

O SKRITEM SUBJEKTU DELEUZOVE FILOZOFIJE

PETER KLEPEC

V pričujočem prispevku bomo skušali preplet *univocité*, univoknosti, enoglasnosti in imanence, ki zaznamuje Deleuzovo filozofijo¹, postaviti v nekoliko drugačen kontekst in s tem tudi v dokaj drugačno perspektivo. Kot bomo videli se problem nahaja natanko v nenehnem Deleuzovem opozarjanju, da je treba imanenco vselej zoperstavlјati transcendenci, filozofijo religiji, Figuri, mnenju. Ne gre samo za to, da se filozofija pač nikoli ne more znebiti nefilozofije, pač pa je problem v tem, da vsaka imanenca, vsaka ravnina imanence *vselej* slejkoprej skrepeni v transcendenco. Problem je torej dvojne narave. Prvič, razmerje med imanenco in transcendenco, gibanjem in zaustavitvijo gibanja, navado in invencijo, je notranji problem same filozofije. In drugič, vsaka kreacija, novost, iznajdba postane navada, nekaj uhojenega, utečenega, samo po sebi umevnega. In obratno. Vsako navado enkrat – kdaj natanko seveda ni mogoče napovedati – prežene novost. Temeljno vprašanje Deleuzove filozofije, vprašanje, s katerim ta filozofija stoji in pade, se tako glasi: ali je mogoča takšna pojmovna in ontološka zastavitev, ki bi za vselej omogočila vznikanje novega, ki bi Celoto zastavila kot neskladno skladje, disharmonično harmonijo, neujemajoče ujemanje? Drugače rečeno, temeljno vprašanje, na katerega skuša odgovoriti Deleuze je, kako je mogoče povezati filozofijo in *ustvarjanje*, kako zastaviti filozofijo, oziroma mišljenje nasploh, da bi ne reproducirali vedno istega, da bi že samo ponavljanje vselej prinašalo neko razliko, s čimer bi sprevrnili tisto logiko, ki se navdihuje pri platonizmu in ki se ravna po »naslednji ideji: Bog je naredil človeka po svoji podobi in podobnosti«²? Skratka, kako ontološko utemeljiti in si tako v nekem pomenu že vnaprej zagotoviti formulo: mišljenje=ustvarjanje=upor?

¹ Prim. Peter Klepec, »Nekaj pripomb k Deleuzovemu pojmovanju imanence kot univoknosti«, *Filozofski vestnik*, letnik XXII, št. 1, Ljubljana 2001, str. 137-150.

² Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 241.

Med automaton in týche

S tega gledišča bi lahko rekli, da sta temeljni pojmovni par Deleuzove filozofije navada in iznajdba, rutina in kreacija, *automaton* in *týche*. V grobem bi bilo mogoče vse nenehne spremembe Deleuzovega temeljenega pojmovnega izhodišča – in teh v resnici ni malo – dojeti skozi to optiko. Dvojica navada in iznajdba tvori osnovno os, ki v takšni ali drugačni obliki poteka od prve Deleuzove knjige o Humu, prek *Logike smisla*, *Razlike in ponavljanja*, *Anti-Ojdipa*, *Tisoč platojev* do *Kaj je filozofija?*. Če je na začetku Deleuza zanimala *povezava* obojega, tj. vprašanje, kako že samo ponavljanje prinese neko razliko, je kasneje vse bolj in bolj poudarjal transgresijo, kršitev, kreacijo. Ravno zato je mogoče reči, da je zanj filozofij izenačena z disonanco, njena temeljna naloga, je povzročiti krizo, izničiti »zdravo pamet kot enkratno smer, nadalje, izničiti običajno pamet [*sens commun*] kot podeljevalca utrjenih identitet«³ –, treba dojeti prav na ozadju te zoperstavitve navade in iznajdbe. Tisto, kar Deleuza zanima, so prav prelomi, razpoke, špranje, točke, ko se zlomi identiteta, krize, pretresi, šoki, oziroma napetost med navado, klišejem, pravilom, normo, modelom in vsem tistim, kar predstavlja kršitev in s tem opustitev le-teh.

Zgledov, ki potrjujejo omenjeno, v Deleuzovem opusu res ne manjka. Vzemimo pojem klišeja. »Sprrašujemo se«, pravi Deleuze v delu *Podoba-gibanje*, »kaj v tem svetu brez totalitete in brez veriženja sploh še drži množico skupaj. Odgovor je preprost: množica so *klišej*i in nič drugega.«⁴ Kamorkoli pogledamo so »zgolj klišeji, povsod sami klišeji«, povsod vidimo to »vladavino klišejev«, vladavino anonimnih klišejev, teh plavajočih podob, ki »krožijo v zunanjem svetu, a obenem tudi prebadajo slehernika in konstituiraajo njegov notranji svet, tako da ima vsakdo zgolj psihične klišeje, s katerimi misli in občuti, se misli in se občuti, sam pa ni nič drugega kot kliše med drugimi klišeji v svetu, ki je okoli njega«. Je mogoče klišejem enostavno ubežati, tako, da se jim skušamo zavestno izogniti? Kako, ko pa so povsod! Če pa se jim ni mogoče izogniti, se je potem treba zadovoljiti s cinično distanco in jih vsaj parodirati? Je posmehovanje in norčevanje iz klišejev pravo? Je treba do klišejev in do logike, ki jo implicirajo, zavzeti zgolj »pravo distanco«, ki bi edina prinesla »pravo uporništvo« v razliki do tistih naivnežev, ki se sploh ne zavedajo, kaj počnejo? Nikakor. Najprej zato, kot pravi Deleuze v nadaljevanju na že omenjenem mestu, ker »bes proti klišejem ne vodi nikamor, vse dokler se zadovoljuje z njegovim parodiranjem; četudi z njim ravnamo grdo, ga pohabimo ali celo uničimo, bo kliše kaj znova vstal iz lastnega pepela«. Tu smo pri prvem

³ *Ibid.*, str. 15.

⁴ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 267.

zapletu, kar zadeva razmerje med navado in invencijo – ker so klišeji povsod, ker prečijo in prebadajo slehernega od nas, se jim ni mogoče izogniti. V tej točki sicer velja tisto, kar sicer Deleuze razvija na nekaterih drugih mestih o upor. Filozofija se odpoveduje temu, da bi svet interpretirala, da bi mu podelila smisel, odšteti, izmahniti se mora glasovom, ki se ji ponujajo – gre ji za to, da bi ustvarila rojstvo tistega, česar še ni bilo: ima zgolj en sam cilj, osvoboditi življenje od vsega, kar ga omejuje, ustvariti neko drugačno, »drugo senzibilnost«.

