

Peter Klepec
Deleuzovo pojmovanje naključja

V pričujočem prispevku se bomo osredotočili na vprašanje, kakšno je pojmovanje naključja oziroma kontingence v delu Gillesa Deleuza. Gre za vprašanje, ki se ga v takšni ali drugačni obliki loteva sleherni sodobna filozofija, kolikor je pač – kot neke pripominja Badiou¹ – temeljna naloga sodobne filozofije laicizacija in sekularizacija neskončnega. Deleuze, ki filozofijo razume »kot logiko množtev« (Pourparlers, 201), seveda to nalogo razume nekoliko »po svoje« – množstvo je zanj vselej neskončno, imanentno, Odprto, kar pa je možno le, če nikoli ni identično samemu sebi, če nikoli ne tvori zaprte in sklenjene celote. Celota je potemtakem Odprto le, če se vselej spreminja in giblje, kar z drugimi besedami pomeni, da je Celota oziroma množstvo mišljena kot imanenca le, če je mišljena skozi optiko razlike in naključja. V tem pomenu lahko rečemo, da je pojem naključja eden izmed ključnih pojmov Deleuzove filozofije, ki pa pri Deleuzu nikoli ne nastopi *kot tak*, pač pa je vselej preoblečen v ključne koncepte Deleuzove misli (naključje kot met kock, moč popačenja in postajanje, »čas, ki je iz tira«, »večno vračanje«, dogodek), ki si jih bomo zato na tem mestu tudi nekoliko izčrpnje ogledali.

1. Mišljenje je met kock

Deleuze pogosto poudarja, da je samo mišljenje, sama filozofija tesno povezano z naključjem. Drugače rečeno, mišljenje je met kock. Gre za formulo, sposojeno od Mallarméja, ki pa jo je Deleuze sam sicer pripisal strukturalizmu: »Skratka, manifest strukturalizma bi veljalo iskati v slavni formuli, eminentno poetični in teatralni: mišljenje je enako metu kock.« (»Po čem prepoznamo strukturalizem?«, 46)² Formula, da je mišljenje met

¹ Prim. Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, zbirka »Des travaux«, Seuil, Pariz 1990, str. 51 in 62.

² Ob tem pripominjamo, da ustrezno Deleuzovo delo oziroma okrajšavo zanj navajamo v oklepaju skupaj z arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo pa: *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Éditions de Minuit, Pariz 1972; *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Pariz 1993; *Dialogues* (skupaj s Claire Parnet), zbirka

kock predstavlja sicer stalnico, h kateri se je Deleuze, ne glede na številne spremembe izhodišč in konceptualnega aparata, vedno znova vračal. Tako tudi v delu *Qu'est-ce que la philosophie?*, ki ga je spisal skupaj s Félixem Guattarijem, Deleuze poudarja, da je »vsako mišljenje nek *Fiat*, nek met kock« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 72), ta *Fiat* pa ima dva aspekta, dva vidika, ki se po svoji naravi razlikujeta: ustvariti koncepte in utreti, trasirati plan imanence. *Fiat* tako tvori glavno os tistega, kar Deleuze imenuje filozofsko trojstvo: predfilozofski plan, ki ga je potrebno trasirati (imanenca), konceptualne osebe, ki jih je potrebno izumiti in oživiti (insistenca), filozofski koncepti, ki jih je potrebno ustvariti (konsistenca). »Trasirati, iznajdevati, ustvarjati, to je filozofsko trojstvo« (*Ibid.*, 74).

Teza, da je mišljenje met kock, tako vsebuje strogo konstruktivistični moment – Deleuze sam se neprenehoma brez pridržka razglša za konstrukcionista in sistematika: »Verjamem v filozofijo kot sistem... imam se za zelo klasičnega filozofa« (»Lettre-préface«, 7). Nemara pa bi ne bilo odveč opozoriti na radikalno *kontingentni* značaj Delezovega konstruktivizma. Kaj to pomeni? Koncept je za Deleuza vselej zvezdni utrinek, meteor, zato tudi ni nobenega pravila, nobene nujnosti, nobene »formule«, s pomočjo katere bi lahko »proizvajali« koncepte. Enako velja za plan imanence, ki »predhodi« stvaritvi konceptov: »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 nenaravno. Hoče jo zgolj pod vplivom nekega srečanja, v razmerju do tega znaka«. (*Proust et les signes*, 24-25) Filozofija ni nič drugega kakor upor, zoperstavitev tej sili zunanosti. Toda ta zunanost ni neki absolutno transcendentni Zunaj, pač pa tvori samo notranost filozofije, paradokсно notranost, ki je bolj notranja od najbolj notranje notranosti, a obenem najbolj zunanja od najbolj zunanjega Zunaja

Champs, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977); *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968; *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986; *Image-temps, Cinéma 2*, Éditions Minuit, Pariz 1985; *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, zbirka Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1998; *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962 (1973⁴); »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, zbirka Temeljna dela, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 41-64; *Le Pli. Leibniz et le baroque*, zbirka »Critique«, Éditions de Minuit, Pariz 1988; *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990; *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991; *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, zbirka »Critique«, Éditions de Minuit, 1980; *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1972², in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Pariz 1991.

– plan imanence kot predfilozofski oziroma ne-filozofski je tako, denimo, filozofiji – če si sposodimo izraz, ki ga je skoval Lacan – ekstimen. Nekaj podobnega pravi Deleuze v svoji obravnavi Foucaulta: »/.../ misliti, to je uveljaviti singularnosti, vreči kocke. Tisto, kar izraža met kock, je, da mišljenje vselej prihaja od zunaj (ta zunaj se je izgubil v vmesnem prostoru oziroma je konstituiral skupno mejo). Mišljenje ni ne prirojeno ne pridobljeno. Ne gre za prirojeno vajo neke zmožnosti, prav tako pa to ni nek *learning*, ki se konstituira v zunanjem svetu. Prirojenemu in pridobljenemu je Artaud zoperstavil »genitalno«, genitalnost mišljenja kot takega, mišljenja, ki prihaja od zunaj, ki je bolj oddaljen od vsega zunanjega sveta, vendar bližji od vsega notranjega sveta. Bi bilo treba ta zunaj imenovati Naključje? Dejansko met kock izraža najbolj preprosto razmerje sil ali moči, razmerje, ki se vzpostavi med singularnostmi, ki jih izbere naključje (številke na strani kocke). Razmerje sil, kot ga razume Foucault, ne zadeva le ljudi, pač pa elemente, črke abecede, ki jih izžreba naključje, ali pa njihove privlačnosti, njihove frekvence grupiranj glede na nek jezik. Naključje velja le za prvi met; nemara se drugi met dogaja v pogojih, ki so delno določeni s prvim metom, tako kot v verigi Markova, neko zaporedje delnih ponovnih povezav. In prav to je zunaj: črta, ki ne preneha povezovati žrebov naključja v mešanici aleatoričnosti in odvisnosti. Mišljenje tu prejme nove figure: izvleči singularnosti; ponovno povezati izžrebano; in vsakič iznajti serije, ki potekajo od sosedstva ene singularnosti k sosedstvu druge. Obstaja več vrst singularnosti, ki vselej prihajajo od zunaj...« (Foucault, 125)

