

Igor Krtolica in Guillaume Silbertin-Blanc*

Deleuze, kritika nasilja

Pojem nasilja ima v Deleuzovi filozofiji obstransko mesto. Sam termin nasilje namreč pri Deleuzu nastopa relativno redko in precej razpršeno, v pojem kot tak je predelan šele kasneje, v skupnem delu s Félixom Guattarijem *Tisoč platojev*, kjer pa je takoj tudi že pluraliziran v tipologijo »režimov nasilja«. Ni pretirano reči, da problem nasilja predstavlja vozeln problem Deleuzove praktične filozofije, ki, sledeč spinozistično-nietzschejanski dediščini, nalaga soobstoj dveh afirmacij: ne obstaja nobeno transcendentno moralno načelo, ki bi bilo zmožno presojati razmerja sil, ki same tvorijo realnost, ter da ta fizikalna razmerja ne veljajo enako, saj je možno med njimi razločevati med dobrim in zlim s pomočjo nekega imantentnega ovrednotenja – s tem pa tudi med pojavi nasilja. Ali, kot pravi Nietzsche: »'Onstran dobrega in zla' [...] nikakor ne pomeni 'Onstran dobrega in slabega'.«¹ Pa vendar ne zadostuje reči, da bi bilo treba med razmerji sil tista, ki so nasilna, obsoditi: to bi pomenilo znova pasti v moralno ekonomijo dobrega in zla, ki bi v imenu višjih vrednot postavilo sodbo proti nasilju in pustilo neraziskano idejo ne-nasilja. Nasprotno, kritiko je treba prignati še dlje, v osrčje samih manifestacij nasilja, in se vprašati: kako razlikovati in ocenjevati modalnosti samega nasilja?

Že sedaj pa lahko rečemo, čeprav še na negativen način, da problem nasilja pri Deleuzu ne more biti analogen problemu zla ali negativnega. Čemu razlikovati silo nasilja, če potem njuno razliko prekopiramo po klasičnem nasprotju med dobrim in zlim? Zdi se nam, da če nasilje ne more biti figura negativnega, tako kot to sledi iz primera zla, je to, nasprotno, zato, ker se pogoj možnosti in prostor razvitja deleuzovskega pojma nasilja odpreta s *kritično sprevernivjo problema negativnega ali problema zla*.² Dejansko se Deleuze v začetku 60-let dvajsetega

169

¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, v: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prevedla Janko Moder in Teo Bizjak, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 242.

² Če zadevo poimenujemo tako, še ne pomeni, da moramo pozabiti samo besedo: ko Spinoza kritizira Dobro in Zlo na sebi v *Etiki*, kljub temu ne zamenja besedišča, spremeni samo obseg. In če lahko *bonus* in *malus* prevedemo tako Dobro in Zlo kakor tudi kot dobro in slabo, pa še

stoletja sooči s tem problemom prek Nietzschejeve in Spinozove misli, ki bosta tvorila teoretsko podlago za imanentni in razlikovalni pojem nasilja, ki ga je Deleuze zatem tudi razdelal.³ Kot bomo videli v nadaljevanju, je pojem nasilja pri Deleuzu šele od sedemdesetih let dalje prejel odločilno politično funkcijo razsojanja in razločevanja manifestacij nasilja v določenih zgodovinskih konjunkturah.⁴

Problem nasilja predstavlja privilegirano vstopno točko za dojetje spinozistično-nietzschejsanske dediščine, na katero se Deleuze sklicuje. Če onstran dobrega in zla ne pomeni onstran dobrega in slabega, potem etika predpostavlja diferencialno tipologijo imanentnih načinov obstoja, ki jo osvobodi od alternative, ki kompromitira njeno možnost: morala sodbe ali posplošen relativizem. Moralna obsodba nasilja slednjega v zadnji instanci poistoveti z zlom ali negativnim, pri čemer prihrani možnost, da lahko igra vlogo pozitivnega gonila (kot sredstvo, ki se ozira na pravični cilj ali kot moment globalnega napredka), na katerega napotuje posamezen primer, glede na njegovo teoretično pobočje, z zahtevo po vzpostavitvi kriterijev takšne legitimnosti in, glede na njegovo praktično-politično pobočje, glede sredstev, da bi nasilje postalo cilj sam po sebi.⁵ Po drugi strani

ne pomeni, da gre za ista termina (latinščina nima na voljo drugih). Za Deleuza je Nietzsche vsilil to razlikovanje opirajoč se na nemščino (»'Jenseits von Gut und Böse' [...] Dies heißt zum mindesten *nicht* 'Jenseits von Gut und Schlecht'«). Ta premestitev v besedišču nakazuje prvo pojmovno premestitev: prehod od višjih vrednot Dobrega in Zla k imanentnim in relativnim vrednotam dobrega in slabega.

³ Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962; *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Pariz 1968, poglavje XV; *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981, poglavje III. Videli bomo, da je ista definicija nasilja, ki jo Deleuze pripiše Foucaultu nietzschejskega izvora in bi se jo dalo zelo dobro izraziti v spinozističnih terminih (cf. *Foucault*, str. 77), isto velja za odlomke v delu *L'Image temps* o subjektu (»Les puissances du faux«, str. 176–186).

⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, Pariz 1980, plato 12 in 13; Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, prevedla Suzana Koncut, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 71–73, 174–176, 190–192.

⁵ Walter Benjamin je v svojem času že pripomnil: iz tega izstopimo prek razmerja med sredstvi in cilji, zavoljo katerega nobena resnična kritika nasilja ni možna (prim. W. Benjamin, »H kritiki nasilja«, *Problemi*, št. 1–2, Razpol 12, Ljubljana 2002). Znano je, da nevarnost nasilja, ki bi postalo smoter sam po sebi, kakršen se je utelesil v fašističnih grozodejstvih 20. stoletja, predstavlja odločilni problem za politično filozofijo (prim. o tem H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, »Sur la violence«, Clamann-Lévy, Pariz 1972). Prav tako je znano, da se bo nasilje oprlo na druge osnove po vojni, v trenutku dekolonizacije in nasilja, ki so ga sprožili boji za nacionalno osvoboditev tretjega sveta in bo ostalo najpogosteje zaznamovano z isti aporijami, kar zadeva upravičenje nasilja (prim. denimo sloviti Sartrov predgovor k Fanonovem delu *Damnés de la terre* [Prim. slov. prev.: Franz Fanon, *Upor prekletih*, založba *cf., Ljubljana 2010.]) Deleuze in Guattari se bosta teh problemov ponovno lotila v *Anti-Ojdipu* in *Tisoč platovih* v funkciji temeljnega razlikovanja med

posplošeni relativizem zanika obstoj moralnega kriterija in zavrže možnost, da bi razlikovali in ovrednotili različne fenomene nasilja, tako v praksi prepusti prazno polje vsem izbruhom moči/oblasti.⁶ Zoperstavljanje morale relativizmu je dejansko odvečno in lahko zgolj prikrije globoko komplementarnost obeh terminov, po kateri ne podpiramo prve teze, ne da bi mogli podpirati tudi druge. V obeh primerih, in iz istega razloga, ne pridemo do razlikovanja med fenomeni nasilja v njih samih (temveč samo v funkciji njihovega razmerja do domnevne višje vrednote ali v splošni odsotni vsakršne vrednote), pa tudi ne do tega, da bi jih ovrednotili *aktualno* (temveč zgolj v funkciji njihovega skupnega izvora, sile, oziroma vidnih učinkov, osvoboditve ali podvrženja). Skupaj s Spinozo in Nietzschejem Deleuze, nasprotno, vidi možnost *notranjega diferencialnega razlikovanja, ki je notranji fenomenom nasilja, glede na tisto, kar aktualno izražajo*. Takšno ovrednotenje v bistvu počiva na ideji, da vsi nasilni fenomeni izražajo določeno stopnjo produktivnosti realnega in so po tej plati nezvedljivi na kakršnokoli manifestiranje zla ali negativnega. Videli bomo, da dobi odločilen domet to vrednotenje tedaj, ko ga soočimo z nasilji, ki so tako destruktivni, da po svoji tendenci uhajajo vključenju, četudi samo delnemu, v ekonomijo dobrega in slabega, življenja in smrti, in da vodijo vse do mejá antropologije in politike.

Sprevrnitev problema zla (Spinoza, Nietzsche)

Dva vidika sprevrnitve: epistemološki rez in dramatizacija

Ker je filozofija tesno odvisna od dobe in od okolij, v katerih misli in proti katerim misli, bi bilo anahronistično trditi, da Spinoza in Nietzsche predlagata teorijo nasilja. A ker se novo, da bi lahko preživel in uveljavilo svojo silo, vselej predstavlja kot maskirano pod potezami starega, se nastop takšne teorije najprej pojavlja kot sprevrnitev glede na problem zla in negativnega.⁷ Isti zastavek po

fašizmom in totalitarizmom, pri katerem je samo prvi v *notranjem* razmerju z neomejenim vektorjem uničenja in samouničenja (»strast do ukinitve«), ki izpostavi pomembnost dvoumnosti »vojnega stroja«.

⁶ Gre za formalno identično alternativo, ki po Deleuzu kompromitira transcendentalno filozofijo, se pravi dovršitev vsakega kritičnega projekta: prim. *Logika smisla*, str. 104–106.