A upor ima določene omejitve. Filozofija lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni takšna sila, kakršne so religije, države in mediji, pravi Deleuze na začetku svojega dela *Pourparlers*.⁵ Te sile so namreč zanjo prevelike, premočne, preveč neznosne, ta presežek, ki ga izkušamo in o katerem priča filozof oziroma vsakdo, ki ustvarja, to neskladje sil, o katerem pričajo ustvarjalci, tisti, ki so videli in slišali stvari, ki so zanje »prevelike«, pa je, kot bomo videli v nadaljevanju, ključnega pomena za Deleuzovo ontološko zastavitev. Zaradi takšnega nesorazmerja se filozofija s temi silami ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ta gverila ni pogovor, dialog, komunikacija, saj tem silam nima česa povedati, kvečjemu se z njimi pogaja, »pregovarja«.

Vselej nas prečijo sile. Zaradi tega ni čistega začetka, neizogibno smo vselej že potopljeni v klišeje, predsodke, vselej smo že, bi pripomnil Althusser, ujeti v ideologijo, vselej smo že pod udarom sil oblasti, bi nemara porekel Foucault. Kako se jim upreti? Kako izstopiti? Problem razmerja med navado in iznajdbo, med uporom do sedanjega, je nemara še najbolj predstavil Lacan. Tisto, pravi, kar »ostaja v središču je dobra stara navada, zaradi katere označevalec konec koncev ohranja zmerom isti smisel. Ta smisel je dan z občutkom, ki ga ima vsakdo, da tvori del svojega sveta, se pravi svoje male družine in vsega, kar se vrti okoli nje. Vsakdo med vami – govorim celo o levičarjih – je bolj, kot si misli, navezan na svet, in dobro bi bilo, če bi si prišel na jasno o obsegu te navezanosti. Opirate se na določeno število predsodkov, ki omejujejo domet vaših uporov na kar najkrajši obseg, natanko na obseg, znotraj katerega vas vaše upiranje ne spravlja v nobeno negotovost, še posebej v okviru vašega svetovnega nazora, ki ostaja povsem sferičen. Označenec najde svoje središče, kamorkoli ga pač postavite. In dokler ne bo prišlo do neke nove ureditve, ne more na noben način česarkoli subvertirati niti analitični diskurz, ki ga je težko vzdržati v njegovem razsrediščanju in ki še ni prežehl splošne zavesti.«⁶ Ker se torej pregovarjanju s silami, ki nas prečijo, ni mogoče izogni-

⁵ Prim. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 7.

⁶ Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 37.

ti, je edini logičen deleuzovski odgovor pač v tem, da vselej pričenjamo »vmes«, da smo vselej že sredi kompromisa, da smo vselej že popustili in se kompromitirali. S čim, pravzaprav niti ni pomembno. Kako se tem silam po Deleuzu iztrgamo? Od kod pride upor? Kdaj in kako se pravzaprav subjektiviramo, kdaj svet postane neznosen? V imenu česa?

Videti je, da Deleuze podaja več različnih odgovorov. Po eni strani ima sila, kot se glasi na številnih mestih v delu o Foucaultu, za svoj predmet lahko le drugo silo, sila je vselej že odgovor na neko drugo silo, sila je vselej podvojena – gre za dialektiko sile, ki jo je sicer v *Fenomenologiji duha* predstavil Hegel.⁷ V tem pomenu ni le sila zunaja, tista, ki deluje na mišljenje in filozofijo, pač pa ta dva vselej že delujeta nazaj, akcija in reakcija sovpadeta: »filozofija, ki ne užalosti nikogar in ki ne vznevolji nikogar, ni filozofija«⁸, oziroma, »kaj je mišljenje, ki nikomur ne stori zlega, ne tistemu, ki misli, ne drugim?... Tisto, kar je prvo v mišljenju, je vlom, nasilje, to je sovražnik, in nič ne predpostavlja filozofije, vse izhaja iz mizozofije«.⁹ Nemara prav zato, ker se še preveč zaveda prevelike bližine Heglu, temu privilegiranemu sovražniku, Deleuze takoj dodaja: filozofija pretrga z nujnostjo, zgodovini iztrga kult nujnosti, da bi uveljavila ireduktibilnost kontingence. Drugače rečeno, v gibanju ni privilegiranih trenutkov, obstaja le poljuben trenutek, ki je lahko navaden ali enkrat, reden ali izjemen. »Navsezadnje je prav v tem razlika med moderno dialektiko, za katere predstavnika se razglašča Eisenstein, in med staro dialektiko. Slednja je red transcendentnih form, ki se aktualizirajo v gibanju, medtem ko je prva proizvodnja in soočanje enkratnih točk, imanentnih gibanju.«¹⁰ Ni logike, ni recepta, ni nobene instance, ki bi zadaj za zaveso vlekla niti. Nobene nujnosti ni, da se iztrgamo transcendenci in nobene nujnosti ni, da enkrat, ko se ji iztrgamo, ne zdrsnemo zopet vanjo – filozofija kot varuhinja imanence je zato nadvse prekarno podzvetje. Ne le, da je nenazadnje naključje, ali do mišljenja sploh »pride«, pač pa hkrati pomeni tudi to, da je mišljenje, seveda, ko enkrat do njega tudi »pride«, *nevarno* početje, za katerega nikoli ni jasno, kam nas bo pripeljalo.¹¹

Drugi Deleuzov odgovor upor poveže z občutkom sramu. »Ne počutimo se zunaj svoje dobe, nasprotno, nenehno z njo sklepamo sramotne kompromise. Ta občutek sramu je eden najmočnejših motivov za filozofijo.«¹² Tretji

⁷ Prim. Mladen Dolar, *Heglova fenomenologija duha I.*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 124 ff.

⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 120.

⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 181-182.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, str. 15.

¹¹ O Deleuzovem pojmovanju naključja prim. Peter Klepec, »Deleuzovo pojmovanje naključja«, *Filozofski vestnik*, XIX, št. 3/98, Ljubljana 1998, str. 55–74.