Iz tega, da mišljenje zadeva srečanja z neko rečjo, da nas šele neko naključje srečanja prisili v mišljenje, potegne Deleuze nasledke. Prvič, vsako mišljenje je vselej naključno, odvisno od okoliščin, povezano z nekim dogodkom, ki preleti oziroma preletava mišljenje – v takšnem kontekstu naključje za Deleuza izgubi svojo negativno podobo. K temu se še povrnemo kasneje. Drugič, če je mišljenje stvar naključja, potem je tudi sama filozofija kot forma mišljenja stvar naključja. Filozofija, grška filozofija je za Deleuza povezana z Grčijo na enak način kot je moderna filozofija povezana s kapitalizmom. Deleuze ob tem postavlja tudi umestno vprašanje – vprašanje je, zakaj se kapitalizem pojavi na Zahodu in ne, recimo, na Kitajskem v tretjem ali osmem stoletju? Čeravno je mogoče na to vprašanje bolj ali manj zadovoljivo odgovoriti, Deleuze navaja ob tem zgodovinarja Braudela (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 94ff.), pa takšen odgovor še ne pomeni, da obstaja neka (globoka) nujnost, zaradi katere bi se kapitalizem, z njim pa filozofija, pojavil prav v nekem določenem času in prav na nekem določenem kraju/mestu. Če se je filozofija pojavila v Grčiji, je bilo to prej naključje kot nujnost, prej ambient ali okolje kot izvor, prej postajanje kot zgodovina, prej

geografija kot historiografija, prej milost kot narava. (Prim. *ibid.*, 92) Tretjič, ko filozofija enkrat nastopi, ko pretrga z nujnostjo, zgodovini iztrga kult nujnosti, da bi uveljavila ireduktibilnost kontingence. (Prim. *ibid.*) Filozofija se iztrga kultu izvorov, pravi Deleuze, da bi zatrdila moč »okolja«. Toda s kultom nujnosti ni pretrgala edinole grška filozofija. V delu *Podoba-gibanje* se Deleuze sklicuje na Bergsonovo trditev, da je bila moderna znanstvena revolucija natanko v tem, da je gibanje kot tako odrešila privilegiranih trenutkov in ga približala poljubnemu trenutku. Poljuben trenutek 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.« (*Podoba-gibanje*, 15) Četrtrič, čeravno so Grki naredili nekaj novega, čeravno so ustvarili koncepte, pa takšen obrat, takšna odvrnitev od transcendence, od kulta izvorov in mitov, ki bi obveljala enkrat za vselej, za Deleuza ne obstaja in tudi ni možna. Nobene nujnosti ni, da enkrat, ko se iztrgamo transcendenci, ne zdrsnemo zopet vanjo – filozofija kot varuhinja imanence je zato nadvse prekarno podzvetje.

Teza, da je mišljenje met kock, pa ne pomeni le tega, 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. Drugače rečeno, teza, da je mišljenje met kock konec koncev pomeni, da je mišljenje vselej neka nora gesta. Najprej zato, ker je tisti, ki misli, razcepljen – je dvojna osebnost, je »ljubosumen«, kolikor ujema znake, ki nanj delujejo nasilno in ki jih mora absolutno dešifrirati (Prim. *Proust et les signes*, 24), in hkrati »idiot«, kolikor se odvrne od dogmatične podobe misli in kolikor »mu ne uspe vedeti tistega, kar vé ves svet« (*Différence et répétition*, 171). Filozofija se odpoveduje temu, da bi svet interpretirala, da bi mu podelila smisel, da bi svetu in svojemu času podelila smisel, saj je to početje za Deleuza servilnost – filozofija se mora odšteti, izmahniti glasovom, ki se ji ponujajo, skratka, filozofija se mora iztrgati mnenju. Filozofija ni interpretacija, pač pa prejkone nekakšna strast – filozofiji gre za to, da bi naredila, povzročila, ustvarila rojstvo tistega, česar še ni bilo (Prim. *ibid.*, 192). Filozofija ima zgolj en sam cilj, osvoboditi življenje od vsega, kar ga omejuje (Prim. *Pourparlers*, 192, 196), ustvariti neko drugačno, »drugo senzibilnost« (*Nietzsche et la philosophie*, 108). V tem kontekstu Deleuze silno rad parafrazira dva Leibnizova izreka, prvi pravi, da je naš svet najboljši svet zato, ker je sposoben proizvesti in sprejeti novo (Prim. *Pourparlers*, 220), toda stvaritev je precej tvegano početje, nobenega zagotovila ni, da bomo to novo tudi ustvarili, oziroma, da bo to tisto, kar smo

hoteli – Leibniz pravi, da je logika mišljenja takšna kot veter, ki nam piha v hrbet, serija rafalov in prelomov. Mislimo, da smo v pristanišču, in se naenkrat znajdemo na odprtem morju. Zaradi tega teza, da je mišljenje met kock, pomeni tudi to, da ni nobenega velikega misleca, ki ne bi šel skozi krize (Prim. *Pourparlers*, 129), zaradi česar Deleuze govori o tem, da »filozofija živi v permanentni krizi. Plan operira s pretresi, koncepti napredujejo z rafali, konceptualne osebe s sunki.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 79) Še več. Filozof naredi krizo, saj drugega ne zna (Prim. *Ibid.*, 105). Filozofija je vselej povezana s paradoksom (Prim. *Différence et répétition*, 184, 190). Kaj je za Deleuza paradoks? »Paradoks najprej pomeni izničenje zdrave pameti kot enkratne smeri, nadalje, izničenje običajne pameti /*sens commun*/ kot podeljevalca utrjenih identitet. (*Logika smisla*, 15) V tem pomenu ni le sila zunaja tista, ki deluje na mišljenje in filozofijo, pač pa je tudi filozofija sama neka agresija, neko nasilje – »filozofija«, pravi Deleuze, »ki ne užalosti nikogar in ki ne vznevolji nikogar, ni filozofija« (*Nietzsche et la philosophie*, 120). Podobno mesto je najti tudi v *Différence et répétition* – »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«. (*Différence et répétition*, 181-182)

Zaradi vsega tega Deleuze tudi pravi, »misliti, to je eksperimentirati, to je problematizirati. Vednost, moč in subjekt so trojni koren problematizacije misli.« (*Foucault*, 124) Mišljenje je za Deleuza vselej ustvarjanje, »penser, c'est créer«, mišljenje je vselej povezano z vznikom novega, ki ga ni mogoče misliti izhajajoč iz sedanjosti, ki je z gledišča sedanjosti nekaj »neprimernega«. Sedanjosti, svojemu času, se filozofija mora upirati, to pa počne le, če je zvesta sama sebi oziroma svoji temeljni nalogi – ustvarjati koncepte. Ustvarjanje samo je namreč že samo po sebi upor, ali kot pravi Deleuze, »créer, c'est résister« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 106). Misliti torej za Deleuza pomeni zarezati v sedanjost, danost, jo vreči iz tira s pretresi, šoki, sunki in z rafali (Prim. *ibid.*, 79), mišljenje pa je potemtakem inherentno vselej nekaj »šokantnega«, »neprimernega«, »popačenega«.

2. Moč popačenja in postajanje

Kaj je pravzaprav ta moč napačnega, »lažnega, ki konstituira resnico«? (*Pourparlers*, 183; prim. tudi *Image-temps*, 172) V zadnji instanci ni »puissance du faux« nič drugega kot deleuzovska različica Nietzschejevega imena za resnico. Videti je, da se v tej točki Deleuze skliče na Foucaulta – »namesto univerzalnega *logosa*, so mrtvi jeziki zmožni poklicati v življenje mutacije in

jih tudi včasih izraziti«. (*Foucault*, 22) Oziroma, kot Foucault zapiše v *Les mots et les choses*: »... če moramo analizirati (strukturno mutacijo), in to zelo podrobno, tedaj se je ne moremo lotiti, kaj šele zares pojasniti, z enim samim govorom: je radikalen dogodek, ki se razporedi po vsej vidni površini vednosti, zaradi česar lahko korak za korakom sledimo njenim znakom, pretresom, učinkom.« (*Les Mots et les choses*, 230)

