech” kapitalistického sociu, například v experimentech avant-gardních umělců typu Artauda, z jejichž díla Deleuze a Guattari těží). Aby psychotickému chaosu předcházel, musí navíc “křísit” všemožné archaismy

a despotické transcendentní kódy, které dříve upířsky “vysál”. Deleuze a Guattari o tomto fenoménu mluví jako o umělých reteritorializacích, kdy se ta nejarchaičtější despotická Označující (například v náboženském fundamentalismu či tradičních rodinných hodnotách) vrací, aby bránila rozpadu významu a propadu do všeobecného nihilismu pouhé axiomatiky:

Civilizované moderní společnosti jsou definované procesy dekodování a deteritorializace. Ale *co deteritorializují jednou rukou, tou druhou reteritorializují*. Tato neoteritoria jsou často umělá, reziduální, archaická; ale jsou to archaismy s dokonale současnou funkcí, naším moderním způsobem “imbrikace,” oddělování, opětovného zavádění fragmentů kódů, křížení starých kódů, vynalézání pseudo kódů či žargonů. (Deleuze, Guattari, 2013, 293-4)

Na svém limitu se kapitalismus zmítá mezi dvěma póly či tendencemi, a to sice *paranoidně-reakcionářskou* a *schizo-revoluční*. Zatímco jedna se snaží resuscitovat hierarchie a překódování označujících, druhá jde za “absolutní limit”. Vše se však komplikuje rostoucí složitostí oddělit od sebe tyto póly: například folklorní nacionalismus barevných populací na periferii může plnit revoluční funkci, zatímco zdánlivě progresivní socialistická politika může být na nevědomé úrovni nabitá reakcionářskou investicí touhy. (Deleuze, Guattari, 2013)

Tedy stručně řečeno – Deleuze a Guattari cení kapitalismus za “ekvivalizující” působení vyvolané axiomatikou, které srovnává se zemí despotickou pyramidu, a vrhá nás blíže *imanenci*. Kapitalismus již neklade žádný transcendentní *základ*, který by externě ospravedlňoval produkci, ale v produkci zjevuje společnou abstraktní esenci člověka a přírody: “Nyní tu již není žádná transcendence, žádná extra-ekonomická entita, nic vespu, co by vysvětlilo způsob produkce. Produkce se zdá jako to, čím je: práce a touha mají vlastní podstatu samy v sobě, v samotné imanenci svého procesu.” (Lapoujade, 2017, 181) Michael Hardt a Antonio Negri tedy v návaznosti na *Kapitalismus a schizofrenii* prohlašují imanenci za primární událost modernity: “Primární událost modernity: afirmace sil *tohoto* světa, objev roviny imanence.” (Hardt, Negri, 2000, 71) Avšak kapitalismus tuto imanenci není schopný realizovat: ve výsledku se bez transcendentní půdy (kterou získává oživováním archaismů a fundamentalismů) neobejde. Imanenci je tedy třeba podle Deleuze a Guattariho naplnit *navzdory* kapitalistické axiomatice, reteritorializacím, cynismu, pu du smrti a

psychické a sociální represi, která se podle nich stává, i po pádu despotických tyranií, dost možná dusivější než kdy v minulosti. Deleuze a Guattari nabízejí v *Anti-Oidipu* schizoanalytickou experimentaci jako program možnosti překročení axiomatiky. Schizofrenik na konci času přineseném kapitalismem otevírá nomádskou linii úniku, překračuje *limit*. V tom podle Davida Lapoujade spočívá možnost rozvinutí procesu deteritorializace do plné positivity:

Schizo nemá fixní teritorium nebo teritoriální identitu; zametá se souřadnicemi a má tudíž jen nečisté fantazie: “Nejsem vašeho druhu, náležím věčně nižší rase, jsem bestie, jsem černý.” Je to následováním této linie, kdy schizo objevuje novou zemi, na níž žije jako nomád. [...] Schizo se již nebojí hrozeb smrti, jež náleží překročení limitu.” (Lapoujade, 2017, 192).

3. Tisíc plošin: Rhizom, post-eschatologická symbióza

Pokud je centrálním modelem Anti-Oidipa spíše “modernistický” motiv *produktivního stroje* (odkazující k marxistickému pojetí industriálního kapitalismu), Tisíc Plošin rámuje spíše *ekosofický*¹⁶ motiv *rhizomu*. Rhizom je propojenou a decentralizovanou sítí kořinek a podhoubí, přičemž jako takový se liší jak od modelu kořene (z něhož vyrůstají menší kořinky, ale který nadále tvoří centrum), tak především od modelu stromu. *Arborescentní* (stromový) obraz myšlení tvořil dle Deleuze a Guattariho východisko většiny evropského myšlení od časů Antiky. Pokud se stromové myšlení odvozuje od transcendentního Jednoho (z něž sekundárně následuje Mnohé), a jako takové je nevyhnutelně hierarchické, centralizované, falické, diktátorské, imanentní rhizom se řídí kvalitativně jinými principy fungování. Zaprvé není Mnohým v protikladu k Jednomu, ale kvalitativní multiplicitou. Není tedy pouhou symetrickou inverzí starého modelu.

Deleuze a Guattari vymezují základní charakteristiky rhizomu následovně. 1) Princip spojení a 2) heterogenity znamená, že “libovolný bod rhizomu může a musí být spojený s kterýmkoli jiným.” (Deleuze, Guattari, 2010, 13) To mimo jiné implikuje neredukovatelnost sémiotiky na lingvistiku, a nutnost afirmace materiálně-sémiotických modelů: “[V] rhizomu každá souvislost nutně neodkazuje na souvislost lingvistickou: nejrozličnější sémiotické řetězce jsou zde spojeny velmi různými způsoby kódování s řetězci biologickými, politickými, ekonomickými atd., čímž do hry vstupují nejen rozdílné režimy znaků, ale také různé statusy stavů věcí.” (Deleuze, Guattari, 2010, 13) Následuje 3) princip multiplicity, podle něž “Multiplicita nemá ani subjekt, ani objekt, ale pouze určení, velikosti, dimenze, které nemohou narůstat, aniž by se tím měnila její přirozenost.” (Deleuze, Guattari, 2010, 14) Dále se dočteme, že rhizom nemá body ani pozice, ale pouze dimenze a linie. 4) Princip asignifikantního přerušení znamená, že rhizom může být v nějakém bodě přerušen či

¹⁶ Ohledně tohoto pojmu viz (Guattari, 1992).

přetnut, čímž však bude dál růst a rozvíjet se po jiných liniích. A nakonec 5) a 6) principy kartografie a dekalkomanie znamenají, že rhizom nepodléhá žádnému strukturálnímu nebo generativnímu modelu. Je mapou, nikoli obtiskem. (Deleuze, Guattari, 2010, 20)

Lapoujade píše: “Jak napovídá název, *Tisíc plošin* je kniha *Multiplicit*.” (Lapoujade, 2017, 198) *Tisíc plošin* je podle něj knihou o Zemi: *intenzivní Zemi* postrádající dno či “základ”, takovou jaká je *před stratifikací* (tedy například i před antropocentrickou redukcí), přičemž v tomto intenzivním stavu se Země jeví jako radikální *multiplicita plošin* či *perspektiv*:

Tisíc plošin je systematickým a encyklopedickým průzkumem *multiplicit*, které zalidňují bezednost [...] Pokud je *Tisíc plošin* knihou o Zemi, tak proto, že Země je kolektivním jménem těchto *multiplicit multiplicit*. [...] To znamená, že počátečním bodem musí být *rovina*, na níž ještě *multiplicity* nejsou propojené, ještě nejsou organizované nebo “stratifikované,” ještě nejsou biologizované či hominizované, abychom objasnili formaci skal, zvířat, či lidských společností. To je specificky tím, co Deleuze a Guattari nazývají Zemí nebo rovinou konzistence. (Lapoujade, 2017, 199-0)

Rhizom se skládá z plošin. Lapoujade přitom definuje deleuzeguattariánský pojem plošiny právě jako *perspektivu*, přičemž “rýsování plošiny svědčí o hlubokém perspektivismu Deleuze a Guattariho” (Lapoujade, 2017, 200). Oproti *Anti-Oidipu* tak sledujeme *pohyb decentrace* směřující k radikálnějšímu pluralismu. Rhizom tvoří “multiverzum” intenzivních plošin bez centrálního referenčního bodu, k němuž by se vztahoval: “Plošina je vždy ve středu, nemá ani začátek, ani konec. [...] Gregory Bateson používá slova “plošina” k označení něčeho velmi zvláštního: souvislé, v sobě samé vibrující oblasti intenzit, jejíž rozvoj se vyhýbá jakékoliv orientaci k nějakému bodu kulminace nebo vnějšímu cíli.” (Deleuze, Guattari, 2010, 31)

Tisíc plošin je sama o sobě kniha-rhizom, jak Deleuze a Guattari uvádí (Deleuze, Guattari, 2010, 32). Jako taková se liší od universální historie *Anti-Oidipa* značně decentralizovanější strukturou: “Rhizom je antigenealogie.” (Deleuze, Guattari, 2010, 18) Pokud centrální kapitola *Anti-Oidipa* (“Divoši, barbaři, a civilizovaní lidé”) byla právě genealogií či universální historií (byť historií kontingence, nepředvídatelností a zlomů, která se neřídila teleologickým zákonem nutnosti), *Tisíc plošin* se již

samotným uspořádáním textového materiálu konstituuje v rhizomatickém a multidimenzionálním prostoru “plošin.” Autoři nepovažují za nutné ani knihu číst v lineárním pořádku, protože každá intenzivní plošina stojí imanentně sama za sebe (jakkoli spolu vzájemně komunikují):

Tuto knihu píšeme jako rhizom. Sestavili jsme ji z plošin. Z legrace jsme jí dali cirkulární formu. Každé ráno jsme vstávali a každý z nás se ptal, do kterých plošin se pustí, napsal pět řádků sem, deset řádků tam. Měli jsme halucinační zkušenosti, pozorovali jsme, jak linie jako zástupy malých mravenců opouštějí jednu plošinu a vstupují do druhé. Vytvářeli jsme kruhy konvergence. Každá plošina může být čtena od libovolného místa a může být uvedena do vztahu ke kterékoli jiné. (Deleuze, Guattari, 2010, 32)

Druhý díl *Kapitalismu s schizofrenie* pak přichází se záplavou nových konceptů, kde rhizom můžeme chápat jen jako určitý *leitmotiv*, výstižně shrnující základní pohyb pluralizace a zmnožení perspektiv. Na jedné straně kniha načrtává množství dualit, jako například hladké a rýhované, nomádké a usedlé, mikropolitické a makropolitické, měkkou a tvrdou segmentaritu, molekulární a molární, minoritní a majoritní. Pátá plošina o “režimech znaků” představuje disciplínu *pragmatiky*, redefinované Deleuzem a Guattarim jako analýzu smíšených druhů sémiotik. Vedle dalších motivů (rozsah této práce nám nedovolí se většiny z nich dotknout) je to pak vedle rhizomu především výrazný motiv *stávání-se*, tvořící nejdelší, desátou plošinu *1730 – Stávání-se intenzivním, stávání-se zviřetem, stávání-se nepozorovatelným*. Skrze tuto linii pak vyznačuje Viveiros de Castro v *Cannibal Metaphysics* základní kontrast a diferenci v etnologii prvního a druhého dílu *Kapitalismu a schizofrenie*, a to v pojmech posunu od *naturalismu Anti-Oidipa* (eschatologicky očekávajícího odhalení apokalyptické, deterritorializované přírody), k *perspektivistickému stávání-se Tisíce plošin*. Dle Castra zde intenzivní filiaci (přírody) represivně kódovanou lidským sociem (kulturou) nahrazuje motiv *transversální démonické intenzivní aliance*, probíhající napříč královstvími, lidskými a nelidskými, skrze asignifikantní sémiotiky afektu.

Změna, myslím, odráží velký posun od vnitro-druhového k mezi-druhovému horizontu: od lidské ekonomie touhy – světově-historické touhy, bezpochyby, která byla rasovou a sociopolitickou, a nikoli rodinnou, personologickou, a Oidipální, ale

přesto stále lidskou touhou – k ekonomii trans-druhových afektů neznalých přirozeného řádu druhů a jejich limitujících syntéz, spojující nás, skrze inkusivní disjunkci, s rovinou imanence. Z perspektivy ekonomiky touhy *Anti-Oidipa* limituje extenzivní aliance intenzivní, molekulární filiaci, a to její aktualizací v molární formě rodové skupiny; ale z perspektivy kosmické ekonomiky afektu – *touhy jako nelidské síly* – je to nyní filiace která limituje, svými imaginárními identifikacemi, aliance mezi heterogenními bytostmi, které jsou stejně tak reálné jako proti přírodě. (Castro, 2017, 162)

Podle tohoto vymezení zůstává *Anti-Oidipus* součástí antropocentrické tradice náležející ke kosmologii *moderních* (naturalismu stanovujícím hominizující pohyb od nelidské “přírody” k diferenciaci lidské “kultury”), zatímco *Tisíc plošin* se již posouvá k výrazně jinému pojetí (vztahy aliance transversálně protínají lidské i nelidské). *Anti-Oidipus* zůstává uvězněný v destruktivní a kritické fázi schizoanalýzy (destrukce Oidipa, ega, kapitalistické axiomatiky):

Anti-Oidipus zůstává nekompletní, z větší části protože zůstává kritikou. [...] *Anti-Oidipus* tímto způsobem zůstává v rámci Oidipa: je to kniha, která je nutně, nebo ještě hůře dialekticky, Oidipovská. Žije z antropocentrické koncepce sociality: jejím problémem je nadále “hominizace,” přechod od Přírody ke Kultuře. Samozřejmě nedostatky tohoto přístupu se ukazují teprve z radikálně anti-Oidipální perspektivy, v druhém svazku *Kapitalismu a schizofrenie*. (Castro, 2017, 126)

Namísto eschatologie a univerzální historie (byť pojaté “negativně” a uznávající kontingenci) tak v *Tisíci plošinách* máme *rhizom* tvořený multiverzem perspektiv, stojící již – co do časovosti – spíše než v rámci lineárního a historického času *Chronos* v rámci paradoxního času *Aión*, který je časem stávání-se, (Deleuze, Guattari, 2010) v němž se zcela mimo lineární historii setkává ancestrální s futurálním. *Tisíc plošin* decentruje universální historii *Anti-Oidipa* (například tím, že triádu divoši-barbaři-civilizovaní lidé laterálně otevírá nomádkým strojům a liniím úniku), a klade se tak jakoby již *za* eschatologický moment *Anti-Oidipa* – přinejmenším tedy pokud chápeme “konec světa” společně s environmentálním filozofem Timothyem Mortonem jako konec unitárního, exkluzivně *lidského* světa, k němuž byla *korelát*em v zásadě nediferencovaná a homogenní “příroda”. V knize *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World* Morton říká, že *ekologický věk* přichází vždy-jíž *po* konci světa: tedy jednotného světa a přírody, které jsou pochopitelné, korelovatelné vůči lidské subjektivitě. Tuto možnost nám berou nekorelovatelné “hyperobjekty”

typu globálního oteplování, pandemií, či vymírání druhů. (Morton, 2013) Konec unitárního “světa” otevírá moderní realitu *perspektivismu* a mimo-lidským *symbiózám* či stáváním-se:

[T]akzvaný konec světa [...] je počátkem historie, koncem lidského snu, že realita je významná jen pro ně samotné. Jsme nyní před vyhlídkou uzavírání nových aliancí mezi lidmi stejně jako mimo-lidskými bytostmi, nyní co jsme vykročili z kukly světa. (Morton, 2013, 118)

V následujícím textu tedy budeme sledovat tento pluralizující pohyb, a to především v porovnání s prvním dílem *Kapitalismu a schizofrenie*. Začneme srovnáním univerzální historie *Anti-Oidipa* s pragmatickou analýzou režimů znaků *Tisíce Plošin*. Následně vymežíme posun chápání pojetí *absolutní deteritorializace* mezi těmito dvěma knihami: “*akcelerationistické*” pojetí prvního dílu se v *Tisíci plošinách* stává terčem kritiky. Deleuze a Guattari varují před destratifikací za každou cenu, přičemž *absolutní deteritorializaci* nyní vymezují spíše jako experimentaci a stáváním-se (transformaci strat, spíš než jejich “vyhození do povětří”), otevírající deteritorializovanou *novou zemi*. Následně se dotkneme otázky *stávání-se*.