⁷ O razmerju med filozofijo in družbenozgodovinskimi okolji prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, četrto poglavje [str. 88 ff.]; o maski novega, prim. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 5: »nova sila lahko nastopi in si prilasti objekt, tako da si na začetku sposodi masko od prej obstoječih sil. [...] Sila ne preživi, če si najprej ne sposodi obraza od predhodnih sil proti katerim se bojuje.«

Spinozi ponovno odkrije Nietzsche: spreverni sistem sodbe (židovsko-krščansko ekonomijo dobrega in zla), ne da bi zapadel relativizmu (ateizmu, nihilizmu). Spreverni nek problem je kritična operacija kot takšna, ki jo je treba razumeti v dveh pomenih. Po prvem vidiku spreveritev [*renversement*] ni enostaven obrat [*inversion*] vrednot, kot razvitje negativnega v pozitivno ali postavitev v prvi plan tistega, kar je bilo hrbtno: gre za *transformacijo* izvornega področja, njegovih elementov in njihove porazdelitve. Pri tem se ne spremeni samo rešitev, temveč tudi danosti nekega problema. Takšen način dojemanja spreveritve je, v istem obdobju kot Deleuze, predlagal Althusser, sledeč Bachelardu, pod imenom »epistemološki rez« in ga apliciral na operacijo, ki jo je Marx opravil glede heglavske dialektike. Ko Marx piše o predmetu dialektike, ki pri Heglu »stoji na glavi«, pravi, da »jo je treba spreveriti, da bi pod mistično lupino našli racionalno jedro«. ⁸ Althusser pokaže, da se Marx ne zadovolji z nadomestitvijo idealističnega načela z materialističnim: »Potemtakem je odločilno nemožno obdržati, v njeni navidezni strogosti, fikcijo 'spreveritve'. Kajti v resnici Marx ni ohranil, četudi jih je 'sprevernil', terminov heglavske modela družbe. Nadomestil jih je z drugimi, ki imajo z njimi le daljna razmerja. Še bolje, preobrnil je *relacijo*, ki je pred njim vladala med temi termini. Pri Marxu tako *hkrati termini in njihovo razmerje* spremenijo svojo naravo in smisel.« ⁹ Epistemološki rez pomeni odkritje novega kontinenta, nezaslišano stališče do problematike: zanj velja isto kot za interpretacijo, ki jo je Deleuze podal glede razmerja Spinoze in Nietzscheja do židovsko-krščanske tradicije v točki obstoja zla in negativnega – premena vseh vrednot. ¹⁰

Toda spreveritev vsebuje še nek drug vidik, v skladu z njeno definicijo, ki jo predlaga Deleuze na začetku razdelka »Platon in simulaker« iz *Logike smisla*: »Kaj pomeni 'spreveritev platonizma'? Tako je namreč Nietzsche opredelil nalogo svoje filozofije, oziroma širše, nalogo filozofije prihodnosti. Zdi se, da hoče izrek povedati naslednje: ukinitve sveta bistev *in* sveta pojavnosti. Pa vendar to ni bil samo Nietzschejev projekt. Dvojno zavračanje bistev in pojavov sega nazaj k Heglu, še bolje, h Kantu. Vprašanje je, ali tudi Nietzsche govori o isti stvari. Tak

172

⁸ Karl Marx, *Le Capital*, 2. izdaja, Postface, navedeno v: L. Althusser, *Pour Marx* [1965], Découverte, Pariz 2005, str. 85.

⁹ *Ibid.*, str. 108.

¹⁰ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, str. 197: »Kolikor ostajamo v elementu negativnega, smo lepo spremenili vrednote ali jih celo potlačili, lepo smo ubili Boga: ohranili smo mesto in atribut, ohranili smo sveto in božje, četudi smo pustili prazno mesto in ne pripisani atribut. A ko spremenimo element, tedaj, in samo tedaj, lahko rečemo, da smo spreverili vse vrednote *spoznane in spoznavljive vse do današnjega dne*. Premagali smo nihilizem.«

izrek o sprevrnitvi ima namreč to neprijetnost, da je abstrakten, saj pušča ob strani motivacijo platonizma. Zato moramo, nasprotno, sprevrnitev platonizma razumeti kot obelodanjenje, kot 'izsleditev' te motivacije – kakor Platon zasleduje sofista.«¹¹ Po drugem vidiku ne gre več za transformacijo problema, temveč za to, da razdelamo afektivni kompleks ali tip obstoja, katerega teoretska razdelava je simptom: metodo dramatizacije ali vprašanje »kdo hoče?« zamenja vprašanje »kaj je?«¹² Naj še enkrat ponovimo, da gre za operacijo, ki jo Deleuze vidi v Spinozovi in Nietzschevi denunciaciji židovsko-krščanske morale. Zaradi tega se deleuzovsko razlikovanje med etiko in moralo ne zvaža na teoretsko nasprotje, temveč ovija neko *praktično* divergenco.¹³ Po tem drugem vidiku ne gre samo za to, da je treba spremeniti teorijo pri pojmu zla, temveč tudi kompleks želenja ali tip, ki ga je treba analizirati in ovrednotiti. Sprevrnitev je posledično treba razumeti v dvojnem smislu epistemološkega preloma z moralnim problemom zla ali negativnega ter ovrednotenja afektivne volje, ki animira potrebo po razsojanju. Ko enkrat izvede to sprevrnitev, postane za Deleuza možno opredeliti naravo fenomenov nasilja v osrčju razmerij sil (nasilje je uničenje), in jih različno ovrednotiti (nekaj takega kot Nasilje ne obstaja, obstajajo pa tipi nasilja, glede na to, ali je uničenje željeno zanje same ali ne, in glede na ustroje, ki jih izvajajo.

Zakoni sestave teles ali fizika razmerij sil

Deleuze se problema zla pri Spinozi loteva dvakrat.¹⁴ Znano je, kako Spinozo njegovo dopisovanje z Byenberghom prisili, da podrobneje opredeli svoje osebno razumevanje klasične teze, po kateri zlo ni nič.¹⁵ S tem, ko za paradigmatski primer vzame greh, ko Adam pojé prepovedani sadež, Blyenbergh sooči Spinozo z naslednji problemom: če je Bog vzrok vseh stvari, bitij kot tudi njihovih dejanj, potem bodisi ni nič slabega v Adamovi volji, da pojé prepovedani sadež, bodisi

¹¹ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 237.

¹² O metodi dramatizacije prim. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, III, 2–3, ter »La méthode de dramatisation« (1967), v: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2002, str. 131–162; G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 279–284.

¹³ Prim. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Pariz 1981, str. 37: »Če bi se Etika in Morala zadovoljile s tem, da različno interpretirata iste precepte, bi bilo njuno razlikovanje samo teoretsko. A temu ni tako.«

¹⁴ Prim. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Pariz 1968, poglavje 15 in isti, *Spinoza. Philosophie pratique*, tretje poglavje.

¹⁵ Korespondenca Spinoza/Blijenberg se nanaša na pisma XVIII–XXIV in XXVII. [Prim. slov. prev.: *Pisma o zlu. Dopisovanje Spinoze in Blijenberga z Deleuzovim komentarjem*, prevedla Tanja Mlaker in Igor Pribac, Krtina, Ljubljana 2001.]

je Bog vzrok zlobnih volj in zla.¹⁶ Obe možnosti pa sta nesprejemljivi: kajti ni sprejemljivo, da zlobna volja ni zlo, sicer bi bilo vse dovoljeno; a prav tako ni sprejemljivo, da je zlo božje delo, v tem primeru bi namreč Bog deloval proti svoji lastni volji. Zavedajoč se paradoksa (uničenje morale ali zlobni Bog), Spinoza zavrže, da če se nič ne zgodi proti volji Boga, Adamova volja pa ni nasprotje božjega zakona, potem je to zato, ker Adamovo dejanje ne predstavlja transgresije zapovedi glede prepovedi jesti prepovedane sadeže (antropološko branje Svetega pisma), temveč razkritje konsekvenc, ki izhajajo iz lastnosti prisotnega telesa:¹⁷ »Prepoved drevesnega sadeža bi bila torej samo v razkritju Boga Adamu smrtnih konsekvenc, ki bi jih imelo použitje tega sadeža: tako vemo preko naravne svetlobe, da strup prinese smrt.«¹⁸ Deleuze tako lahko zapiše, da za Spinozo »Bog ne prepoveduje ničesar, temveč naredi, da Adam spozna, da je *sadež, zaradi svoje sestave, razstavil Adamovo telo*« in zavrže, da je použitje prepovedanega sadeža primerljiva z zastrupitvijo, ki priskrbi model vsakega zla:¹⁹ to je za Deleuza prvi nivo Spinozove teze.

To razumevanje zla kot zastrupitve napotuje na pojmovanje telesa, ki ga Spinoza razvije v »mali fizični razpravi« (*Etika*, II, 13), v kateri pokaže, da je vsako telo sestavljeno iz teles, katerih deli so združeni v natančnem razmerju gibanja in mirovanja (Deleuze je podobno pojmovanje razvil glede Nietzscheja v drugem poglavju dela *Nietzsche in filozofija*). Vzemimo primer krvi, telesa, ki je sestavljeno iz dveh teles, ki se medsebojno usklajujeta, sokrvice in prebavnim sokom: tako kot se gibanja njunih delčkov usklajujejo glede na značilno razmerje gibanja in mirovanja, sokrvice in redilni sok tvorita isto tekočino, kri, katere dela sta; sama kri pa je del nekega večjega telesa, živega telesa, v nekem drugem značilnem razmerju. To velja za katerokoli telo, ki se definira z nekim danim razmerjem giba-

¹⁶ Blijenberg Spinozi, pismo XVIII [nav. po slov. prev., str. 10]: »Torej so njegove odredbe vzrok naših določenosti, iz česar pa znova sledi, tako je videti, bodisi da zla volja ni zla, bodisi da je bog sam njen neposredni vzrok in jo je zadal.«

¹⁷ Prim. Spinoza, *Teološko-politična razprava*, prevedel Jan Bednarik, DTP, Ljubljana 2003, IV, str. 67–78.