¹² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 112.

odgovor upor oziroma ustvarjanje poveže z omejitvijo – trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora ima najboljše pogoje za svoje udejanjanje takrat, ko pristane na neko omejitev, na neko polje, na neko podreditev in šele ta mu omogoči neomejeno kreativnost. »Vselej«, pravi Deleuze v delu *Kaj je filozofija?*, »bomo potrebovali druge umetnike, da naredijo nove špranje, izpeljejo nujna raztrganja, morda vedno večja, in tako svojim predhodnikom povrnejo nekomunikativno novost, ki je ne znamo več videti.«¹³ »Tisto, kar je bistveno, so posredniki. Kreacija, to so posredniki. Brez njih ni dela. Posredniki so lahko ljudje – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki, a tudi stvari, rastline, celo živali, kot pri Castanedi. Te posrednike je potrebno proizvesti, pa naj bodo fiktivni ali realni, živi ali neživi. Gre za neko serijo. Če ne oblikujemo serije, četudi je povsem imaginarna, smo izgubljeni.« Ustvarjanje pojma, za katerega gre Deleuzu, je možno le na ravnini imanence, možno je le, če se zavedamo, da smo nekje »vmes«, da smo že sredi »stvari same«, da se vselej že nahajamo »v sredi« problema, da smo vselej že pristali na Zakon. Ustvarjanje kot transgresija Zakona, upor, kot upor »tistemu, kar je«, je morda ne le možno in temveč tudi najbolj plodno tedaj, ko pristanemo na postavo. Šele postava in zakon postavita pogoje za ustvarjanje. Nek okvir lahko še najbolj prekoračimo, pustimo za seboj tedaj, ko si rečemo: »To sem torej jaz«, »C'est donc moi!«, jaz sem ta navada.

Kaj je vsem trem odgovorom skupno? Da je na začetku – sila. Neka sila, prisila Zunaja, ki nas neizogibno potegne za seboj, sila, ki nas povsod obdaja in ki tvori tisti »vmes«, okolje, v katerem se nahajamo. »Vselej obstaja neko nasilje znaka, ki nas prisili v iskanje, ki nam odvzame mir... Resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa rezultat nekega nasilja v mišljenju... Resnica je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega... Nujnost tistega, kar je mišljeno, zagotavlja naključje srečanja. Kaj hoče tisti, ki pravi »hočem resnico«? Hoče je zgolj prisilno in neneravno. Hoče jo zgolj pod vplivom nekega srečanja, v razmerju do tega znaka.«¹⁴ In če je bilo sprva videti, da je sila, vdor Zunaja, »vdor realnega« v lacanovskem pomenu besede, ki nas iztiri, nekaj redkega, nekaj, česar nastopa ni mogoče napovedati, in če je videti, da je Deleuzov problem v tem, da sploh ne specificira, *kdaj* nekaj postane neznosno, kdaj sile postanejo prevelike, se sedaj izkaže, da so sile že po svoji definiciji neizmerno, prevelike, preveč neznosne.¹⁵ Tudi, če je tu in tam videti, da ima naključje pri Deleuzu status *týche*,

¹³ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *nav. delo*, str. 210.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1964, str. 24-25.

¹⁵ Kot da bi ta sila nastopala kot neizmerna vsemogočnost, *immensa potestas*, kar je sicer ključna, odlikovana poteza nove ideje Boga in tudi ključni vzvod, na katerega se v svojem ontološkem dokazu o božjem bivanju opre Descartes. O tem prim. prispevek Mirana Bo-

naključnega srečanja, ki iztiri neko navado in da je ves problem v tem, kako misliti razmerje med *automaton* in *týche*, se sedaj izkaže, da je zanj sam *automaton* vselej že *týche* in obratno. Drugače rečeno, sile nas *nujno* prečijo, *nujno* so prevelike in s tem neznosne, *nujno* se srečamo z njimi. Kakšne so posledice takšne zastavitve?

Automaton transcendentale

Deleuze nenehno poudarja, da je »vse že tu«, da so povsod, kamorkoli pogledamo zgolj klišeji, maske, da je vse zgolj površina, da pod ali nad površino, platojem, ravnino ni nič – tudi to zanj nenazadnje pomeni reči, da je filozofija lahko le filozofija imanence ali pa je ni. Vse kar je, je tu. Nič ni skrito. Ker je znotraj zunaj in zunaj znotraj ni transcendence – zunaj in znotraj sovpadeta, tako, da ni ničesar ontran. Velika skrivnost je, da skrivnosti ni. V tej točki Deleuze skorajda dobesedno ponavlja za Heglom, da za zaveso, »za tako imenovanim zastorom, ki naj zakriva notrino ni videti nič«¹⁶, oziroma, da »je vse vselej, v vsakem obdobju, rečeno«, kar nemara predstavlja »Foucaultovo največje zgodovinsko načelo: za zaveso ni videti ničesar, zato pa je tolikanj pomembnejše vsakič znova zaveso ali podstave, ker za njima ali pod njima ni nič, opisati«.¹⁷

Toda to nenehno in neutrudno ponavljanje, da za zaveso ni ničesar, da je vse, kar je, tu, da obstajajo, če ostanemo pri primeru klišeja, zgolj klišeji, vendarle podvojuje tudi prepričanje, da to ni in ne more biti *use*. Morda se je, kar zadeva ta problem, Deleuze še najbolje izrazil v *Image-temps*: »Klišé je senzomotorična podoba stvari. Kot pravi Bergson ne zaznavamo celotne stvari ali podobe, temveč vselej manj, zaznavamo namreč vselej tisto, kar nas zanima, ali bolje, tisto, kar imamo zaradi naših ekonomskih interesov, ideoloških prepričanj in psiholoških zahtev sploh interes zaznati. Običajno torej zaznavamo zgolj klišeje. Toda, če našim senzomotoričnim shemam nenadoma spodleti ali če se sesujejo, potem lahko nastopi nov tip podobe: čista optično-zvočna podoba, celotna podoba brez metafore, v kateri dobesedno vznikne stvar na sebi sama, v svojem presežku groze ali lepote, v svojem radikalnem ali neupravičljivem značaju...«¹⁸ Od kod vznikne ta celotna podoba, podoba, ki ni ome-

žoviča: »Spremna beseda. Descartes - dvom, gotovost, norost«, v: *Dvomi in norost*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 73-151 (zlasti 121 ff.).

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana 1998, str. 96.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986, str. 61.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Pariz 1988, str. 32.

jena na nek horizont, na nek kliše? Kdaj se kliše sesuje? Odkod sedaj naenkrat dostop do celotne podobe?

