Texty, které chtěly překonat řád svého světa: k Deleuzově dialektické interpretaci Platónovy rétoriky*

TEXTS THAT ATTEMPTED TO
OVERCOME THE ORDER OF THEIR
WORLD: ON DELEUZE'S DIALECTICAL
INTERPRETATION OF PLATO'S RHETORIC

MARTIN ŠVANTNER

Fakulta filozofická

Západočeské univerzity v Plzni

Katedra sociologie

Sedláčkova 15

306 14 Plzeň

svantner.m@seznam.cz

ABSTRAKT

The aim of the article is to analyze and criticize principles and strategies of reading Plato's dialogues in the tradition of the so-called French poststructuralism and postmodernism, namely in the work of G. Deleuze (*The Logic of Sense*) and J. F. Lyotard (*The Differend*). Critical analysis and comparison is based on Deleuze's reading of Plato in structuralist fashion and on Lyotard's interpretation of rhetorics of Platonic texts.

* Mnohé myšlenky otevřené v tomto textu za svůj vznik a tříbení vděčí diskusím, které jsem mohl vést s Alešem Havlíčkem (který měl vůči francouzskému poststrukturalismu často velmi kritický postoj), zejména pak na památném výjezdním čtení Platónova *Sofisty* v malebném prostředí švýcarských Alp.

— PLATÓN MEZI SMRTÍ A AKCENTACÍ AUTORA

Zdá se pozoruhodné, že filosofická tradice nazvaná učebnicemi jako francouzský postmodernismus nebo poststrukturalismus, s čelnými autory, jakými byli badatelé s velmi odlišnými přístupy i výsledky svých zkoumání jako M. Foucault, J. Derrida, R. Barthes nebo G. Deleuze, která programově vyhlásila „smrt autora“,¹ často zacházela s Platónovým korpusem paradoxně jako s Autorem *par excellence*. Jinými slovy, až na některé výjimky (jako J. F. Lyotard a do jisté míry J. Derrida a J. Kristeva), často pojímala Platóna jako soudržný korpus textů zastoupený

autoritou, které lze přisoudit velmi různorodá témata převzatá často z učebnicového výkladu platonismu než z konkrétního čtení samotného textu.² Ve francouzské filosofii šedesátých a sedmdesátých let tak častokrát

2 Jako je například Derridovo časté ztožňování karteziánské metafyziky s antickou pod hlavičkou „metafyziky přítomnosti“, srov. Irwin 1997; pro kritiku Derridovy dekonstrukce Platóna srov. Sweetman 1999; na „fenomenologické“ analogie mezi diskusí o diferenci v Platónově *Parmenidovi* a Derridově koncepci ukazuje Wheeler 1999; srov. také obsáhlé pojednání o Derridových interpretacích antiky v Leonard 2010. Pro subtilní rozbor platonismu viz Lloyd 2013, srov. Greene 1953; pro otázku mnoha platonismů a jejich „poměřování“ viz Notopoulos 1935. Někteří soudobí interpreti Deleuze tak dokonce Platónovu „tělu“ přisuzují kompulsivní potřeby, srov. Fišerová 2011, s. 669.

1 Jmenovitě M. Foucault a R. Barthes, ale v jistém ohledu „zmnožení autorů“ i G. Deleuze a F. Guattari.

Platón stál vedle Hegela (resp. jeho sartrovské interpretace³) jako veřejný nepřítel číslo jedna pro svoje údajné (logocentrické, fonocentrické a falocentrické) nepřátelství namířené vůči básníkům, malířům, obrazům, hravosti, ženám a pluralismu. Pokud se v různorodém celku, kterému se říká francouzská poststrukturalistická filosofie, tyto tendence objevovaly, velkého ohlasu se jim dostalo později v rámci recepce těchto východisek ve Spojených státech.⁴ Pozoruhodné je, že se tak stalo právě v rámci tradice, která, pokud nic jiného, přinesla do filosofického uvažování důsledný ohled na to, čemu říkáme text, kdy oproti klasické filologii a hermeneutice se radikálně postavila proti pojetí dějinného subjektu jako interpretační záruky aktu čtení textů z historie filosofie a do velké míry nietzscheánsky⁵ radikalizovala otázku po konstrukci tohoto aktu a rétorické kompozici filosofických textů, čímž otevřela problémy, se kterými standardní výklady antických textů do té doby nepracovaly (nebo sporadicky). Vedle textů tradiční filosofické filologie a historické komparativní antropologie, jako jsou např. práce J. P. Vernanta a M. Detienna, zde máme na mysli např. Derridův slavný rozbor „Platónovy lékárny“, Deleuzovu svébytnou interpretaci stoiků nebo analýzu hermeneutiky subjektu v antice a raném křesťanství M. Foucaulta. V tomto textu se budeme věnovat dvěma do velké míry odlišným

přístupům k rozumnění Platónovým textům. Je to na jedné straně originální, na druhé straně poměrně násilná Deleuzova interpretace Platónovy dialektiky spojená s otázkou bytí simulakra (*fantasma*) v *Logice smyslu* a dále Lyotardova snaha ukázat platónské texty jako typ specifické (literární a filosofické) rétoriky.

— LOGIKA SMYSLU: TEXT, KTERÝ ZAPOMNĚL NA TO, ŽE JE ZDE „TEXT“

Jaká je tedy logika smyslu některých Platónových dialogů? Takřka v samotném závěru *Logiky smyslu*, totiž v příloze, formuluje Deleuze některá obecná východiska, jak rozumět platónským textům.⁶ Prvně je třeba říci, že v tomto textu nepracuje s žádnou formou historiografie (jakýmkoliv externalistickým ohledem na kulturní historii, ze které Platónovy texty vyrůstaly⁷), tedy ani s nějakou myšlenkou vývojové hypotézy Platónových myšlenek; jeho přístup není ani tradičně hermeneutický, je mu vlastně jedno, co přesně si Platón myslel a kdy si to myslel, a dokonce jestli texty, které čte, napsal Platón (jako je tomu v případě Deleuzovy interpretace dialogu *Hippias větší*⁸ v textech

3 Jakožto dualistické ontologie, srov. Descombes 1995, s. 55.

4 Thomson 2009, s. 123.

5 Srov. Roreitner 2010, s. 51–52.

6 Pro téměř nekritický rozbor této Deleuzovy pasáže srov. Smith 2012, s. 3–26, pro vztah Deleuze a sofistů srov. Flaxman 2012, s. 115–180.