¹⁸ Spinoza Blijenbergu, pismo XIX.

¹⁹ Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, str. 46. Omemba zastrupitve implicitno napotuje na Nietzscheja, ki človeka resentimenta primerja z bolnikom, ki ima slabo prebavo: z nekom, ki nikoli ne konča z ničemer. Ali ni to tudi veliko nietzschejansko navdihnjenje Canguilhema v delu *Normalno in patološko? O tem prim. A. Janvier, Vitalisme et philosophie critique. Genèse de la philosophie politique de Deleuze autour du problème de l'illusion*, doktorska teza, Université de Liège (2010), str. 97–114.

nja in mirovanja med deli (njegovo sestavo), in obstaja, kolikor je to razmerje ohranjeno (usklajevanje delov), ter umre, ko se to razmerje uniči (razstavljenje telesa, neodvisnost delov). Model zastrupitve opisuje razstavljenje ali uničenje enega izmed konstitutivnih razmerij telesa, celo njegovo prevladujoče razmerje, v nobenem primeru pa ne umre celotno telo, saj njegovi deli vstopijo v druga razmerja: »telo umre takrat, kadar so njegovi deli razporejeni tako, da se spremeni njih medsebojno razmerje gibanja in mirovanja«. ²⁰ Če zlo ni nič, pa potemtakem *nujno obstajajo razmerja, ki se sestavljajo*, čeprav sestava novih razmerij ne sovpadе vedno z ohranitvijo tega partikularnega razmerja. Ta drugi nivo Spinozove teze počiva na razlikovanju dveh gledišč: z gledišča obstoječih individuov ali končnih modusov obstajajo seveda razstavljenja razmerij (delno uničenje, smrt), medtem ko z gledišča Boga ali Narave obstajajo zgolj sestavljanja razmerij (realno večno v spreminjanju). Potemtakem dobro in slabo obstaja samo z relativnega gledišča končnih modusov, potemtakem ne obstajata absolutna Zlo ali Dobro: dobro nekega telesa je tisto, kar ustreza njegovi naravi, slabo pa je za to telo tisto, kar ne ustreza njegovi naravi, četudi lahko ustreza drugim. ²¹ Seveda je človeško telo neko zelo kompleksno telo, se pravi, sestavljeno je iz različnih teles in ima tako številne dele: lahko je aficirano na zelo veliko načinov, tako da nam isti objekt lahko ustreza v določenem razmerju, v drugem pa ne. Razmerje med gibanjem in mirovanjem, ki tvori naše telo kajpak zelo variira od otroštva do starosti, istočasno pa tudi vrednost objektov v tem pogledu. Toda zastrupitev vselej velja kot model, tako za zlo, ki ga utrpimo, kot tudi za tistega, ki ga storimo: umoriti nekoga pomeni razstaviti značilno razmerje za neko drugo človeško bitjo, ukrasti komu pomeni razstaviti njegovo razmerje do lastnine, spati z njegovo ženo razstaviti razmerje do njegove soproge. Če sta vendarle Dobro in Zlo odstavljena v korist dobrega in slabega in če nujno obstaja sestava razmerja, kateri kriterij omogoča razlikovati pregreho od kreposti, zločin od pravičnega dejanja? Kako teza, po kateri »zlo ni nič«, nima brez kriterija moralne sodbe za logično konsekvenco tega, da zlo ni več nič? »Kateri razlogi torej še naprej obstajajo«, vprašuje Blijenberg, »ki me zadržujejo, da bi pohlepno zagrešil kakršnekoli zločine, če bi le ušel sodniku? Zakaj si ne prisvojim bogastev z odvratnimi sredstvi? Zakaj brez razlike ne naredim, glede na mesena nagnjena, vse, kar se mi zahoče?« ²²

²⁰ Spinoza, *Etika*, poslovenil Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988, IV, 39, sc., str. 292.

²¹ *Ibid.*, IV, 39, str. 291: »Kar povzroči, da se ohrani razmerje gibanja in mirovanja, v katerem so posamezni deli človeškega telesa drug do drugega, je dobro; in narobe, slabo je, kar povzorči, da so deli človeškega telesa v drugačnem razmerju gibanja in mirovanja.«

²² Blijenberg Spinozi, pismo XX.

Eskperimentacija načinov življenja ali etika volje

Čeprav za Spinozo vsako dejanje izraža nekaj pozitivnega, pa vsa dejanja niso enakovredna. O tem priča primerjava dveh umorov matere, Neronovega umora Agripine in Orestovega umora Klitajmnestre: »Neronov umor matere, na primer, kolikor vsebuje nekaj pozitivnega, je bil zločin; Orest je lahko izvršil neko dejanje, ki je na zunaj isto in ima istočasno namen ubiti svojo mater, ne da bi si zaslužil isto obtožbo kot Neron. V čem je potem Neronov zločin? Sestoji enkratno v tem, da se je v svojem dejanju Neron izkazal za nevhvaležnega, neusmiljenega in neposlušnega. Nobena od teh značilnosti ne izraža česarkoli bistvenega, zaradi tega Bog ni vzrok, čeravno je vzrok dejanja in Neronove namere.«²³ Na negativen način lahko vidimo, da Spinoza ne utemeljuje etičnega kriterija niti v nameri kot viru dejanja, niti v zunanjih lastnostih dejanja: kar je v Neronovem dejanju zločinskega, ni njegova namera, da ubije lastno mater (Orest ima isto namero in si prizadeva doseči isti cilj, pa vendar si njegovo dejanje ne zasluži iste obtožbe), ni toliko objektivno dejstvo, da je ubil, sam umor kot tak (tudi Orest je izvršil umor matere, ne da bi bil krivec na isti način kot Neron). Spinoza ne dá za prav nobeni od obeh glavnih obtožb, globlje pa zoperstavlja dva tipa zoperstavljenih moralnih obsodb: morale namere in morale učinkov. Kje se torej nahaja kriterij razločevanja dveh dejanj?

Možnost kriterija se nahaja v razlikovanju dveh gledišč: prvo je fizično, drugo etično ali praktično:

Sleherno delovanje se imenuje slabo, kolikor izvira iz tega, da nas navdaja sovraštvo ali kak slab afekt (glej 1. korolarij 45. pravila tega dela). A nobeno delovanje, gledano na sebi, ni dobro ali slabo (kot smo pokazali v predgovoru k temu delu), marveč je čisto isto delovanje zdaj dobro, zdaj slabo. Torej nas lahko do tega delovanja, ki je zdajle slabo ali ki izvira iz kakega slabega afekta, privede razum (po 19. pravilu tega dela). Q. E. D. *Opomba*: To bo še bolje pojasnil primer; delovanje pretepanja je namreč, kolikor se opazuje le fizično in kolikor mislimo samo na to, da človek dvigne roko, stisne pest in nato z veliko močjo zamahne navzdol, to delovanje je torej vrlina, ki se razume s pomočjo zgradbe človeškega telesa. Če je torej človek iz jeze ali sovraštva določen za to, da stisne pest ali zamahne z roko, se to zgodi [...], ker se lahko čisto isto delovanje poveže s katerimi koli podobami stvari; in tako nas lahko za čisto isto

²³ Spinoza Blijenbergu, pismo XXIII.

delovanje določajo podobe i tistih stvari, ki jih pojmuje zmedeno, i tistih stvari, ki jih pojmuje jasno in razločno.²⁴

Tako je s *fzičnega* gledišča nujno nekaj pozitivnega v samem dejanju dviga roke, stisnjenja pesti in močnega zamaha, saj izraža neko zmožnost mojega telesa, vse to pa zmore proizvesti v določenem razmerju. In obratno, z *etičnega* gledišča je lahko v tem dejanju nekaj slabega, glede na tip želje, ki ga motivira in glede na podobe, ki so z njim povezane: delovanje je slabo, ko ga navdihuje afekt žalosti in ko je asociirano s podobo neke stvari, katere razmerje je zaradi tega istega dejstva razstavljeno (ubiti nekoga iz sovraštva), dobro pa, ko ga navdihuje afekt veselja in ko je asociirano s podobo neke stvari, katere razmerje se sestavlja z njo (kovati železo, dokler je vroče). Drugače rečeno, dejanje je slabo vsakič, ko *neposredno* razstavlja neko razmerje, in dobro vsakič, ko *neposredno* sestavlja svoje razmerje z drugimi razmerji. Čeprav je bilo dejanje nujno, pa je kakršenkoli že afekt, iz katerega se rodi dejanje (sovraštvo ali ljubezen, zavist ali hvaležnost), sestava razmerij. »Kar šteje,« pripominja Deleuze, »je vednost, ali je neko dejanje asociirano s podobo neke stvari, *kolikor* je sestavljiva z njo, ali, nasprotno, *kolikor* je od nje razstavljena.«²⁵ V tem je tretji nivo Spinozove teze, po kateri zlo ni nič, kajti ideja neskladnosti med dvema telesoma ne razvija ničesar pozitivnega, pač pa preprosto privacijo – denimo Neronov umor matere. Ko Orest umori Klitajmnestro, jo ubije zato, ker je ubila svojega moža, Orestovega očeta: umor matere je *neposredno* povezan z Agamemnovo podobo, z značilnim razmerjem njegovega očeta, s katerim se sestavlja (ni pomembno, da je mrtev, ali obstaja ali ne, saj njegovo značilno razmerje ostaja večno resnično).²⁶ Po drugi strani pa je, ko Neron umori svojo mater Agripino, njegov umor povezan s podobo njegove matere, ki jo razstavi *neposredno*. Zato Spinoza o njem pravi, da se je, nasprotno od Oresta, izkazal, za »nehvaležnega, neusmiljenega in neposlušnega«. Agripina ni edina žrtev Neronovega sovraštva, njena moč delovanja ni edina zmanjšana glede na to, kar je bila, toda Neronova moč sama je zmanjšana, kajti resentment, ki ga obseda in ki ga žene v to, da uniči svojo mater, zmanjša njegovo moč delovanja. To pa velja za vsako delovanje: če je izvršeno s sovraštvom, z zavistjo, jezo, strahom, strahopetnostjo, grozo itn., je povezano s podobo stvari, ki se ne sestavlja z njim, pač pa je, nasprotno, od njega razstavljena – hkrati pa je zmanjšana tudi moč delovanja.