Kakorkoli že, naj gre za Nietzschejev ali pa Foucaultov vpliv, dejstvo je, da je resnica pri Deleuzu vselej dvojna, videti je namreč, da se Deleuze nikoli ni otresel neke dvojnosti in dvoumnosti, ki zadeva resnico. Po eni strani je resnica zanj »zgolj tisto, kar ustvari mišljenje« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 55), vznik neke distance *v* eksistenci, divergence *v* svetu, po drugi strani pa Deleuze trdi, da se mišljenje zoperstavlja resnici kot vrednoti (*Ibid.*, 42), oziroma, da so »pojmi pomembnosti, nujnosti, interesa tisočkrat bolj določujoči kot pojem resnice.« (*Pourparlers*, 177; podobno tudi *Qu'est-ce que la philosophie?*, 106) Enako stališče uvaja Deleuze ob odgovoru na vprašanje, kdaj je nek koncept dober in kaj odloča o tem, ali si izberemo neko konceptualno osebo za posrednika – četudi je konceptualna oseba antipatična, mora biti izredna. Četudi je koncept repulziven, odbijajoč, mora biti interesanten, zanimiv. »Filozofija se ne sestoji iz vednosti, in ni resnica tista, ki navdihuje filozofijo, pač pa o njenem uspehu ali neuspehu odločajo kategorije kot so Interesantno, Izredno, Pomembno.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 80) Resnica je vselej povezana z vznikom novega (Prim. *Image-temps*, 29; *Différence et répétition*, 192). Toda, kljub temu, da je edini pravi kriterij za Deleuza »novost« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 106), je potrebno pripomniti, da ta kriterij ne more in ne sme biti nekaj transcendentnega, saj so lahko vsi »kriteriji zgolj imanentni« (*Ibid.*, 72). Deleuze v delu o Foucaultu o resnici pravi naslednje – »resnica je neločljiva od procedure, ki jo vzpostavlja« (*Foucault*, 70), »resnično ni definirano ne s skladnostjo ne z neko splošno obliko, prav tako ne z ustrežanjem dveh oblik. Med govoriti in videti je razdružitev.« (*Ibid.*, 71)

Skratka, merilo, kaj je resnica, ni skladnost, pač pa novost, novost, ki jo ustvari mišljenje, ki s tem povzroči vznik distance *v* eksistenci, divergence *v* svetu. To, za kakšno distanco, za kakšno vrsto divergence gre, pa Deleuzu ne uspe ravno najbolj jasno pojasniti, saj se v tej točki nikakor ne more otresti neke dvojnosti, ki je povezana s tem, da niha, oscilira med temo »mišljenja brez podobe« (*Différence et répétition*, 173, 217, 354; *Mille plateaux*, 467; *Critique et clinique*, 106) in temo »nove podobe misli« (*Nietzsche et la philosophie*, 118 sq; *Proust et les signes*, 122, *Pourparlers*, 202 sq). V čem se sestoji osnovna razlika? V prvem primeru bi imeli opravka z mišljenjem, ki bi ne bilo več v razmerju do podobe misli, do predfilozofskega, s katerim vselej začenja

filozofija (zato tudi Deleuze povsem heglovsko pripominja, da vselej začnemo nekje vmes), v tem prvem primeru bi potemtakem šlo za čisti rez, za čisti prelom, v drugem primeru pa bi »nova podoba misli« izhajala iz »izhodiščne« podobe misli, iz dogmatske podobe misli, ki bi skozi »popačenje«, prevrednotenje postala nova, drugačna podoba misli. (Prim. *Image-temps*, 165 ff.; *Critique et clinique* 132-133) V tem drugem pomenu Deleuze govori naraciji, ki je postala časovna in falsificirajoča, v tem pomenu resnica zanj vselej popači predetabilirane ideje. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 172) Proces takšne resnice ni več sodba, pač pa neke vrste naracija: »/.../ naracija preneha biti veridlična, se pravi, preneha pretendirati na resnično, da bi se naredila za po svojem bistvu falsificirajočo. To nikakor ni geslo »vsakomur njegovo resnico«, neka variabilnost, ki zadeva vsebino. Formo resničnega zamenja in detronizira moč napačnega, saj postavi istočasnost nemožnih sedanjikov, ali soobstoj preteklikov, ki niso nujno resnični. /.../ Falsificirajoča naracija sedanjiku postavi nerazložljive razlike, pretekliku pa neodločljive alternative med resničnim in napačnim. Resnicoljubni človek umre, vsak model resnice se zruši v korist nove naracije.« (*Image-temps*, 171) Badiou, ki izpostavlja zgoraj omenjeni navedek iz *Image-temps*, pri tem pripominja, da je pri Deleuzu – vsaj v enem delu njegove teorije – tako »kot v vsaki veliki klasični misli, resnica poraz, ali izguba objekta, katerega resnica je.«³ Zame pravi Badiou, je resnica vselej poraz nekega časa, tako kot je revolucija zaključek, konec nekega obdobja, dobe, epohe.⁴ Podobne odlomke pravkar navedenemu iz *Image-temps*, je mogoče najti tudi v drugih Deleuzovih delih, denimo v *Logiki smisla* na mestu, kjer Deleuze govori o pozitivni moči simulakra kot o moči lažnega (Prim. *Logika smisla*, 245-246), pa tudi drugod, v kasnejših delih, v *Qu'est-ce que la philosophie?* in v *Pourparlers*. Deleuze na številnih mestih trdi, da so za kreacijo bistveni posredniki, v *Qu'est-ce que la philosophie?* je takšen posrednik konceptualna oseba, pri čemer lahko filozofu za posrednika nastopi ne le filozofija sama, pač pa tudi umetnost in znanost. Velja kajpak tudi obratno, umetnik ima lahko za posrednika filozofijo in znanost, znanstvenik filozofijo in umetnost, itn. itd. Deleuze trdi, da imamo vselej potrebo po posrednikih, da se vselej izražamo s pomočjo posrednikov, da vselej delamo skupinsko, toda ti posredniki niso v zadnji instanci nič drugega kot »izginevajoči posredniki«, če si lahko sposodimo termin, ki ga je skoval Slavoj Žižek. Posrednik ni namreč za Deleuza nikoli »on sam«, vselej je že popačeni, že izginuli posrednik, ki je

³ Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997, str. 94.

⁴ *Ibid.*, str. 96. O Badioujevi teoriji resnice prim. tudi moj članek: »Badioujeva konceptualizacija resnice«, *Filozofski Vestnik* št. 1/97, letnik XVIII, str. 203-220, Ljubljana 1997.

po eni strani nujen, po drugi strani pa je neukinljiv. Drugače rečeno, posrednik je vselej že falsificiran, falsifikacija, popačenje je posrednik, kljub temu pa ta falsifikacija posrednika kot takega ne izčrpa – vselej ostaja nek preostanek, nek nedeljivi preostanek zaradi katerega se posrednik upira temu, da bi bil povsem povzet v delo popačenja, povsem posredovan in zaradi katerega za Deleuza »posrednik vselej vrača udarec«, vselej ni zgolj falsificiran, pač pa tudi sam falsificira. Tudi za svoje sodelovanje z Guattarijem Deleuze pravi, da sta drug drugemu falsifikatorja. »Te moči popačenja,« pravi Deleuze, »so tiste, ki bodo proizvedle resnično, to so posredniki...« (*Pourparlers*, 172). Nenazadnje bi veljalo pripomniti, da posrednik ni izginuli, pač pa izginevajoči posrednik, ki je v resnici nek nič, neštevni nič, ki bi ga – če si izposodimo primer iz računalništva – morda lahko imenovali »nedeljivi presledek«, »hard space« – presledek, ki ga na ekranu ni videti, ki pa vendarle obstaja, ki ima svoje učinke.