7 Rozbor těchto fenoménů v rámci Deleuzovy „geofilosofie“ (řecký filosofický prostor byl organizován okolo pojmů *autochtonia*, *filia* a *doxa*) však lze nalézt v Deleuze 1998, s. 136.

8 Deleuze 2013, s. 145–146, k otázkám autenticity dialogu srov. Grube, 1926; Boháček, 2012.

Nietzsche a filosofie a v *Diferenci a opakování*). Dále poměrně spolehlivě ignoruje dialogičnost a dramatickou stavbu daných textů. Tyto charakteristiky jdou ruku v ruce s představami, které máme o strukturalistickém „čtení“ vlastně většiny kulturních artefaktů (ať už monumentů nebo dokumentů). Deleuze v tomto textu vystupuje, s nadsázkou řečeno, jako pokantovský strukturalista – nezajímá jej „nepsaná nauka“, jelikož si píše vlastní. Masa textů je před námi připravena na exegezi (i přes její veškeré proklamované odmítání) a nabízí svoji empiricky zakoušenou mnohoznačnost tomu, abychom vytvořili nějaký model.⁹ Platónovy dialogy můžeme brát jako celek a v podstatě ignorovat jejich samotné dělení podle problematiky, kterou obsahují.¹⁰ V tomto případě se jedná o modelový platonismus, tedy model Deleuzova Platóna, resp. jeho dialektiky, která v Deleuzově čtení de facto představuje jiný typ dialektického myšlení, než které analyzuje u stoiků, jehož interpretace není předmětem tohoto textu. Jaké jsou hlavní linie této interpretační strategie?

Deleuze začíná analýzu rozbořem nietzscheovského motivu převrácení platonismu, který již zde do velké míry indikuje dějinně filosofickou představu platonismu jakožto koherentní systematické filosofie stvořenou autorem

v jakémisi jednotném aktu, celek, který je možné vzít a převrátit. Co je to pak ono převrácení? Nejprve nikoliv přitakání jednomu ze dvou světů, které údajný platonismus redukováný na dualistickou ontologickou tezi rozvrhuje, totiž tezi světa jevů a světa esencí, ale celkové opuštění této perspektivy. Pokud bychom argumentovali z pozic tzv. vývojové hypotézy Platónových dialogů, je Deleuzův přístup vzhledem k jeho postupu přinejmenším diskutabilní.¹¹ Totiž to, co je někdy nazýváno jako „střední platonismus“, tedy texty jako *Ústava*, *Symposion* nebo *Gorgiás*, které mohly být napsány po Sókratově smrti a vyznačují se zřejmě nejsilnější tendencí k formulaci „nauky o idejích“, Deleuze šmahem přidává pod velkou hlavičku „mezi jevením a esencí“ společně s tzv. pozdními dialogy. Tyto dialogy (ať už jsou doopravdy pozdní, či nikoliv), jako je *Timaios*, *Kritias*, *Sofistés*, *Politikos*, *Filébos*, *Zákony* a diskutabilně *Faidros* a *Parmenidés* z hlediska struktury, vystupování figury Sókrata (který je např. v *Sofistovi* „nahrazen“ Hostem z Eleje¹²), kritiky toho, co je v některých „středních“ dialozích představeno jako nauka o idejích, vykazují s tím, co Deleuze přebírá jako platonismus, značné rozdíly. Ironicky poznamenáno, Deleuze je zde ten, kdo autoritativně vytváří „smíšený stav“. Základní problém, které se pojí s touto

9 Srov. k tomu Descombovu interpretaci Serresova pojetí strukturalismu a Deleuze jako pokantovského filosofa v Descombes, 1995, s. 87–89, 147; srov. Serres, 1968, s. 32–33.

10 Jak v tomto směru kritizuje Deleuze Notomi, 1999, s. 6–8.

11 Stejně jako je diskutabilní Platónovi přisuzovat takto naivní dualismus, srov. Havlíček 2012, s. 9.

12 Tradiční argumentaci v tomto směru (kolik Sókratů lze v Platónovi naléznout) představuje Vlastos 1991, srov. Havlíček 2012, s. 8.

perspektivou platonismu před textem, shrnuje A. Havlíček: totiž, i když se často hovoří o Platónově teorii idejí, samotné ideje se stávají tématem sporadicky, a ne vždy se používají jako odborný termín (termíny jako *idea* a *eidos* mohou znamenat jednoduše vzor, tvar, podobu, rod či druh apod.), dialogická forma textů nutně neprivileguje jeden hlas, jinými slovy, „budeme-li předpokládat, že postavy dialogu tlumočí Platónův názor a že Platón ve svých dialogích takovou teorii koncipoval, potom musíme zvážit, která z mnoha existujících podob je ta ‚pravá‘.“¹³

Deleuze rozehrává nejasnou dvojí hru, mezi jejímiž instancemi, zřejmě záměrně, neustále téká: na jedné straně je diagnostikován platonismus jakožto olbřímí filosofický systém, na straně druhé je zde činnost autora, kterým je Platón a kterého lze do jisté míry následovat v jeho filosofických technikách: totiž ono převrácení platonismu má podle Deleuze analogickou formu toho, jakým způsobem Platón pronásleduje sofistu v dialogu *Sofisté*s. Jinými slovy zbraně lovce mají být použity proti lovcí samému, ale nikoliv v režimu ničující kritiky, nýbrž v režimu ironie. Deleuze nechce tříbit, ale hovořit zároveň z povrchu a hloubky platonismu. Deleuze tak vyvolává hned zpočátku v čtenáři závrat: na jedné straně je zde program zrušení světa esencí a jevů, který představuje