3.1. Pragmatika: Smíšené sémiotiky

Režimů znaků je mnoho, přičemž Deleuze a Guattari uvádí, že: “[r]ežimem znaků nazýváme každou specifickou formalizaci výrazu, přinejmenším jde-li o lingvistický výraz. Režim znaků tvoří určitou sémiotiku.” (Deleuze, Guattari, 2010, 130) Pragmatika pro ně nahrazuje jako základní východisko sémiotických zkoumání saussureovskou sémiologií: “Nazýváme-li označující sémiotiku sémiologií, pak je sémiologie jen jedním z režimů znaků, a nikoli tím nejdůležitějším. Proto je nutné vrátit se k pragmatice, kde jazyk nikdy nemá sám o sobě univerzalitu, soběstačnou formalizaci ani obecnou sémiologii či metajazyk. Zkoumání režimu označování primárně svědčí o nepřiměřenosti lingvistických předpokladů, a to ve jménu režimu znaků.” (Deleuze, Guattari, 2010, 130)

Deleuze a Guattari věnují popisu různých režimů znaků pátou plošinu *Tisíce plošin* nazvanou *587 př. Kr. – 70 po Kr. – O několika režimech znaků*. Saussuerovská sémiologie označujícího a označovaného je zde pouze jedním z možných režimů, a to „nikoli tím nejdůležitějším“. V *Tisíci Plošinách* Deleuze a Guattari identifikují minimálně čtyři režimy znaků – *pre-označující, označující, post-označující, kontra-označující, s asignifikantním diagramem* stojícím mimo všechny režimy znaků. Režimy jsou však především vždy *smíšené*¹⁷, a právě analyzovat tyto směsi je úkolem obecné pragmatiky. Problémem saussureovské sémiologie tak není, že by byla *příliš abstraktní*, ale naopak, že zůstává nedostatečně abstraktní, a není schopna zahrnout do jednoho rámce různé režimy znaků z hlediska asignifikantního diagramu bez toho, aby redukovala specifičnost různých sémiotik na jednotný model (lingvistický). Radikálně deterritorializovaná sémiotika je dle Deleuze a Guattariho *abstraktnější*, avšak současně také *konkrétnější*, je v poslední instanci asignifikantní sémiotikou čistých intenzit, afektů v rovině těla bez orgánů (a v tomto smyslu je také pragmatikou stávání-se).

17 A například teritoriální pre-označující režimy tedy nikdy nepřestaly fungovat ani v srdci “civilizované” modernity (Castro, In Clastres, 2010, 37)).

Pragmatika spadá v jedno se schizoanalýzou, mikropolitikou, rhizomatikou a je také – po vzoru Nietzscheho – terapeutickou disciplínou, nakolik je jejím cílem vytyčení a zmapování možných deteritorializací, linií úniku a re-artikulací molekulárního nevědomí, zbavujícího jej “kolonializace” despotickým označujícím. Má čtyři složky či fáze. V prvním momentu („generativní“) analyzuje danou situaci, daný smíšený režim znaků, forem výrazu (Deleuze, Guattari, 2010, 167). V druhém, momentu („transformační složka“) ukazuje, „jak může být jeden režim přeložen do druhého, jak se může transformovat do jiného, a hlavně jak může být vytvořen z jiných režimů.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 167) Odtud postupujeme k diagramatické a strojové složce – již za rovinu sémiotických režimů znaků, interpretací, a na rovinu konzistence radikálně deteritorializované absolutní země. Pragmatika tedy znamená *přestat interpretovat*, “zastavit svět,” (Deleuze, Guattari, 2010, 160) a iniciovat stávání-se (zvířetem, ženou, nepostřehnutelným, nomádkým, molekulárním, intenzivním, atd.): „*Nestačí o tom bláznivě hovořit*“ (Deleuze, Guattari, 2010 159). Je třeba vyhodnotit, zda v transformacích máme co dočinění se stále stejným režimem znaků (například režimem despotického označujícího, takže se například i v rámci zdánlivě revolučního stroje pouze mění centrální reprezentace, avšak despotický režim zůstává zachovaný), či již s přechodem k něčemu novému a neznámému.

3.1.1. Pre-označující režim znaků

Primitivní teritoriální reprezentace z *Anti-Oidipa* odpovídá v páté plošině *Tisíce plošin* několika stránkám věnovaným *pre-označujícímu režimu znaků*. Ty jsou “mnohem bližší “přirozenému” kódování operujícímu bez znaků” (Deleuze, Guattari, 2010, 136-7): “[v] jednotném prostoru velké nomádké země se bytosti, znaky, a věci propojují jako rhizomy, vyměňují si místa, tkají neporušené plátno významu.“ (Lévy, 1999, 163) Disponují pluralismem a multidimenzionální polyvokalitou výrazových forem, “což zabraňuje každému převzetí moci označujícím a uchovává výrazové formy samotnému obsahu; formy tělesnosti, gestikulace, rytmu, tance, obřadu tak heterogenně koexistují s vokální formou.” Multidimenzionalita brání rozvoji cirkularity označujícího, subordinaci centralizující moci. Pro pre-označující režim

tedy paradigmatickým médiem není lineární psaný text, ale polyvokální rytmika mýtu, tělesných sémiotik, a to v jakési zobecnělé synestezii forem výrazu. Pre-označující sémiotika není důsledkem “nevědomosti” ze strany “primitivů.” Segmentaritou a vícehlasností pre-označující režim aktivně odvrací převzetí moci označujícím, uniformizaci výpovědi: tedy nástupu státního aparátu, vládě despoty a kasty kněží, které spadají zajedno s nastolením označujícího režimu znaků. Zde však dosud není žádný transcendentní označující, do něhož by automaticky bylo možné ostatní sémiotiky “přeložit,” a který by takto ručil za význam, který se od něj odvozuje. Heterogenita sémiotik dosud nevyžaduje univerzální mediaci jednotným významem.

S pre-označujícím režimem znaků souvisí takzvaná *měkká segmentarita* ze čtvrté plošiny (1933 – *Mikropolitika a segmentarita*): rody či kmeny bez jednotného státního aparátu se organizují skrze segmentarizované kódování teritoria. (Deleuze, Guattari, 2010, 235) Segmenty zde decentralizovaně žijí „vlastním životem,“ a měkká segmentarita není soustředěná v jednom centru, s nímž by veškeré ostatní segmenty rezonovaly. Jedná se o segmentaritu animistických společností, kde prales či kosmos mají tisíc očí: „středky fungují jako spousta uzlů, očí nebo černých děr; ale všechny navzájem nerezonují, nepřipadají na tentýž bod, nesbíhají se v jedinou centrální černou díru. Je tu multiplicita animistických očí, způsobující například, že každému je přidělena určitá zvířecí duše (duše hada, duše datla, duše kajmana...). Každá černá díra je obývána okem jiného zvířete.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 237)

3.1.2. Označující režim znaků

Despotický barbarský socius z *Anti-Oidipa* odpovídá *označujícímu* režimu znaků z *Tisíce plošin*. Pokud je v prvním díle *Kapitalismu a schizofrenie* spíše zdůrazňovaný vertikální a pyramidální charakter despotické reprezentace (dopadající mysteriózní hlas z nebes, subordinace teritoriálního magického trojúhelníku, nahrazení intenzivní Země transcendentním “základem”), zde se do popředí dostává především motiv stromovité a hierarchické *centralizace*. Označující režim homogenizuje a uniformizuje režimy znaků tím, že je podřizuje působení *centra* a soustředných kruhů z něj emanujících. Pravdou tohoto režimu (mohli bychom říci

“esoterickou,” určenou exkluzivnímu okruhu zasvěcených) je fakt, že toto centrum označování je samo o sobě doslova prázdné, je “nicotou” (“je čistou abstrakcí, stejně tak jako i čistým principem, tzn. ničím.” (Deleuze, Guattari, 2010, 134))

Význam emanuje z centra do periferie v *soustředných kruzích* (podobně jako z vrcholu pyramidy či paláce) skrze “prahy a kruhy,” kterými jsou například “chrám, palác, dům, ulice, vesnice, houština.” (Deleuze, Guattari, 2010, 133) Kasta kněží v „interpretačním šílenství“ (nutnému k vítězství nad entropií vlastní systému zbudovanému nad “propastí arbitrarity označujícího,” (Kristeva, 2004)) vynucuje správný kód. Soustředné kruhy jsou kruhy interpretace, která je nekonečnou. Ať již jako “znak, který neustále odkazuje k jinému znaku donekonečna,” nebo “odkazující k vyššímu označovanému,” stále se jedná o *podvod* náležející despotickému režimu znaků: “Síť bez konce a začátku, vrhající svůj stín na amorfní atmosférické kontinuum [...] interpretace jde donekonečna a nikdy se u interpretovaného neseťká s ničím, co by již nebylo samo interpretací.” (Deleuze, Guattari, 2010, 131-3) Podle Deleuze a Guattariho je tedy zbytečné se snažit překročit interpretaci další interpretací (produkováním označujícího): “Vlastně už ani není co interpretovat, protože nejlepší interpretace, ta s největší vahou, nejradikálnější, je nanejvýš významné ticho.” (Deleuze, Guattari, 2010, 133)

Protože centrum označování je samo o sobě *nicotou*, která si nutí nekonečnou interpretaci, potřebuje výrazovou substanci, kterou je *tvář* (despoty, boha, vůdce). Tvář dodává celému centralizovanému a arbitrárnímu systému substanci; je jako Slunce (“Despota či bůh pokyvuje slunečnou tváří, která je celým jeho tělem, tělem označujícího,” (Deleuze, Guattari, 2010, 135)) osvěcující významem poddané. Toto tělo má proti-tělo, kterému je vymezena čistě negativní funkce: *obětní beránek*. Ve “smutném světě označujícího” (Deleuze, Guattari, 2010, 136) plném “umrlců a hrůz” (Deleuze, Guattari, 2010, 132) se proti-tělem slunečního boha stává tělo mučeného či vyloučeného. Touto figurou, negativně otevírající *linii úniku*, tak nyní Deleuze a Guattari, v návaznosti na Reného Girarda, doplňují despotické uspořádání *Anti-Oidipa*. Ať již se jedná doslova o zvíře, etnickou menšinu při pogromech či jiný národ ve válce, obětní beránek na sebe bere “vše, co nedokázalo naplnit označující v jeho středu, a navíc nese vše, co překračuje vnější kruh. A konečně a především ztělesňuje

linii úniku, již označující režim nemůže snést, tj. absolutní deterritorializaci, kterou tento režim musí blokovat.” (Deleuze, Guattari, 2010, 135) Arbitrární identitu Označujícího „postavenou na nicotě“ je tedy možné ukotvit pouze tímto násilím: obětní beránek “je obtěžkán vším, co je v daném období „špatného,“ tzn. vším, co odolalo označujícím znakům [...] To, co hrozí přimět systém k úniku, bude zabito nebo zahráno na útěk. Vše, co přesahuje nadbytek označujícího, a vše, co se pohybuje pod ním, bude označeno negativně.” (Deleuze, Guattari, 2010, 135)

Státní aparát despotických společností působí zatvrdnutí měkké segmentarity. Režim *tvrdé segmentarity* odpovídá imperiálnímu modelu geometrického městského státu s jasně narýsovanými hranicemi – Zdí, kolem níž se rozkládá například periferie uniformních lánů zasetých obilnin. „Geometrie a aritmetika získávají moc skalpelu.“ (Deleuze, Guattari, 2010 239) Pakliže byla primitivní segmentarita decentralizovaně členěná, tvrdá segmentarita rýsuje abstraktní čáry na rozdělené zemi, která se mění v abstraktní imperiální mapu. Pokud primitivní režim polyvokálně *kódoval*, despotická segmentarita *překódoává* selhávající teritoriální kódování uniformizujícím kódem vyzařujícím z centrální černé díry absence a represe: „Segmentarita tvrdne tím, jak všechny středy rezonují, všechny černé díry ústí do jednoho bodu akumulace coby ohniska kdesi za veškerýma očima.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 247) Tímto ohniskem tvrdé segmentarity je otec, plukovník, učitel, generál, kteří pak tuto strukturu předávají dál, na děti a nové generace. (Deleuze, Guattari, 2010)

3.1.3. Linie úniku a diagram

Existují a vždy existovaly režimy znaků zaměřené proti despocii označujícího režimu. Jsou to sémiotiky nomádů sledujících linii úniku z impérií či obracejících impéria v prach. Jejich prostředím je obecně poušť, do níž se obrací nebo z níž se vynořují. V *Tisíci Plošinách* Deleuze a Guattari zaprvé mluví o *kontra-označujícím režimu znaků*, jehož „představiteli jsou především strašliví nomádští chovatelé dobytka a válečníci.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 137) Jedná se o sémiotiku nomádského *válečného stroje*, namířeného proti státnímu aparátu. (Deleuze, Guattari,

2010, 138) O válečném stroji nomádů budou podrobně mluvit ve dvanácté plošině 1227 – *Pojednání o nomádologii: válečný stroj*. V páté plošině jen stručně uvádí, že základním principem sémiotiky těchto válečnických nomádů je Číslo, tedy se jedná o numerický režim armád („10, 50, 100, 1000“) spjatý s určitým prostorovým režimem (step). Číslo zde funguje jinak než v despotické byrokracii – „funguje prostřednictvím zlomu, přechodu, stěhování, a akumulace, spíše než kombinací jednotek.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 138) Tvoří princip pochodu, stěhování. Státní aparát nevyenalézá válečný stroj ani kontra-označující režim, ale pouze si jej sekundárně přivlastňuje (tedy například státní armáda přejímá numerický režim znaků válečného stroje), přičemž válečný stroj se však současně vždy hrozí obrátit proti státu. Pokud je formou násilí despotického režimu vražda obětního beránka, v „kontra-označující sémiotice je imperiální despotická linie úniku nahrazena linií zrušení, která se obrací proti velkým říším, prochází jimi nebo je ničí.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 138) Působení kontra-označujícího válečného stroje destratifikuje a rovná rýhované prostory impérií v hladký povrch pouště.