Teza, da je resnica moč popačenja, da je resnica nekaj, kar ni dano in predhodno, da resnica ne obstaja vnaprej, da ni nekaj, kar bi bilo potrebno odkriti, pač pa, da jo je potrebno na vsakem področju šele ustvariti, seveda implicira neko specifično pojmovanje časa. Na to v svoji intepretaciji Deleuza lepo opozori Badiou – za Deleuza resnica (moč napačnega) in čas spadata v isti register, »kraljevska pot« deleuzovske ideje resničnega je Deleuzova teorija časa⁵. Podobno trdi sam Deleuze v *Pourparlers*, ko opozarja, da postavlja forma časa kot postajanja pod vprašaj vsakršni formalni model resnice. (Prim. *Pourparlers*, 94) Popačenje je vselej povezano s časom, oboje pa nemara paradigmsko pojasnjuje koncept podobe-kristala, ki ga Deleuze sicer uvaja v *Image-temps* (Prim. *Image-temps*, 109), čeravno njuno povezavo še najbolje pojasni v *Pourparlers* (Prim. *Pourparlers*, 93 ff.). Kaj pravi na tem mestu Deleuze? Po eni strani podoba-kristal predpostavlja kristalizacijo, pa naj bo fizična, kemična ali psihična. Kristal ima hevristično funkcijo, kar pomeni, da »zadaj ni ničesar«, da je »vse že tu« – kristal velja zgolj kot tisto, kar v njem vidimo. Toda to, kar vidimo v podobi-kristalu je hkrati čas. Čas kot trajanje se namreč nenehno deli in cepi. V tem, ko se čas kot trajanje deli, v tem, ko čas nenehno spreminja svojo naravo, sicer traja, toda to trajanje ni razstavljanje časa na trenutke, saj je čas intenzivno mnoštvo. Nikakor ne moremo reči, da trajanje je, kajti trajanje vselej postaja. Trajanje se vselej spreminja, giblje – ravno zato je sicer (virtualna) totaliteta, toda totaliteta, ki ni nikoli dana, ki ni nikoli zaprta. Čas je torej vselej postajanje, ravno zato pa forma časa kot postajanja tudi postavlja pod vprašaj vsakršen formalen model resnice.

⁵ *Ibid.*, str. 89.

V točki postajanja tako zopet naletimo na problem razmerja filozofije do ne-filozofije, le da tokrat z nekoliko drugačne plati. Mislec sam po sebi za Deleuza ni brezglav, *acéphal*, afazičen ali analfabet, temveč to šele postane. Postanemo žival zato, da bi žival postala nekaj drugega. »To je konstitutivno razmerje filozofije z ne-filozofijo. Postajanje je vselej dvojno, in to dvojno postajanje konstituira ljudstvo, ki bo šele prišlo in novo zemljo. Filozof mora postati ne-filozof, zato da bi ne-filozofija postala zemlja in da bi ljudje postali filozofija.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 105) Ljudstvo, ki bo šele prišlo, ta »peuple à venir«, to »postajanje-ljudstvo«, »devenir-peuple«, se tako nahaja v notranjosti filozofije, kolikor je mislec notranji ljudstvu kot ljudstvu prihodnosti. To pa seveda ne pomeni kakšnega zblizanja ljudstva in filozofa. Filozofi smo le tako, da postanemo tujec samemu sebi, svojemu lastnemu jeziku in naciji (*Ibid.*, 105), tisto tuje je tako pogoj tega, da postanemo filozofi, hkrati pa je tudi pogoj tega, da ostanemo filozofi. Filozofija je filozofija le, če ustvarja – v nekem pomenu je vsakdo, kdor ustvarja vselej v nekem pomenu že tujec (vzemimo razvpiti primer Kafke, češkega Žida, ki je pisal v nemščini, in katerega delo je zaznamovano z nemožnostjo, da bi govoril nemško, a hkrati tudi z nemožnostjo, da bi govoril češko), toda stvaritev se vselej dogaja v zoženih ožinah in žlebovih nemožnosti – če ustvarjalec ni stisnjen za grlo, ne postane ustvarjalec, »ustvarjalec je nekdo, ki je ustvaril iz svoje lastne nemožnosti« (*Pourparlers*, 182), nemožnost pa je v zadnji instanci nemožnost zlitja s svojim okoljem. Skratka, filozofija je filozofija le, če je svojemu času neprimerna, *intempestive*, v deleuzovskem pomenu besede seveda.

Naloga filozofa – postati tujec samemu sebi, svojemu lastnemu jeziku in naciji – ni v nekem pomenu nič drugega kakor postajanje, filozofova naloga je vselej postajati drugi oziroma drugačen – »devenir autre« (*Ibid.*, 107). Natanko to je skupno filozofu in literatu – literatura ne pomeni podeliti, vsiliti neke forme, pač pa je literatura na strani neformiranega, nedokončanega – pisanje je zadeva postajanja, pisanje je nek proces. Pisava je neločljiva od postajanja, ko pišemo postajamo ženska, žival ali rastlina. To postajanje je zoperstavljeno Človeku – Človek je prisoten kot neke vrste dominantno izražanje, ki pretendira na to, da bi se vsililo vsej materiji, medtem ko so ženska, žival ali molekula vselej sestavljene iz bega, iz »ligne de fuite«, bežiščnice, ki se razvija v skladu s svojo lastno formalizacijo (*Prim. Critique et clinique*, 11). Postajanje, ustvarjanje kot postajanje, pisava, je tako Deleuzova različica Rimbaudovega izreka »Je est un autre« – stvaritev se rodi zgolj, kolikor se v nas rodi neka tretja oseba, oseba, ki nam odvzame moč, da rečemo Jaz (*Ibid.*, 13). Drugače rečeno, to, da opišemo in zapišemo svoje življenjske izkušnje, svoje spomine, strahove, sanje, nevroze, itn., to še ni

literatura, kolikor ostaja neka projekcija Jaza. Šele, ko se v nekem pomenu »odlepimo od sebe«, šele takrat pravzaprav zares ustvarjamo. Zato Deleuze tudi pravi, da je najvišja točka, ki jo lahko nek umetnik, pisec, politični aktivist, znanstvenik ali filozof doseže, prav abstrakcija gibanja. Cilj postajanja je v tem, da postane tako nedoločeno, tako abstraktno, da nima na sebi nič človeškega in označevalnega. (Prim. *Mille plateaux*, 125, 139). V tem pomenu lahko govorimo o »devenir inhumain« (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 168, 163, 173; *Pourparlers*, 22), o eliminaciji vsake partikularnosti, o nalogi postati nezaznaven, anorganski, nerazločljiv, neoznačevalen, neoseben in a-subjektivni (Prim. *Mille plateaux*, 342,). Mislec se mora zreducirati na abstraktno črto (Prim. *ibid.*, 343). Ta abstraktna, čista in prazno formalna črta ima neko posebno časovno dimenzijo – postajanje ni premočrtno, pač pa »noro«, čas ni linearni čas, pač pa »čas, ki je iz tira«, »out of joint«, »iztirjeni čas«, čas kot Aiôn.