platonismus, jehož výrazem je až „učebnicová“ směs, kterou Deleuze nekriticky přebírá: totiž teorie idejí. Zde je třeba připomenout, že přinejmenším lze těžko *Sofistu* a pasáže o nejvyšších rodech považovat za učebnicový příklad nějaké teorie idejí, kterým by mohla být do jisté míry *Ústava* nebo *Symposion*, jako je stejně obtížné najít nějakou teorii idejí v „menších“ dialogích, které zřejmě s žádnou ucelenou teorií idejí nepřicházejí – a opět k tomu není nutné držet perspektivu vývojové hypotézy Platónových spisů. Deleuze sám je, podobně jako Platón, nikoliv na lovu Platónových textů, ale na lovu údajného platonismu a Platóna jakožto esence tohoto velkého vyprávění. Zůstává tak nejasná otázka, kdo je vlastně autor Platón, kterého máme následovat v pronásledování, a jak rozumět ironii – ať už v Platónově nebo Deleuzově textu. Deleuzovo převrácení a pronásledování se tak rozbíhá po několika liniích a kritická síla jeho textu ztrácí hned zpočátku na přesvědčivosti – snad právě proto, že nechce stát na pozici domnělého teoretika idejí, být tím, kdo tříbí a vybírá, odděluje věci od obrazu, kopie (*eikones*), simulakra. Na druhé straně samotný Deleuze-autor předkládá základní dělení, která jsou následována dalšími – v samotném začátku knihy jsou to stoici odlišující se od směsí jako „presokratici“, „sokratismus“ a „platonismus“.¹⁴ Dále pak pracuje jak se zmíněným dělením na platonismus a Platóna, platonismus a jeho převrácení, tak dále s odlišením

13 Havlíček 2012, s. 7; s. 10; pro předplatónské používání termínů *idea* a *eidos* srov. Havlíček 2012, s. 15–21. K odlišnosti pojetí idejí mezi *Faidónem* a *Sofistou* viz Kahn 1996, s. xvi.

14 Deleuze 2013, s. 7.

„pravdy platónského projektu“, dělením mezi ironií a logikou textu atp.¹⁵ Deleuzův text se tak otevírá analogické dvojznačnosti podobné Platónově textu, kterým je samotný *Sofista*. Je těžké rozhodnout, zda je „doopravdy“ jasný Deleuzův záměr, či nikoliv (opět stejně, jako je to minimálně někdy těžké u Platóna, můžeme se ptát Deleuze, který platonismus vlastně převrací): hlas autora tak je ten, který je mu přisouzen čtením.

DELEUZOVA DĚLENÍ: RÉTORIKA DIALEKTIKY

Podle Deleuze¹⁶ je tedy třeba prvně nalézt podstatu tzv. platónského projektu, tj. oddělit (stoickou) dialektiku od metody dělení vlastní Platónovi, která v sobě koncentruje „celou sílu dialektiky tak, že splývá s jinou mocí a reprezentuje systém jako celek“.¹⁷ Což znamená jednak Deleuzovo následování a rozvedení Bergsonovy kritiky Platónovy metody (kdy dělení je založeno na „vnuknutí“¹⁸) a za druhé poukaz na to, že metoda platónského dělení není „specifikace pojmu, nýbrž autentifikace Ideje, nikoliv určení druhu, nýbrž selekce linie“.¹⁹

Deleuze např. interpretuje pasáž o udičnickovi (*Soph.* 218e) jako ironickou a neudržitelnou („nepravou“) z hlediska aristotelské logiky, kdy

specifikacím chybí střední termín. Banální otázka, kterou lze položit takovému čtení: proč bychom měli dialog a jeho persuasivní funkci měřit podle sylogistiky? Odpovědí může být: pokud ignorujeme dramatický, rétorický a literární rozměr dialogu. Navíc, obrátíme-li perspektivu, tak argument „logické chyby“ je tak stejně rétorický a ironický jako samotná pasáž, kterou Deleuze komentuje. Avšak aby Deleuze nemusel na podobné otázky odpovídat, provádí jistý sofistický manévř: sám záhy nabídne několik pasáží z jiných dialogů (*Politikos* a *Faidros*), které pak subsumuje pod jednotný rod platonismu. Podobně jako Platón v Deleuzově čtení rozděluje čisté a nečisté, autentické a neautentické uchazeče, Deleuze namísto dialogického čtení vrší různé figury. Je však třeba jedním dechem říci, že nikoliv neplodně. Všimá si pozoruhodného momentu, který, ironicky poznamenáno, je známý každému, kdo zná kulturní historii starého Řecka: totiž že dialektika je formou rivalství a Platónova dialektická metoda vytvořená do velké míry v dialogu s agonální a tragickou rétorikou („nepravou“ dialektikou básníků) s sebou nese pochopitelně její mnohé prvky (jak ostatně ukázali mj. autoři jako J. P. Vernant nebo M. Detienne²⁰). Není tak zcela zřejmé, proč by tato dialektika neměla zahrnovat rozpor nebo protiklad, jak uvádí Deleuze.²¹ Stejně pozoruhodný úhyb mezi Skylou a Charybdou Deleuze provádí,