²⁴ Spinoza, *Etika*, IV, 59 in sc, str. 306–307.

²⁵ Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, str. 51–52.

²⁶ Ali ne nek tak navdih vodi preiskavo *Crime de Monsieur Lange* Jeana Renoirja.

Nek afekt ali hotenje ni niti predstava nekega cilja (namera delovati) niti njegov materialni produkt (rezultat delovanja), temveč *izraz stopnje moči*, ki ovija večjo ali manjšo pozitivnost. Etično vprašanje *par excellence* – »kaj se izraža v takšnem dejanju, moč ali nemoč, želja, da bi sestavili ali razstavili razmerja?« – upravičuje pomembnost, ki jo je Deleuze pripisal zlu pri obravnavi problema izraza, ki mu posveti svojo prvo knjigo o Spinozi. In če je Nietzsche v tem pogledu spinozist, je to zato, ker je znal najti Spinozovo vpraševanje: pri njem je volja do moči kriterij ovrednotenja *par excellence*, saj je volja do moči tisto, *kar se hoče v volji*. Ko obravnavamo dejanje nekoga, se potemtakem ne vprašamo »Kaj hoče?« ali »Kaj počne?«, temveč »Kdo hoče?«: »Kaj hoče volja v tem delovanju?«, »Kakšna je narava želje tistega, ki hoče ubiti svojo mater?«. Čeprav tega Deleuze eksplicitno ne tematizira, je očitno, da se figuri Oresta in Nerona natančno ujemata z nietzschejanskima tipoma aktivnega in reaktivnega, plemenitega in podlega, po katerih Orest deluje z afirmacijo življenja, Neron pa ga zanika v resentimentu. Za Deleuzea bo ostal Nietzsche emblematično tisti, ki je znal nadomestiti sistem sodbe s kritično metodo dramatizacije, ki se nanaša na kvaliteto volje, izraženo v nekem dejanju. Že Spinoza pa takšno metodo udejani v tem, ko razloči, pod navidezno podobnostjo fenomenov (dveh umorov matere), simptome, ki napotujejo na povsem različne genealogije: od Oresta do Nerona se vselej izraža volja do moči, a kot afirmativna, suverena in legislativna volja v enem primeru in kot volja-gospodovati v drugem. Kritika nasilja ni nič drugega kot različno ovrednotenje impliciranih in manifestnih, se pravi, izraženih načinov življenja v fenomenih uničenja, ki so na zunaj podobni, dejansko pa so bistveno razločeni – in celotno [Deleuzovo] delo *Nietzsche in filozofija* kot že celotno [Nietzschejevo] *Genealogijo morale* bi lahko brali v luči takšnega kritičnega podvzetja: »Kritika je negacija pod to novo formo: uničenje je postalo aktivno, agresivnost je globoko povezana z afirmacijo. Kritika je uničenje kot veselje, agresivnost ustvarjalca. Ustvarjalca vrednot ne moremo ločiti od uničevalca, od zločinca in od kritika: kritika utečenih vrednot, kritikov reaktivnih vrednot, kritika podlosti.«²⁷

178

Če bi bilo treba povzeti dva vidika kritične sprevrnitve zla in negativnega, bi ju lahko odslej pojasnili z njuno solidarnostjo: sprevrnitev kot epistemološki rez ni v resnici nič drugega kot učinek v spoznanju etičnega skoka v afektivnih variacijah: ravno tako kot je pri Spinozi prehod od prve k drugi zvrsti spoznanja povečanje moči delovanja, kot je pridobitev obćih poznatkov [*notions communes*]

²⁷ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, str. 98–99.

nad idejami domišljije iztrganje afektom žalosti, zaradi katerih mislimo in delujemo servilno, je pri Nietzscheju spoznanje globlja manifestacija volje do moči glede na afiniteto mišljenja in življenja. Toda, če kritika nasilja poteka preko sprevrnitve sistema razsojanja, to tvori samo njen prvi moment. V tem je nasilje dojet kot razstavljenje ali uničenje razmerja sil, in terja, da je obravnavano v vsakem sledečem primeru glede na to, ali volja, ki ga navdihuje, privzame uničenje za neposredni ali za posredni, analitični ali sintetični cilj: toda, če ga zaznavamo že kot *etično* gledišče tipologije načinov življenja, razkrije abstraktni ali minljivi značaj nasprotja med nasiljem in ne-nasiljem, najbrž pa ni treba posebej poudarjati, da to gledišče pušča sam pojem nasilja *politično* nedoločen.

Vojni stroj in režimi nasilja

Oblast in spopad: kritika nasilja in ne-nasilja (Foucault in Nietzsche)

V šestdesetih letih prejšnjega stoletja niso mogli biti novi pogledi na zlo in negativno pri Spinozi in Nietzscheju opredeljeni konkretno in neposredno politično zato, ker je žanr komentarja omejeval teoretsko razširitev na kontekst njune polemike proti židovsko-krščanski tradiciji:²⁸ kritična sprevrnitev sistema sodbe je odprla prostor za drugačen pojem nasilja, ne da bi ga slednjega še mogla tematizirati, kar je kasneje storil Deleuze skupaj z Guattarijem s tem, ko je nasilju priskrbel pozitivno vsebino izhajajoč iz analize aktualne situacije.

Najprej je Foucault pojme vojne, spopada in boja, ki krasijo tekst *Nietzsche in filozofija*, a katerih vsebina je ostala politično nedoločena, povezal s politično problematiko oblasti, istočasno pa jih je razlikoval glede na tipe ustroja, ki ga izvajajo.²⁹ Za Deleuza Foucault vzpostavlja vektor politizacije nietzschejanske logike sil: a če sta *Nadzorovanje in kaznovanje* ter *Volja do vednosti* pretvorili fiziko sil v strateško analizo oblasti, pa nista nič manj simetrično spremenili same klasične teorije oblasti. V teh dveh delih se je Foucault odpovedal postulatu, ki je oblast poistovetil z zaprto, lokalizirano, pripisljivo entiteto, ki jo je mogoče monopolizirati (se pravi, navezati na aparate, specifične politične institucije ali partikularni družbeni razred), ki se izvaja bodisi preko mistificirajoče ideologije bodi

²⁸ Temu je tako tudi v poznih tekstih, »Nietzsche in Sveti Pavel, Lawrence in Janez s Patmosa« in »Končajmo že s sodbo« iz *Kritike in klinike* [prim. slov. prev. str. 60–83 in 182–194.], v katerih lahko vidimo bogastvo problematike in židovsko-krščanske figure.

²⁹ Prim. na primer teksta, ki ju loči dvajset let: *Nietzsche et la philosophie*, str. 93, in *Mille plateaux*, str. 558–559.

z represivnim nasiljem in ki jo je mogoče izraziti skozi nasprotje med zakoni in ilegalnostjo.³⁰ Za Deleuza gre tu za velike premestitve v razmerju do klasičnih političnih državo-centričnih teorij suverenosti, še posebej v razmerju do marksistično-leninistične tradicije, ki jo preganja forma-Država, katere sokrivec so tudi organizacije revolucionarnega boja, ki jih promovira, saj ima forma-partija za model državni aparat. »Kot da bi po Marxu nastopilo nekaj novega. Kot da bi prelomili s sokrivdo glede države.«³¹

Toda, v skladu s skupnim nietzschejanskim navdihom, Deleuze že vztraja pri sistematični nezvedljivosti oblasti na nasilje:³² v drugem poglavju dela *Nietzsche in filozofija* pokaže, da vsako razmerje sil pri Nietzscheju predpostavlja vladajoče (aktivne) in vladane (reaktivne) sile, relativno bolj ali manj prekarno ravnovesje, v katerem aktivne in reaktivne sile ostajajo v nekem razmerju. Tako je pri Foucaultu oblast razmerje sil, tam, kjer je nasilje uničenje takšnega razmerja. Sila se definira s svojo akcijo in reakcijo v razmerju do drugih sil v individualni ali kolektivni sestavi, nasilje pa se ne definira z uničenjem drugih sil, temveč z uničenjem same sestave. Ker obstajajo zgolj sile, posledično ni manj nujno, sledeč istemu navdihu, razločiti oblast od ne-nasilja (katerega paradigme v *Anti-kristu* sta figuri Kristusa in Bude). Za Deleuza *omogoča nietzschejevski pojem spopada izpeljati simetrično kritiko vojnega nasilja in ideala ne-nasilja*. Tako po eni strani razlikuje spopad bojnega nasilja (Oresta do Nerona), saj samo spopad proizvede spoj prisotnih sil, čeravno so lahko druge podredno uničene (in najpogosteje za aktivne sile vojna ni maska spopada ali njeno pojavno gibanje³³). Toda po drugi strani bo razlikoval spopad od ne-spopada: »Ne Artaud ne Law-

³⁰ O teh šestih točkah (pridrževanje, lokalizacija, atribucija, monopolizacija, izvajanje in izražanje moči), prim. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz 1986, str. 32–38.