Da ne gre za obrobni problem priča že začetna in temeljna zastavitev v *Razliki in ponavljanju*. Potem ko Deleuze ponavljanje, ponovitev loči od splošnosti, ki pripada redu zakonov, in ko pravo, resnično ponavljanje razloči od »nepravega« – prvo je notranje ideji, drugo zunanje pojmu pripomni: »Pod splošnim delom zakonov vselej vztraja igra singularnosti. Singularnosti naravnih ciklusov so maska singularnosti, ki napoteva prek njihovih sovpadanj; pod splošnostmi navad na področju morale bomo našli singularne naučenosti«. ¹⁹ Tu smo v jedru problema. Kot da bi pod površino obstajala še neka dodatna, »prava« raven, raven sile, ki prvi vlada. Ime za to silo, za ta ogromni presežek, za ta pravi subjekt ponavljanja, še več, za pravi subjekt Deleuzove filozofije je tokrat singularnost. S pojmovanjem singularnosti skuša Deleuze najti tisto ontološko oporo, ki vselej znova lahko poraja nove in nove razlike, ki je edina zmožna združiti razliko in ponavljanje, skratka tisto oporo, zaradi katere se kar naprej nekaj dogaja in spreminja, tisto skratka, kar zlepi *automaton* in *týche*. Kaj je singularnost in kakšno je njeno mesto? V kakšni povezavi je z enoglasnostjo oziroma univoknostjo in imanenco? Kakšno vlogo ima pojmovanje singularnosti za razmerje med navado in invencijo, rutino in iznajdbo? »Poskušajmo torej določiti«, pravi Deleuze v *Logiki smisla*, »neko neosebno in predosebno transcendentalno polje, ki ni več podobno ustreznim empiričnim poljem, a ga tudi ni mogoče enačiti z neko nediferencirano globino. Tega polja ne smemo določiti kot polje neke zavesti: kljub Sartrovi pobudi zavesti ne moremo ohraniti za medij in hkrati zavriniti formo osebe in gledišče individuacije. Ni zavesti brez poenotujoče sinteze, poenotujoče zavesti pa ni brez forme. Jaza niti brez gledišča sebstva. Nasprotno, neindividualni in neosebni so lahko le izviri singularnosti, kolikor delujejo na neki nezavedni površini in so deležni nekega premičnega počela samopoenotenja v *nomadski porazdelitvi*, ki se v jedru razlikuje od utrjenih in sedentarnih porazdelitev kot pogojev sintez v zavesti. Singularnosti so resnični transcendentalni dogodki: temu Ferlinghetti pravi 'četrta oseba ednine [singulier]'. Singularnosti še zdaleč niso individualne ali osebne, marveč predhajajo genezi individuov in oseb; porazdeljujejo se v nekem 'potencialu', ki ne vsebuje niti sebstva niti Jaza, ampak oba producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja, pri čemer podoba tega udejanjenja niti malo niso podobne udejanjenemu potencialu. Samo neka teorija singularnih točk lahko preseže sintezo osebe in analizo individuuma, kot se nahajata (oziroma delujeta) v zavesti. Ne moremo sprejeti alternative, ki meče čudno luč na celotno psihologijo, kozmologijo in teolo-

¹⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 38.

gijo, namreč alternative med singularnostmi, ki so že ujete v individue in osebe, ter nediferenciranim breznom. Šele ko se odpre svet, kjer mrgolijo neosebne, predindividualne, anonimne in nomadske singularnosti, stopamo na polje transcendentnega.«²⁰ Singularnosti, mestoma jih Deleuze zapiše kar singularnosti-dogodki, se organizirajo v nek heterogeni sistem, so samopoenotene, a vselej v gibanju, vselej oblegajo površino, ki je obenem kraj nevtralnega smisla, ta svet smisla pa ima nenazadnje status problemskosti: singularnosti se porazdeljujejo v nekem problemskem polju in vzniknejo na tem polju kot topološki dogodki, ki jim ni mogoče pripisati nobene smeri.

Kako je mogoče določiti to polje? Mu je mogoče podeliti neko formo jaza, sintetične enotnosti apercepcije? Ali pa gre za neko višje bitje, suvereno individualizirano Bitje, poosebljeno Formo? V nekem pomenu je pravo pot nakazal že Nietzsche: »Nietzschejevo odkritje je v resnici drugod, tam, kjer se osvobodi Schopenhauerja in Wagnerja ter preiskuje svet neosebnih in predindividualnih singularnosti, svet, ki ga odslej imenuje dionizični ali svet volje do moči, svet svobodne in nevezane energije. Svet nomadskih singularnosti, ki niso več ujete v utrjeno individualnost neskončnega bitja (slovita božja negibnost) niti v sedentarne meje končnega subjekta (slovite meje spoznanja). Gre za nekaj, kar ni ne individualno ne osebno, pa vendar je singularno, kar ni nediferencirano brezno, ampak skače iz ene singularnosti na drugo in neprenehoma meče kocko, ki je del enega samega zamaha, ki se vedno znova drobi z vsakim metom. Dionizični stroj za produkcijo smisla, kjer smisel in nesmisel nista več v preprostem nasprotju, ampak sta soprisotna drug v drugem v nekem novem diskurzu. Ta novi diskurz ni več diskurz forme, pa tudi ne diskurz brez oblike: prej gre za čisto neformalno 'Postali boste pošast in kaos'. [...] Subjekt tega novega diskurza, seveda subjekta sploh ni več, nista človek in Bog, še manj človek na mestu Boga. To je svobodna, anonimna in nomadska singularnost, ki prečka tako ljudi kot rastline in živali, ne glede na materijo njihove individualnosti in forme njihove osebnosti.«²¹

Tu smo v jedru Deleuzove rešitve, ki jo ponuja teorija singularnosti: ta v resnici zlepi skupaj *automaton* in *týche* v nekakšen *automaton transcendentale*, če si izposodimo izraz, ki ga je sicer za označbo Kantove filozofije iznašel Zdravko Kobe.²² Teorija singularnosti tako nadomešča teorijo subjekta, še več, predstavlja prav specifično deleuzovsko rešitev tega, kako misliti substanco kot subjekt. Pri tem nas ne sme zmotiti, da Deleuze nenehno poudarja, da ga zanima

²⁰ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 105.

²¹ *Ibid.*, str. 110.

²² Prim. Zdravko Kobe, *Automaton transcendentale I. Kantova pot h Kantu*, Analecta, Ljubljana 1995.

zgolj »transcendentalno polje brez subjekta«²³. Resda ne moremo govoriti o tem, da gre za subjekta v klasičnem pomenu besede, saj sta klasična termina »subjekt in objekt le slab približek misli. Misel ni niti napeta med subjektom in objektom niti kroženje enega okoli drugega: Mišljenje se prej dogaja v razmerju teritorija in zemlje.«²⁴ Čeravno nenehno prehajata drug v drugega in četudi naj bi nobeden ne imel prioritete, se, če si zadeve ogledamo pobljže, izkaže, da Deleuze privilegira zemljo v razmerju do teritorija, singularnosti v razmerju do površine, neko globino, ki to ni, v razmerju do ravnine imanence. Prava moč je v tem »potencialu, ki ne vsebuje niti sebstva niti jaza« in ki vselej predhaja »genezi individuov in oseb«. Ta potencial, singularnost, dogodek, svet svobodne in nevezane energije, zaznamujejo označbe, predikati, ki so bili sicer včasih prihranjeni najvišjemu bitju: v prvi vrsti neskončnost, kot neskončni rezervoar (»omnitude realitatis«²⁵), neskončna hitrost in neskončna moč.