15 Deleuze 2013, s. 268.

16 Deleuze 2013, s. 267.

17 Deleuze 2013, s. 267.

18 Deleuze 2006, s. 32–33; srov. odlišný rozbor Bergsonových a platónských metodologických východisek v Timmons 1997.

19 Deleuze 2013, s. 269.

20 Nově např. Oestereich 2013.

21 Deleuze 2013, s. 268.

když jednostranně interpretuje Platónovo používání mýtu, který střídá (z Deleuzova hlediska) kvazidialektickou selekci uchazečů o pravdu, jako formu ironie; ukazují se tak limity Deleuzova „platonistického“ čtení. Lze jistě přistoupit na Deleuzovy obecné proklamace, jako to, že mýtus střídá dialektiku (jako je tomu ve *Faidrovi* a *Politikovi*), je jejím integrujícím prvkem a mnohdy funguje jako cirkulární struktura kroužící okolo tématu založení. Na druhé straně je třeba se pak zeptat, co s dialogy, které mýtus (v Deleuzem „standardizované“ podobě jako v *Politikovi*, *Faidrovi* a *Ústavě*) nepoužívají, a to nikoliv pouze, jak si Deleuze všímá²² (a čemu se budeme věnovat níže), v dialogu *Sofistés*. Je sice pravda, že to, „co má být založeno a zdůvodněno, je vždy nárok“²³ a mýtus někdy funguje jako potvrzení správného výběru, na straně druhé v tzv. platonismu nalezneme mýty, které jsou naopak podrobeny kritice a nefungují nutně cirkulárně – jako je např. tzv. velká řeč v dialogu *Protagorás* (320d–328d) nebo Aristofanovo vyprávění v *Symposiu* (189c–193e). První zmíněná figura představuje mnohem spíše sukcesivní pojetí času než cyklické a druhou lze číst jako mýtus, který – ač jej paradoxně vyslovuje Sókratův „nepřítel“ – Platónovi podle mého soudu pro svoji politicky konzervativní perspektivu velké problémy nedělá; snad je spíše třeba Aristofanovu perspektivu v kontextu *Symposia*

odmítnout pro její „konzervativní zastaralost“. To je opět zmíněný problém Deleuzova obecně strukturalistického čtení Platóna: vedle selektivní ignorace dalších textů (v konkrétním čtení v komentované pasáži *Logiky smyslu*, zejm. *Theaithéta* a *Parmenida*)²⁴ zcela ignoruje roviny vypovídání kódované v Platónově literatuře, jejich polysémiosický náboj, samotnou obraznost textu. Je totiž věcí interpretace kontextu a někdy čtenářovy „volby“, jakou samotnému mýtu přisoudíme roli. Rétoricky řečeno, ani platónský mýtus nelze zotročit Deleuzovým platonismem a imanenci Platónových textů nelze zcela redukovat na Deleuzovu strukturalistickou transcendenci.

Přes všechnu vznesenou kritiku ohledně Deleuzova – místy zjednodušujícího a reduktivního – čtení přichází s obdivuhodným postřehem. Jak uvádí, *Sofistés* neobsahuje žádný zakladatelský mýtus z toho důvodu, že tento dialog neposuzuje „oprávněnost uchazečů“ (být politikem, být správným rétorem...), ale jeho smysl je čistě negativní – hledá falešného uchazeče a tento moment je podle Deleuze klíčovým pro platónskou dialektiku, která má definovat nebytí, nebo bytí negace – simulakra.²⁵ „Sofista je jako takový bytím simulakra, je to satyr či kentaur, Próteus, který se se vším směšuje a do

22 Deleuze 2013, s. 269.

23 Deleuze 2013, s. 268.

24 Deleuze zkratkovitě odkazuje na *Tímaia*, *Theaithéta* a *Ústavu*, nicméně právě způsobem redukce „veškerého kontextu“ (tj. čte texty pouze jako symptomy platonismu).

25 Přičemž by bylo třeba analyzovat kontext užívání tohoto termínu v rámci různých míst a kontextů platónského korpusu.

všeho proniká.²⁶ Platón je tak nakonec pro Deleuze ten, který začíná převrácením platonismu – Sókrata nelze již odlišit od sofistů. Toto prohlášení lze ale provést takto jednoznačně, pouze pokud zůstaneme v Deleuzově systematickém, strukturalistickém vidění Platónova textu, tj. budeme-li projektovat platonismus před Platóna. Jednak je třeba si všimnout, že celé „převrácení“ je od počátku vedeno selektivně redukčním čtením – jednak kompletním vypuštěním jednání postav v rámci dialogu, které je subsumováno pod autorův hlas, a dále další rovinou, kterou je etický smysl textu. Tyto roviny Platón stále podržuje a Deleuze je pod mřížkou platonismu nevidí: prvně je třeba se zeptat, od jakého Sókrata je sofista neodlišitelný a jakého sofistu jako takového máme na mysli. Jinými slovy sestoupit zpět od nejvyšších rodů a aporetického vyznění k novému dělení, od Elejského hosta zpět k poslouchajícímu Sókratovi. Bytí filosofa je totiž stejně oslňující, jako je zatemňující simulakrum sofistů, a platónský dialog ponechává na čtenáři, ostatně jako i v mnohých jiných dialozích, volbu cesty. Čili tzv. převrácení platonismu, neustálý výstup a sestup dělení, na konci *Sofisty* není „novinkou“, ale osou, okolo které se otáčejí mnohé Platónovy texty. Deleuze však toto nechce udělat – zatímco Platón nakonec nechává „absolutního sofistu“ stejně neviděného jako „absolutního filosofa“, Deleuze je zde ten, který esencionalizuje a zviditelňuje simulakrum platonismu.

Deleuzem navržený „platónský projekt“ má za cíl nejprve skrze vhodná kritéria odlišit dobré a špatné uchažeče, dobré a špatné obrazy, dobré a špatné kopie a zajistit triumf dobrých kopií (nadaných podobností Ideji) nad simulakry (obrazy bez podobnosti), které je třeba potlačit.²⁷ Platonismus, který proponuje Deleuze v „deleuzovském programu“, posuzuje rozsáhlou a mnohdy heterogenní masu Platónových textů, a funguje tak příznačně jako kritizovaná myticko-idealistická dialektika. Deleuzem stvořený platonismus totiž není nakonec simulakrum, vystupuje opačně jako tříbící právo, nechává vystoupit subtilní rozdíly mezi ikonami a kopiemi Platónových figur, namísto toho je „modelovým“ vnuknutím hierarchizuje.

Klíčovou otázkou zde totiž je: pokud opravdu Platón na konci *Sofisty* nechává zmizet sofistu ve stejné neviditelnosti jako filosofa, proč prosazovat právo simulakra proti Platónovi? Jednak je zde otázka, zda může být něco v deleuzovsko-platónském rozvrhu viditelného bez účasti na ideji. A zde je třeba podotknout, že Deleuze pracuje s konceptem Ideje jakožto něčeho, co dává „věcem“ jejich „jsoucnost“, a nikterak s tím, že ideu je také možné interpretovat jako to, co dává jsoucnost nikoliv konkrétním věcem, ale relacím. To je podle Deleuze v podstatě věcí až Aristotela a později Leibnize a Hegela. Deleuzovo simulakrum nazvané jako platonismus tak nakonec opouští svůj náboj, totiž zjištění, že platónské

26 Deleuze 2013, s. 269.

27 Deleuze 2013, s. 270–271.

texty se „převracejí“ samy, a stává se oním pronásledovaným „vhodným kritériem“ k jejich posouzení. Platónovy texty pak nejsou brány jako texty, ale jako součást Deleuzovy „platónské“ metody dělení.