³¹ Deleuze, *Foucault*, str. 38. Ta prelom z domnevno državnostjo oblasti je eden izmed zasnutkov teorije vojnega stroja (prim. navedeno delo, str. 38: »Teoretski privilegij, ki se ga podeli državi kot aparatu oblasti na določen način vključuje praktično pojmovanje usmerjevalne, centralizatorske partije, ki se polasti oblasti države; in obratno, to organizacijsko pojmovanje partije je mogoče upravičiti s to teorijo oblasti. Neka drugačna teorija, neka drugačna praksa boja, neka druga strateška organizacija tvorijo zastavek Foucaultove knjige.«

³² Deleuze, *Foucault*, str. 36 in 78; isti, *Pourparlers*, str. 123, 131, 159.

³³ To je eminentno primer Kafke: prim. Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 190: »Tako bi lahko vsa Kafkova dela dobila naslov: 'Opis boja' [...] A ti zunanji boji, ti *boji-proti* najdejo svojo utemeljitev v *bojih-med*, ki določajo sestavo sil v borcu.« Za to »navidezno gibanje« židovsko-krščanskega pojmovanja zakona v *Procesu* prim. peto poglavje Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kafka: za manjšinsko književnost*, prevedla Vera Troha, zbirka Labirinti, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1995, str. 59–71.

rence ne Nietzsche ne prenašajo Vzhoda in njegove ideje o ne-spopadu; [...]. Povsod, kjer od nas hočejo, da se odpovemo spopadu, pa nam predlagajo 'nič volje', pobožanstvenje sanj, kult smrti, tudi v najbolj blagi obliki, obliki Bude ali Kristusa kot osebe.«³⁴ Pri Nietzscheju sta resnični človek in najvišji človek dve komplementarni figuri nihilizma, tiste, ki presoja življenje, in tiste, ki je bolna od življenja: »eden je idiot, drugi pa svinja.«³⁵ Orientalška volja do ničā nenasilja ne denaturira torej manj bistva spopada od volje po uničenju, od zahodnjaške volje-gospodovati bojnega nasilja: obe sta negaciji življenja, bodisi spopad pomešamo z vojno bodisi spopad vzamemo za vojno – »militantno krščanstvo in pacifistični Kristus«.³⁶

Nasilje vojne in etatizacija nasilja: država in vojni stroj

Za Deleuza je zastavek foucaultovske teorije oblasti dvojen: osvoboditi marksistično politično misel od njenega državo-centričnega pojmovanja družbeno-zgodovinskih konfliktov in podati nove osnove strateškemu problemu organizacijskih oblik revolucionarnega boja. Naloga deleuzovsko-guattarijevskega pojma vojnega stroja, ki označuje vsak *družbeni stroj v razmerju zunanosti do državne organizacije nekega danega družbenega polja*, je odgovoriti na ta dvojni zastavek sledeč kompleksnemu in bipolarnemu teoretskemu programu: programu genealogije vojne, ki ne predpostavlja neke lokalizacije represivne oblasti države v institucionaliziranih telesih (policiji, vojski), ki bi bil zmožen pojasniti vzpostavitev takšne oblasti preko konfliktnih interakcij med državo in družbenimi silami, ki ji uhajajo oziroma se skušajo obrniti proti njej (*heterogeneza moči države*); toda tudi program analize dinamičnosti boja, ki, v organizacijskih oblikah in v spremenljivih zgodovinskih okoliščinah, ponovno sestavljajo vojne stroje, ki so se obrnili proti državi, proti njenim aparatom in proti sami njeni formi.³⁷ Celokupnost tega programa bo povzela in sistematizirala tipologijo režimov nasilja v platoju 13 dela *Tisoč platojev*, v funkciji singularnosti razmerja države do nasilja.

³⁴ Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 191. Prim. za obratno stališče o hotenju-gospodovanju pri Nietzscheju in Orsonu Wellesu: Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 179–186.

³⁵ Prim. Deleuze, *Image-temps*, str. 184.

³⁶ Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 81. Kako pri tem ne videti resonanc teh dveh oblik krščanstva, ki so presenetljivo aktualne?

³⁷ Analize, ki sledijo, so bile razdelane tudi v: G. Sibertin-Blanc, »The War Machine, the Formula and the Hypothesis: Deleuze and Guattari as Readers of Clausewitz«, v: *Theory and Event*, letnik 13, zv. 3, 2010.

Implikacije pojma vojnega stroja, ki ga Deleuze in Guattari predstavita kot hipotezo, se srečajo s polemološko mislijo Carla von Clausewitza. Slednji je sprožil polemiko s tezo o *politični* določitvi vojn, ki jo v delu *O vojni* izraža slovita formula: »Vojna ni enostavno politično dejanje, temveč resnično politični instrument, nadaljevanje političnih razmerij, realizacija političnih razmerij z drugimi sredstvi«. ³⁸ Zoper Clausewitzovo instrumentalno pojmovanje vojne, ki sicer globlje počiva na postulatu strogo državne določitve same *politike*, Deleuze in Guattari zahtevata, da je treba prej izhajati iz ugotovitve, da vse države v zgodovini niso imele militarističnega aparata, in da se je lahko, oziroma, da se lahko moč same vojne realizira v materialnih in institucionalnih dispozitivih, ki niso državni (na primer v primitivnih družbah ali nomadskih plemenih). Kot izhodiščno hipotezo je treba torej dojeti razmerje zunanosti med državo in »vojnim strojem«, ki je določen kot *proces moči* (*phylum*), bodisi kot ideelni in transhistorični kontinuum, ki se lahko udejani v neskončno variiranih družbenotehničnih okoljih, ne da bi nujno vzel za predmet vojno ali za svoj cilj podreitev oziroma uničenje sovražnika. Toda ta hipoteza nas vse prej kot oddalji od pruskega teoretika, nasprotno, pripelje nas nazaj k njemu in nas obenem vabi, naj ponovno preučimo kontekst in predpostavke clausewitzovske teze o politični določitvi vojn. Kot opozarjata Deleuze in Guattari se ta teza dejansko ne opira samo nase, temveč zavzame mesto znotraj »teoretičnega in transhistoričnega« skupka, katerega elementi so med seboj povezani in ki ni brez razmerja s to ideelno določitvijo vojne kot čistega kontinuuma ali toka moči:

Obstaja [il y a] nek čisti pojem vojne kot absolutne, nepogojene vojne. Ideje, ki ni dana v izkustvu (poraziti ali »sprevrniti« sovražnika, ki domnevno nima nobene druge določitve, brez politične, ekonomske ali družbene obravnave; 2) kar je dano, so realne vojne, kolikor so podvržene ciljem držav, ki so bolj ali manj dobri prevodniki v razmerju do absolutne vojne, in na vsak način pogojujejo realizacijo v izkustvu; 3) realne vojne nihajo med dvema poloma, oba pa sta podvržena politiki države: vojna izničenja, ki gre lahko vse do totalne vojne (glede na cilje, ki si jih zada izničenje) in se približuje pojmu nepogojenega z dvigom k skrajnostim; omejena vojna, ki ni »manj« vojna, ki pa izvede spust, ki je bližje omejevalnim pogojem, in gre lahko vse do preprostega »znanstvenega opazovanja s pomočjo instrumentov«. ³⁹

³⁸ C. von Clausewitz, *Vom Krieg*, (1831–1832), slov. prev.: Carl von Clausewitz, *O vojni*, prevedel Slavko Hozjan, Studia Humanitatis, Ljubljana 2004, 1. poglavje, § 24, str. 28–29.

³⁹ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 523.

Če so vojne vselej politično določene, če potemtako niso »nikoli neodvisna realnost, temveč v vseh primerih predvidljivi kot politični instrument«, kot izjavlja clausewitzovska formula, pa ta propozicija za Deleuza in Guattarija postane *historično in praktično resnična* zgolj od trenutka dalje, ko samo politično določitev naddoloča forma-država. Drugače rečeno, dejanska vojna je nadaljevanje politike, ena izmed oblik realizacije političnih razmerij natanko zato, ker njena dejanskost ne sovпада z njenim pojmom ali njenim bistvom. Politika je v tem pogledu bližje Kantu kot Heglu in najde svoje lastno mesto v tem nezvedljivem *razmiku* med pojmom in zgodovino, ki je pri Clausewitzu razmik med absolutno formo vojne in spremenljivimi načini, ki jih določajo države in ki jih obenem pogojujejo in omejujejo empirične realizacije te forme. Za Deleuza in Guattarija ta clausewitzovski dispozitiv priskrbi veljavno izhodiščno točko pod pogojem, da ga popravimo v funkciji hipoteze heteronomije med močjo »vojnega stroja« in oblastjo države.