3. »The time is out of joint«

»Pravi« čas je za Deleuza v resnici vselej, kot pravi sam v *Critique et clinique*, »vržen iz tira«, iztirjen, ali, kot pravi Hamlet – »the time is out of joint« (*Critique et clinique*, 40). Zakaj »pravi« čas? Zato, ker v resnici obstajata vsaj dva časa. Prvi čas je čas, kolikor ostaja v svojih tirih, sklepih, tirnicah in je kot tak podrejen ekstenzivnemu gibanju, ki obenem tvori tudi njegovo mero, interval ali število. Na takšno koncepcijo časa, denimo, naletimo v antični filozofiji. »Čas, ki je iz tira«, »iztirjeni« čas, čas, ki je »out of joint«, pa je čas, ki ga je prvi, tako Deleuze, uvedel šele Kant. Gre za prvi veliki kantovski obrat, prvo veliko kantovsko spretnitev. S to spretnitvijo se gibanje podredi času, čas se laicizira, preneha biti odvisen od Boga. Čas preneha biti kardinalno in postane ordinalno število, postane red praznega časa. Labirint časa se s tem spremeni, ne tvori več kroga ali spirale, pač pa neko pot, neko ravno črto, ki je toliko bolj skrivnostna, kolikor bolj je preprosta, enostavna, a hkrati tudi neizprosna, grozna. Ravno zato je *Kritika čistega uma* za Deleuza hamletovska knjiga – Hamlet je prvi junak, ki za svoje delovanje resnično potrebuje čas, medtem ko so bili junaki poprej do časa v pasivnem razmerju, čas je bil pred tem posledica, nasledek – bodisi kot nasledek izvirnega gibanja bodisi kot posledica nekega nesmiselnega, motečega dejanja. »Iztirjeni« čas ni več kozmični čas izvirnega nebesnega gibanja, ni več ruralni čas metereološkega gibanja, pač pa je postal čas mesta, čisti red časa. V času, ki je »vržen iz tira«, ni več antičnega kroga napak, kazni

in sprave, pač pa obstaja zgolj nikoli do konca poplačljiv, in zato neskončni, dolg, tisto, kar je Freud poimenoval neizprosní zakon Nadjaza.

Teme časa, ki je »out of joint«, oziroma, ki je »hors de ses gonds«, pa Deleuze ni uvedel šele v svojem zadnjem delu *Critique et clinique*, pač pa že veliko prej. V *Différence et répétition* (Prim. *Différence et répétition*, 119, 381) je čas nenazadnje čas treh ponovitev, ki jih Deleuze razdeluje skozi celotno knjigo, hkrati pa je razmerje med heterogenimi dimenzijami, čas je hkrati Anonimno in Individualno (Prim. *Différence et répétition*, 120). Tudi v *Différence et répétition* je tako čas ordinalen in ne kardinalen, kar pomeni, da nima kardinalnih, glavnih točk, da nima tečaja, okoli katerega bi krožil, da je brez vnaprej dane tirnice. V tem pomenu je istoznačen s časom kot Aiônom, ki ga Deleuze uvaja v *Logiki smisla*. Tudi v *Logiki smisla* imamo opraviti z dvema dimenzijama časa, s časom kot Kronosom in časom kot Aiônom. Izraz Aiôn si je Deleuze, mimogrede povedano, izposodil od stoikov, pomeni pa nikoli končano trenutnost dogodka, »interminable instantanéité de l'événement«. Medtem ko za Kronos v času eksistira zgolj sedanjik, telesni sedanjik, medtem ko je Kronos merjeni čas, je z Aiônom drugače – v času insistirata ali subsistirata zgolj preteklik in prihodnjik, namesto sedanjika, ki bi vsrkaval preteklik in prihodnjik, imamo prihodnjik in preteklik, ki v vsakem trenutku cepita, delita sedanjik, ga hkrati v dveh smereh delita v neskončno. Aiôn je nova ideja časa, ki spreverča običajni čas, ki vnaša vrzel v čas Kronosa in ga s tem spreverne. Tako je razlika med Kronosom in Aiônom pravzaprav razlika, ki pade znotraj samega Aiôna, razlika med Aiônom površine in Aiônom kot norim postajanjem globine. Drugače rečeno, vse, kar pride na površino, spremeni svojo naravo, prav tako pa tudi smer oziroma orientacijo. »Aiôn naseljujejo učinki, ki ga preganjajo, ne da bi ga zapolnili. In če je bil Kronos omejen in neskončen, je Aiôn nezamejen kot prihodnost in preteklost, a končen kot trenutek. Če je bil Kronos neločljivo povezan s kroženjem in pripetljaji, ki se lahko primerijo kroženju, kot so blokade ali prenačlenjenja, razbitja, razstavitve, otdelosti, se Aiôn razteza v ravni črti, ki je na obeh straneh nezamejena. Vselej že pretekli in večno še prihajajoči Aiôn je večna resnica časa: čista prazna forma časa, ki se je osvobodila svoje telesne vsebine in tako razmotala njen krog, se potegne v neko črto in je zavoljo tega nemara še nevarnejša, še bolj labirintska, še bolj mučna.« (*Logika smisla*, 160)

Drugače rečeno, Aiôn, »čas, ki je iz tira«, je za Deleuza vselej spreminjajoči se čas, čas, ki je kreativni razpad, kreativni razcep. V tem pomenu je »čas, ki je iz tira« čas čistega postajanja, norega postajanja, permanentnega gibanja in spreminjanja. Takšen čas napreduje z intenzivnostjo, s povečanjem števila svojih dimenzij, oziroma kot pravi Deleuze sam – »čas kot celota, množica gibanja v univerzumu, to je ptica, ki kroži in nenehno večja svoj

krog.« (*Podoba-gibanje*, 48). Drugače rečeno, čas je »un perpetuel *Se-distinguer*« (*Image-temps*, 109). To večno in nenehno samorazlikovanje časa se v zadnji instanci opira na Bergsonovo teorijo časa. Za Bergsona se namreč čas že takoj ob svojem nastopu oziroma razvoju loči na dva poganjka, dva žarka, brizga, curka, *deux jets*. »Čas se mora ob nastopu ali razvitju istočasno razcepiti: razcepi se na dva nesimetrična curka, v enem mineva ves sedanjik, drugi shrani vso preteklost. Čas sestoji v tem razcepu, in v kristalu vidimo ta razcep oziroma čas. Podoba-kristal ni čas, toda v kristalu vidimo čas. V kristalu vidimo večno utemeljitev časa, nekronološki čas, Kronos in ne Kronos.« (*Image-temps*, 109) Skratka, v podobi-kristalu vidimo čas, ki je postal avtonomen, »čas, ki je iz tira«, nori čas postajanja, čas kot Aiôn. Še več. Ta dvojnost, ta razcep, ki ga še najbolje ponazarja podoba-kristal, za Deleuza preči vsak objekt brez izjeme. Vsak objekt je za Deleuza dvojen, vsak objekt ima dve polovici, ki pa si nista podobni – ena polovica ima virtualno, druga aktualno podobo. Ena plat objekta, stvari, je »obrnjena k stanjem stvari, druga k propozicijam. Toda teh plati ni mogoče zvesti nanje. Dogodek sicer napotuje na stanja stvari, ampak le kot logični atribut teh stanj, ki je povsem različen od njihovih fizičnih kvalit, čeprav doleti prav te kvalitete, se v njih utelesi oziroma udejanji.« (*Logika smisla*, 161) Toda aktualizacija dogodka ne izčrpa – dogodek, ki je virtualen, se nenehno aktualizira, aktualizacija, diferenciacija kot jo tudi imenuje Deleuze, ga nikoli ne more povsem aktualizirati, vselej namreč ostaja nek »del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejanjiti.« (*Podoba-gibanje*, 139) Tudi dogodek je tako razcepljen na dve plati, na tisto, ki jo je mogoče udejanjiti, aktualizirati, in na tisto »trdo jedro«, ki ga ni mogoče udejanjiti. Videti je, »kot bi se nenehno križala dva sedanjika, od katerih prvi ne neha prihajati, medtem ko je drugi že dosežen. Péguy je rekel, da se vzdolž historičnega dogodka pomikamo, znotraj drugega dogodka pa vzpenjamo: že dolgo je, odkar se je prvi utelesil, drugi pa se še naprej izraža, celo še vedno išče svoj izraz. Gre za en in isti dogodek, le da se je en njegov del dovršil globoko v nekem stanju stvari, drugega pa je toliko bolj nemogoče zvesti na sleherno dovršitev. Ta skrivnost sedanjika pri Péguyu in Blanchotu, pa tudi pri Dreyerju in Bressonu je razlika med procesom in Trpljenjem, četudi sta neločljiva. Dejavní vzroki so določeni v stanju stvari; toda sam dogodek, tisto afektivno, učinek, presega svoje lastne vzroke, napotuje zgolj na druge učinke, medtem ko vzroki padejo na svojo stran.« (*Podoba-gibanje*, 143)