— LYOTARD A PLATÓNOVY METALEPSE: KLAMU TĚ NEJLÉPE, JAK JE TO MOŽNÉ, DIALEKTIKA RÉTORIKY

Lyotard je důležitý pro naši úvahu z jednoho důležitého důvodu – pokouší se postihnout možnosti a limity filosofie skrze interpretaci sofistiky, jejíž východiska mohou tvořit kontrapozici proti totalitním nárokům „platonismu“ – a to jak v modu tradičního výkladu Platóna jako systematického filosofa idejí, tak ve „skrytém“ modu presumptivního platonismu, jak jej používá Deleuze. Sofisté (a je třeba říci, že Lyotard se nesnaží držet rozdělení nebo vymezení mezi rétorikou a sofistikou, která je pro Platóna v mnoha ohledech podstatná)²⁸ jsou pro něj společně s jejich hrou s logickými kategoriemi výrazy myšlení vzpírající se jakýmkoliv totalitním nárokům filosofie.²⁹ Ačkoliv

jsou časté tendence shrnovat Lyotarda a Deleuze pod hlavičku postmodernismu, východiska i výsledky, ke kterým dospívají, když čtou antickou tradici, jsou do velké míry odlišné. Lyotardova pozice čtení textů se oproti Deleuzově více drží, řekněme, tradičních filologických výkladových schémat a nutně se nesnaží použít je proti jejich tvůrci. Co je ale klíčovým rozdílem, je Lyotardova otevřenost vůči specifické rétorice

věnoval sofistům v letech 1974 a 1976, kdy přednášel na Paris VIII o Nietzschevi a sofistech. Přednášky pak zpracovává do článku *Sur la force des faibles*. Srov. Crome 2004, s. 1–2. Hlavní dílo věnované této problematice je však bezesporu *Rozepře*, kde se autor po vzoru Wittgensteinových logických zkoumání pouští do diskontinuálního eseje, majícího strukturu nekončícího dialogu. V současném a minulém akademickém diskursu se Lyotardově interpretaci sofistiky vedle autorů jako Victor J. Vitanza a Bruce McComiskey intenzivně věnuje Jean-Michel Salanskis (Salanskis 1978) a zejména Keith Crome, která věnovala vztahu Lyotardova myšlení a sofistiky ucelenou studii. Za mnohé podněty také tato úvaha vděčí obsáhlému sborníku, komentáři přístupů francouzského myšlení dvacátého století k antice (zejména k sofistům, Platónovi a Aristotelovi), který editovala Barbara Cassin (která sama je Lyotardem ostatně mnohdy citována, viz Cassin 1992). Na rozdíl od svých nejznámějších současníků (Foucaulta, Derridy a Deleuze) Lyotard de facto nepublikoval, až na zmíněné články a *Rozepři*, žádný text věnovaný přímo antice. To (a to i v českém prostředí) do jisté míry vedlo jednoduše k tomu, že je Lyotardův zájem o antiku mnohdy přehlížen. Lyotard je tak mnohdy až učebnicově interpretován jako ikona „postmodernismu“, zejména pro dvě rozšířené studie *Postmoderní situace* a *Postmoderno vysvětlované dětem*. V „lepší“ případě je pozornost věnována *Rozepři*, avšak zejména aspektům tohoto díla, které jsou spojeny s Hegelem, Kantem, Wittgensteinem a Heideggerem.

28 Ať už se jedná o dělení mezi sofistickou a rétorickou v dialogu *Gorgiás*, nebo jde obecně o problém vztahu Sókrata k „vznešeným“ sofistům, jako je např. Prótagorás. Tradičně být považován za sofistu odmítal jak Gorgiás, tak jeho žáci, jako například Ísokrates.

29 Na druhé straně je třeba říci, že pro jejich evidentní ekonomické zájmy jsou blízko tomu, co Lyotard nazval nepřítelem filosofování, totiž „ekonomickému diskursu“. Lyotard se začal sofisty zabývat na konci šedesátých let. Vedle zájmu o logiku a paradoxy tehdy napsal krátké pojednání o Gorgiovi, avšak větší ucelenou práci

daného textu, případně autora. Je tak poněkud blíže spíše J. Derridovi, nicméně texty nepodrobuje „testu dekonstrukce“ – primární je pro něj zkoumat, nejen jakou ontologii čtený text čtenáři představuje, ale i jak to provádí. Oproti Deleuzově čtení z pozice „čistého metafyzika“, jak se Deleuze ironicky nazval v *Diferenci a opakování*, kdy představená ontologie textů je posuzována spíše v komparativní rovině idejí (platonismus vs. stoici) než v jejich rétorické funkci, se Lyotard snaží ukázat funkci daného větného univerza ve vztahu k možným ontologiím. Proto když chce ukázat, jak rozumět termínu sofista, ale i Platónově práci s tímto termínem, obrací se na jiné konceptuální nástroje, než je („pouze“) kritika na úrovni metafyziky. Lyotard je mnohem blíže nežli Deleuze požadavku na to, odhalit heterogenitu, kterou představuje filosofický text, tím spíše pokud filosofický text využívá literární formu, jako v případě Platóna.