Takšna zastavitev ima seveda tudi določene konsekvence. Prva zadeva naravo *cogita*. Sile, ki me prečijo, sile, ki so bolj notranje od moje notranjosti, so isto značne z norim, shizofrenim *cogitom*: v meni namreč vselej misli ta ali oni drugi pojmovni lik, nek drug cogito. »V tem pomenu obstaja nek shizofreni *cogito*, ki iz samozavedanja naredi netelesno transformacijo povelja ali rezultat posrednega diskurza.«²⁶ Tisto, kar imenujemo »jaz«, je sestavljeno iz tisočih navad, ki nas sestavljajo. V jazu, ki deluje ali premišljuje, se nahajajo »mali jazi, ki kontemplirajo« in jaz si lahko rečemo, kolikor upoštevamo teh tisoč prič, ki mislijo v nas. Ti nešteti jazi niso nič drugega kot naše navade in tvorijo »razkrojeni sistem jaza«.²⁷ Jaz torej ni nič drugega kot navada. Tako nikoli ne moremo reči »Je pense«, ker je »jaz vselej drugi«. »Jaz mislim« je tako za Deleuza vselej na isti ravni kot »sonce vzhaja«, »dežuje«. Kvečejmu lahko rečemo: »J'habite«, pri čemer bi nemara francoski glagol »habiter« lahko razumeli v njegovi večpomenskosti – »habiter« pomeni namreč »prebivati«, »stanovati«, kar nikakor ne pomeni tega, da je »jaz najbolj pri sebi, ko je doma«, pač pa obratno, da Jaz v nekem pomenu »nikoli ni doma«, oziroma, s Freudom rečeno, da »Jaz ni gospodar v svoji hiši«, saj v njej mrgoli drugih stalnih gostov in odjemalcev, »habitués«, na kar se je Jaz prejkoslej pač moral navaditi, »à habituer«. »Podobno kot je filozofski *shifter* govorno dejanje v tretji ose-

²³ Prim. Gilles Deleuze, »A philosophical concept...«, v: *Who comes after the subject*, ur. Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy, Routledge, New York & London 1989, str. 95.

²⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 88

²⁵ O tem prim. Deleuzovo odločno zanikanje v: *Différence et répétition*, str. 272 ff.

²⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari *Mille plateaux, Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Editions de Minuit, 1980, str. 107.

²⁷ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 107.

bi, kjer vedno pojmovni lik reče Jaz: mislim kot Idiot, hočem kot Zaratustra, plešem kot Dioniz, pretendiram kot Ljubimec. Celo bergsonovsko trajanje potrebuje tekača. V filozofskem izjavljanju nečesa ne storimo z izrekanjem, temveč opravimo gibanje z mislijo, s posredovanjem pojmovnega lika. Tako so pojmovni liki resnični dejavniki izjavljanja. Kdo je Jaz? – to je vedno tretja oseba.«²⁸

Jaz je tako za Deleuza popolnoma neulovljiv. Kvečjemu za nazaj bi bilo mogoče reči: glej glej, »to sem torej jaz«, »C'est donc moi!«²⁹. Ali bolje, kvečjemu za nazaj si lahko rečemo, to sem bil jaz kot dogodek, kolikor je »potrebno, da individuum samega sebe dojame kot dogodek. In da dogodek, ki se udejanja v njem, dojame kot nekega drugega individua, ki je cepljen nanj. Tega dogodka ne bo mogel ne razumeti, ne želeli ne reprezentirati, ne da bi mogel in želel tudi vse druge dogodke kot individue, ne da bi reprezentiral vse druge individue kot dogodke. Vsak individuum bo tedaj kot ogledalo za kondenziranje singularnosti, vsak svet razdalja v tem ogledalu. To je poslednji pomen razudejanjenja. Še več, to je tudi bistvo nietzschejanskega odkritja individua kot *slučajnega primera*, kakor ga podaja in razkriva Klossowski v njegovem ključnem razmerju z večnim vračanjem: 'posameznika tako pretresajo silna nihanja, kolikor ta išče svoje lastno središče in ne uzre kroga, čigar del je sam, kajti ta nihanja ga pretresajo zato, ker vsako ustreza neki *drugi* individualnosti, kot si sam, izhajajoč iz neulovljivega središča, misli, da je.«³⁰

Drugič. Ta nori, shizofreni Drugi, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, ki me sili v neko delovanje oziroma mišljenje, ta Drugi, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto, ta vselej že nori, shizofreni Drugi ni neka čisto zunanja prisila, ki bi nas zapeljala v iluzijo, temveč se nahaja v sami paradoksnosti notranjosti–zunanosti, ekstimmnosti. Drugo ime zanj je tisti glas, ki se »od Parmenida do Heideggerja v nekem odmevu ponavlja kot en in isti glas, ki čisto sam tvori razvoj enoglasnega. En sam glas tvori hrumenje [clameur] biti.«³¹ V tem pomenu je filozofija eno z ontologijo, pri čemer enoglasnost biti še »ne pomeni, da je bit ena sama: nasprotno, bitja so mnogotera in raznolika, vselej porojena v disjunktivni sintezi, in tudi sama disjunktivna in divergentna, *membra disjuncta*. Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem 'smislu' o vsem, o čemer se izreka. O čemer se izreka, to nika- kor ni isto. Toda on je isti za vse, o čemer se izreka. Godi se torej kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja najrazličnejšim stvarjem, *Even-*

²⁸ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 68.

²⁹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Editions de Minuit, Pariz 1972, str. 27.

³⁰ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 170-171.

³¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 52.

tum tantum za vse dogodke. [...] Enoglasnost biti ima skratka tri določila: je en sam dogodek za vse; en sam aliquid za to, kar se godi in kar se izreka; ena sama bit za nemožno, možno in dejansko.«³² Skratka, je en sam glas in ena sama bit, ki se nenehoma spreminja, giblje, dogaja.