Met kock, »moč popačenja«, »čas, ki je iz tira«, ki smo si jih ogledali zgoraj, niso nenazadnje nič drugega kot tri imena, tri poimenovanja ene in iste pojmovne operacije – diferenciacije, aktualizacije virtualnega. Ključno vlogo igra pri tem kajpak dogodek, pri čemer ni povsem jasno, ali je dogodek

vselej en sam ali pa gre nemara za neskončno število dogodkov? V *Qu'est-ce que la philosophie?*, denimo, Deleuze trdi, da je vsako mišljenje kot Fiat, met kock, neka zelo kompleksna igra, saj je metanje, lansiranje kock sestavljeno iz neskončnih reverzibilnih gibanj, ki imajo neskončno oblik (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 73). Kaj pomeni reči, da je teh gibanj neskončno? Imajo ta gibanja svoj izvor v Enem, in če je odgovor pritrdilen, za kakšno razmerje gre? Gre za razmerje popačenja, falsifikacije, o kateri smo govorili zgoraj ali pa bi morali to gibanje razumeti kot večno vračanje enakega? Bi bilo bolje, če bi govorili o vračanju večno istega? Je to isto oziroma enako dogodek? Če je, za kakšen dogodek gre? Je ta dogodek en sam ali pa jih je nemara več? Če je ta dogodek zgolj en sam, ali to pomeni, da je Dogodek? V kakšnem razmerju je potem ta dogodek oziroma Dogodek z naključnim? V kašnem razmerju je do virtualnega? Je virtualen? Gre potemtakem za virtualno teorijo kontingence, je »tisto«, kot pripominja v svoji interpretaciji Deleuza Badiou, »kar insistira v vseh imanentnih dogodkih moči Enega in se vanj večno vrača, naključje kot naključje samega Enega«⁶, Enega kot virtualnega?

4. Večno vračanje Enega

Videti je, da nas vsa ta vprašanja vračajo nazaj na izhodišče – vprašanje ali imamo opravka z dogodkom/Dogodkom oziroma z naključjem/Naključjem ni nenazadnje nič drugega kot vprašanje ali se skozi nešteto metov kock v resnici ne vrača zgolj en in isti Met? Poglejmo, kaj o metu kock pravi Deleuze v svojem zgodnjem delu *Nietzsche et la philosophie*. »Igra ima dva momenta, ki sta momenta meta kock: kocke, ki smo jih vrgli, in kocke, ki so padle. Nietzsche je met kock predstavil tako, kot da ta met poteka na dveh različni mizah, na zemlji in na nebu /.../ Toda ti dve mizi nista dva svetova. To sta dva trenutka /heures/ istega sveta, dva momenta istega sveta, polnoč in poldne, čas, ko smo kocke vrgli, čas, ko so kocke padle /.../ Ne gre za več metov kock, ki bi zaradi svojega števila reproducirali isto kombinacijo. Ravno nasprotno: gre za en sam met kock, ki se uspe zaradi števila, ki ga proizvede kombinacija, reproducirati kot tak.« (*Nietzsche et la philosophie*, 29) Drugače rečeno, »obstaja zgolj ena kombinacija naključja, /.../ en sam način kombiniranja vseh členov naključja, način, ki je kot eden množstva /l'un du multiple/, to se pravi število ali nujnost. Obstaja veliko števil glede na naraščajoče ali padajoče možnosti, toda eno samo število, ki združuje vse fragmente naključja, tako kot poldne zbira vse shranjene člene polnoči.« (*Ibid.*, 20)

⁶ *Ibid.*, str. 113.

Očitno je, da je za Deleuza naključje vselej naključje Enega. Toda – kako razumeti tega Enega? Kot skriti zakon, skriti algoritem, ki vlada naključju? Kot večno vračanje Enega, ki je vselej enako (komu ali čemu?) ali nemara vedno isto? Kakšna je ta enakost ali pa istost – vsebinska ali formalna? Morda pa je vsebina večnega vračanja subjekt, v skladu z Deleuzovo trditvijo, da je »edina subjektivnost čas, nekronološki čas zajet v svoji utemeljitvi«? (*Image-temps*, 110) Za kakšen subjekt gre, če sploh seveda lahko govorimo o subjektivnosti? In nenazadnje, za kakšen čas gre? Je večno vračanje nujno, neizogibno in potemtakem vsaj v osnovi predvidljivo? Mar potem nismo zopet pri krožnem pojmovanju časa? Je čas večnega vračanja čas Kronosa, ali pa čas Aiôna, časa, ki je »iz tira«? Če gre za slednje – kako je lahko čas večnega vračanja »čas, ki je iz tira«, ko pa njegove »tirnice« tvori prav gotovost, da bo do naključja oziroma Naključja vselej znova prišlo? Kaj pomeni reči, da »poldne zbira vse shranjene člene polnoči«? Je potem *to* naključje? Je to met kock?

Da bi bile zadeve še bolj zapletene, Deleuze na nekem mestu v *Différence et répétition* z metom kock izenači – ontologijo. »Ontologija«, pravi na tem mestu Deleuze, »je met kock – kaos-kozmos, od koder izhaja kozmos«. (*Différence et répétition*, 257) Problem pa je v tem, da ontologijo kot tako za Deleuza povzema ena sama izjava, ena sama trditev: »Bit je enoglasna. Vselej je obstajala zgolj ena sama ontologija, ontologija Duns Scotusa, ki je biti dala en sam glas. Duns Scotus pravimo zato, ker je enoglasno bit pripeljal do najvišje točke subtilnosti, čeravno za ceno abstraktnosti. Toda od Parmenida do Heideggra se, v nekem odmevu, ponavlja isti glas, ki čisto sam tvori razvoj enoglasnega. En sam glas tvori kričanje /clameur/ biti. Ni težko razumeti, da če je Bit skupna /commun/, zaradi tega ni vrsta; zadošča, da model sodbe zamenjamo z modelom trditve.« (*Ibid.*, 52) Še zdaleč ne gre za lapsus, saj Deleuze nadaljuje: »Bit se, kolikor se izraža, na svoji poti o vseh numerično različnih označbah ali izrazih izreka v *enem in istem smislu*«. (*Ibid.*, 53) Toda ni toliko bistveno, »da se Bit izreka v enem in istem smislu, pač pa, da se izreka v enem in istem smislu o vseh individuantnih razlikah in notranjih modalnostih. Bit /l'Être/ je ista za vse svoje modalnosti, toda te modalnosti niso iste.« (*Ibid.*, 53) Drugače rečeno, »ni dveh »poti«, kot je bil prepričan Parmenid, pač pa en sam »glas« Biti, ki je v razmerju do vseh svojih modusov, do najbolj različnih, do najbolj razločenih, do najbolj diferenciranih. Bit se izreka v enem in istem smislu o vsem, o čemer se izreka, toda to, o čemer se izreka, se razlikuje: izreka se o sami razliki.« (*Ibid.*, 53)