Pokud despotický stroj vyměřuje linii deteritorializace pouze negativně, tedy jako obětního beránka, do něhož projektuje všechno zlé, únik Židů z Egypta a jejich cesta pouští představuje podle Deleuze a Guattariho model jiného režimu znaků – *post-označujícího*. Židé totiž pozitivně afirmují linii úniku a deteritorializace (obětního beránka), kterou despotický režim vyměřoval jen negativně. Židé říkají „budeme svým vlastním obětním beránkem;“ či spíše odmítají logiku obětního beránka jako takovou: „Bůh se stal zvířetem zabíjeným a přestal být zvířetem zabíjejícím.“ (Lawrence, In Deleuze, Guattari, 2010, 142) Kruhovitost označujícího režimu nahrazuje linearita nomádského *putování*. Je to excentrická lineární linie, která se odděluje od dostředivého kruhu imperiálního aparátu organizovaného kolem despotického centra:

[Z]nak nebo svazek znaků [se] odděluje od paprscité kruhové sítě a začíná pracovat sám pro sebe, běžet po přímé linii, jako by se řídil úzkou otevřenou cestou. Systém označování již vytyčil linii úniku či deteritorializace, překračující specifický index svých deteritorializovaných znaků; ale tuto linii negativně zasáhl tím, že po ní nechal uniknout obětního beránka. Nyní bychom řekli, že tato linie získává pozitivní znak, že je skutčeně obsazována a následována lidem, jenž v ní spatřuje svůj smysl existence či

svůj osud. (Deleuze, Guattari, 2010, 141-2)

Post-označující režim je bytostně subjektivní; soustředná centra značení imperiálního či označujícího režimu zde nahrazuje lineární (monomanická a vášnivá) linie bodů subjektivace. „Šílenství vášně a činů,” a nikoli již šílenství idejí jako v označujícím režimu. Subjektivita se zde však stává pastí „černé díry vědomí a vášně.“ (Deleuze, Guattari, 2010) Vzniká mentální realita subjektu, odštěpená od dominantní reality, která ji však stále určuje, a na níž je ve skutečnosti závislá. V návaznosti na Althussera či Foucaulta se dočteme o *normalizaci* individualizovaného jedince skrze internalizaci moci: „*Je vynalezena nová forma otroctví, být otrokem sebe sama, nebo čistého 'rozumu.'*“ (Deleuze, Guattari, 2010, 151) Mentální a dominantní realita se navzájem odrážejí, a pravda subjektivního režimu je taková, že v rozdvojenosti jsou jedním. Post-označující subjektivní režim tedy není schopný *absolutní*, ale pouze *relativní* deteritorializace a linie úniku. Přesto se však s post-označující sémiotikou dostáváme do limitního bodu (připomínajícího schizo-paranoidní oscilaci v limitním bodě kapitalismu z universální historie *Anti-Oidipa*). Pokud odmítneme fundamentalistická „řešení“ skrze reteritorializace, slibující návrat ztracených transcendencí a režimů Pána-Označujícího, tak z post-označujícího módu *existuje už jen jedna cesta ven*, a to v konstrukci TbO či asignifikantního diagramu, opouštějícího již také i „subjekt“:

„Subjektivace dovádí touhu do takového extrému a vytržení, že se musí buď ztratit v černé díře, nebo změnit rovinu. Destratifikovat, otevřít se nové, diagramatické funkci. Nechat vědomí, aby přestalo být dvojníkem, a vášně aby nebyla dvojníkem jednoho pro druhého. Udělat z vědomí životní experiment a z vášně pole kontinuálních intenzit, vysílání znaků-částic. Vytvořit z vědomí a lásky tělo bez orgánů.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 155)

V momentu absolutní deteritorializace se dostáváme k rovině čistého „Abstraktna-Reálna.“ Jedná se o „čisté absolutno,” které však „není ani nediferencované, ani transcendentní.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 164) Deleuze a Guattari mluví o *abstraktními stroji* či o *diagramu*: abstraktní stroj je „[h]lubší pohyb spojující látku a funkci – absolutní deteritorializace, identická se zemí.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 165) Abstraktní stroj zahrnuje intenzivní rovinu TbO, materiální uspořádání, a také

sémiotické „režimy znaků“. V posledním důsledku se v pohybu absolutní deteritorializace vymyká všem režimům znaků. (Deleuze, Guattari, 2010, 163) Abstraktní stroj je „čistým diagramem,“ dosud nerozlišeným na roviny výrazu nebo obsahu, režimů znaků a těl. Je destratifikovanou „čistou funkcí,“ která není fyzická, tělesná ani sémiotická. “Diagram nemá substanci ani formu, obsah ani výraz” (Deleuze, Guattari, 2010, 163) „Abstraktní stroj je čistá Funkce-Látka – diagram nezávislý na formách a substancích, výrazech a obsazích, jež bude rozdělovat.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 163) Není deteritorializací ve smyslu axiomatiky (která je vlastní kapitalismu), ale je mapou-rhizomem, abstraktní kartografií budoucnosti:

Definován takto diagramaticky není abstraktní stroj poslední instancí infrastruktury, ani nejvyšší instancí transcendentální Idey. Spíše má pilotní roli průvodce. Funkcí abstraktního či diagramatického stroje totiž není reprezentovat, byť reprezentovat cosi reálného, ale tvořit reálno budoucnosti, nový typ reality. (Deleuze, Guattari, 2010, 164)

Diagram se v momentu deteritorializace, která již není pouze relativní (jako v případě post-označujícího subjektivního režimu znaků) obrací zkušenost *absolutna země*. Tak se jedná o “vrchol abstrakce, ale také moment, v němž se abstrakce stává reálnou.” (Deleuze, Guattari, 2010, 168)

3.2. Nová země a kritika "akcelerationismu"

Ve slavné pasáži *Anti-Oidipa* Deleuze a Guattari vybízejí k *akceleraci* schizo-procesu iniciovaného kapitálem, která má přinést apokalyptickou emergenci *těla bez orgánů* a revoluční osvobození, kapitalismu samému navzdory:

Takže, jaké je řešení? Která je revoluční cesta? [...] Jít stále dál, to znamená, směrem trhu, dekodování a deteritorializace? Neboť možná ještě nejsou toky dostatečně deteritorializované, dostatečně dekodované, z úhlu pohledu teorie a praxe vysoce schizofrenního charakteru. Nikoli se stáhnout z procesu, ale jít dál, "akcelerovat proces," jak řekl Nietzsche: v této věci je pravdou, že jsme dosud nic neviděli. (Deleuze, Guattari, 2013, 275-6)

Benjamin Noys tuto pozici poprvé identifikoval v knize *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory* jako *akcelerationismus*: "pokud kapitalismus produkuje síly vedoucí k jeho vlastnímu rozpuštění, pak je nutné radikalizovat kapitalismus samotný: čím hůře, tím lépe." (Noys, 2012, 5) Zatímco Noys identifikoval akcelerationismus v roce 2010 jako slepou uličku politiky *Anti-Oidipa*, v následujícím desetiletí se z akcelerationismu stalo relativně vlivné (byť minoritní) politické hnutí, které jeho pojem přejalo a pozitivně afirmovalo. Akcelerationismus dnes zahrnuje rozmanité politické proudy na politické levici i pravici, které spojuje právě východisko v "akcelerationistické" pasáži *Anti-Oidipa* a raném díle britského deleuzeguattariánského filozofa Nicka Landa z devadesátých let dvacátého století. (Avanessian, Mackay, 2014) Nick Land vyzýval k akceleraci neoliberálního kapitalismu vyvolávajícího apokalyptickou deteritorializaci, kde se kapitalismus osvobozuje jako lovecraftovská "věc," destruuující veškerý stratifikovaný, oidipalizovaný a příliš familiární obraz člověka: "Nic lidského nepřežije blízkou budoucnost." (Land, 2011, 443) V závěrečných letech druhé dekády jednadvacátého století byl ovšem akcelerationismus ztotožňovaný již především s krajní pravicí (na kterou se Nick Land nyní sám řadí): akcelerationismus je dnes spojovaný především s bílými etnonacionalisty, kteří chtějí (například pomocí terorismu a masového násilí) akcelerovat chaos pozdního kapitalismu, a to k uspíšení rozkladu liberálních států a

nastolení rasově “čistých” diktatur¹⁸.

Politika divoké deteritorializace za každou cenu (tedy pozdějšího akcelerationismu) se ovšem již v *Tisíci plošinách* stává terčem ostré kritiky Deleuze a Guattariho, kteří ji nyní sami přímo ztotožňují s *fašismem* či *nacismem*.

Deteritorializace za každou cenu vyjadřuje sebevražedný pud smrti *par excellence*: zatímco v prvním díle *Kapitalismu a schizofrenie* jsme v zásadě mohli označit deteritorializační *schizo* tendenci v limitním bodě kapitalismu za “dobrou” a paranoidní re-stratifikaci za “špatnou”, v *Tisíci plošinách* se sebevražedná deteritorializace (“vyhození strat do povětří”) stává *nejhorší* možností, ve srovnání s níž jsou “všechna ostatní nebezpečí nepatrná” (Deleuze, Guattari, 2010, 261):

Osvobod'te [TbO] příliš násilným gestem, vyhod'te neopatrně strata do povětří a zabijete se, místo vytyčování roviny se propadnete do černé díry anebo budete vrženi vstříc katastrofě. Nejhorší není zůstat stratifikovaný - organizovaný, označovaný, podrobený - ale dovést strata k šílenému či sebevražednému zhroucení, které způsobí, že na nás dopadnou znovu, těžší než kdykoliv předtím. (Deleuze, Guattari, 2010, 184)

Mohli bychom argumentovat, že klíčovým slovem nadále není deteritorializace ve smyslu prosté destratifikace, ale *experimentace* imanentně transformující strata a teritoria. Co Deleuze a Guattari doporučují, je “usadit se na jednom stratu, experimentovat s příležitostmi, které nám nabízí, hledat na něm vhodné místo, případné pohyby deteritorializace, možné linie úniku, zkoušet je, tu a tam zajistit propojení toku, zkoušet segment po segmentu kontinua intenzit, vždy mít kousek nové země.” (Deleuze, Guattari, 2010, 184) Ani molekulární a rhizomatická uspořádání nejsou automaticky dobrá: fašismus je také především molekulární. Kafka například ukázal, nakolik byrokracie čerpá moc z mikroskopického dění pod makroskopickým povrchem: „měkkost a komunikace mezi kanceláři, zvrácenost byrokracie, neustálá vynalézavost a kreativita prováděná navzdory administrativním předpisům.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 241) Fašismus je především rakovinným pučením na úrovni měkké

18 “[A]kcelerationismus [...] spočívá na ideji, že vlády Západu jsou nenapravitelně zkažené. Důsledkem je, že to nejlepší, co bílí nacionalisté mohou udělat, je akcelarovat jejich úpadek zaséváním chaosu a vytvářením politického napětí. Akcelerationistické ideje byly citované v manifestech masových střelců – explicitně v případě zabijáka z Nového Zélandu – a je na ně často odkazováno na webových fórech a chatových skupinách bílých nacionalistů.” (Beauchamp, 2019)

segmentarity, šíří se v mikroskopickém tkanivu sociálního těla: “Fašismus je nebezpečný pro svou mikro-politickou či molekulární moc, protože je to masové hnutí: rakovinné tělo spíš než totalitární organismus.” (Deleuze, Guattari, 2010, 241) Šíří se “molekulárně” – jako bujení rakovinných buněk, z nichž každá je černou dírou:

[F]ašismus je neoddělitelný od množících se molekulárních ohnisek, která přeskakují z místa na místo a jsou v interakci před tím, než začnou všechna společně rezonovat v nacionálně socialistickém státě. Rurální fašismus a fašismus města nebo čtvrti, mladý fašismus a starý, bojující fašismus, fašismus levicový a pravicový, fašismus páru, rodiny, školy či kanceláře: každý fašismus je definován mikro-černou dírou, která tu je sama za sebe a komunikuje s těmi ostatními předtím, než začne rezonovat ve velké, zobecnělé centrální černé díře. (Deleuze, Guattari, 2010, 241)

Z toho důvodu Deleuze a Guattari jednak upřesňují, co znamená *plná rovina konzistence*, která by pluralisticky zahrnula všechna TbO: nebude obsahovat fašistická, rakovinná či prázdná TbO. Zdravá touha naopak provádí selekci a aktivně vylučuje fašistická a rakovinná TbO, a zachovává těla plná. (Deleuze, Guattari, 2010) Fašismus je stále vyjádřením libida – ovšem již natolik zmrzačeného a poškozeného, že jako moment „osvobození“ je schopné vidět již jen zánik či *sebevraždu* (případně teror a rozpoutání masového násilí). V tomto smyslu Deleuze a Guattari navazují na Paula Virilia: fašismus je spíše sebevražedným, než totalitárním státem. Přichází tehdy, „jakmile je do každé černé díry, do každého výklenku instalován válečný stroj.” (Deleuze, Guattari, 2010, 241) Fašismus je kult smrti (což vystihuje frankistický slogan španělské občanské války „Viva la muerte!”). Pokud Deleuze a Guattari v *Anti-Oidipu* identifikovali fašismus s umělou reteritorializací, nyní jej identifikují spíše se sebevražednou deteritorializací, která se obrací v linii zániku, touhu po Nirváně (Deleuze, Guattari, 2010, 260)), *čistou a jednoduchou destrukci; je vášní zrušení* (Deleuze, Guattari, 2010, 258):

Ve fašismu se realizuje nihilismus. [...] Narozdíl od totalitárního státu, který se snaží ucpat všechny možné linie úniku, se fašismus tvoří na intenzivní linii úniku, a tu mění na linii čisté destrukce a zrušení. Zajímavé je, jak nacisté od začátku oznamovali Německu, co přinášejí: svatební zvony (*noces*) a zároveň smrt, včetně vlastní smrti a smrti Němců.“ (Deleuze, Guattari, 2010, 259)

Revoluční válečný stroj také ničí a deteritorializuje, ale pod tou podmínkou, že zároveň tvoří něco jiného, že doslova „*razí cestu pro novou Zemi.*“ (Deleuze,

Guattari, 2010, 484) Deteritorializaci, kterou vykonává, však Deleuze a Guattari také označují za “absolutní” – je tedy třeba vymezit, v čem konkrétněji spočívá její rozdíl oproti negativní a sebevražedné deteritorializaci prostého “zrušení” strat.