Lze to dobře vidět na Lyotardově „případové studii“ Platónovy *Apologie*. Lyotard je prvně mnohem blíže tomu, co se někdy nazývá jako etický (a estetický) smysl Platónových dialogů, které nejsou pouze dialogy figur uvnitř textu, ale banálně řečeno dialogem s čtenářem. Je to čtenář, kdo má rozhodnout, které představené filosofické, politické nebo etické dilema je pro něj důležité, zda jsou řešení konzistentní, a v neposlední řadě posoudit rétorický účinek samotného textu (analyzovat rétorický modus textu, ve kterém se pohybuje). Platón deleguje svoji *autor-itu* na celý text, a úloha čtenáře je tak klíčová. To

čtenář je ten, který „filosofuje“, nikoliv „Sókratés“ nebo „Platón“. Lyotard však tento smysl rozšiřuje – etickým (a „sókratovským“) tématem *Rozeprě* je právě tato nezakotvená pozice, kdy se nemáme nikdy cítit pohodlně ve svých „pravdách“, tím méně pak konstruovat totalitní vyprávění, ke kterým tíhne Deleuzovo čtení v *Logice smyslu*. Hlavním problémem *Rozeprě* je téma exkomunikace: zbavení komunikace ve jménu komunikace samé, proto není náhoda, že si za další „oběť“ svých poznámek z četby Lyotard vybírá právě nejslavnější proces, který kdy byl s filosofem veden. Nebudeme se rozhodně pouštět do subtilní analýzy Platónova dialogu, zajímají nás zde pouze tyto motivy: vztah Sókrata a sofistů a stanovení bohů jako partnerů dialogu a rétorika jako forma bezbožnosti. Obvinění vznesená (v Platónově dialogu *Melétem* a „historicky“ Aristofanem v *Oblacích*) proti Sókratovi (*Apol.* 18b, 19b–c, 23d) nebo Sókratovými slovy „pověst, které se obává“ jsou, že zkoumá to, co je pod zemí a na nebesích, že dělá ze slabého argumentu silnější a že učí nevěřit v bohy. Tato obžaloba by se tak týkala (podle Aristotela, *Rhet.* II 1402a) i kvazimytického zakladatele rétoriky, sicilského právníka Koraxe, a především otce sofistů, Prótagory (potažmo autora *Dissoi logoi*). Lyotard (a velké množství zpráv z antiky) pak poukazuje na to, že bezbožnost je vytýkána Prótagorovi, jehož knihy byly v Athénách spáleny. Oproti Sókratovi, který přináší tragickou, fatální oběť obci, sofista neeticky (jakožto cynický sofista pochopitelně) před stíháním

prchl (a zřejmě při úprku zahynul). Triádu velkých procesů zahrnuje Ísokratés, který podobnému obvinění jako Sókratés a Prótagorás čelil na svá stará kolena ve věku dvaosmdesáti let. Lyotard poukazuje na zmíněnou bezbožnost (která je svázána s rétorikou) jako na jednu z hlavních otázek, se kterými se Platónovo dílo potýká. A Prótagorás a gorgiánská rétorika na jedné straně a Sókratés a Parmenidés na straně druhé nám mohou posloužit jako figury úvahy, znaky zastupující žánr vět „rétoriky“ (jak uvádí Lyotard: žánr *logologu*) a „ontologie“ (žánr *ontologu*). Ontologie, která podle Lyotarda nestrpí dualitu cest, předpovídá nevyzpytatelné osvětlení, které vyslechl Parmenidés z úst bohyně, totiž že bytí je myšlením: „Ontologická věta je nejprve větou přijatou a ten, kdo myslí bytí, je adresátem, svědkem. Z tohoto aspektu řečník, sofista předvolává svědka a vyžadují předložení jeho důkazů. Žádné nemá; buďto neexistuje vůbec žádné referens, nebo není postižitelné, nebo konečně není sdělitelné.“³⁰ Stejně jako mluví Gorgiás o nebytí, podle Lyotarda i Prótagorás hovoří o bozích, když říká, že v horizontu lidského života není možné rozhodnout rozepři, zda jsou, nebo ne. Pro Platóna (Sókrata) a ontologii „zjeveného“ to samozřejmě představuje výzvu – „To i ono se stalo určitými referens, instancemi, které je třeba stanovit. Nový diskurs je proto prohlášen za bezbožný; neodvolává se na zjevení, nýbrž vyžaduje vyvrácení (falsifikaci), aby mohla být zjištěna

skutečnost referens. Bezbožnost spočívá v tom, že povinnost důkazu je na instancích adresanta a adresáta. Slovo logos mění svůj smysl. Není již slovem přijímajícím, ale slovem argumentujícím.“³¹ Ontologie je jinými slovy bezbožně rétorizována – totiž jestliže tedy není nic, pak všechno říkají jen důkazy. Platón pochopitelně na tuto výzvu reaguje dvojím způsobem – jednak ji kritizuje, odtud snaha zavést metodu dělení, která nám důkazy umožňuje klasifikovat jako platné a neplatné (nikoliv však nutně tak, jako je tomu v rámci sylogistiky), ale jednak ji přejímá: důkaz lze podat ukázáním, jednak poukazem na nekonzistenci zastávaných pozic (jak je tomu v sókratovské maieutice), tedy podobně, jako když u soudu řečník usvědčí zločince, jednak návrhem převedení na obecnou, ontologickou rovinu problému (jak činí např. Elejský host) a jednak formou obrazu, který může představovat mýtus, který je jednak *ad auctoritas* odkazem k staré mytopoetické tradici a jednak může vést k jakémusi „náhlému pochopení“. Lyotardovo rozvedení výzvy, kterou předkládá sofistická rétorika, je následující: „Bohové buďto nejsou adresáty našich vět, nebo jsou-li, neodpovídají na ně a nejsou našimi partnery v rozhovoru, nebo jestliže odpovídají, dají se podplatit a podléhají vášni, nejsou spravedliví. Tedy: nejsou; jestliže jsou, jsou němí; jestliže mluví, říkají to, k čemu je přimějeme, aby řekli.“³² Bezbožnost tohoto prismatu je pak