Vsakič, ki so pomeša izbruh moči vojne z rodovnim sorodstvom gospostva države, se vse zamegli, in vojni stroj lahko razumemo zgolj kot zvrst negativnega, saj ne pusti obstajati ničesar zunaj same države. Toda vojni stroj se, zamenjan v svojem okolju zunanosti pojavi kot druga vrsta, druga narava, drugega izvora [od države] [...]. Država sama nima vojnega stroja; prisvoji si ga samo v formi vojaške institucije, ta pa ji ne neha povzročati težav. Od tod nezaupanje držav do njihove vojaške institucije, koliko podeduje nek zunanji vojni stroj. Clausewitz zasluti to splošno situacijo, ko obravnava tok vojne kot Idejo, ki si jo države prisvojijo delno glede na potrebe njihove politike in v razmerju, do katere so bolj ali manj dobri »prevodniki«. ⁴⁰

Ne da bi prenehala biti zadeva države, absolutna vojna sili k mišljenju, kot ustrezna vsebina čistega pojma, kolikor je *pojem-limita*, idealni tok, ki si ga države delno prisvojijo glede na njihove politične določitve in ki ga je treba dojeti kot *načelno zunanjega* tej sferi politike države oziroma razmerij med državami. Kar za Deleuza in Guattarija pri Clausewitzu ostaja nezadovoljivo, ni razmik, ki ga slednji postavi med čisti pojem moči vojne (kot absolutna ali nepogojena Ideja) in realnimi vojnami, ki jih pogojuje njihov vpis v zgodovinska in institucionalna, družbena in moralna okolja, kjer *ipso facto* najdejo *politični* pomen, z drugimi besedami, z njihovim vpisom v celokupnost pogojev, zaradi katerih imajo, v historični dejanskosti njihovega pojma, vojne *vselej že* politični pomen. A ta razmik ni upoštevan v njegovi polni radikalnosti, saj pri Clausewitzu obstaja neka no-

⁴⁰ *Ibid.*, str. 438–439.

tranja razlika v formi-državi. Zdi se, skratka, da Clausewitz že predpostavlja »preveč države« v čistem pojmu moči vojne ali da minimalizira heteronomijo, ki jo vojni stroj vpelje v formo-državo.

Takšna težava, da bi realno mislili formalno heterogenost vojnega stroja v razmerju do forme-države ali, natančneje rečeno, da bi dojeli »vojni stroj sam kot čisto formo zunanosti«, nas izpostavlja dvojni teoretski blokadi: najprej razobličanju [*défiguration*] vsebine čistega pojma – moč utelešene vojne v »stroju« kot Ideji, ki ni pogojena s političnimi koordinatami države –, in po drugi strani tudi iluziji v teoriji same forme-države, ki kompromitira historično analizo njenih transformacij. Spekulativni problem in analitično-konkretni problem sta tu notranje povezana (kot vselej pri Deleuzu). V umanjkanju čistega pojma ali vojnega stroja kot nepogojene Ideje, tvegamo, da bomo zakrili dejanske operacije, s katerimi države ta vojni stroj uspejo historično utelesiti (in ga transformirati v tem, ko ga utelesijo); tvegamo pa tudi, da bomo spregledali meje te utelesitve, ter mutacije, ki jih vsili sami formi-državi, protislovjem in antagonizmom, ki jih heteronomija vojnega stroja vpelje v aparate in strukture oblasti države. Tvegamo, skratka, da bomo zgrešili dva temeljna zastavka genealogije vojaške moči v materialni zgodovini družb.

Heterogenost vojnega stroja v razmerju do države se na prvem mestu potrjuje v naslednji tezi, katere paradoksn zasuk se bo dejansko hitro porazgubil: vojni stroj *nima za lastni ali neposredni cilj same vojne*, temveč sestavo »gladkega prostora« kot načina kolektivnega ustroja življenja. Formalna heterogenost vojnega stroja v razmerju do forme-države ima za notranjo vsebino, ne vojaški spopad, temveč heterogenost načinov vpisa ali investicije v prostor in čas teh dveh tvorbo moči. Zaradi tega najde za Deleuza in Guattarija konceptualna razlika med državnim aparatom in vojnim strojem, se pravi, heterogenost med formo-državo in formo-vojnim strojem svoj neposredni izraz v načinih teritorializacije, ki prevladujejo v državnih tvorbah in v *nomadskih* tvorbah. Pogosto so opazili to formalno heterogenost nomadskih družbenih ustrojev: odsotnost države in centralizirane administracije, mest in teritorialnih struktur, stroja pisave in fiskalnega sistema, sedentarne ekonomije in zalog. (S tega gledišča je neprimerno govoriti o »nomadskih imperijih«). »Gladiti« prostor ne pomeni homogenizirati, temveč postaviti v variacijo konstantne opore, ki omogočajo, da načine okupacije prostora napotimo na invariante: gre za variacijo subjektivno in objektivno ne prilaščene prostora, ne pa za prostor, ki je objektiviran kot la-

stnina.⁴¹ Država ima nasprotno potrebo po takšni invariantnih oporah (brazdah), da bi prostor napravila negibljev, da bi identificirala in nadzirala ljudi ter stvari glede na njihove položaje in gibanja v tem prostoru, a tudi da bi ga razmejila, segmentirala in ga naredila za prilastljivega bodisi neposredno (kolikor sama država določa pravila in rezidenčnosti) bodisi posredno (kolikor učvrsti juridična pravila privatne prilastitve). Toliko operacij, ki jih spodbijajo nomadski načini teritorializacije, ki so z njimi nezdržljivi.

Zakaj torej govoriti o »vojnem stroju«, če slednji za svoj lastni predmet nima vojne? Ker je vzpostavitev gladkega prostora notranji objekt takšnega stroja, kajti okupacija in reprodukcija takšnega prostora tvorita ravno specifični proces, v katerem se ta stroj aktualizira. Nič manj ni seveda res, da se tak stroj lahko postavi kot tak, ne da bi srečal tisto, kar mu uhaja, ne da bi zunaj sebe trčil ob tisto, kar sam iz svoje notranjosti izključuje: »Če iz tega nujno izhaja vojna, je to zato, ker je vojni stroj trčil na države in mesta, kot na sile (brazde), ki se zoperstavljajo pozitivnemu cilju: odtlej ima vojni stroj za sovražnika državo, mesto, državni in urbani fenomen, in si za cilj postavi njegovo izničenje.«⁴² Vojna ne izhaja *analitično* iz vojnega stroja, ki ne vsebuje druge notranje lastnosti kot družbenih ustrojov gladkega prostora, naj so še tako raznoliki; kljub temu sami ti ustroji naredijo, da mora vojna, po neki *sintetični vezi, nujno izhajati iz nomadskega stroja. (Problem torej postane: kdo nadzira in izvaja to sintezo ter odslej vsiljuje to nujnost?) Znova moramo poudariti to neposredno konsekvenco za genealogijo moči vojne. Po tej hipotezi ne zadošča reči, da vojna ni najprej instrument države, temveč je neposredna konsekvenco formalne heterogenosti vojnega stroja zunanjega formirane države. Treba je dodati, da vojna sama nima najprej za cilj, da se podvrže sovražni državi, da upogne svojo voljo, da ji vsilili neko drugo, temveč, da uniči formirano državo samo.⁴³ Ne dvig od skrajnosti oboroženih sil države k absolutni vojni, kot pri Clausewitzu, temveč absolutno uničenje države kot take.*

Vojni stroj sam ni predmet državnega aparata, a to *postane*, kolikor *si ga država prisvoji* kot podrejeni instrument za svoje lastne smotre, ta historični proces pri-

⁴¹ *Ibid.*, str. 474 in 615–616.

⁴² *Ibid.*, str. 519.

⁴³ To definicijo bosta Deleuze in Guattari podala o vojni v tipologiji režimov nasilja v *Tisoč plateaujeh*, prim. Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 559: »Vojna, vsaj če jo navežemo na vojni stroj, [...] implicira mobilizacijo in avtonomijo nasilja, ki je najprej usmerjeno načeloma proti državnemu aparatu.«

svojitve pa odmeva v dveh predhodnih problemih: kolikor si država prisvoji vojni stroj kot *sredstvo*, slednji za svoj neposredni *cilj* vzame vojno, vojna pa po svoji strani za svojo privilegirano *objektivno formo* vzame bitko. Čim si država prisvoji vojni stroj se torej spremeni naslednje: podrejen državam in njihovim smotrom, vojni stroj »očitno spremeni naravo in funkcijo, ker je odtlej usmerjen proti nomadam in vsem uničevalcem države, ali pa izraža odnose med državami, kolikor neka država meri na to, da uniči drugo ali ji vsili svoje cilje.«⁴⁴ Če vojni stroj potemtakem vstopi v sintetično nujno razmerje z vojno, to ni več zavoljo zunanega srečanja, temveč, ker odslej država gospoduje nad močjo sinteze, ter transformira objektivno obliko vojne v spopad med raznimi armadami (bitka) in postane celo sposobna lokalno integrirati iregularne elemente asimetričnih vojn in gveril. Kaj imenujemo tu »moč sinteze«? Pogoje in sredstva te prilastitve vojnega stroja s strani države (pogoje in sredstva, ki jih v zadnji instanci zajema pojem »zajetja«). Veliko pojmovno premestitev v razmerju do clausewitzovskega dispozitiva in genealoško odprt program zajame tu hipoteza o vojnem stroju. Problem prioriteten ni več problem »realizacije« čistega pojma vojne, realizacije absolutne vojne v bolj ali manj omejevalnih pogojih držav glede na njihove politične, družbene, ekonomske in tehnične, moralne in pravne parametre. Problem je najprej problem *prilastitve* vojnega stroja s strani države; in to so historično spremenljivi pogoji, oblike in sredstva te prilastitve, ki bi jih lahko pojasnili načini realizacije vojne, ki so od njih odvisni.