3.2.1. Co je to absolutní deteritorializace?

V závěrečném rejstříku pojmů *Tisíce plošin* Deleuze a Guattari klasifikují různé druhy deteritorializace. Deteritorializace může být *negativní*, pokud je doprovázena reteritorializací – například na určitý objekt, aparát či systém, osobu nebo knihu, díky kterým dochází k obnovení rigidní stratifikace a familiarizace (příkladem mohou být deteritorializace neoliberálního kapitalismu doprovázené vzestupem neokonzervativních “tradičních hodnot”). Deteritorializace se stává *pozitivní*, pokud převáží nad reteritorializací, a odstředivý pohyb ze strat se stává reálným. Tak se může dít už i skrze deteritorializace spjaté se subjektivním post-označujícím režimem znaků, které však zůstávají ještě stále *relativní* – segmentarizované v lineárních blocích, takže se propadají do černých děr individuálních subjektů. V případě *absolutní deteritorializace* už však je “ve hře negativno a pozitivno v absolutním slova smyslu”: absolutní deteritorializace se může proměnit v katastrofu, linii smrti a destrukce (smrt, psychóza, nacistický či sebevražedný stát). K této “akcelerationistické” možnosti dle *Tisíce plošin* dochází tehdy, pokud deteritorializace probíhá i navzdory tomu, že linie úniku jsou zahrazeny a zablokovány absolutnem, které se staví externě vůči životu – “dělá z absolutna “zahrazující,” cosi totalizujícího, co překódovává zemi a pak sdružuje linie úniku, aby je zastavilo, zničilo, spíše než by je spojilo s tvůrčím cílem.” (Deleuze, Guattari, 2010, 581) Výsledkem je destrukce v absolutním slova smyslu: “obehnaná, zahrnutá, překódovaná, sdružená země coby předmět úmrtní a sebevražedné organizace, která ji ze všech stran obklopuje.” (Deleuze, Guattari, 2010, 581)

Oproti tomu absolutní deteritorializace v pozitivním či tvůrčím smyslu implikuje *imanentní* pohyb – imanentní právě v tom smyslu, že odmítá jakýkoli (reziduální) manichejský dualismus “dobré” deteritorializace (mohli bychom dodat,

ztotožněné s “duchovním” principem) a “špatného” strata (jako princip “temné hmoty¹⁹”). Jinými slovy, právě protože je deteritorializace imanentní a nikoli transcendentně-náboženskou, umožňuje virtuálnímu se aktualizovat v aktuálním, které transformuje, spíš než “ruší”. Deleuze a Guattari zdůrazňují v *Tisíci plošinách* více než v *Anti-Oidipu*, že není možné klást žádný striktní dualismus virtuality *nebo* aktuality, strata *nebo* destratifikace²⁰. Tedy “absolutní nevyjadřuje nic transcendentního nebo nerozlišeného. [...] Vyjadřuje pouze typ pohybu kvalitativně odlišného od relativního pohybu. Pohyb je absolutní, když bez ohledu na svou kvantitu a rychlost váže ‘nějaké’ tělo, považované za multiplicitní, k hladkému povrchu, jež vířivě zaujímá.” (Deleuze, Guattari, 2010, 580) Deteritorializace je absolutní “pokaždé, když tvoří novou zemi, to znamená, když spojuje linie úniku a povznáší je k síle abstraktní vitální linie nebo rýsuje rovinu konzistence.” (Deleuze, Guattari, 2010, 580-1).

Země je takto – v protikladu ke stratifikovanému teritoriu – absolutní a nomádkou, deteritorializující silou, nikoli “pastorálně” či oidipalizovaně domáckou:

[Z]emě není vůbec opakem D[eteritorializace]: to lze vidět již na tajemství “rodného”, kde země jako žhavé, excentrické či intenzivní ohnisko je mimo teritorium a existuje jen v pohybu D. Země, ledovec, je navíc Deteritorializací *par excellence*: v tomto smyslu je součástí Kosmu a představuje materiál, jímž člověk spoutává kosmické síly. Řekněme, že země jakožto deteritorializovaná je přesným korelátem D. Do té míry, že můžeme D nazvat tvůrkyní země. (Deleuze, Guattari, 2010, 580)

Slovy Davida Lapoujade: “Deteritorializace tedy není pohyb, kterým se člověk separuje od země, ale spíše kterým se s ní člověk spojuje a následuje ji, obkročmo na jejích silách. Více než pohybem ovlivňujícím ty, kdo se osvobozují z teritorií,

¹⁹ Alain Badiou tak například v *Deleuze: The Clamor of Being* obviňuje Deleuze z toho, že pod hlavičkou virtuální multiplicity znovu zavádí v zásadě neo-platonskou transcendenci ideálního Jednoho (Badiou, 1999), když klade manichejský protiklad “dobré” virtuality, deteritorializace, rhizomatiky, molekularity, a “špatné” aktuality, molarity, arborescentnosti (Cull, 2012).

²⁰ “Dualismus, ať již umístěný na úrovni rovin, strojů nebo multiplicit, je platný pouze za podmínky pluralismu z nějž pochází a k němuž vede. Začínáme z virtuálního pluralismu (rovina intenzivních multiplicit), abychom dorazili k realizovanému pluralismu (nekonečná rozmanitost reálných uspořádání), přičemž dualismy hrají pouze přechodnou roli.” (Lapoujade, 2017, 224)

deteritorializace je pohybem Země samotné” (Lapoujade, 2017, 55) Utopická, absolutně deteritorializovaná *nová země* je tak “konsolidovaná země spojená s Vesmírem, uvedená do Kosmu tvůrčími liniemi, které jí prochází spolu se spoustou stávání se (Nietzscheovými slovy: At’ se země stane lehkou...)” (Deleuze, Guattari, 2010, 581) V závěrečném společném díle *Co je filosofie?* tak Deleuze a Guattari prohlašují: “Revoluce je absolutní deteritorializace i tam, kde hlásá novou zemi a nový lid.” (Deleuze, Guattari, 2001, 90) Neznámá Země (jako multiplicita plošin) se otevírá budoucnosti a intenzivním multiplicitám. Zdá se tedy, že Deleuze a Guattari v *Tisíci plošinách* ztotožňují absolutní deteritorializaci (otevírání “nové země”) především s kvalitativním pohybem *stávání-se*, jemuž je věnována nejrozsáhlejší, desátá plošina knihy.

3.3. Stávání-se jako démonické aliance

Koncept stávání se hraje fakticky stejnou axiální kosmologickou roli v *Tisíci plošinách* jako produkce v *Anti-Oidipu*. Ne protože “všechno je stávání-se,” [...] protože dovršený anti-reprezentativní *dispositif* *Tisíce plošin*, který blokuje činnost reprezentace, je koncept stávání-se – tak jako produkce byla anti-reprezentativním *dispositivem* v *Anti-Oidipu*. Produkce a stávání se jsou dva odlišné pohyby. (Castro, 2017, 161)

Viveiros de Castro v *Cannibal Metaphysics* zdůrazňuje teoretický posun v etnologickém zakotvení *Anti-Oidipa* a *Tisíce Plošin*. *Strojovou produkci Anti-Oidipa* (autoprodukce touhy a nevědomí) střídá *stávání-se*: stávání-se zvířetem, stávání-se intenzivním, stávání-se molekulárním, stávání-se ženou či mladou dívkou, stávání-se nepozorovatelným (vedle dalších). Pokud Deleuze a Guattari dříve ztotožňovali intenzivní filiaci (biokosmickou nokturnální paměť) s explozivním pohybem autoprodukce reálna, kterou musí krotit a potlačovat inskripce sociu, nyní se dozvídáme, že “[s]távání se je vždy jiného řádu než filiace” (Deleuze, Guattari, 2010, 268). Stávání se není produktivní – nespadá dokonce ani do řádu evoluce. Je “zcela jiného řádu,” (Deleuze, Guattari, 2010, 168) je *involuční*, a jako takové ovšem tedy není ani symetricky zrcadlovým protikladem evoluce, *regresem* či “devolucí”. Stávání se je paradoxním pohybem, stojím mimo většinu kategorií klasického obrazu myšlení. Stávání se není regres ani progres: “stávání se je involuční, involuce je tvůrčí. Regres znamená jít směrem k méně diferencovanému. Ale involuce představuje vytvoření bloku, jenž sleduje svou vlastní linii [...] Stávání se je rhizom [...] není ani produkováním, produkováním filiace, produkováním skrze filiaci.” (Deleuze, Guattari, 2010, 269)

Pozici intenzivní filiace z *Anti-Oidipa* jako “intenzivní podmínky systému” (Castro, 2017) tedy v *Tisíci plošinách* nahrazuje stávání-se, které je *intenzivní aliancí*, tedy *symbiózou*. Stávání-se je “okamžitým pohybem zajetí, symbiózy, a transversálního spojení mezi heterogenitami.” (Castro, 2017, 161) Je okamžitou neproduktivní symbiózou, aliancí s “démonickým” Vnějškem. Filiace je nyní považovaná za *imaginární*, zatímco aliance je *reálnou*. Aliance, která byla dříve

výhradní doménou lidského rodu (extenzivně kódujícího a potlačujícího produktivní puzení zárodečného toku společné esence člověka s přírodou), se přesouvá do samotné “infrastruktury” reality: aliance již není pouze extenzivní, ale také intenzivní. To má dle Viveira de Castra za následek, že dualismus přírody a kultury, definovaný Philippem Descolou za výchozí moment moderní naturalistické kosmologie, (Descola, 2014) se již v *Tisíci plošinách* značně komplikuje. Transverzální komunikace či společenskost nyní prochází napříč lidským a mimo-lidským: “Participace, sňatky proti přírodě jsou tou pravou Přírodou, překlenující království.” (Deleuze, Guattari, 2010, 272) Moderní marxistická “společná esence člověka a přírody” se nyní ukazuje jako imaginární, zatímco démonické symbiózy fungují naopak *proti přírodě*, a v tomto smyslu vyjadřují hlubší pohyb “pravé přírody”: “jsou to kombinace mezi královstvími, participace proti přírodě. Ale Příroda postupuje pouze takto, proti sobě samé.” (Deleuze, Guattari, 2010, 272) Nikoli tedy nadále binární pohlavnost vztahující se k “přirozené” filiační reprodukci, ani bisexualita nokturnální intenzivní filiace, ale “tolik pohlaví, kolik je členů symbiózy, tolik diferencí, kolik je prvků podílejících se na procesu nákazy. Víme, že mezi mužem a ženou prochází spousta bytostí pocházejících z jiných světů. [...] Vesmír nefunguje skrze filiaci.” (Deleuze, Guattari, 2010, 272) Pakliže symbiotický pohyb probíhá “příčnými komunikacemi mezi heterogenními populacemi,” (Deleuze, Guattari, 2010, 269) znamená to, že není produktivní ani plodivý, nýbrž sterilní, šířící se spíše *virálně, síťově, rhizomaticky*: “Zvířecí znaky mohou být mytické nebo vědecké. Ale my se o charakteristiky nezajímáme, nás zajímají způsoby expanze, šíření, zabírání, nákazy, zalidňování. Jsem legie.” (Deleuze, Guattari, 2010, 169)

Příroda sama je tedy “protipřírodní:” v intenzivní rovině imanence funguje skrze démonickou alianci. Avšak oproti extenzivní alianci postupující skrze *reprezentaci* (která byla terčem kritiky *Anti-Oidipa* ve prospěch čistě *strojové* nokturnální filiace), je symbiotická aliance proti-kulturní stejně jako proti-přírodní: “Nejde o to klást do protikladu, jako v klasickém strukturalismu, přírodní filiaci a kulturní alianci. Proti-přírodnost intenzivní aliance je stejně proti-kulturní jako proti-společenská.” (Castro, 2017, 164) Není tedy nadále možné klást, ve stylu naturalistické kosmologie, ostrou linii mezi přírodou a kulturou. Deleuze a Guattari uvádí, že uvažování založené na

“kulturalismu nebo moralismu” – stavějící proti sobě vymezenou přírodu a kulturu – je “chybné,” protože se dovolává “neredukovatelnosti lidského řádu.” (Deleuze, Guattari, 2010, 308) Oproti tomu však například i děti vědí, že mezi lidským a zvířecím žádná jednoznačná hranice nevede. Děti se “dovolávají objektivní zóny neurčitosti či nejistoty, ‘čehosi společného nebo nerozeznatelného’, blízkosti ‘způsobující, že nelze říct, kudy vede hranice mezi zvířecím a lidským’, nikoli pouze u autistických, ale u všech dětí, jako by u dítěte nezávisle na vývoji směrem k dospělému bylo místo pro jiná stávání se, ‘jiné možnosti probíhající současně’, které nejsou regresemi, ale tvořivými involucemi svědčícími o *‘jisté nelidskosti bezprostředně zažívané v těle jako takovém’*.” (Deleuze, Guattari, 2010, 308)

Stávání-se je reálného, nikoli imaginárního či symbolického řádu. V úvodní diskuzi desáté plošiny – vymežující, čím stávání-se *není* – Deleuze a Guattari ztotožňují princip *serialismu* či *analogismu* s imaginárním vztahem ke zvířeti. Jungova psychoanalýza kolektivního nevědomí zabydleného archetypů je zde principiálním příkladem. V “hermetickém” analogismu se zde zrcadlí mikrokosmos a makrokosmos, člověk a příroda, jedinec a celek:

Jung vypracoval teorii Archetypu jako kolektivního nevědomí, kde má zvíře zvláště důležitou roli ve snech, mýtech a lidských společenstvích. Přesně řečeno je zvíře neoddelitelné od *série* [...]. Z toho vychází celý přístup ke snu, protože jakmile je dána zneklidňující představa, jde o to ji integrovat do její archetypální série. Taková série může zahrnovat ženské či mužské sekvence, dětské sekvence, ale stejně tak sekvence zvířecí, rostlinné, nebo dokonce elementární, molekulární.” (Deleuze, Guattari, 2010, 265)

Jungovský analogismus či serialismus tedy sjednocuje přírodu a kulturu podle imaginativních “proporcionálních analogií.” (Deleuze, Guattari, 2010, 265) Archetypy jsou “analogické reprezentace.” (Deleuze, Guattari, 2010, 256) Na druhé straně strukturalismus – kde čelným zástupcem je Claude Lévi-Strauss – svět racionalizuje, rozděluje do diferenciálních klasifikačních struktur určujících korespondence vztahů v symbolickém a strukturálním řádu: “V totemickém zřízení neříkáme, že se jistá skupina lidí identifikuje s jistým druhem zvířete, říkáme, že skupina A se má ke skupině B jako druh A' ke druhu B.” (Deleuze, Guattari, 2010, 266) Dle Deleuze a Guattariho však strukturalismu stávání-se zcela uniká – pokud jej dokonce aktivně

nepotlačuje.

Stávání-se není imaginární nápodobou, *mimesis*, či obecně *repräsentací* zvířete – není “děláním” zvířete, identifikací se. Samo o sobě je řádu *asignifikantního afektu* (jakkoli může postupovat i přes imaginární či symbolické reprezentace, pakliže jsou schopné aktivovat intenzitu stávání-se). Tak se dozvídáme, že “[s]távání-se-zvířaty nejsou sny ani přeludy. Jsou zcela reálná. Ale o jakou realitu se jedná? [...] Jako by vedle těchto dvou modelů, oběti a série, totemové instituce a struktury, bylo ještě místo pro něco jiného, skrytějšího, podzemnějšího: *kouzelník* a stávání *se*, vyslovená v pohádkách, a nikoli již v mýtech či rituálech?” (Deleuze, Guattari, 2010, 268)

3.3.1. Pre-kosmos a bytí okraje

V plošině *Tisíce plošin* věnované stávání-se zvířetem volí Deleuze a Guattari za modelovou postavu, ztělesňující tento *reálný* (a nikoli imaginární či symbolický) proces, postavu *kouzelníka* – čaroděje, šamana, či posléze v přeneseném slova smyslu umělce (jako například H.P. Lovecrafta). Kouzelník je paradoxní postavou stojící na pomezí světů či realit. Jeho “já není než prahem, branou, stáváním se mezi dvěma multiplicitami.” (Deleuze, Guattari, 2010, 281) Stejně jako s lidským společenstvím udržuje kontakt s nelidskými *smečkami*, *populacemi*, zalidňujícími pre-individuální realitu předcházející extenzivním dělení na lidské či ne-lidské globální osoby; jinými slovy, s *mytologickou realitou*, jak ji definuje Claude Lévi-Strauss: “Co je to mýtus? [...] Pokud bychom se zeptali amerického indiána, pravděpodobně by vám řekl, že to je příběh z časů předtím, než se lidé a zvířata stali odlišnými bytostmi.” (Lévi-Strauss, In Castro, 2017, 65) Virtuální mytologická rovina “světa duchů,” s níž má kouzelník kontakt (například skrze požití halucinogenů (Castro, 2007)), je taková, v níž “intenzivní spřízněnosti překračují hranice mezi druhy: zvířata, rostliny, duchové, a jiné kmeny, jejichž lidství je nejisté.” (Castro, 2017, 175) Dle Viveira de Castra tvoří tato rovina intenzivních afinit *rovinu imanence* amazonského pralesa, mytologický *pre-kosmos*. (Castro, 2017, 179)