30 Lyotard 1998, s. 52.

31 Lyotard 1998, s. 52.

32 Lyotard 1998, s. 54.

v tom, že řečník je de facto „silnější“ a „hrozivější“ než samotní bohové, adresuje jim sdělení: jste méně silní než já, který existuji, mluvím a říkám, co chci říci. Síla této rétoriky spočívá v tom, že řečník nemluví „k bohům“, ale „mluví o nich“. Takovouto úvahu, kterou můžeme pod argumenty zmíněných „sofistů“ nalézt, by Platón (a Aristofanes³³) zřejmě považoval za formu *hybris* (*Symp.* 189a–193e). Nicméně, jak Lyotard dovozuje, ani Platón jednoduše nemůže *mimésis* zrušit – může ji kritizovat (obraz jako žalostný artefakt zmnožující ontologickou bídu tím, že zdvojuje chatrné smyslové jsoucnost), ale nakonec s ní musí uzavřít dohodu, člověk totiž „nepostihuje věci samé, ale jejich obrazy. Kdyby je postihoval, nebylo by zapotřebí mluvit, formulovat věty. Anebo kdyby se nemluvílo, nemuselo by se nic napodobovat. Mluví se pro nedostatek toho, o čem je řeč. Řeč je znakem toho, že člověk nezná bytí jsoucího. Jestliže je zná, je sám jsoucím, a nezůstává nic než mlčení (*Ep.* VII 342a–d). Napodobení je něčím klamným, stejně jako idol, *eidolón*; je-li však chápáno jako *eikos* (pravděpodobné), je také ukazatelem na cestě pravdivého ‚vlastního‘ (*Phaedr.* 261)“.³⁴ Lyotard pak dovozuje, že Platónovi (minimálně ve *Faidrovi* a *Ústavě*) jde o to zabezpečit „pravidla zdání“ – nikoliv

úplně *mimésis* odmítnout, ale vytvořit natolik vhodné formy, které dávají vznik nejvhodnějším napodobeninám: „kanonická věta platónské poetiky by nakonec zněla: Klamu tě tak málo, jak je to jen možné.“³⁵ Lyotard tedy, jak je vidno, vykládá Platóna nikoliv „idealisticky“ nebo skrze „platonismus“ (jako Deleuze, který chce vidět v dialektice jakousi brutální očistu), ale formou specifické pragmatiky textu.³⁶

Tato pragmatika se konstituuje v problematice ztráty nebo zanikání referens. Lyotard tak dělá „úrok“ od Platóna k Aristotelovi, který podle něj de facto jako první „systematicky“ traktuje pravidla tvoření a navazování vět a podávání důkazů (v *Topikách*, *O Sofistických důkazech* a v *Rétorice*) – jak Lyotard dodává: tato pravidla mají „daleko k tomu, aby byla pevně stanovena a aby byla předmětem konsensu i pro ty, kdo v diskusi hledají pravdu“.³⁷ Základním pravidlem (signálem) pravdy je tak shoda (*homología*) mezi partnery dialogu – tento pohled (řekněme „platónský“ nebo „sókratovský“) se odlišuje od pozice zastávané

35 Lyotard 1998, s. 55.

36 Srov. Lyotard 1998, s. 65: „Diskursivní žánry určují to, o čem běží, podřizují věty různému režimu jediné finalitě: otázka, příklad, argumentace, vyprávění, zvolání jsou v soudní rétorice různorodými prostředky přesvědčování. Z toho nevyplývá, že rozepře mezi větami by byly eliminovány. Každá z nich může být východiskem jiného diskursivního žánru s jinou finalitou. Diskursivní žánry jenom přesouvají rozepři z roviny režimů do roviny účelů. Ale to, že je možno více způsobů navazování, neimplikuje přece, že je mezi nimi rozepře? – Implikuje.“

37 Lyotard 1998, s. 65.

33 Pro obdobnou interpretaci analogií mezi Aristofanovými a Platónovými názory na *paideia*, viz Crome 2004, s. 30: „Platónské texty sdílí stejné strukturální výtky vůči vzdělávání a politické výchově sofistů jako Aristofanova *Oblaka*.“

34 Lyotard 1998, s. 55. Srov. *Resp.* 352–355; Boháček 2010, s. 21–23.

rétory (kde pravdivost je dána svědky). Jinými slovy jde o identifikaci referens bez třetí strany (soudce). Lyotard věnuje této figuře – vyloučeného třetího (pohyb od lidských svědků k tematizaci toho, co je to opravdová moudrost) zvláštní pozornost. Lyotard však tuto figuru (vytrácení se třetího) posouvá dále, řekněme ve prospěch „psaní“ (opět se tomu budeme věnovat níže). Lyotard se obrací k otázce figury a figurace (v linii naší úvahy tedy rétorizace nebo „tropologizace“) Platónova psaní. Podle Lyotarda je dialog příkladem dokonalé mimézy – pozná se „podle toho, že se spisovatel vytrácí, že Eukleidés zůstává skryt. Athénan ze *Zákonů* ponechává alespoň ve svém monologizovaném dialogu znaky simulace. Nyní se však i Platón podobně vytrácí jako spisovatel z dialogů, které čteme (a které mu připisujeme).“³⁸ Zde se interpretační strategie, zcela odlišná od Deleuzovy, jasně ukazuje. Je třeba dodat, že figury, ve kterých Autor „mizí“ z textu, nalezneme i jinde (např. ve zmíněném *Prótagorovi*). Je ostatně příznačné, že mnozí badatelé tuto rovinu textu nazvou jako „dramatický rámec“ nebo podobně, který musí být interpretován vždy v nějakém ontologickém rozvrhu (z hlediska rétorického čtení textů je také někdy těžké určit, co znamená karteziánské zaklínadlo „textové evidence“). Tedy každá část textu má své „posvátné opodstatnění“ a vytvořil ji inženýr s božským rozvrhem. Málokdy se interpretuje jako „jednoduše“ pragmatická nebo

rétorická strategie, a pokud ano, je to „málo“. Tady je Lyotard velmi subversivní – podle něj Platón poetické zákony stanovené Sókratem v *Ústavě* takto porušuje a vystavuje se, minimálně kvůli formě, kterou užívá, obvinění z bezbožnosti! „Nás, jako čtenáře ‚Platónem‘ napsaných dialogů, postihne stejný osud: jsme udržováni inscenačními operacemi v odstupu, naše identifikace s partnery dialogu jako by byla pozdržována.“³⁹