186

Glavni pogoj te državne prilastitve se nahaja v *notranji dvoumnosti* samega vojnega stroja, kot objektivno »omahovanje« Ideje. »Ravno zato, ker vojna ni dopolnilni ali sintetični predmet nomadskega vojnega stroja, slednji naleti na omahovanje, ki bo zanj usodno in ki ga bo po drugi strani državni aparat od vojne privzel, ter torej vojni stroj obrnil proti nomadam. [...] Vključitev nomadov v osvojene imperije je bil eden najmočnejših dejavnikov za prilastitev vojnega stroja s strani državnega aparata: neizogibna nevarnost, ki so ji nomadi podlegli.«⁴⁵ Datiranje platoja *Razprava o nomadologiji* z Džingiskanovo smrtjo je v tem pogledu pomenljivo. Ne napotuje samo na zunanost džingiskanovskega vojnega stroja, ki se bo tekom desetletij podrejal kitajskim imperialnim središčem. Označuje tudi doumnost, ki jo preči – in ki jo preči, poudarjata Deleuze in Guattari, »vse od začetkov, vse od prvega dejanja vojne proti državi« –, saj so kasnejši veliki no-

⁴⁴ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 521.

⁴⁵ *Ibid.*

madski bojevniki, najprej Kublaj kan, predvsem pa Timurlenk, po svoji strani nastopili kot novi utemeljitelji Imperija, ki so vojni stroj obrnili proti samim stepskim nomadam.⁴⁶ Leto 1227 zveni kot datum tega zgodovinskega obrata, ki napotuje na to »omahovanje« Ideje, to *fluctuation animi* Ideje, od katerega bo imela država sama brez omahovanja korist.

Deleuze in Guattari ločita dve glavni obliki utelešenja moči vojne kot instrument države (»z vsemi možnimi mešanici med njimi«): po eni strani »vkastnjenje« [*encastement*] družbenih skupin, ki ostajajo eksogene politični suverenosti, in ki torej ohranijo heterogenost in relativno avtonomijo – od tod večno dvoumen družbeni status osebnosti bojevnika, o katerem pričajo že oddaljeni viri indo-evropske mitologije, ki pa zadeva tudi različne zgodovinske oblike najemništva, milic, *condottiere*, posebnih enot, itn.⁴⁷ –; po drugi strani »prisvojitve v pravem pomenu besede«, ki tvori moč vojne kot javne funkcije, ki je vgrajena v institucionalno strukturo aparata države, glede na sama pravila suverenosti, in ki ji skuša, kolikor je mogoče, odvzeti vsako avtonomijo. Seveda sredstva te prisvojitve ne morejo biti prvenstveno vojaška, saj vojaška institucija *rezultira* iz prisvojitve. Ta sredstva lahko najprej sestojijo zgolj »v temeljnih vidikih aparata države«, med katere pa Deleuze in Guattari, kar je pomenljivo, ne štejeta niti vojaškega aparata niti juridičnega aparata. Če genealogija državne moči vojne sama ni bojevniška, pa ne prehaja neposredno prek transformacij prava, temveč prek treh temeljnih vidikov forme-države, določene kot »proces zajetja«: ureditev teritorija in nadzor nad normami rezidenčnosti ter cirkulacija ljudi in stvari; organizacija dela in nadzor nad normami eksploatacije presežnega dela, nad fiskalnostjo in nadzorom nad monetarnimi emisijami.⁴⁸ Zgodovina od visoke antike priča o sofunkcioniranju tega trojnega monopola v podvzetju teritorializacije bojevnikov in utelešenju njihovih sil v formi-državi.⁴⁹ Vez med razvojem javnih financ in vzpostavitvijo vojaških institucij priča o iteraciji v kreativni evoluciji držav, o sovpadajočem delovanju zajetij teritorijev, dejavnosti in denarnih sredstev.

⁴⁶ R. Grousset, *L'Empire des steppes*, Payot, Pariz 1965, str. 495–496.

⁴⁷ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 434–436, 528–531.

⁴⁸ O teoriji aparatov države kot »aparatom zajetja« prim. G. Silbertin-Blanc, *Politique et clinique. Recherches sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, doktorska teza, Université Lille 3, 2006, 387–558. URL : <http://www.univ-lille3.fr/fr/recherche/ecole-doctorale/theses/>

⁴⁹ Prim. Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 522 in 552–553 ; cf. G. Silbertin-Blanc, »Država i genealogija rata : hipoteza 'ratne mašine' Žila Deleza i Feliksa Gatarija«, prevedla Jovana Ćirić, v: *Dijalog*, št. 1–2/2010, Beograd, str. 128–145.

Nasilje prava (policija)

Ko Deleuze in Guattari razdelata svojo teorijo državnih aparatov kot »aparatom zajetja«, je njun zastavek v konstrukciji nejuridničnega pojma monopola države.⁵⁰ Natančneje rečeno, gre za tematizacijo izvorne operacije monopolizacije, s katero se realizira *samo-konstitucija* oblasti države znotraj družbenih in ekonomskih struktur, s katerimi ta oblast istočasno izvaja svoje gospostvo – kar znotraj postmarksistične perspektive znova odpre materialistično dešifriranje transformacij države preko sovražnih konfliktov in sil, ki jih inkorporira v tek svoje zgodovine. Naj nam temu mestu zgolj spomnimo, da umestitev tega pojma zajetja države postopa prek ponovnega branja marksovske analize »primitivne akumulacije kapitala«, natančneje rečeno, določitve transformacije represivnega nasilja države, njene vloge, njenega razmerja do mutacij pravnega aparata, preko zgodovinskega procesa razstavljenja predkapitalističnih načinov produkcije in progresivne umestitve razmerij produkcije do kapitala.⁵¹ V primitivni akumulaciji se »osvoboditev« osnovnih dejavnikov neke ekonomske strukture, ki jim vlada zakon vrednosti in akumulacije – izoblikovanje kapitala-denarja kot neodvisne moči investiranja; izoblikovanje »gole« delovne sile preko razlastitve produkcijskih sredstev neposredne produkcije –, ne realizira brez masivnega posega moči države, v spremenljivih mešanicah legalnega nasilja in brutalnega nasilja (razlastitev malih kmetov, zakonodaja in represije proti potepuštvi, zakoni o omejitvah mezd, itn.). Toda kristalizacija novih razmerij produkcije, kjer se ti dejavniki združijo, ne vključuje toliko izginotja nasilja države, temveč dvojno transformacijo ekonomije nasilja: *transformacijo* brutalnega nasilja *prek inkorporacije* v družbena razmerja produkcije in v razmerja pravic, ki jih zagotavlja pod avtoriteto države – nasilja, ki je postalo strukturno, materializirano v »normalnem« redu družbenih razmerij, ki se ga kot stanja naravnih stvari le malo zavedajo, in ki se v brutalni obliki manifestira le v izjemnem načinu (natanko takrat, ko so ogrožena družbena razmerja); *transformacijo* tega nasilja *prek preместitve* v represivni aparat nove države prava, v osrčju katere se ne manifestira več kot neposredno nasilje, temveč kot sila prava, ki reagira na vse vrste neposrednega nasilja, kot policija države ali kot »nasilje prava«, ki se ga izvaja proti nasilju tistih zunaj-prava.

188

Kaj se zgodi od ene faze do druge, od primitivne akumulacije kapitala (v predkapitalističnih načinih produkcije) do akumulacije v pravem pomenu besede (znotraj novo vzpostavljene ekonomske strukture), od nasilne legalnosti pred-

⁵⁰ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 545–560.

⁵¹ Marx, *Kapital*, knjiga I, poglavje 8.

kapitalistične države do »legitimnega nasilja« kapitalistične pravne države? Gre ravno za monopolizacijo fizične represivne sile s strani pravne države, a ne v smislu, ko bi se ta represivna sila nanašala na vnaprej obstoječe polje aplikacije. Monopolizacija represivne sile v sistemu legalnosti se nahaja v recipročnem razmerju do sistema družbenih razmerij, ki ga dopustilo nastati neko para-legalno nasilje. Pojem zajetja označuje natanko funkcioniranje krožne in organske celote takšnega genealoškega nasilja, ki je dopustilo razvitje pogojev produkcijskih razmerij s strani kapitala (in ki se tu lahko vmeša v tekmovanje *ravno, kolikor sam ni omejen s pravno državo*), ki pa se potem ponotranji v teh razmerjih, kolikor se sistematizirajo, dopusti izoblikovanje sistema legalnosti, ki jim ustreza, in končno preneha sam nastopati v svojem represivnem značaju: »Po nekem splošnem pravilu obstaja prvotna akumulacija vsakič, ko obstaja montaža aparata zajetja, s tem zelo posebnim nasiljem, ki ustvari ali prispeva k ustvarjanju tistega, nad čimer se izvaja, in prek česar sam sebe predpostavlja.«⁵²

Ta analiza je najprej angažirana pri kritični demontaži klasičnega antropološkega problema izvora države ter v poskusu Deleuza in Guattarija, da bi obnovila pojem forme-države tako, da ga soočita z »azijskim načinom produkcije« marksistov (osnove tega je postavilo tretje poglavje *Anti-Ojdipa* s svojim pojmom »*Urstaat*«⁵³). A jasno je, da zadeve še posebej lepo osvetli v luči hipoteze o vojnem stroju. V prvem vidiku se ta hipoteza vključuje v notranjost procesa prvotne akumulacije; ali bolje, podvoji prvotno akumulacijo s *prvotno akumulacijo represivne moči države*, v smislu, ki je več od preproste analogije z marksistično analizo. Vendar je res, da bi morali tu ta procesa razlikovati, saj je videti, da se ne vpisujeta na isto ravnino ali v isto politično ekonomijo nasilja. Transformacija razmerja med represivno oblastjo in pravnim aparatom pri vzpostavitvi strukture kapitalistične produkcije predvsem zadeva notranjo represijo kot je državna policija ali »nasilje prava«, medtem ko je videti, da proces prisvojitve vojnega stroja zadeva zunanje, defenzivno ali ofenzivno nasilje, ki je obrnjeno proti drugim državam. S tega gledišča se zdi, da imata oba procesa celo neko obratno razmerje: po eni strani ponotranjenje nasilja vse manj in manj manifestira mero, v kateri se materialno inkorporira v družbeno strukturo, po drugi okrepitev in monopolistična koncentracija neke materialne moči v državi, ki naj bi se manifestirala na mednarodnem prizorišču v vse bolj upoštevanja vrednih proporcij. Clausewitzova

⁵² Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 559.