Čeprav je videti, da gre v *Différence et répétition* za enkratni odlomek, za eno samo priložnost, kjer je Deleuza pač nekoliko zaneslo, kar se vsakomur lahko zgodi (mar ne?), temu vendarle ni tako. V *Logiki smisla* Deleuze,

izhajajoč iz teze o enoglasnosti, univoknosti biti, zgradi cel svoj filozofski program: »Filozofija je eno z ontologijo, toda ontologija je eno z enoglasnostjo biti (analogija je bila vselej le teološka vizija, in ne filozofska, saj je bila prirejena formam Boga, sveta in jaza). Enoglasnost biti 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 nikakor 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, *Eventum tantum* za vse dogodke, izjemna forma za vse forme, ki ostajajo v njej v disjunktiji in ki lahko zaradi nje svojo disjunktivnost zadržijo in razvejajo. Enoglasnost biti je enaka pozitivni rabi disjunktivne sinteze, temu zatrjevanju najvišje vrste: to je samo večno vračanje osebno, ali, kot smo videli pri idealni igri, zatrjevanje vsega naključja v enem samem naključju, enkratni zamah za vse mete, ena sam Bit za vse forme in ponavljanja, eno samo vztrajanje za vse, kar obstaja, ena sam prikazen za vsa živa bitja, en sam glas za vse govoričenje in vse kaplje morja. Napak bi bilo, če bi enoglasnost biti, ki se izreka, enačili z nekakšno lažno enopomenskostjo tega, o čemer se izreka. Kajti če se Bit ne izreka, ne da bi se godila, in če je Bit enkratni dogodek, v katerem komunicirajo vsi dogodki, potem enoglasnost hkrati napotuje na to, kar se godi, in to, kar se izreka, eno in isto: lahko ga atribuiramo vsem telesom in stanjem stvari in lahko ga izrazimo v vseh propozicijah. Enoglasnost pomeni identiteto noematičnega atributa in lingvističnega izraženega: dogodka in smisla. Prav tako biti ne pusti, da bi se še ohranjala v tistem ohlapnem stanju, koder so jo pustili analoški pogledi. Enoglasnost povzdiguje, izlušči bit, da bi se ta bolje ločila od tega, čemur se godi, in od tega, o čemer se izreka. Iztrga jo bitjem, da bi jim jo nato vrnila enkrat samkrat in jo tako za vselej spravila k njim. Enoglasnost, ki je čisto rekanje in čisti dogodek, spravlja v stik notranjo površino jezika (vztrajanje) z zunanjo površino biti (dodatek k biti). Enoglasna bit vztraja v jeziku in se pripeti rečem; tako notranje razmerje jezika meri z zunanjim razmerjem biti. Ne dejavna, niti trpna, enoglasna bit je nevtralna. Sama je nek *dodatek k biti*, se pravi tisti minimum biti, ki je skupen dejanskemu, možnemu in nemožnemu. Enoglasna bit je položaj v praznem za vse dogodke v enem, izraz nesmisla za vse smisle v enem, čista forma Aiôna, forma zunanosti, ki vzpostavlja razmerje med rečmi in propozicijami. 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.« (*Logika smisla*, 172-173)

Program, ki temelji na enoglasnosti Biti, je mogoče »rešiti« – vprašanje ali Deleuze pri tem zares uspe zaenkrat puščamo odprto – zgolj s sklicevanjem na razlikovanje med virtualnim in aktualnim. Le tako je namreč mogoče misliti to, da »obstaja« en sam dogodek za vse, da »obstaja« en in isti aliquid za vse, kar se dogaja in kar se izreka, le tako je mogoče trditi, da »obstaja« ena in ista bit za nemožno, možno in realno. Glagol obstajati smo postavili v narekovaje zato, ker ni nekega izvirnika, nekega obstajajočega modela, katerega kopije bi obstajale v svetu, v realnosti. Če bi bilo tako, bi Deleuze ne bil na boljšem od Platona, ki ga sam sicer neprizanesljivo kritizira. Če gre pri platonizmu za posnetek, kopijo, reprezentacijo, gre pri aktualizaciji virtualnega za delo razlike in divergence – aktualno v Deleuzovem pomenu besede ni kopija, posnetek virtualnega. Diferenciacija kot aktualizacija virtualnega v primeru meta kock kot večno vračanje enega in istega meta, Enega, torej ni vračanje identičnega in vselej v celoti sebi enakega Enega, saj ta Eden kot Celota ostaja vselej Odprto. Celota je namreč Odprto zato, ker se vselej spreminja, ker je postajanje. Večno vračanje Enega kot virtualnega tako ni podložno statistični regularnosti kakršno srečamo pri verjetnostnem računu – ob metu kovanca, ki ima dve plati, je na začetku naključje zelo verjetno, toda večkrat ko kovanec vržemo, manjša je verjetnost naključja. Kmalu se razmerje med obema platema kovanca približa razmerju 1:1, kar pomeni, da je število metov, ko je zgoraj cifra približno enako številu, ko je zgoraj grb. Na ta način dobimo vselej sicer zgolj približno razmerje, pravilo razmerja, ki pa naključje tako rekoč izniči. Ali potemtakem pri večnem vračanju ne moremo govoriti o pravilu oziroma o regularnosti? V nekem pomenu je odgovor negativen, saj ne gre za vnaprej določena pravila, pač pa za nenkašno igro, pri kateri »vsak met prinaša svoje pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«. (*Logika smisla*, 66) Takšno igro imenuje Deleuze »jeu ideal« – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poražencev, kjer je vsak met kock fragment kaosa. (Prim. *ibid.*) Večno vračanje tako ni večno vračanje *istega*, pač pa je večno vračanje *enakega* – Naključje je tako pomnoženo in potisočejeno. »Aiôn je idealni igralec oziroma idealna igra. Vdihnjeno in razvejano naključje.« (*Ibid.*, 70) »Drugače rečeno, »skrivnost večnega vračanja /.../ ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatruje kaos«. (*Ibid.*, 247).

5. Dogodek

Čeprav je morda videti, da gre pri težavah in zagatah večnega vračanja, univoknosti Biti, formule o metu kock, za obrobni aspekt Deleuzove teorije,

temu vendarle ni tako – na popolnoma identično zagato naletimo tudi ob Deleuzovem pojmovanju dogodka, ki ga ima sam Deleuze za tako rekoč osrednji koncept svojega teoretskega podvzetja. »V vseh svojih knjigah«, pravi Deleuze v *Pourparlers*, »sem raziskoval naravo dogodka«. (*Pourparlers*, 194).

A kaj je sploh dogodek? V čem se dogodek loči, če se seveda sploh loči od vsakodnevnega dogajanja? Deleuze odgovarja, da dogodek zanj ni tisto, kar pokažejo mediji, ki ponavadi pokažejo le začetek ali konec dogodka, medtem ko se dogodek, čeravno je trenuten, nadaljuje. Dogodek ni nekaj spektakularnega, tako kot bi hoteli mediji, pač pa je neločljiv od časa mrtvih. Natančneje rečeno, dogodek se dogaja v času, ko se ne zgodi nič – a kljub temu nas že najbolj običajni dogodek iz pasivnih opazovalcev, *voyeurjev*, v katere bi nas radi spremenili mediji, naredi za aktivne, za delujoče, za tiste, ki vidimo, za vidce. Skratka, mediji dogodka ne morejo zajeti, zajameta ga lahko le umetnost in filozofija. (Prim. *Pourparlers*, 218) Toda to, da dogodek iztrgamo medijem, ter ga položimo v naročje filozofiji, kajpak še ne zadostuje. Kako sploh pride do dogodka? Deleuze pravi, da »se dogodek proizvede v kaosu, v kaotičnem mnoštvu, tako, da intervenira neke vrste rešeto« (*Pli*, 103). Dogodek torej ni mnenje, je nekaj, kar iztrgamo kaosu. Čeprav Deleuze v *Le Pli* našteje štiri sestavine, komponente, ki dogodek naredijo za dogodek – ekstenzije, intenzije, individuacija, večni objekti, ali »invazije«, »ingressions« (Prim. *Pli*, 108), je ironija v tem, da o dogodku oziroma o dogodkih ne zremo ničesar bistvenega – na koncu nam v rokah ostane le verjetje – »verjeti v svet, pomeni tudi podpirati dogodke« (*Pourparlers*, 239). Čeprav se Deleuze zoperstavlja temu, da v modernem svetu »ne verjamemo več v dogodke, ki se nam zgodijo, v ljubezen, v smrt; kot da bi nas zadevali le polovično« (*Image-temps*, 223), je vendarle problem v tem, da ni jasno za kakšne oziroma za katere dogodke gre? Je potrebno podpirati vse, kar se nam zgodi? Se potem vse, kar se zgodi, imenuje dogodek? Ali se v teh drobnih dogodkih »povnanja« in »udejanja« Dogodek, en sam Dogodek, ki se sam nikoli ne udejani, dovrši do konca, saj vselej obstaja nek »del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejanjiti«? (*Podoba-gibanje*, 139) Samo tako bi namreč lahko razumeli oziroma pojasnili Deleuzovo trditev, da »dogodek v svojem postajanju uhaja zgodovini« (*Pourparlers*, 231), oziroma trditev, »da gre za en in isti dogodek, le da se je en njegov del dovršil globoko v nekem stanju stvari, drugega pa je toliko bolj nemogoče zvesti na sleherno dovršitev«. (*Podoba-gibanje*, 143) Očitno je, da se tudi tu Deleuze ne moremo znebiti določenega dualizma – tako kot ima vsak objekt dve plati, eno, ki je potopljena v virtualno, drugo, ki je aktualna, je očitno tudi dogodek razcepljen – ena plat dogodka je potopljena v virtualno, te plati tudi ni mogoče nikoli aktualizirati do konca, medtem ko