Pre-kosmos předchází rozštěpu na člověka a zvíře jako extenzivních, molárních forem. Pro deleuzeguattariánskou antropologii však nepředstavuje (jako v klasickém

pojetí), původní nediferencovanost či homogenitu: pre-kosmos je naopak “prostoupený nekonečnou diferencí, ačkoli (nebo protože) je vnitřní každé osobě nebo činiteli, v kontrastu vůči konečným a externím diferencím tvořícím druhy a kvality v našem současném světě.” (Castro, 2007, 17) Tím se pak vysvětluje “režim metamorfičnosti” nebo stávání-se, vlastní mytologické realitě pre-kosmu, kde lidé a zvířata navzájem neustále mění tvary: v rovině čisté multiplicity či stávání-se je každý aktant nekonečně odlišný od sebe sama, proto má nekonečnou schopnost se stávat něčím jiným, odlišným od sebe sama (Castro, 2007, 18): “Směčky, multiplicity, se tudíž nepřestávají transformovat jedny ve druhé, přecházet jedny ve druhé.” (Deleuze, Guattari, 2010 281) Kouzelník jako konceptuální postava desáté plošiny *Tisíce plošin* má tedy na jedné straně kontakt s touto realitou multiplicit, a to nejen pozemských, ale – v případě lovecraftovských hrdinů – i “planet, galaxií a systémů patřících k jiným kosmickým kontinuům. (Deleuze, Guattari, 2010, 281) V případě roviny stávání se, “se vždy jedná o smečku, tlupu, populaci, zalidnění, zkratka o multiplicitu. My, kouzelníci, jsme to vždycky věděli.”(Deleuze, Guattari, 2010, 269) “Hejna, tlupy, stáda, populace nejsou nižšími sociálními formami, jsou to afekty a moci, involuce, které se chápou celého zvířete ve stávání-se”. (Deleuze, Guattari, 2010, 271)

Ke stáváním-se nedochází ve vztahu k domestikovaným či oidipalizovaným zvířatům, s nimiž si člověk může “hrát na rodinu, mého pejska, moji kočičku”: domestikovaná či sentimentální zvířata (“moje” kočka” či “můj” pes) naopak svádějí k regresi či narcistní kontemplaci (Deleuze, Guattari, 2010 263). Ke stávání-se dochází naopak ve vztahu k *anomálnímu* – nedomestikovanému, tomu co přebývá v neasimilovaném *Vnějšku*, s “démonickými zvířaty” a v “účasti proti přírodě”. Stávání-se tedy vyžaduje zaujetí pozice na okraji komunity, umožňující kontakt s Vnějškem: “Lovecraft nazývá *Outsiderem* onu věc nebo entitu, Věc, která se objevuje a překračuje okraj, která je lineární, a přesto mnohonásobná, “hemžící se, bublající, vzdouvající se, pěnící, šířící se jako nakažlivá choroba, onen bezejmenný děs.” (Deleuze, Guattari, 2010, 275) Vzhledem k této nutnosti “hraničního”bytí v kontaktu s Vnějškem se tedy kouzelník sám stává v jistém smyslu “Outsiderem”– aby si uchoval kontakt s anomálním a symbiózu s mimolidským – aby mohl přivést “zvířecí nebo lidskou nákazu do středu smečky.” (Deleuze, guattari, 2010, 278) Žije tedy na pomezí

vesnic a lesů:

Kouzelníci vždycky zaujímali anomální pozici na hranici polí či lesů. Straší na okrajích. Jsou na kraji vesnice či *mezi* vesnicemi. Důležitá je jejich spřízněnost se spojenectvím, s paktem, jež jim dává statut protikladný statutu filiace. S anomálním je tu vztah spojenectví. Kouzelník je ve spojeneckém vztahu s ďáblem jakožto mocí anomálního. (Deleuze, Guattari, 2010, 277)

3.3.2. Sémiotika afektu a mikropercepce

Stávání-se-zvířetem nespočívá v tom, zvíře předvádět nebo napodobovat, a proto je také evidentní, že člověk se "skutečně" nestává zvířetem, ani zvíře něčím jiným. Stávání se neprodukuje nic jiného než sebe sama. (Deleuze, Guattari, 2010, 268)

Jak ovšem k oné komunikaci – kosmo-politice, symbióze, démonické alianci, participaci proti přírodě a tedy v hlubší shodě s ní – dochází? Jaké to jsou *režimy znaků* (stojící jak mimo imaginární, tak symbolické) – pomocí nichž člověk uzavírá démonické aliance napříč královstvími (či přinejmenším komunikuje s tím, co je v něm samém nerozlišitelné se zvířetem)? Jak jsme již zmínili, především se nejedná o reprezentacionalistický, imaginární či mimetický vztah: například “dělat psa,” imitovat zvíře (v jeho extenzivním tvaru). Naopak jde o to se diagramaticky napojit na fungování *strojového uspořádání* zvířete: “To nejsou subjektivní fantasmata nebo sny: nejde o to, koně napodobovat, "dělat" koně, identifikovat se s ním, dokonce ani o to, zažívat soucit nebo sympatie. [...] Jde o to, vědět, může-li malý Hans udělit svým vlastním prvkům vztahy pohybu a klidu, afekty, které z něj dělají koně nezávisle na formách a subjektech.” (Deleuze, Guattari, 2010, 290) Ve stávání-se zvířetem jde o to “přemoci mechanismy interpretace a nastolit pre-označující sémiotiku, či dokonce neoznačující diagram” (Deleuze, Guattari, 2010, 160) – tedy *asignifikantní sémiotiku afektu*, umožňující imanentní experimentaci. Afekt je znakem, protože značí přechod, změnu stavů či intenzit, transformaci: “Afekt je ono stávání-se [...] které je mimo reprezentaci, a z toho důvodu je afekt znakem, na nějž je nutno nahlížet jakožto na znak spojení dvou odlišných stavů, tj. jako na korelativní pojem pro spojení dvou odlišných stavů [...] Afekt je znakem proměny, respektive procesuální proměny.”

(Charvát, 2016, 150).

Stávání-se zvířetem se tedy odehrává především v rovině afektu. Jde o to zvíře potkat v intenzivní či asignifikantní rovině afektu, nikoli jako extenzivní organismus, přičemž Deleuze a Guattari se zde odvolávají na Spinozu. Spíš než extenzivní znaky je rozhodujícím *čeho je které tělo schopné*: “Mezi závodním koněm a tažným koněm je více rozdílů než mezi tažným koněm a volem.” (Deleuze, Guattari, 2010, 289)

Deleuze a Guattari tedy spinozovsky re-interpretují Freudův případ “malého Hanse”:

Kůň malého Hanse není reprezentativní, ale afektivní. Není členem druhu, ale prvkem nebo individuem ve strojovém uspořádání: tažný kůň - omnibus - ulice. Je definován seznamem aktivních a pasivních afektů podle individuovaného uspořádání, jehož je součástí: mít klapky na očích, mít udidlo a uzdu, být hrdý, mít velké čůrátko, tahat těžký náklad, být poháněný bičem, padat, dělat rámus kopyty, hryzat. [...] Tyto afekty cirkulují a přetvářejí se uvnitř uspořádání: co "může" kůň. (Deleuze, Guattari, 2010, 289-00)

Deleuze a Guattari dávají napříč desátou plošinou věnovanou stávání-se vícero příkladů konkrétních uspořádání a strojů, umožňujících aktivaci procesů stávání-se skrze asignifikantní sémiotiky. Jedním z nich, kterému věnují poměrně výrazný prostor, je například hudba. Hudba neznačí nic kromě sebe sama; její působení nepůsobí silou *mimesis*, ale především afektivně: “[Ž]ádného hudebníka nebaví "dělat" koně nebo ptáka. Stávání-se-zvířetem je obsahem zvukového bloku, pouze pokud se samo zvíře zároveň stalo ve zvukovosti čímsi jiným, absolutním, nocí, smrtí, radostí.” (Deleuze, Guattari, 2010, 343) Skrze hudbu se člověk stává zvířetem, ale také zvíře se takto stává něčím jiným, (Deleuze, Guattari, 2010, 268) je deteritorializované, proměněné: “Hudba činí svým obsahem stávání-se-zvířetem, ale v tomto stávání-se-zvířetem je například kůň vyjádřen jemnými údery do kotle, okřídlenými jako nebeská či pekelná kopyta, a ptáci pomocí grupetti, přírazů, not zahraných staccato, a vyjadřujících tak mnohost jejich duší.” (Deleuze, Guattari, 2010, 343) Joshua Ramey dále uvádí, že “[n]oty nereprezentují, ale stávají se kroky koně, letem ptáka, milováním,” (Ramey, 2012, 160), *takže se také zvířata* – koně či ptáci – *mění v něco nového a neznámého* skrze stávání-se, které je jakoby vysvobozují z jejich molární či extenzivní formy.

Jiným příkladem imanentního stávání-se může být takzvaná “farmako-analýza,”

kteřou Deleuze a Guattari v kapitole o stávání-se navrhuji postavit v kontrastu vůči psychoanalýze (kteřá vrhá dopředu danou reprezentaci na nevědomí, spíš než aby jej – jako *farmakum – vytvářela* v procesu zviditelňování). V *Tisíci plošinách* autoři na jedné straně bohatě vychází z díla “drogové” či “psychedelické” literatury dvacátého století: vedle například Henriho Michauxe či Williama Burroughse *Tisíc plošin* překypuje odkazy na dílo původem peruánského “etnografa” Carlose Castanedu a jeho záznamů ze zaučování u toltéckého šamana v Mexiku (přičemž nepovažují za významné, zda jsou jeho knihy skutečným záznamem o iniciaci, nebo jsou vymyšlené. (Deleuze, Guattari, 2010)) “Droga” – Deleuze a Guattari nerozlišují halucinogeny od jiných látek – na jednu stranu otevírá vnímání nevnímátnému, “činí viditelným neviditelné.” Umožňuje tedy vnímání “mikropercepčí,” na jejichž úrovni se člověk stává zvířetem (čímž dle amerických beatníků vyvolává “molekulární revoluci” (Deleuze, Guattari, 2010, 318)). Při splnění “podmínek opatrnosti” otevírá droga pole molekulárního experimentu, rozvíjí rovinu, na níž nejenže “dochází ke spojení stávání-se-ženou, stávání-se-zvířetem, stávání-se-molekulárním, stávání-se-nevnímátným, ale samo nevnímátné se nutně stává vnímaným s tím, jak se vnímání nutně stává molekulárním: dojít k dírám, k mikrointervalům mezi látkami, barvami a zvuky, kam se vrhají linie úniku, linie světa, linie transparence a řezu.” (Deleuze, Guattari, 2010, 317)

Deleuze a Guattari ovšem současně varují před mylnými vjemy a halucinacemi přinesenými drogou. Od doporučování drogy jako privilegované formy stávání-se-zvířetem je nakonec definitivně odvrací především nebezpečí závislosti, které hrozí vyprázdnit *tělo bez orgánů*, učinit jej rakovinným, a tím vynutit re-stratifikaci. Naopak tedy doporučují *abstinenci*, a citují Henryho Millera a jeho ideál “[d]okázat se opít, ale čistou vodou” (Deleuze, Guattari, 2019, 321). Farmako-analýza *Tisíce plošin* však v každém případě analyzuje vliv psychedelické “molekulární revoluce” druhé poloviny dvacátého století, přičemž dochází k závěru, že drogová experimentace změnila vnímání pro všechny, a to i pro ty, kdo drogy sami neužili. Psychedelická revoluce akcelerovala deterritorializaci moderní kultury v rovině jejích stávání-se, která jsou nyní molekulárnější a “podivnější”: “Poznamenalo-li experimentování s drogami celý svět, dokonce i ty, kdo drogy neberou, bylo to změnou časoprostorových souřadnic

vnímání a uvedením nás do světa mikropercepcí, kde je stávání-se-zvířetem střídáno stáváním-se-molekulárním.” (Deleuze, Guattari, 2010, 280)

4. Ne-Standardní Animismus

Poslední kapitolu této práce věnujeme *ne-standardnímu animismu*, filosoficko-fiktivnímu experimentu, který vznikl jako průsečík *ne-filosofie* současného francouzského myslitele Françoise Laruelle na straně jedné (jinými slovy, *ne-standardní filosofie*²¹), a teorií nového animismu současné antropologie (především v podání Castrova *perspektivismu*) na straně druhé. Samotný pojem ne-standardního animismu pochází z článku *Generic humanity: interspecies technologies, climate change & non-standard animism* (Konior, 2017) teoretičky a multimediální umělkyně Bogny Konior. V duchu tohoto článku později vydala také další texty na pomezí teorie a literatury či umění, jako například *Envenoment, an Excavation: Towards a Feminism-without-example [PINTHW]* (Granata, Konior, 2018).

Následující odstavce si vyžádají alespoň letmé seznámení s Laruellovým dílem, ačkoli vzhledem ke komplexitě daného tématu rozhodně není cílem následujících řádků jej vyčerpávajícím způsobem vykládat či explikovat. Ambice Laruelle a jeho kritiky veškeré filosofie, stejně jako pozitivní ambice ne-filosofického paradigmatu, jsou v každém případě značné. Spočívají ve snaze o pozitivní *exit* z okcidentálního paradigmatu myšlení jako takového:

Je to unitární nebo Greko-okcidentální paradigma, které prochází téměř veškerou filosofií až do jejích současných dekonstrukcí, které musí být opuštěno, společně s jeho předsudky, abychom vnímali realitu (spíše než pouhou možnost) člověka. (Laruelle, 2012, 45)

Na tomto místě ovšem nebude naším cílem ani ambicí se snažit komplexně hodnotit Laruellův nárok na podobná tvrzení. V posledních odstavcích této práce se pokusíme pouze o stručnou komparaci ne-standardního animismu (jako specifického žánru ne-filosofie) s deleuzeguattariánskou sémiotickou etnografií, a to především optikou problematiky antropocentrismu a pojetí “lidství” ve vztahu k procesům

²¹ Ne-standardní filosofie je alternativní, nicméně synonymní výraz, který Laruelle používá k označení svého projektu v jeho současné fázi, aby zdůraznil fakt, že “ne-filosofie” není “anti-filosofií”. (Laruelle, 2010)

reprezentace – jakkoli bude Laruelle mluvit spíše o *filosofické definici*, pokusíme se ukázat, že tím myslí proces velice podobný *překódování* despotickým Označujícím z *Kapitalismu a schizofrenie*. Cílem této závěrečné kapitoly je pak na jednu stranu nastavit zrcadlo předchozímu textu – a umožnit tak reflexi post-strukturalistického *post-humanismu* či *anti-humanismu* optikou jednoho ze současných myšlenkových proudů, který na ně kriticky navazuje, a současně také stručně – a spíše s otazníkem – poukázat na možná východiska, která se ne-filosofie jako myšlení na pomezí filosofie, umění a vědy snaží otevírat.