Tretjič. Ali to gibanje, ta proces večnega vračanja, nima pravila in regularnosti? Čeprav, poudarjamo, Deleuze trdi, da ne gre za vnaprej določena pravila, pač pa za igro, pri kateri »vsak met prinaša svoja pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«,³³ igro, ki jo imenuje »jeu idéal« – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poražencev, kjer je vsak met kock fragment kaosa, so zadeve vendarle nekoliko drugačne. Kaj je pravzaprav večno vračanje? »Skrivnost večnega vračanja [...] ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatruje kaos.«³⁴ In kaj je kaos? »Značilnost kaosa namreč ni toliko odsotnost določil, temveč neskončna hitrost, s katero se zasnujejo in izginejo: to ni gibanje od enega k drugemu, temveč, narobe, nezmožnost razmerja med dveh določiloma, saj se eno ne pojavi, dokler ni drugo že izginilo; eno se pojavi kot izginevajoče, medtem ko drugo že izginja kot osnutek: Kaos ni inertno ali stacionarno stanje, ni naključna mešanica. Kaos kaotizira, v neskončnost razkrajja sleherno konsistenco.«³⁵ Edino pravilo, tisto eno samo samcato, a zato nič manj pomembno, ki vlada večnemu vračanju, je, da bo (na koncu) prevladal kaos. Naj »nanj vržemo še takšno mrežo«, naj se skušamo pred njim še tako obvarovati – je na koncu en sam zmagovalec, ki ga Deleuze imenuje zdaj kaos zdaj singularnost, spet drugič nori shizofreni Drugi, Eno-Vse, »neoblikovana materija, anorgansko življenje, nečloveško postajanje oziroma kaos«³⁶ ali pa čisto enostavno »mogočno anorgansko življenje, ki zaobsega ves svet.«³⁷ Seveda vseh omenjenih konceptualnih rešitev nikakor ni mogoče zvesti na eno in isto. Nikakor ni mogoče reči, da sta kaos in singularnost, denimo, ena in ista stvar, a vendar oba napotujeta v določeno smer. Odtod neka nenavadna mešanica optimizma in hladnokrvne zadržanosti, ki včasih kar ne more skriti svoje vzvišene gotovosti: »Es ist so!«. Kot da bi se Deleuze mestoma opiral na skrivno vednost, da bo na koncu itak vsako navado, vsako iluzijo, vsako transcendenco, čisto vsako imanenco, identiteto, kliše itn. požrl kaos. »Če nas ponavljanje naredi bolne«, pravi v *Razliki in ponavljanju*, »je ono tudi tisto, ki nas ozdravi; če nas ono uklene in uniči, nas ono tudi osvobodi, ter v obeh primerih tako izpriča svojo 'demonični' moči.«³⁸ Kot da bi Deleuze hotel re-

³² Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 172-173.

³³ *Ibid.*, str. 66.

³⁴ *Ibid.*, str. 247.

³⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 47.

³⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 628.

³⁷ Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 109.

³⁸ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 30.

či, ne le, da »rano zaceli le kopje, ki jo zada«, temveč, »rana *bo zagotovo* zaceljena«, oziroma, če se poigramo s kritiko propozicije iz *Logike smisla*, po kateri ne moremo (in ne smemo) reči, »trava je zelena«, temveč »trava zeleni«: »rana celi«. Pozor! Ne gre za to, da se »rana zaceli sama«, temveč je videti, da so pri Deleuzu zadeve zastavljene tako, da do zaceljenja pride po nekem avtomatizmu, da se »rana zaceli takorekoč proti svoji volji«. Kot da so »kocke že padle«, kot da imamo opravka z logiko predestinacije, ki nas odvezuje vsakršnega delovanja in upiranja. Ne le, da na koncu itak vselej zmaga kaos, vselej nas tudi že preletava Dogodek.

Četrtrič. Odkod ta gotovost? Na kaj se opira? Kako jo Deleuze skuša misliti? Nemara velja še enkrat spomniti na poglobitve poudarke v že zgoraj navedenem odlomku o singularnostih iz *Logike smisla*. V omenjenem odlomku Deleuze singularnosti izenači z »resnično transcendentnimi dogodki«, ki »prehajajo genezi individuov in oseb« in ki se »porazdeljujejo se v nekem 'potencialu', ki ne vsebuje niti sebstva niti Jaza, ampak oba producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja«. Poudarki so torej naslednji: dogodek, potencial, aktualizacija. Kako sploh pride do dogodka? Deleuze pravi, da »se dogodek proizvede v kaosu, v kaotičnem mnoštvu, tako da intervenira neke vrste rešeto«³⁹. A kaj je sploh dogodek? »Temu pravimo Dogodek oziroma tisti del vsega, kar se zgodi, ki uhaja lastni aktualizaciji. Dogodek še zdaleč ni stanje stvari, temveč se aktualizira v stanju stvari, v telesu, v doživetju, ima pa senčno in skrivnostno plat, ki se neha odzematati ali dodajati njegovi aktualizaciji: v nasprotju s stanjem stvari se niti ne začinja niti ne konča, temveč si je pridobil oziroma ohranil neskončno gibanje, ki mu dogodek daje konsistenco. Je virtualno, ki se razlikuje od aktualnega, toda virtualno, ki ni več kaotično, saj je postalo konsistentno oziroma dejansko na ravnini imanence, ki ga iztrga kaosu. Dejansko, ne da bi bilo aktualno; idealno, ne da bi bilo abstraktno. Rekli bi lahko, da je dogodek transendenten, saj preleti stanje stvari, toda to sposobnost, da sam sebe preleti na sebi in ravnini, mu daje čista imanenca. Kar je transcendentno, transcendendentno, je prej stanje stvari, v katerem se aktualizira, toda v tem stanju stvari je čista imanenca tistega, kar se ne aktualizira, oziroma tistega, kar ostaja indiferentno do aktualizacije, saj njegova realnost ni odvisna od tega. Dogodek je nematerialen, netelesen, neživ: je čista *rezerva*.«⁴⁰ A kaj pomeni teza, da se Dogodek nikoli ne udejani, dovrši do konca, saj vselej obstaja nek »del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejantiti«?⁴¹ Oziroma, kot se glasi v nadaljevanju: »Gre za en in isti dogodek, le da se je en njegov del dovršil globoko v nekem stanju stvari, drugega pa je toliko

³⁹ Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, str. 103.

⁴⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 161.