je druga aktualizirana. Drugače rečeno, dogodek se razvija hkrati na dveh časovnih načinih, hkrati v času kot Kronosu in času kot Aiônu.

Isto nalogo kot v *Le Pli* in v *Podobi-gibanje*, t. j. tematizacijo razmerja med dogodkom in filozofijo, je Deleuze nemara še najbolje, a še zdaleč ne idealno, rešil v *Qu'est-ce que la philosophie?* Naloga koncepta je zgrabiti dogodek, njegovo postajanje, njegove neločljive variacije, pri čemer je koncept obris, konfiguracija, konstelacija dogodka, ki bo šele prišel. Naloga filozofije, ko ustvarja koncepte, je osvoboditi, razbremeniti dogodek od stvari in biti. Filozofija mora zasnovati novi dogodek stvari in biti, vselej mora dati nov dogodek: prostor, čas, materijo, misel, možno kot dogodke. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 36) Dogodek je v nekem pomenu merilo koncepta. Nek koncept je boljši od poprejšnjega zato, ker naredi razumljive nove variacije in dotlej neznane resonance, ker na novo razreže, zmontažira, razdeli scenarij na prizore, ker povzroči in navede novi Dogodek, ki nas preletava. Filozofski koncept ne referira na doživetje, pač pa vzpostavi, postavi nek dogodek, ki preleti vsako doživeto, *vécu*. Veličina neke filozofije je v naravi dogodkov, na katere se naslavljajo njeni koncepti. Filozofija je ustvarjalna disciplina, to pa je mogoče le, če so koncepti dogodki in če je plan, plan imanence, horizont dogodkov, rezervoar ali rezerva čistih konceptualnih dogodkov. Dogodek sam je namreč »nematerialen, netelesen, neznoten: čista rezerva.« (Ibid., 148) Dogodek je »entre-temps«, v nekem vmesnem času, toda ta čas ni večni, pač pa ni več čas, temveč postajanje, vmesni čas, čas, v katerem se ne zgodi ničesar. Vsaka komponenta dogodka se aktualizira in udejani v nekem trenutku, medtem ko se v virtualnosti, ki ima za svojo komponento zgolj vmesni-čas, ne zgodi nič, saj vse postaja. Nič se ne zgodi, pa vendar se vse spreminja, kajti postajanje ne preneha prehajati med komponentami in nenehno napeljevati dogodek, ki se aktualizira drugod. V vsakem dogodku je veliko heterogenih komponent, toda dogodek ni kaotičen – pri dogodku ne gre več za to, da bi bila virtualnost kaotična, pač pa je postala konsistentna. Skratka, »dogodek ni iz stanj stvari, pač pa se v stanju stvari aktualizira, aktualizira se v telesu, v doživetem, a ima tudi neko senčno in skrivno plat, ki se ne neha odtegovati ali dodajati njegovi aktualizaciji. V nasprotju s stanjem stvari dogodek niti ne začinja niti ne neha, pač pa je pridobil ali ohranil neskončno gibanje, ki mu sam daje konsistenco. Je virtualno, ki se razlikuje od aktualnega, toda neko virtualno, ki ni več kaotično, pač pa je postalo konsistentno ali realno na planu imanence, ki ga je iztrgal kaosu. Dogodek je realen, ne da bi bil aktualen, idealen ne da bi bil abstrakten. Rekli bi sicer lahko, da je transcendenten, saj preletava stanje stvari, toda tista, ki mu je dala zmožnost, da preleti sam sebe in plan, je čista imanenca.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 147-148)

Takšen je torej *Eventum tantum* (Prim. *Logika smisla*, 196), en sam dogodek, ki se večno vrača, dogodek, ki je »si nombreuse«, »tako številen«, v svojih aktualizacijah, dogodek, zaradi katerega se v nekem pomenu nič ne zgodi, pa vendar se vse spreminja. Toda Deleuze te dignitete dogodka, ki je vselej neločljiva od filozofije kot »amor fati« – biti enak, primerjati se z dogodkom, ali postati sin svojih lastnih dogodkov, te dignitete, zaradi česar »ne obstaja druga etika kot *amor fati* filozofije« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 151), nikjer v svojem opusu ne specificira dovolj enoznačno, da bi bilo mogoče na osnovi takšne specificacije postaviti kriterije te dignitete dogodka. Zaradi tega etični imperativ »ne bodi nevreden tistega, kar se ti godi« (*Logika smisla*, 144) pade v prazno. Še več. Ker tega Deleuze ne specificira, ker se tako pri odgovoru na vprašanje, kaj je tisti Met kock, ki se ponavlja v vsakem metu kock, kaj je tisti Dogodek, ki nas preletava in ki se večno vrača, vselej zateka k razlikovanju med virtualnim in aktualnim, ostaja nejasno, zakaj je zanj edini cilj filozofije postati vredna dogodka. Če namreč te specificacije ni, če je »vse dogodek«, potem je edina etika, ki jo je mogoče iz tega izluščiti, etika, ki nam nalaga, da izberemo tisto, kar je itak neizogibno, kar se »nam tako ali tako zgodi«, etika čistega avtomatizma in mašinerije. V tem pomenu skorajda ne moremo govoriti o etiki, še več, govorimo lahko o tistem, čemur se je Deleuze sam sicer močno zoperstavljal, o cinizmu namreč. V tem pomenu bi lahko, glede na to, da se za Deleuza »vse spreminja«, oziroma, da je to spreminjanje »večno vračanje *enakega*«, rekli, da se v nekem pomenu zanj »nič ne spremeni«, da ni »pod soncem nikoli nič novega«. In če je tako, če se vse spreminja, da bi se v resnici nič ne spremenilo – čemu upor? Čemu potem ustvarjanje itn.? Temeljna konsekvence, ki izhaja iz tega, da Deleuze ne opredeli Dogodka oziroma dogodka, na ravni katerega naj bi bila filozofija kot etika upor prisotnemu, sedanjemu, danemu, je tako protislovje, ki ga Deleuze ne v *Qu'est-ce que la philosophie?* ne kjerkoli drugje v njegovem sicer obsežnem opusu ne uspe razrešiti.