4.1. Filosofie a ne-filosofie

Jak jsme zmínili v první kapitole věnované “obrazu myšlení,” ne-filosofie je pro Deleuze a Guattariho deterritorializovanou Zemí či chaosem, kde dosud filosofie, věda ani umění nejsou rozdělené, a z něž každá z těchto disciplín po svém způsobu extrahují vlastní rovinu konzistence. Toto “non” je chaosem, který současně hrozí zničením řádu, avšak je také zdrojem *nového* – takže “zápas *proti chaosu* se neobejde bez jisté spřízněnosti s protivníkem.” (Deleuze, Guattari, 2001, 177) Filosofie, umění i věda z chaosu “non” extrahují “stín příštího lidstva” (Deleuze, Guattari, 2001): “Ono nefilosofické má možná k jádru filosofie mnohem blíže než filosofie sama a označuje to, že filosofie se nemůže spokojit s tím, když je uchopena pouze filosofickým či pojmovým způsobem, nýbrž že se ve své podstatě obrací také k nefilosofům.” (Deleuze, Guattari, 2001, 40) A dále: “Filosof se musí stát nefilosofem, aby se ne-filosofie stala zemí a lidem filosofie.” (Deleuze, Guattari, 2001, 88) Ve spojitosti s touto problematikou pak Deleuze a Guattari na poslední straně této poslední společné knihy (*Co je filosofie?*) zmiňují právě projekt laruellovské ne-filosofie.

Laruelle pojímá ono “non,” o němž Deleuze a Guattari mluví jako o společné zemi filosofie, umění a vědy, jako *reálně poslední instance – radikální imanenci – Jedno* (ve všech těchto případech se jedná o synonyma). Jakožto *Jedno* se liší od *Bytí*, a není tedy transcendentní “jednotou,” ale naopak traumatickou trhlinou nekonzistence v řádu – Laruelle používá pro upřesnění například spojení *Jedno-bez-jednoty* (Laruelle,

2012). Toto *reálno* tedy myšlení v poslední instanci determinuje²². Jako takové je ovšem radikálně *autonomní* a vůči myšlení *unilaterálně uzavřené* – v poslední instanci je vůči myšlení i jazyku zcela indiferentní. Filosofické Bytí je podle Laruelle vždy v principu tautologicky či kruhově reverzibilní s myšlením. Kauzalita Jednoho vůči myšlení (a potažmo Bytí) je však asymetrická – Jedno v poslední instanci determinuje myšlení, aniž by myšlení na oplátku determinovalo Jedno (Laruelle, 2012):

Předpoklad radikální imanence představuje zřejmě nejvýraznější rys Laruellova myšlení. Prvním gestem ne-filosofie je vyhlášení naprosté imanence, která je neproniknutelná myšlením. Ne-filosofie tak hned zpočátku rezignuje na snahu o definitivní popis reality, kde by jedna rovina mohla více či méně dobře vystihovat rovinu druhou, ale sama sebe označuje jako nutně nedokonalý, otevřený a demokratický experiment (Sůsa, 2019).

Snahou ne-filosofie tedy není myslet Jedno, ale myslet *ve shodě s Jedním* či *podle Jednoho*, (Sůsa, 2019) a to podobně jako například věda. Věda postupuje, oproti filosofii, experimentálnějším a “pragmatictějším” způsobem, takže o povaze Jednoho nevyslovuje definitivní stanoviska. Zakládajícím aktem filosofie je naopak *rozhodnutí*, skrze něž filosofie vynáší autoritativní stanovisko o povaze Jednoho (reality poslední instance), čímž “halucinačně” předstírá, že mezi myšlením a Jedním existuje vztah vzájemné převoditelnosti. (Laruelle, 2012) Filosofie tedy Jedno reifikuje skrze záměnu s arbitrární reprezentací (kolem níž buduje filosofický systém), či *významem*, který mu pomocí jazyka přikládá: “[Filosofické rozhodnutí] rozhoduje *a priori* co je reálno, a pouze podle tohoto zakládajícího rozhodnutí vede všechny další výzkumy reálna a rozličných realit.” (Kolozova, 2015, 32) V pojmech *Tisíce plošin* – překódování *dvojí artikulací* strata – Laruelle také vyjasňuje pojem Principu Dostatečné Filosofie, jímž označuje (mohli bychom říci “despotické”) uzavření, k

22 Laruelle přejímá koncept *determinace poslední instancí* od L. Althussera. Althusser současně přijímá marxistickou tezi o determinaci (kulturní a společenské) “nadstavby” materiální ekonomickou “základnou”. Tak se však podle něj odehrává pouze “v poslední instanci” – zároveň odmítá také kauzální redukcionismus “vulgárního marxismu.” (Kužel, 2014) Laruelle v základním rámci přejímá tuto duální kauzalitu, dále ovšem “deteritorializuje” Althusserův pojem tím, že “základnu” odmítá definitivně ztotožnit s materiální realitou v jakémkoli empirickém smyslu. (Laruelle, 2017).

němuž se filosofie v důsledku uchyluje:

Již věda jazyka ukazuje, že *filosofie má strukturu dvojí artikulace*, na dvou úrovních, což určuje její spřízněnost s jazykem; že formuje spektrum, které je třeba analyzovat nebo vysvětlit jako strukturu dubletu nebo strukturu dvojí transcendence; že je ovládaná, specificky, Principem Dostatečné Filosofie, který tvoří vyšší strata a jednotu smyslu. (Laruelle, 2012, 330)

Struktura filosofického rozhodnutí je dle ne-filosofického paradigmatu invariantní napříč veškerou filosofií – je podstatou “Greko-Judaického” či “okcidentálního” *Logos* jako takového. (Laruelle, 2014) Filosofie vymezuje sama sebe v abstraktně definované *pozici*, z níž vede *válku* s jinými pozicemi – dialektický rozštěp je podle Laruelle v samotném srdci filosofie, pro niž není *Jedno* (jako současně nerozdělené a nejednotné) inteligibilní: *Jedno* je pro filosofii doslova “černým kontinentem.” (Gracieuse, 2012) Filosofická pozice, která je důsledkem procesu filosofického rozhodnutí, je definovaná “auto-pozicionálně,” tedy tautologicky, což platí stejně tak pro tradiční filosofie a metafyziky *Stejného*, jako pro jejich post-strukturalistické dekonstrukce v myšlení *Diference*. Ty se sice proti filosofické totalizaci reálna vymezují, činí tak ovšem stále *filosoficky*, a tvoří tedy negativní (“post”) variantu shodné struktury:

Fakt, že honba za reálnem byla post-strukturalisty opuštěna, a tudíž jeho nesouměřitelnost s myšlením potvrzena, neznamená že by byl starý metafyzický hybatel myšlení překonán. Spíše naopak, vzdát se úvah o reálnu, nakolik je ono radikálně externí myšlení, mluví spíše o přesvědčení, že pouze pokud by v sázce byla možnost “metafyzické” formy vědění, hledání “pravdy reálna” by dávalo smysl. (Koložova, 2020, 14-5)

Pakliže například Derrida (podobně jako Laruelle) dekonstruuje hierarchickou a decisionální strukturu filosofie, aniž by ovšem spatřoval reálnou možnost vykročení z jejího dosahu, (Maoilearca, 2015) cílem ne-filosofie je právě toto *pozitivní* vykročení směrem k jiným formám myšlení²³. John ó Maoilearca říká, že spíše než o tvorbu

²³ Zde bychom ovšem mohli polemizovat, nakolik se to týká z post-strukturalistů právě také Deleuze, který skrze asignifikantní a polyvokální sémiotiky (zvláště v “experimentálnější” pojetém díle s Guattarim) po ose reálných stávání-se mimo koloběh interpretace již vykročil – Deleuze a Guattari v *Tisíci plošinách* poukazují, že “[ř]íci, že znak odkazuje k jinému znaku donekonečna, je totéž jako říci, že nekonečný celek znaků odkazuje k nějakému vyššímu označovanému.” (Deleuze, Guattari, 2010,

“nové filosofie” jde ne-filosofii nakonec především o transformaci teoretického postoje jako takového, (Maoilearca, 2015) a to v první řadě skrze suspenzi autoritářského nároku na *Jedno*. V odkazu na Deleuze a Guattariho bychom mohli říct: skrze suspenzi autority Označujícího a jeho překódování dvojí artikulací, a v afirmaci polyvokálních či asignifikantních sémiotik. O této suspenzi Laruelle doslova mluví jako kvalitativním “nerůstu” (*décroissance*) (dle Laruellových slov “přerostlé” (Laruelle, 2012, 329) filosofie), pozitivně otevírající produkci sil reálna: “*Generický nerůst [...] navrhuje redukovat filosofii do stavu produktivní síly.*” (Laruelle, 2012, 331) Věda Laruellovi slouží jako výrazný model otevřeného a experimentálního ne-filosofického myšlení: “Vědecký přístup, podle Laruella i Marxe, dovoluje, aby myšlení bylo vždy “překvapené” reálnem, a že mezery a nekonzistence v systému myšlení jsou dovolené, a co více, zvané a nevyhnutelné vzhledem k tomu, že se myšlení podřizuje “reálnu,” spíše než “významu reálna.” (Kolozova, 2015, 32) V žádném případě však není cílem ne-filosofie prosté nahrazení filosofie *pozitivní* vědou²⁴. Laruelle uvádí, že ne-filosofie je stejně jako vědou také mysticismem (Smith, 2016) či “filo-fikcí” (spojující teorii s uměním či literaturou). (Laruelle, 2014) Ve všech těchto případech jde o způsoby myšlení odmítající apriorní “decisionální uzavření.” (Tilford, 2015)

Ne-filosofie je jakousi parazitní disciplínou (Sůsa, 2019), která využívá filosofických materiálů jako “surového materiálu” k vytváření odlišného myšlení, a to ve shodě s Jedním. Ne-filosofie takto bere “filosofické materiály,” přičemž operátorem “non” suspenduje pouze jejich autoritářství v nároku na *Jedno*, umožňující jejich “fikcionalizaci,” tedy doslova tvorbu “monstrózních klonů.” (Sůsa, 2019) Příkladem může být marxismus, který Laruelle klonuje do podoby “ne-marxismu” (Laruelle, 2015). Ne-marxismus využívá pojmového aparátu Marxova učení, nicméně suspenduje jeho autoritářský nárok na reálno – které Marx ve filosofickém gestu ztotožňuje s “ekonomickou základnou” v materialisticky ekonomickém smyslu – čímž jej otevírá “fikcionalizaci.” Mezi další podobné klony patří například “ne-theurgie,” experimentálně fikcionalizující tuto pozdně Antickou (134)

²⁴ V takovém případě by se jednalo jen o další uzavření myšlení systémem – tentokrát pozitivistického – filosofického rozhodnutí. (Laruelle, 2014)

duchovní vědu spjatou s dobovým gnosticizmem a pozdním novoplatonismem (Panayotov, 2018), spojující ji se současnou performancí a hudbou (Facebook, 2019), nebo právě také ne-standardní animismus, který “klonuje” materiál antropologických teorií nového animismu.

4.2. Kritika vitalismu a post-humanismu

Pokud aplikujeme Laruellovu teorii filosofického rozhodnutí na Deleuzeho myšlení, podle Marjorie Gracieuse (a jejího textu *Laruelle Facing Deleuze: Immanence, Resistance and Desire*) nalezneme ztotožnění Jednoho s *anonymním životem*, který předchází “molární” extenzi jedinců: “Deleuzeovské Jedno [...] je vždy indexem neosobního života, který vždy překračuje život žitý jedincem. Imanence jako anonymní život nebo jako “singulární esence” je v podstatě nelidskou, protože je zalidňovaná diferenciatními virtualitami života.” (Gracieuse, 2012, 49) Výsledkem tohoto rozhodnutí je pozice *vitalistické* a *post-humanistické* filosofie. Její podstatou je právě metafyzika pre-personálních toků a nelidských afektů transversálně procházejících královstvími a předcházejících rozštěpu na lidské a mimo-lidské entity. V této ontologicky primárnější realitě se rozpouští humanistická představa lidské výlučnosti.

Gracieuse však píše, že pro Laruella tento pluralismus anonymních životních sil maskuje určitý aristokratismus, “nietzscheovského ducha hierarchie.” (Gracieuse, 2012, 44) Reálný život totiž soudí ve vitalistických pojmech “intenzivnějšího” a “méně intenzivního” života. (Gracieuse, 2012) Filosofie se obecně snaží, podle Kateriny Kolozovy, překonat a “zdokonalit” obyčejný život, který pro ni představuje “nesmyslné reálno,” problematickou nekonzistenci, kterou se snaží odstranit ve shodě s filosofickým rozhodnutím, které se prezentuje jako “vyvýšené reálno, “zdokonalené” reálno, nebo reálno reálnější než realita samotná.” (Kolozova, 2015) To platí stále i pro Deleuzeho post-humanismus, jehož snahou je překonání “pouhého reálna” vstříc anonymním tokům nelidského života²⁵.

25 “Deleuzeho myšlení by bylo myšlením toho ‘co se odehrává mezi demokracií a aristokracií’, což je jiný způsob jak říct, že nietzscheovský myslitel imanence zachovává,

Deleuze a Guattari definují reálno jako čistou auto-produkci zbavenou jakékoli reprezentace, kterou by do ní chtěl vědomý subjekt projektovat, (Deleuze, Guattari, 2013) a v tomto smyslu se shodují s Laruellem. Přesto bychom však mohli argumentovat, že tuto autonomní auto-produkci v konečném důsledku voluntaristicky definují, a to v duchu nietzscheovskyy-spinozovského “afirmacionismu” (Noys, 2012), který upřednostňuje “intenzivnější” či “vitálnější” afekty, (Gracieuse, 2012) které považuje za “reálnější” oproti méně intenzivním a méně vitálním. V rámci tohoto “afirmacionismu” je ovšem obtížné myslet například zkušenost *bolesti*, která je ovšem pro myšlení stejně jako radikální politiku podle Kateriny Kolozovy z podstatné části determinující. (Kolozova, 2020) Skrze bolest se ozývá autonomní existence reálna, neredukovatelného na voluntarismus subjektu či imaginární představu (podobně jako lacanovské reálno na sebe upozorňuje ve zkušenosti traumatu. (Kolozova, 2015)) Takto je bolest (například vražděného zvířete či člověka) v základu možné solidarity forem života. (Kolozova, 2020) “Jednodimenzionálně” afirmacionistický vitalismus se naopak podle kritiků snadno obrací v pouhé liberální přitakání konzumnímu kapitalismu, (Zerzan, 2012) v horším případě v akcelerationistické přitakání neoliberální destrukci. (Noys, 2012)

4.3. Lidství poslední instance

Kritika deleuzeguattariánského vitálního materialismu jako stále příliš antropocentrického či “moderního” přichází také ze strany perspektivistického paradigmatu v rámci antropologií nového animismu. Pokud je určující charakteristikou naturalismu *moderních* dualistické schéma pasivní hmoty (příroda), která získává diferencovaný tvar a význam sémiotickou aktivitou vědomého subjektu (kultura), Peter Skafish v předmluvě *Cannibal Metaphysics* Viveira de Castra argumentuje, že vitální materialismus zůstává (přes všechnu deklarovanou post-antropocentrickou radikalitu) jeho součástí. Anonymní život vyžaduje – v kontrastu jako všichni filosofové, privilegium filosofů nad obyčejnými lidmi, glorifikací ‘nadřazeného’ rozhodnutí překonat lidství v člověku vsříc nelidskému životu a neosobní politice čistých sil a schopnosti.” (Gracieuse, 2012, 49)

vůči kosmologiím domorodého animismu a ve shodě s moderním naturalismem – *eliminaci* osob (či subjektivity) z reálna:

Ačkoli je bytí jako “příroda” v Deleuzem anorganickým životem *natura naturata* a tudíž ani naturalistické, ani antropocentrické, stále v zásadě zůstává materiálem *zbaveným života [deanimated]*, který se stává myslitelným a (téměř) vnímatelným skrze eliminaci osob a vědomí.“ (Skafish In Castro, 2017, 28-29)

Podle perspektivistického animismu v Castově pojetí je naopak “lidství” primární a nikoli sekundárně odvozenou kvalitou – je tím, co předchází “přírodu”. Animismus je v tomto ohledu symetrickou inverzí naturalistické kosmologie, (Descola, 2014) takže je to nyní namísto neživé hmoty naopak pre-kosmické *lidství*, které je “jedním” a “univerzálním,” společným všemu lidskému a (pouze zdánlivě) mimo-lidskému. Příroda sama – jako tělesná, afektivní realita – se stává variabilní – tím, co jako převlek “zakrývá” fakt společného lidství fyziologickou mnohostí. To však neznamená, že by tak animismus materialitu idealisticky popíral: právě proto, že je tělesnost sídlem variability a individualizace, nabývá na hodnotě. (Castro, 2017) Domorodá realita amazonského pralesa je každopádně “světem imanentního lidství, kde prvotní nabývá lidskou formu.” (Castro, 2017, 63) Zvířata tedy vidí sama sebe jako lidi, ve vlastních “vesnicích” žijí kulturními životy (“všechny druhy vykonávají kulturní aktivity typu rodinného života, provádění rituálů nebo konstruování politických struktur,” (Konior, 2017, 115)) ovšem *materiální realita* jejich životů je odlišná: “Díky svému tělu vnímám vlastní krev jako lidskou krev, ale jaguár ji vidí jako lahodné maniokové pivo.” (Konior, 115) Jinými slovy, kosmologickou invariantou napříč lidskými a mimo-lidskými královstvími je *subjektivní pozice* vnímající realitu z vlastní, tedy “lidské” perspektivy, zatímco to *co* vnímá, se liší (Castro, 2017).