⁴¹ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, str. 139.

bolj nemogoče zvesti na sleherno dovršitev. « Očitno je, da se tudi tu Deleuze ne more znebiti določenega dualizma – vsak dogodek, vsak objekt ima dve plati, eno, ki je potopljena v virtualno, drugo, ki je aktualna. Pri tem »virtualno ni zoperstavljeno realnemu, pač pa zgolj aktualnemu. Virtualno poseduje polno realnost kot virtualno. Za virtualno bi morali reči natanko tisto, kar je Proust dejal za stanja resonance: 'So realna, ne da bi bila aktualna, idealna, ne da bi bila abstraktna'; so simbolna, ne da bi bila fiktivna. Virtualno bi morali definirati kot nek strogi del realnega objekta – kot da bi objekt imel enega svojih delov v virtualnem, kot da bi bil vanj potopljen kot v objektivno dimenzijo.«⁴² Vsak objekt je torej za Deleuza dvojen, toda tako, da si polovici nista podobni, ena polovica ima virtualno, druga aktualno podobo. Edina nevarnost je, poudarja Deleuze, da zamenjamo virtualno in možno. Možno je za Deleuza kategorija platonizma – neka stvar je možna le izhajajoč iz identičnega, je torej kopija le-tega. Reči, da smo neko stvar napotili na njeno možnost, pomeni, da smo njeno eksistenco ločili od njenega koncepta, medtem ko se virtualno v bivajočem aktualizira kot imanentna moč in se odtegne, izmakne vsaki podobnosti s svojimi aktualizacijami. »Aktualizacija virtualnega je vselej izvršena s pomočjo razlike, divergence ali diferenciacije. Aktualizacija nič manj ne prelomi s podobnostjo kot procesom kot z identiteto kot načelom. Aktualni termini niso nikoli podobni virtualnosti, ki jo aktualizirajo.«⁴³ Razlika med možnim in virtualnim je torej v tem, da je možno podobno realnemu, da ga posnema, kopira, reprezentira, medtem ko imamo pri aktualizaciji virtualnega opravka s pravili razlike in divergence – aktualno ni ne podobno ne kopija virtualnega, ki pa ga vseeno uteleša. Virtualno ni zunaj teles, nasprotno, nahaja se v njih, čeprav mu telesa niso podobna. Drugače rečeno, virtualno eksistira, je aktualizirano le skozi diferenciacijo. Medtem ko je diferenciacija celota diakritičnih razmerij, ki nastopijo znotraj Ideje-strukture, predstavlja diferenciacija proces aktualizacije takšne strukture. Diferenciacija zaznamuje aktualizacijo virtualnosti, toda tvori šele prvo polovico pojma razlike. Tisto, kar je diferencirano mora biti najprej razlikovano od samega sebe, edino virtualno pa se razlikuje od samega sebe. Diferenciacija je, kot gibanje virtualnega proti aktualizaciji, po svojem bistvu časovna – čas kot trajanje se nenehno deli in cepi. V tem, ko se čas kot trajanje deli, spreminja svojo naravo, vendar to ne pomeni, da je čas razstavljen na trenutke, saj je neko intenzivno mnoštvo. Ne moremo reči, da trajanje je, saj trajanje vselej postaja, je neka virtualna totaliteta, ki ni nikoli dana. »Veliko filozofov je že trdilo, da ni celota niti dana niti je ni mogoče dati; od tod so izpeljali edinole sklep, da je celota pojem, ki nima smisla. Bergsonov sklep je močno druga-

⁴² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 269.

⁴³ *Ibid.*, str. 273.

čen: celote ni mogoče dati zato, ker je Odrpto in ker je zanjo značilno, da se nenehno spreminja oziroma poraja nekaj novega, skratka, da traja.«⁴⁴ V tem pomenu moramo torej razlikovati »totalno strukturo nekega področja kot množico virtualnega soobstoja in podstrukture, ki ustrezajo različnim aktualizacijam na tem področju. Za strukturo kot virtualnost velja, da je še vedno nediferenčirana, četudi je povsem in popolnoma diferencirana.«⁴⁵

Ta koncept diferentiacije, razmerja med aktualizacijo in virtualizacijo, potemtakem predstavlja Deleuzov odgovor na vprašanje, kako to, da je po eni strani »vse tu«, da za zastorom, zaveso ni ničesar, hkrati pa to nikoli »ni vse«. To sta navsezadnje tisti vsaj dve množici, vsaj dve mnogoterosti, ki ju po Deleuzu vselej potrebujemo: »že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; toda mnogoterost je natanko tisto, kar se dogaja med obema. Dva tipa potemtakem ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno skupaj.«⁴⁶

Bi bilo mogoče ti vsaj dve množici, vsaj dve mnogoterosti dojeti kot – kar dejansko predlaga Jean-Clet Martin v knjigi⁴⁷, ki ji je, ne pozabimo, predgovor napisal sam Deleuze – razmerje med deli in elementi, razmerje med vključenostjo in pripadnostjo neki množici? Gre sicer za eno izmed osnovnih postavk teorije množic, iz katere je Alain Badiou naredil čudesa. Po Badiouju »pripadati neki situaciji« pomeni, da je neko množstvo prezentirano s strani te situacije, termin, za katerega velja relacija pripadnosti, je eden izmed elementov, ki strukturirajo situacijo. Pripadnost je tako izenačena s prezentacijo, termin, ki pripada situaciji, je element. »Biti vključen v neko situacijo« pa pomeni, da stanje situacije prešteje podmnožice, ki tvorijo množico. Vključitev je torej na strani stanja situacije, vključene so vselej podmnožice oziroma deli. Problem je v tem, da režim, ki vlada vsaki situaciji in ki ga Badiou imenuje »štetje-za-enega« nikoli ne prešteje in ne more prešteti vseh delov, ki jih je v resnici, dejansko, neskončno, saj je delov vselej več kot elementov, vselej gre za presežek vključenosti nad pripadnostjo – »dobesedno *nemogoče* je misliti kvantitativno razmerje med »številom« elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko blodečega presežka [*exces errant*].«⁴⁸

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, str. 19.

⁴⁵ Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 50-51.

⁴⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 157.

⁴⁷ Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Bibliothèque scientifique Payot, Editions Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 25.

⁴⁸ Alain Badiou, *Manifest za čisto filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, št. 1, 1992, letnik XIII, Ljubljana, str. 173. (Prim. tudi *Le Nombre et les nombres*, Seuil, Pariz 1990, str. 83 in pa seveda *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988.)