— ZÁVĚR A DODATEK

Opět se tak objevuje rozepře spojená s figurací dialogického textu, která jestliže je rozhodnuta, upadáme do podobného paradoxu jako Euathlos, nebo jako nutně každý interpret Platóna (to, co nazývá Lyotard rozepří mezi agonistikou a dialogem): „Operátory narativního vytváření odstupu hrají v platónské poetice podobnou roli jako ono vyloučení, které se v ‚sókratovském‘ dialogu týká toho, kdo by zastával roli třetího: my čtenáři nemůžeme být připuštěni do psaného dialogu o nic více ani o nic méně než Sparťan a Krétan v *Zákonech*, do dialogu simulovaného. Stejně jako oni jsme příliš slabí, nebo neotesaní a tvrdohlaví, jako synové země, materialisté v Sofistovi. Jsme neschopni shodnout se na pravidlech dialogu, z nichž nejdůležitější říká, že pokud jde o referens, musí být dosaženo shody na základě našeho vlastního myšlení a námi samými. Pokud jde o skutečnost, věříme v rozhodnutí třetího. Soudíme, že úspěch v očích třetího je

38 Lyotard 1998, s. 59.

39 Lyotard 1998, s. 60.

znakem pravdy. Věříme v agonistiku. Připouštíme, že pomocí určitých postupů slabý argument zvítězil.⁴⁰

Antropomorfním čtením Platóna lze nazvat *touhu čtenáře*, který chce vidět za Platónem Autora – kritický subjekt, neotřesitelné cogito otištěné v písmu. Touhu, která se domnívá, že Platónovy filosofické metody nebo metody popsané v textech, které spojuje znak Platón, je možné aplikovat na „Platóna samotného“. Aplikovat na „Platóna“, který je myšlen jakožto jednota propojující v různých

diskurzech sdílené obrazy, a tím i později na celé „universum“: etiku, estetiku, řeč, písmo – jinými slovy Platóna jako jednu mapu na všechny eventualy, identitu shrnující veškeré difference. Řekněme, že se jedná o velmi „nesémiotickou“ snahu nebo ignoraci ohledů. *Touha*, která chce věřit, že Platón a jeho nauka, ať už napsaná, či ne-napsaná, existuje, a to v nejsilnějším slova smyslu – tedy že je platónsky řečeno reálná/ideální – že je za textem něco jiného než text, než další semiósis, další režim znaků.

40 Lyotard 1998, s. 60.

ZKRATKY

Aristotelés

Rhet. *Rhetorica*

Platón

Apol. *Apologia*

Ep. *Epistulae*

Phaedr. *Phaedrus*

Soph. *Sophista*

Symp. *Symposium*

BIBLIOGRAFIE

- Boháček, K. (2010). „Záhadná filopoesie“. In: M. Vrabec a kol., *Filosofické reflexe umění*, Praha: Togga, s. 21–32.
- Boháček, K. (2012). „Metoda formální analýzy a její využití při řešení otázek pravosti a hlavního tématu dialogu“. In: J. Jínek, A. Havlíček A., *Platónův dialog Hippias Větší*, Praha: OIKOYMENH, s. 11–26.
- Cassin, B. (ed.) (1992). *Nos Grecs et leur modernes: Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*. Paris: Editions du Seuil.
- Crome, K. (2004). *Lyotard and the Greek Thought: Sophistry*. New York: Palgrave Macmillan.
- Deleuze, G. (1998). *Essays Critical and Clinical*. London: Verso.
- Deleuze, G. (2006). *Bergsonismus*. Praha: Garamond.
- Deleuze, G. (2013). *Logika smyslu*. Praha: Karolinum.
- Descombes, V. (1995). *Stejně a jiné*. Praha: OIKOYMENH.
- Fišerová, M. (2011). „Text, ktorý rozvrátil poriadok svojho sveta“. *Filozofia* 66, s. 667–682.
- Flaxman, G. (2012). *Deleuze and Fabulation of Philosophy: Powers of the False*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Greene, W. Ch. (1953). „Platonism and its critics“. *Harvard Studies in Classical Philology* 61, s. 39–71.
- Grube, G. M. A. (1926). „On the Authenticity of the *Hippias Maior*“. *The Classical Quarterly* 20(3/4), s. 134–148.
- Havlíček, A. (2012). *Ideje a zbožnost v Platónově dialogu Euthyfrón*. Ústí n. Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem.

- Irwin, J. (1997). *Reviving an ancient-modern quarrel: a critique of Derrida's reading of Plato and Platonism*. PhD thesis, University of Warwick.
- Kahn, C. H. (1996). *Plato and Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leonard, M. (2010). *Derrida and Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, P. G. (2013). *From Plato to Platonism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lyotard, J.-F. (1998). *Rozepře*. Praha: Filosofia.
- Notomi, N. (1999). *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. New York: Cambridge University Press.
- Notopoulos, J. A. (1935). „The Divided Line of the Platonic Tradition“. *The Journal of Philosophy* 31, s. 57–66.
- Oesterreich, P. L. (2013). *Podoby veřejného rozumu. Filozofičtí učitelé v prostoru politiky*. Praha: Petr Rezek.
- Roreitner, R. (2010). „Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti“. In: F. Nietzsche, *Rané texty o hudbě a řeči*, Praha: OIKOYMENH, s. 51–52.
- Salanskis, J.-M. (1978). „Paradoxes, singularité, systèmes“. *Critique* 33, s. 649–656.
- Serres, M. (1968). *La communication*. Paris: Editions de Minuit.
- Smith, W. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sweetman, B. (1999). „Postmodernism, Derrida and Différance: A Critique“. *International Philosophical Quarterly* 39, s. 5–18.
- Thompson, D. H. (2009). „Coming to terms: Plato's *Cratylus* in the light of postmodernism“. In: S. Shankman (ed.), *Plato and Postmodernism*, Eugene: Wipf & Stock, s. 122–133.
- Timmons (1997). „The Methodological Principles Of Plato And Bergson“. *Transactions of the Nebraska Academy of Sciences and Affiliated Societies* 1, s. 147–150.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wheeler, S. C. (1999). „Derrida's Difference and Plato's Different“. *Philosophy and Phenomenological Research* 59, s. 999–1013.