Castro tedy shrnuje, že “zvířata jsou lidmi, nebo vidí sami sebe jako osoby.” (Castro, 1998, 470) Jako kosmologicky či ontologicky primární tak animismus klade spíše *osoby* než například anonymní toky nelidských afektů. Animistický perspektivismus tím provádí pohyb na jednu stranu analogický post-humanismu (odmítá status ontologické výjimečnosti *homo sapiens*), současně však protikladný:

spíše než skrze *dehumanizaci člověka* (eliminací subjektivity²⁶) dospívá k ne-antropocentrismu *humanizací* (“štědrým” přiřknutím subjektivity) mimo-lidským entitám. Tím však animismus současně a paradoxně také zbavuje samotný pojem “lidství” či “osoby” fixní esence a plní tak tyto koncepce zcela odlišným významem než v jejich moderním (liberálně individualistickém či humanistickém) smyslu: “když je všechno lidské, člověk se stává něčím úplně jiným.” (Castro, 2017, 63) *Lidství* či status *osoby* se v animismu stává něčím radikálně nedefinovaným, neznámým, otevřeným Vnějšku. (Castro, 2017)

Bogna Konior poukazuje v článku *Generic Humanity: interspecies technologies, climate change & non-standard animism*, že toto ne-moderní pojetí *osob* a *lidství* (ztotožněné s reálnem poslední instance) se shoduje s ne-filosofickým pojmem *generického lidství*, které Laruelle klade jako synonymní s *Jedním* poslední instance. (Konior, 2017) *Generické lidství* se liší jak od modernistické představy člověka jako individuálního a vědomého subjektu, tak od post-moderní dekonstrukce této představy: je na jedné straně “radikální subjektivitou,” ale nikoli “subjektem” v moderním filosofickém smyslu, tedy spíše „generickým” člověkem, který prostupuje myšlení panpsychismu, (ne)filosofii smyslového kosmu [...] generické lidstvím mezidruhové existence.” (Jagodzinski, 2019, 160-1) V rovině reálna poslední instance se nejedná o “osoby, jedince nebo subjekty v ‘transcendentně filosofickém smyslu těchto slov,” přesto však o “radikální subjektivity, ale v-poslední-instanci.” (Laruelle In Maoilearca, 2014, 116). Oproti post-humanistické eliminaci člověka či subjektivity je cílem ne-filosofie naopak “radikální humanizace myšlení”:

V kontextu kritiky filosofického humanismu, Laruellova *Theorie des Etrangers* viní příliš-filosofickou Nietzscheho valorizaci “nelidského” “příliš lidského” nebo “nadlidského,” zatímco “ignoruje radikálně ‘lidské’” V kontrastu vůči tomu, se [Laruellův] projekt týká, jak to podává v *Philosophie et non-philosophie*, “radikální humanizace myšlení” (Maoilearca, 2014, 113)

Jako filosoficky nedefinovatelné a zbavené fixní reprezentace jediného modelu

²⁶ To se týká vizí a-subjektivní, indiferentní materiality, prosazované některými školami nového materialismu a spekulativního realismu, (Brassier, 2007) které se k post-antropocentrismu snaží dospět odebráním lidských kvalit “i lidem samotným”. Castro argumentuje, že takto spíše paradoxně naplňují, než překračují lidský antropocentrismus. (Castro, Danowski, 2017)

“skutečného” či “správného” lidství (jako například bílého a evropského, heterosexuálně mužského) je generické lidství otevřené ne-standardní fikcionalizaci a experimentaci. Člověk-osobně (*l'Homme-en-personne*) (Laruelle, 2020)) není definovaný antropocentricky, ale spíše skrze *ne-standardní antropomorfizaci*; stejně jako v případě perspektivismu tak platí, že “když je všechno lidské, člověk se stává něčím úplně jiným.” (Castro, 2017, 63) John ó Maoilearca v článku *The Animal Line: On the Possibility of a “Laruellean” Non-Human Philosophy* (Maoilearca, 2014) mluví v rámci ne-filosofického paradigmatu o *ne-humanismu* spíše než anti-humanismu nebo post-humanismu, jehož pozitivním cílem je “expanzivní mutace nebo alterace – alter-human-ismus nebo pluri-humanismus který obrací zužující působení filosofie, která vždy kondenzuje člověka podle jediného modelu.” (Maoilearca, 2014, 114). Ne-humanismus je tedy otevřený “nelidským” stáváním-se člověka – zvířecích či rostlinných osob (Laruelle, 2013):

To platí obzvlášť v Laruellově nedávné tvorbě o ekologii, kde píše, že hledá “lidský život a vědění ve všech zvířatech a rostlinném životě,” “lidství bez humanismu,” suspenzi převažující reprezentace lidství (“V-posledním-lidství”) (Konior, 2017, 112)

Závěr

Na předcházejících řádcích jsme vyšli z Guattariho koncepce animismu jako “polysémické trans-individuální” subjektivity (Lazzarato, Melitopoulos, 2012a, 242), kterou tento myslitel a politický aktivista považoval za relevantní v kontextu ekologické krize, stejně jako v rámci snah o “dekolonizaci” subjektivity. Animismus je odlišnou formou ontologie či kosmologie vůči naturalismu moderních, (Descola, 2015) protože, slovy Guattariho, vkládá jádra “proto-subjektivitu” i do anorganické hmoty (Lazzarato, Melitopoulos, 2012a). Naturalismus realitu dualisticky štěpí na sféru Přírody a sféru Kultury (Descola, 2015), přičemž antropocentricky přikládá privilegium Kultury pouze člověku, který *disponuje jazykem*, přikládající význam inertní a mrtvé hmotě. Oproti tomu je Guattariho pojetí animismu založené v odlišném pojetí mnohosti sémiotických režimů, z nichž pouze některé jsou verbální. Animistické sémiotiky tak transversálně prostupují napříč lidskými a mimo-lidskými královstvími, (Lazzarato, Melitopoulos, 2012a) mísí subjektivitu a objektivitu napříč “kolektivními entitami napůl-věc napůl-duše, napůl-člověk napůl-zvíře, stroj a tok, hmota a znak.” (Guattari, 1992, 102)

Guattari tedy vnímal projekt analýz animistických režimů znaků jako součást širšího politického projektu “hledání nových definicí subjektivity, takové která by unikla kapitalistickému podniku.” (Lazzarato, Melitopoulos, 2012, 241) Post-kapitalistické subjektivity tak podle Guattariho připomínají animistické – jsou polyvokální, decentrované, zbavené primátu označování a reference vůči individuálnímu egu. V tomto ohledu se Guattari na první pohled blíží například koncepcím mediálního teoretika Marshalla McLuhana a jeho představám nové “orální společnosti” iniciované elektronickými médii. V novém post-gramotném věku dle McLuhana opouštíme výsadní postavení lineárního textu a vracíme se k tribalistickým sociálním uspořádáním, která jsou stejně tak imerzivní a synesteticky podmanivá, jako konzervativní a anti-demokratická. (McLuhan, 2008) Avšak oproti teoretikům typu McLuhana je nutné zdůraznit, že pro Guattariho se nejednalo o “návrat” k žádné z předchozích sociálních formací (a tedy ani ke konzervativnímu tribalismu). Vize

Guattariho a Deleuze směřovala spíše k tvorbě nových subjektivit a režimů znaků nikoli skrze konzervativní teritorializaci, ale naopak skrze *větší deteritorializaci*, vstřebávající do sebe veškeré předchozí dekodování vyvolané despotickými i kapitalistickými společnostmi. Guattari tedy v posledku mluví o emancipaci “asignifikantního diagramu,” organizujícího polysémické subjektivity zcela novým způsobem (Guattari, 2014). Pokud tedy Guattari vnímal potřebu obnoveného animismu, tak spíše ve smyslu jeho experimentálního, *ne-identického opakování*, které je otevřené budoucnosti. (Ramey, 2012)

Tuto koncepci animismu z Guattariho pozdního díla (Guattari, 1992) jsme posléze sledovali napříč sémiotickou „etnografií” jeho společného díla s Gillesem Deleuzem. První kapitolu jsme věnovali načrtnutí základního kontextu jejich specifického *obrazu myšlení*, v návaznosti na Nietzscheho reorientujícího myšlení vzhledem k Zemi. Zde jsme si také přiblížili jejich základní kosmologicko-sémiotický model sledující dvojitou expresi vrstev artikulace na nestabilním povrchu intenzivní Země. Druhou a třetí kapitolu jsme následně věnovali prvnímu a druhému dílu *Kapitalismu a schizofrenie – Anti-Oidipu* z roku 1972 (Deleuze, Guattari, 2013) a *Tisíci plošinám* z roku 1980 (Deleuze, Guattari, 2010)

V pojetí prvního dílu jsme se po vyjasnění základních pojmů (touha jako strojová produkce reálna, jako společná esence člověka a přírody, která se odhaluje ve zkušenosti schizofrenie) zaměřili na *universální historii* sledující trojici “sociálních strojů” a jejich různých způsobů značení – divošského teritoriálního, barbarského či imperiálního, a kapitalistického civilizovaného. Universální historie sleduje horizont eschatologického vyústění v osvobození *intenzivní přírody* či dekodovaných toků *těla bez orgánů*. Poté, co jsme v diskuzi druhého dílu argumentovali proti *akcelerationistickému* pojetí této vize – chápání programu *Anti-Oidipa* jako pobídky k akceleraci “apokalyptické” deteritorializace vyvolané tržními silami – se můžeme krátce zeptat – jaký pozitivní program tedy *Anti-Oidipus* nabízí? Ono “archaické,” které o sobě dává vědět v momentu eschatologického limitu kapitalismu či modernity²⁷, je každopádně něčím, co se ozývá a “straší” civilizované společnosti

27 Srovn. (McKenna, 1991)

kupříkladu ve fenoménu schizofrenie.²⁸ (Lazzarato, Melitopoulos, 2012b) *Anti-Oidipus* pak můžeme číst také jako reflexi “molekulární revoluce” roku 1968 (Berger, 2019), jedním z jejíchž čelných představitelů byl jiný autor spojující neortodoxní marxismus s radikální psychoanalýzou – Herbert Marcuse. Ten v díle *Eros a civilizace* píše:

[Č]ím bližší se stává reálná možnost osvobození jedince z omezení jednou ospravedlnovaných nedostatkem a nedospělostí, tím větší se stává potřeba udržování a usměrňování těchto omezení, protože jinak se etablovaný řád dominance rozpouští. Civilizace se musí bránit proti přízraku světa, který by mohl být svobodný. (Herbert Marcuse, In Fisher, 2019)

Podle britského kulturního teoretika Marka Fishera je tedy tímto příznakem “světa, který by mohl být svobodný,” strašícím současné společnosti, nadále především odkaz šedesátých let, kdy se na horizontu náhle zjevila vidina “sociální a psychické revoluce takřka nepředstavitelného rozsahu,” (Fisher, 2019) promítající se do programu “bezprecedentní estetizace každodenního života.” K tomu mělo podle Fishera dojít konkrétně skrze spojení “psychedelického vědomí,” nových forem estetiky, a činnosti radikálních politických hnutí – socialistických, stejně jako feministických či za rasovou spravedlnost. (Fisher, 2019) Nestojí pak v jádru politiky *Anti-Oidipa* především tato vize – definující produkci touhy jako nerozděleně psychickou a sociální – vykreslující program *osvobození nevědomí* jako “fantastické továrny Přírody a Produkce”? (Deleuze, Guattari, 2013, 65) Takové osvobození bylo podle autorů *Anti-Oidipa* možné díky deteritorializaci subjektivity z područí *Oidipa* (tedy psychické inhibice “buržoazní společnosti”), a tedy obecně v odmítnutí “nedostatku” a nihilistického popírání touhy, existujícího navzdory objektivnímu nadbytku. (Deleuze, Guattari, 2013) Pokud je “pod dlažbou pláž” (jak znělo populární heslo Paříže roku 1968²⁹), znamená to, že pomocí genealogie (podobné té, kterou čteme napříč

28 Podobně jako síly “magického trojúhelníku” nadále ze “dna pyramidy” strašily despotické civilizace, nebo jako naopak kapitalismus strašil teritoriální i despotické kultury.