Miracle

A kakorkoli postavimo, je vendarle videti, da razliko dveh množtev kot elementov in delov, le ni mogoče misliti dosledno v skladu z Deleuzovimi postavkami. V temelju namreč obstajata, če sklenemo, dve osnovni zagati, ki preprečujeta takšno rešitev in ki sta tako temeljni za Deleuzovo ontologijo in filozofijo, da te brez njiju v resnici ni. Prva zadeva sam status dveh množtev, ravni, ki je »tu in zdaj« in ravni, s katero naj bi se ta vselej prepletala. V osnovi se problem nahaja v Deleuzovi teoriji vzročnosti, pri kateri naj bi načeloma to vsaj dvoje mnogoterosti, množtev, imelo enak status, a v resnici temu ni tako, saj je površina v zadnji instanci zgolj učinek. Na drugi strani se nahaja neskončna hitrost, neskončna moč, tisto, kar – tako kot singularnosti – »predhaja genezi individuov in oseb«, kar »producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja«, pri čemer je videti, da Deleuza bolj kot karkoli drugega zanima le to, da »podobe tega udejanjenja niti malo niso podobne udejanjenemu potencialu«. Četudi sam nešteto krat ponavlja, da ta »potencial« nikjer zares ne obstaja, da je obstoj tega »rezervoarja« le virtualen, ga potem drugič izenači z Dogodkom, s tisto bazo, iz katere za katere ekstraktiramo načine, kot nam pač ustreza,⁴⁹ spet drugič pa je videti, da je tisti »nekaj, kar ni ne individualno ne osebno, pa vendar je singularno, kar ni nediferencirano brezno, ampak skače iz ene singularnosti na drugo in neprenehoma meče kocko, ki je del enega samega zamaha, ki se vedno znova drobi z vsakim metom« sam kaos kot ime tiste sile, ki razkrajja vsako konsistenco. Ne glede na to, ali je ime za ta potencial dogodek, singularnost ali kaj drugega (na koncu *Mille plateaux* in mestoma v nekaterih drugih kasnejših delih v tej vlogi nastopa življenje), je vendarle videti, da gre za nekega skritega subjekta, ki poljubno posega v ta svet kot nekakšen *deus ex machina*. Tega subjekta ni mogoče omejiti. Naj stori mo karkoli, vselej se bo zaradi svoje neizmerne moči izrazil, vselej bo ostal neomejen. In vselej bo tisto, kar se je že izrazilo in aktualiziralo razglasil za zgolj dozdevek. V tem pomenu bi lahko rekli, da izhodiščno dvojico, dvojico s katero smo pričeli prikaz Deleuzove filozofije v pričujočem prispevku, navede in invencije, vselej podvojuje, preči in v nekem pomenu razveljavlja dvojica realnega in dozdevka, neke realne sile, ki se mora izraziti in s tem ukiniti, odpraviti tisto, kar se je doslej že izrazilo, kot da bi se pri Deleuze vselej postavljalo vprašanje: »Do we live? Or are we merely living within the semblance of life?«⁵⁰

⁴⁹ Denimo v *Pli*, str. 71.

⁵⁰ Keith Ansell Pearson, *Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London & New York 1999, str. 104.

Druga zagata je v tem, da je videti, da ta sila, ta subjekt posega v svet hkrati avtomatično in obenem po čudežu. Potem, ko Deleuze nešteto krat za trdi, da v gibanju ni privilegiranih trenutkov, da obstaja le poljuben trenutek, ki je lahko navaden ali enkratni, reden ali izjemen, potem vpelje še trenutek, naključje kot nekaj izjemnega, a v ničemer ne specificira v čem je njegova izjemnost. Zakaj Deleuze na začetku *Razlike in ponavljanja* govori o tem, da je prava ponovitev, ponavljanje, prej iz reda čudeža kot pa iz reda zakona?⁵¹ Zakaj pravi, da dogodek potrebuje postajanje kot ne-zgodovinski element, ki kot »pravi Nietzsche, 'spominja na ambientalno vzdušje, v katerem se edino lahko zaplodi življenje, ki nato spet izgine, ko se vzdušje izniči'. To je kot trenutek milosti...«?⁵² Zakaj v svojem zadnjem tekstu za zelo majhne otroke, ki še nimajo nobene individualnosti in ki so drug drugemu podobni, trdi, da »kljub temu imajo singularnosti, nasmeh, gesto, grimaso, dogodke, ki niso subjektivnega značaja. Prečka jih neko imanentno življenje, ki je čista moč, pa vendar blaženost skozi trpljenja in šibkosti.«⁵³ V čem je pravzaprav problem? Potem, ko je Deleuze posplošil naključje, zaradi česar je Badiou povsem upravičeno temeljno enačbo Deleuzove filozofije zapisal kot »bit=dogodek«,⁵⁴ potem, ko ga je izravnal, izenačil, tako da nenehna igra slučaja in naključja v sebi nima nobenih privilegiranih trenutkov, ko je igra naključja postala nekakšen avtomatizem, je vpeljal še neko drugo raven naključja, raven, na kateri naključje nastopa kot čudež, kot akt milosti. Koga ali česa, če pa nujnosti ali usode ni, če je »Bog mrtev« in če »svet nomadskih singularnosti ni več ujet v utrjeno individualnost neskončnega bitja«? Nemara so to – možgani. »Možgani so *duh*. Hkrati s tem, ko možgani postanejo subjekt – ali bolje, '*superjekt*' kot pravi Whitehead –, pojem postane ustvarjeni objekt, dogodek ali kar sama kreacija, filozofija pa postane ravnina imanence, ki nosi pojme in ki jo zarišejo možgani. [...] Zato možganom-subjektu tod pravimo tudi duša ali moč, saj edinole duša s kontrakcijo ohranja tisto, kar materija razsipa, duša žarči, rine naprej, reflektira, prelamlja ali sprevrča.«⁵⁵ Kot da bi to še ne bilo dovolj, se nekoliko kasneje za povrh še glasi: »Tudi kemične sorodnosti in fizikalne vzročnosti napotujejo na prvotne sile, ki so sposobne ohraniti svoje dolge verige s tem, da krčijo njihove elemente in jim pustijo odzvanjati: brez te subjektivne instance je celo najmanjša vzročnost povsem nedojemljiva. Vsak organizem ni cerebralni in vsako življenje ni organsko, vendarle pa so vsepovsod sile, ki

⁵¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 9 in passim.

⁵² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 99 ff.

⁵³ Gilles Deleuze, »L'immanence: une vie...«, v: *Philosophie*, št. 47, 1. 9. 1995, Minuit, Pariz 1995, str. 6.

⁵⁴ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 71.

⁵⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 218.

tvorijo mikro-možgane oziroma neorgansko življenje reči. [...] Konec koncev isti skrajni elementi in ista umaknjena sila tvorijo eno samo ravnino kompozicije, ki nosi vse raznolikosti Univerzuma.«⁵⁶ Nazadnje je tako Deleuze odkrito, a še zdaleč ne konsistentno, vpeljal tisto, kar si je skozi ves svoj opus na vso moč prizadeval izgnati ali vsaj prikriti, kar pa mu, kot smo skušali pokazati v pričujočem prispevku, ni vselej ravno najbolj uspevalo.

Peter Klepec
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

⁵⁶ *Ibid.*, str. 220.