29 Jiným příkladem “molekulární revoluce” mohou být “měštští indiáni” hnutí *Autonomia* Itálie roku 1977, kteří vytvořili (slovy blízkého Guattariho spolupracovníka Franca Berardiho) “masovou avant-gardu.” V tomto pozdějším případě se již teorie *Anti-Oidipa* bezprostředně podílely na utváření ideologie hnutí. (Berardi, 2011)

universální historií *Anti-Oidipa*) je možné zpětně stopovat formy *hominizace* člověka, a tedy také jeho kulturní represe – způsobů kterými civilizace a společnosti kódují a usměrňují intenzivní tok *biokosmické noční paměti* nacházející se pod povrchem inskripce. (Deleuze, Guattari, 2013)

V návaznosti na brazilského antropologa Viveira de Castra (Castro, 2017) jsme pak jako základní rozdíl v posunu k druhému dílu vyznačili ústřední roli pojetí *intenzivních*, mezidruhových *stávání-se* v *Tisíci plošinách*. Touto optikou se druhý díl jevil jako méně antropocentrický a radikálněji pluralistický. Již samotný motiv mnohosti *plošin* se ukázal naznačovat posun druhého dílu směrem k hlubšímu *perspektivismu*. Oproti eschatologii prvního dílu jsme v návaznosti na environmentálního filosofa Timothy Mortona argumentovali, že *Tisíc plošin* se nachází již jakoby *za* limitním bodem konce světa (a to přinejmenším pokud “světem” myslíme antropocentrický a jednotný svět zdánlivě korelující lidskou subjektivitu a mimo-lidské reality. (Morton, 2013)) Terminologií Deleuze a Guattariho můžeme říct, že *Tisíce plošin* se posouvá již spíše mimo čas lineární historie *Chronos*, k ne-lineárnímu a paradoxnímu času *Aión* (“nomádsky” spojujícímu archaické s budoucím), otevírajícího procesy *stávání-se*, odpovídající okamžitým a ne-produktivním symbiózám. (Deleuze, Guattari, 2010)

Zde na závěr si také můžeme položit otázku, nakolik je posun ke *stávání-se* jako *neproduktivnímu* procesu důsledkem snahy Deleuze a Guattariho o důslednější vymanění produkce touhy z axiomatiky nastupujícího “neoliberálního kapitalismu” v době rozkladu hnutí šedesátých let, kdy se slovník individuální kreativity, touhy a exprese (Fisher, 2010) stává oficiální rétorikou nového politického a ekonomického uspořádání? Avšak pokud jsme v průběhu textu vyznačili snad až příliš ostře kontrast mezi produkcí touhy *Anti-Oidipa* a *stáváním-se* *Tisíce plošin*, je nakonec na místě poukázat na jejich vzájemnou provázanost a spojitost. Ačkoli se podle Viveira de Castra jedná o rozdílné pohyby, v posledním důsledku přesto zůstávají nerozlučně propletené (byť *stávání-se* jako ne-produktivní symbióza se stále zdá produkci ontologicky předcházet): “Produkce a stávání [...] se v obou případech opírají o přírodu, jsou intenzivní a prereprezentacionální; v jistém smyslu jsou dvěma názvy pro stejný pohyb: *stávání-se* je procesem touhy, touha je produkcí reálna, *stávání* se a

multiplicity jsou jednou a tou samou věcí, stávání-se je rhizomem, a rhizom je produkcí nevědomí.” (Castro, 2017, 161)

V poslední, čtvrté kapitole, jsme krátce naznačili koncepce Françoise Laruelle, současného francouzského myslitele reflektujícího Deleuze (vedle dalších post-strukturalistů), a to především v podobě teorie *ne-standardního animismu* (Konior, 2017), spojujícího Laruellovu *ne-filosofii* s animismem Viveira de Castra. Deleuzeovskou ontologii “vitální hmoty” či toků sil zde nahrazuje imanentní vize “generického lidství,” pro Laruelle synonymického s *reálnem* či *Jedním poslední instance*. Toto generické lidství je zbavené jakékoli fixní, antropocentrické esence či reprezentace. Podobně jako v domorodém animismu je tedy otevřené uznání zvířecích či rostlinných “osob.” (Konior, 2017) Snahou ne-filosofie je pak obecně *pozitivní* vystoupení z “Greko-okcidentálního paradigmatu” myšlení. (Laruelle, 2012, 45) V současném environmentálně laděném díle Laruelle tento pohyb charakterizuje jako snahu o *nerůst filosofie* – tedy redukci autority její “dvojitě artikulace” (kterou Laruelle nazývá Principem Dostatečné Filosofie (Laruelle, 2012), a kterou bychom mohli s Deleuzem a Guattarim nazvat překódováním). Tento nerůst (provádějící suspenzi “dogmatické” autority operátorem “non”) však umožňuje její kvalitativní a experimentální transformaci v kontaktu s dalšími sférami lidské činnosti. Snahou ne-filosofie je v posledku především toto ne-hierarchické spojení filosofického myšlení s ostatními disciplínami typu vědy a umění, k němuž v závěru poslední společné knihy vybízeli také Deleuze a Guattari (Deleuze, Guattari, 2001).

Předchozí text jsme – jako “sémiotickou etnografii” Deleuze a Guattariho – věnovali především analýzám ne-moderního či domorodého “obrazu myšlení,” jehož instanci *par excellence* viděl Guattari v polyvokálních (stejně jako a-signifikantních) sémiotikách animistického rituálu. (Lazzarato, Melitopoulos, 2012a) V kontextu ne-filosofie se pak John ó Maoilearca (Maoilearca, 2015) opírá mimo jiné o analýzy teoretika a divadelního režiséra Richarda Schechnera zkoumající spojitost avantgardního divadla a archaického rituálu, (Schechner, 1985) když naznačuje možný ideál ne-filosofie v propojení myšlení s divadelními či “rituálními” prvky, kdy se “performance stává filosofií jen sama o sobě, stejně jako se filosofie stává něčím jiným.” (Maoilearca, 2015, 249) Aniž bychom se tedy pokoušeli o zodpovězení,

můžeme tuto práci zakončit otázkou, kterou Maoilearca a ne-filosofické paradigma vznáší – nakolik a v jaké podobě je dnes takové *myšlení, které je bezprostředně tělesným* – signifikantním stejně jako a-signifikantním – možné?

Zdroje literatury

- Artaud, A. (Získáno 2020). To Have Done with the Judgement of God. Online: <http://www.labster8.net/wp-content/uploads/2015/08/Artaud-ToHaveDoneWithJudgementofGod.pdf>
- Avanessian, A. Mackay, R. (2014). *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. New York: Urbanomic
- Badiou, A. (1999). *Deleuze: The Clamor of Being*. University of Minnesota Press
- Beauchamp, Z. (2019). *Accelerationism: the obscure idea inspiring white supremacist killers around the world*. Vox. Online: <https://www.vox.com/the-highlight/2019/11/11/20882005/accelerationism-white-supremacy-christchurch>
- Behun, W. (2010). The Body of Light and the Body without Organs. *SubStance*: 39 (1), 121. 125-140
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press
- Berardi, F. (2003). *What is the Meaning of Autonomy Today?*. Transversal. Online: <https://transversal.at/transversal/1203/berardi-aka-bifo/en>
- Berardi, F. (2011). *After the Future*. Chico, CA: AK Press
- Berardi, F. (2020). *Chronicles of the Psycho-Deflation: Franco "Bifo" Berardi in times of quarantine*. NERO Editions. Online: <https://www.neroeditions.com/chronicles-of-the-psycho-deflation/>
- Berger, E. (2019). Anti-History: Deleuze and Guattari's Attack on Civilization. *La Deleuziana – Online Journal of Philosophy* (10). Online: <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2020/01/Berger2.pdf>
- Bird-David, N. (1999). "Animism" revisited: Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*: 40. 67–91
- Brassier, R. (2007). *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan
- Castro, E. V. d. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*: 4, (3). 469-488
- Castro, E. V. d. (2007). *The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian*

spirits. *Inner Asia* 9: 13–33

Castro, E. V. d. (2017). *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. University of Minnesota Press

Castro, E. V. d. Holbraad, M. *Ideas of Savage Reason: Glass Bead in Conversation with Martin Holbraad and Eduardo Viveiros de Castro*. Glass Bead. Online: <https://www.glass-bead.org/article/ideas-of-savage-reason-glass-bead-in-conversation-with-martin-holbraad-and-eduardo-viveiros-de-castro/?lang=enview>

Castro, E.V. d. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón

Castro, E.V. d. (Získáno 2020). Intensive filiation and demonic alliance. *A Onça e a Diferença: Projeto AmaZone*. Online: https://amazone.fandom.com/wiki/Intensive_filiation_and_demonic_alliance_-_E._Viveiros_de_Castro

Charvát, M. (2016) *Gilles Deleuze: Asignifikantní sémiotika*. Praha: Togga

Chisholm, D. (2007). Rhizome, Ecology, Geophilosophy (A Map to this Issue). *Rhizomes* (15). Online: <http://www.rhizomes.net/issue15/chisholm.html>

Clastres, P. (2010). *Archeology of violence*. South Pasadena: Semiotext(e)

Clastres, P. (2011). *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Éditions de Minuit

Cull, L. (2012). *Theatres of Immanence: Deleuze and the Ethics of Performance*. New York: Palgrave Macmillan

Danowski, D. & Castro, E. (2017). *The Ends of the World*. Cambridge, UK
Malden, MA: Polity

De Landa, M. (2000). *A Thousand Years of Non-Linear History*. New York: Zone Books

Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press

Deleuze, G. (2006). *Bergsonismus*. Praha. Garamond

Deleuze, G. (2013). *Logika smyslu*. Praha: Karolinum

Deleuze, G. Guattari, F. (2001). *Co je filosofie?* Praha: Oikoymenth

Deleuze, G. Guattari, F. (2010). *Tisíc plošin*. Praha: Hermann & synové

- Deleuze, G. Guattari, F. (2013). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London & New York: Bloomsbury Academic
- Descola, P. (2015). *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press
- Facebook. (Získáno 2019). *Non-theurgy/Agnosia*. Online: https://www.facebook.com/events/304505566633498/?active_tab=about.
- Fisher, M. (2010). *Kapitalistický realismus: Proč je dnes snazší představit si konec světa než konec kapitalismu*. Praha: Rybka Publishers
- Fisher, M. (2019). *Acid Communism (Unfinished Introduction)*. BLACKOUT ((poetry & politics)). Online: <https://my-blackout.com/2019/04/25/mark-fisher-acid-communism-unfinished-introduction/>
- Freud, S. (1989). Nespokojenost v kultuře. In *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon
- Gracieuse, M. (2012). Laruelle Facing Deleuze: Immanence, Resistance and Desire. In *Laruelle and Non-Philosophy* (Mullarkey, J. Smith, A.P., Eds.). Edinburgh University Press
- Granata, I. Konior, B. (2018). Envenoment, an excavation: Towards a feminism-without-example in ten parts. *Institute for Interdisciplinary Research into the Anthropocene*. Online: <https://iiraorg.com/2018/06/06/envenoment-an-evacuation-towards-a-feminism-without-example-in-ten-parts/>
- Grosz, E. (2008). *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. New York: Columbia University Press
- Guattari, F. (1992). *Chaosmosis: an Ethico-Aesthetic Paradigm*. Indiana University Press.
- Guattari, F. (2014). *Lignes de fuite: Pour un autre monde de possibles*. La Tour-d'Aigues: l'aube
- Hardt, M. Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard University Press
- Jagodzinski, J. (2019). Impossible Worlds in the Anthropocene: Thinking Through a Possible Ethics. *Athena*: 14, 149-170
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press
- Kolozova, K. (2015). *Towards a Radical Metaphysics of Socialism: Marx and Laruelle*. New York: Punctum Books

Kolozova, K. (2020). *Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy*. London & New York: Bloomsbury Academic

Konior, B. (2017). Generic humanity: interspecies technologies, climate change & non-standard animism. *Transformations* (30), 108-126

Kristeva, J. (2004). *Jazyk lásky: Eseje o sémiotice, psychoanalýze a mateřství*. Praha: One Woman Press

Kužel, P. (2014). *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha: Filosofia

Lacan, J. (2007). *Écrits: The First Complete Edition in English*. New York: W. W. Norton & Company

Land, N. (2011). *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*. New York: Urbanomic

Lapoujade, D. (2017). *Aberrant Movements: The Philosophy of Gilles Deleuze*. South Pasadena: Semiotext(e)

Laruelle, F. (2010). *Philosophie non-standard: Générique, quantique, philo-fiction*. Paris: Éditions Kimé

Laruelle, F. (2012). *From Decision to Heresy: Experiments in Non-Standard Thought*. New York: Urbanomic

Laruelle, F. (2013). "In-the-Last-Humanity: On the 'Speculative Ecology of Man, Animal and Plant.'" Laruelle in London: The LGS Seminars, 3 June 2013. Central Saint Martins, London, UK. Keynote address. 24 Sept 2017. Online: <https://backdoorbroadcasting.net/2013/06/francois-laruelle-in-the-last-humanity-on-the-speculative-ecology-of-man-animal-and-plant/>

Laruelle, F. (2014). *Christo-Fiction: The Ruins of Athens and Jerusalem*. New York: Columbia University Press

Laruelle, F. (2015). *Introduction to Non-Marxism*. University of Minnesota Press

Laruelle, F. (2017). Introduction to Non-Marxism: Determination-in-the-Last-Instance (DLI). NON. Online: <https://non.copyriot.com/introduction-to-non-marxism-determination-in-the-last-instance-dli/>

Laruelle, F. (Získáno 2020). *Principes de messianique (Individu, Homme, Sujet)*. Organisation Non-Philosophique Internationale. Online:

<https://onphi.org/letters/16/principes-de-messianique-individu-homme-sujet>

Latour, B. (1997). *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kalligram

Latour, B. (2020). *Zpátky na zem: Jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu*. Praha: Neklid

Lazzarato, M. Melitopoulos, A (2012a). Machinic Animism. *Deleuze Studies*, 6(2), 240–249.

Lazzarato., M. Melitopoulos, A. (2012b). Assemblages: Félix Guattari and Machinic Animism. *E-flux* (36). Online:

<https://www.e-flux.com/journal/36/61259/assemblages-flix-guattari-and-machinic-animism/>

Lévy, P. (1999). *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*. New York. Basic Books

Maoilearca, J. ó. (2013). The Animal Line: On the Possibility of a “Laruellean” Non-Human Philosophy. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*: 19(2)

Maoilearca, J. ó. (2015) *All Thoughts are Equal: Laruelle and Nonhuman Philosophy*. University of Minnesota Press

Marks, G. (2020). *Underground Intensities: The Gothic Marxism of Deleuze and Guattari. The Wasted World*. Online:

<https://thewastedworld.wordpress.com/2020/02/22/gothic-deleuze/>

Marx, K. (1954). *Kapitál I*. Praha: SNPL

McKenna, T. (1991). *The Archaic Revival: Speculations on Psychedelic Mushrooms, the Amazon, Virtual Reality, UFOs, Evolution, Shamanism, the Rebirth of the Goddess, and the End of History*. San Francisco: Harper

McLuhan, M. (2008). *Člověk, média a elektronická kultura*. Brno: Jota

Metzner, R. (2011). *Zelená psychologie*. Praha: Triton

Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. University Of Minnesota Press

Nietzsche, F. (2002). *Genealogie morálky*. Praha: Aurora

Nietzsche, F. (2013). *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Vyšehrad

Noys, B. (2012). *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Thought*. Edinburgh University Press

- Panayotov, S. Non-Theurgy: Iamblichus and Laruelle. *Labyrinth*: 20(1), 2018, 64.
- Ramey, J. (2012). *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal*. Durham & London: Duke University Press
- Reich, W. (1993). *The Function of the Orgasm*. London: Souvenir Press
- Saussure, F. d. (2007). *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia
- Schechner, R. (1985). *Between Theater and Anthropology*. University of Pennsylvania Press
- Shaviro, S. (2014). *Universe of Things: On Speculative realism*. University of Minnesota Press
- Smith, A.P. (2016). *Laruelle: A Stranger Thought*. Cambridge: Polity
- Sůsa, J. (2019). Stručný nástin ne-filosofie: Laruella a Kolozova. *ERGOT*: (1).
Online: <https://ergotsite.wordpress.com/2019/03/28/strucny-nastin-ne-filosofie-laruelle-a-kolozova/>
- Szepanski, A. (2017). Immanent Non-Musicology: Deleuze|Guattari vs. Laruelle. In Herzogenrath, B. (Ed.) *Sonic Thinking: A Media Philosophical Approach*. London & New York: Bloomsbury Academic
- Thomson, I. (2000). Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruction of Metaphysics. *International Journal of Philosophical Studies*: 8(3), 297–327
- Tilford, K. (2015). *Laruelle, Art, and the Scientific Model*. Uberty. Online: <https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/03/LaruelleArtand-the-Scientific-Model.pdf>
- Vianna, H. (2007). *O Anti-Édipo e a Antropologia*. Overmundo. Online: <http://www.overmundo.com.br/banco/o-anti-edipo-e-a-antropologia>
- Zerzan, J. (2012). *Future Primitive Revisited*. Port Townsend (USA): Feral House