⁵³ O tej prvi razdelavi teorije forme-države prim. G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La Production du désir*, PUF, Pariz 2010, str. 107–123.

pripomba, ki smo jo navedli zgoraj, nam kljub temu odpre novo pot: razvoj »državne kohezije«, ki bo določila tendenco vojn 19. stoletja, da privzamejo neko absolutno obliko, se je sam zgodil v neki dobi, ko same vojne nikakor ne pričajo o tej tendenci; moč totalne vojne se je razvila šele v dobi *politike* totalne vojne, toda še pred tem so politike vojni (in v razmerju s tem vojaškim sredstvom) pripisale strogo omejene cilje.⁵⁴ Z deleuzovsko-guattarijevskega gledišča se mora ta ugotovitev pojasniti z novo problematiko, ki jo je naložila Hipoteza: vprašanje načinov *realizacije* vojn med državami je drugotno v razmerju do načinov *prisvojitve* vojnega stroja s strani države. Ta proces prisvojitve bi morali torej dojeti kot proces »prvotne akumulacije« neke politične moči totalne vojne, se pravi akumulacije, ki se ne *pojasnjuje s politično določitvijo* vojne, pač pa s transformacijami vojnega stroja v klasični dobi v funkciji novih razmerij, v katere vstopata država in družbenoekonomsko polje. S tega zadnjega gledišča je določujoča zgodovinska sekvenca tista, v kateri genealogija vojaške moči vstopi v razmerje vzajemne določitve z genealogijo družbene moči kapitala. Izkaže se, da sta dve gibanji vse bolj nerazločljivi: integracija vojnega stroja v formo-državo, a tudi integracija državnih aparatov v imanenco družbenega polja. V *Anti-Ojdipu* sta Deleuze in Guattari to historično gibanje inkorporacije oblasti in državnih aparatov v družbenoekonomske strukture imenovala »tendenco h konkretizaciji« (in v ustrezne družbene antagonizme). Iz tega sta deducirala ne izgube moči države abstraktno gledano, temveč, nasprotno, njeno intenzivno podružbljanje, ki ji je podelilo nezaslišano družbeno oblast in v tej novi nalogi regulirati dekodirane tokove kapitala, blaga in človeške delovne sile vse bolj diferencirane funkcije.⁵⁵ V *Tisoč platojih*, in z gledišča njune nove hipoteze, sedaj potegneta do konsekvence to ustrezno tendenco: bolj kot je vojni stroj ponotranjen državi, bolj kot institucionalizacija vojne, postanejo njeno upravljanje in organizacija ne le politična, temveč tudi industrijska, finančna, populacijska, dejavniki intenzivne ustvarjalnosti za samo to državo, ki je vse bolj imanentna družbenemu polju. Z drugimi besedami, prilaščeni vojni stroj postane sam neposredni instrument, ne samo politik vojne, temveč naraščajočega vpletanja države v osrčje družbenih razmerij produkcije, hkrati kot stimulant in ekonomski regulator ter instrument gospodstva v osrčju razrednih konfliktov. Spomnimo prav na ponavljajočo se uporabo vojnega stroja kot organa represije v razmerah številnih uporov, ki pretresajo Evropo 19. in svet 20. stoletja, a tudi funkcij, ki jo prejme vse od 16.-17. stoletja pri iznajdbi

190

⁵⁴ Clausewitz, *O vojni*, knjiga VIII, pogl. 3B, str. 272–278.

⁵⁵ Deleuze in Guattari, *Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972, str. 261–263, 299–309.

novih oblik podružbljanja dela. Marx je v pismu Engelsu z dne 25. septembra 1857 pripomnil, da je vojaška institucija vzpostavila čudovit eksperimentalni laboratorij produkcijskih razmerij, ki so bila potem »razvita v osrčju buržoazne družbe« (na primer, sistematizacija mezde, delitev dela znotraj neke panoge, »mehanizacija«). V tej perspektivi Deleuze in Guattari spomnita na odločujočo vlogo vojaških inženirjev v srednjem veku pri državni ureditvi teritorija, njihovo vlogo »ne samo pri utrdbah in postojankah, temveč tudi komunikacijskih strategijah, logistični strukturi, industrijski infrastrukturi, itn.«⁵⁶ Z gledišča transformacij načinov delitve in povezave procesa dela v 17. in 18. stoletju se pridružita analizam Michela Foucaulta o vojaških modelih disciplinskih dispozitivov, ki so jih mobilizirali, da bi teritorizirali produkcijska telesa v krajih porajajoče se industrijske produkcije. V vojašnicah, skladiščih orožja in municije se eksperimentira in sistematizira tehnike, ki omogočijo »fiskirati, sedentizirati delovno silo, urediti gibanje toka dela, mu podeliti kanale in obnašanja«, zato, da bi se razbradalo »zaprt prostor, ga razrezalo, nadzorovalo vse njegove točke, kjer so posamezniki vključeni v nek fiksni prostor, najmanjša gibanja so nadzorovana, vsi dogodki so zapisani.«⁵⁷ Razumemo torej, skratka, da genealoški program, odprt s »skupkom hipoteze«, ni samo v tem, da preučujemo vlogo javnih financ, državne ureditve teritorijev in povezav produktivnega dela s prilastitvijo vojnega stroja, saj gre po drugi strani tudi za analizo tega, kako ta prisvojeni stroj v obliki vojaških institucij in funkcij postane intenzivni vektor ustvarjanja vednosti in tehnik oblasti za državno razbrzdanje družbenega polja, brez katerega se razmerje kapitalistične produkcije ne bi moglo vzpostaviti ali razširiti svoje družbene prevlade. Ta program tako artikulira prvotno akumulacijo vojaške moči kapitala kot dva procesa, ki ju inkorporira forma-država in v katerih se moderna država transformira. Glavni učinek te inkorporacije, ki ga izpostavi Deleuze in Guattari, bo nerazvezljiva vez recipročnih določitev in stimulacij med vzponom industrijskega kapitalizem in razvitjem ekonomij vojne. V osrčju te kompleksne tendence se moderna država militarizira in privzame svoje nove regulacijske funkcije v dekodiranem kapitalističnem polju, materialna organizacija moči vojne pa postane notranji pogoj akumulacije razširjene reprodukcije kapitala. V luči te enotnosti tendence si bomo ponovno ogledali clausewitzovsko Formulo in ovrednotenju njenih meja v *Razpravi o nomadologiji*: kajti natanko na nivoju teh meja se genealoški program loti politične diagnostike aktualne situacije (se pravi

⁵⁶ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 522.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 456. Prim. Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*, prevedel Braco Rotar, Krtina, Ljubljana 2009.

aktualne situacije *Tisoč platojev*, ki pa ni tako daleč od naše situacije) in očrtov praktičnih možnih posegov za Deleuza in Guattarija.

Svetovni vojni stroj in aktualna situacija

Meje Clausewitzove formule so pogosto izjavljali po nujnosti, tako zaradi zgodovinske analize, kakor zato, da bi mislili strateško racionalnost novih konfliktov 20. stoletja in izpeljali njen »obrat«: politika je postala nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, država pa instrument večne, odprte in ličinkaste vojne, v vsakem primeru pa naj bi politične države ne bile več temeljni subjekti. Vendar pa je od Ericha von Ludendorffa do Paula Virilioja, od Carla Schmitta do Foucaulta ta gesta lahko privzela tako različne smisle, da jo Deleuze in Guattari povzameta le s previdnostjo, da bi jo neposredno vpisala v sistem njune hipoteze – na točki, kjer termin samega obrata pri nji nastopi s čisto relativno pertinenco: »Da bi lahko rekli, da je politika nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, ne zadošča, da obrnemo besede, kot da bi jih lahko izgovorili v enem ali drugem smislu; treba je slediti realno gibanje na koncu katerega države, ko so si prisvojile vojni stroj in ga prilagodile svojim ciljem, vrnejo nazaj vojni stroj, ki si naloži cilj, si prilasti države in privzame vse bolj javne funkcije.«⁵⁸ Prva poanta potemtakem: obrat se ne sme omejiti na abstraktno gesto glede clausewitzovske izjave; mora razumeti zgodovinski proces, ki ne implicira samo parametrov politične države v oscilaciji realnih vojn med enostavnim znanstvenim opazovanjem in skrajnim valom vojaške sovražnosti, temveč globlje, evolucijo dejavnika prilastitve, ki ga dobimo s hipotezo vojnega stroja.

Interpretacija obrata clausewitzovske formule, ki jo je podal Ludendorff, je lahko v tem pogledu pojasnjujoča.⁵⁹ Ko Ludendorff analizira nove koordinate vojne, ko je ta postala »totalna«, namreč poudari, da nas te primorajo premestiti središče strateške pomembnosti, ki ni več *središče*, temveč *celota* sovražnikove družbe in njegove države, iz tega logično potegne nujnost razširitve pojma političnega, da bi pojasnil vse bolj določujočo vlogo notranje politike pri vojnem podvzetju ter strateško nujnost, da zaupamo visoki vojaški komandi oblast odločanja o celokupnosti vojaških *in političnih* (diplomatskih, ekonomskih, psiholoških, itn.) sredstev z gledišča edinega cilja, ki je odslej ustrezen: ne več z orožjem pripomoči politični državi, da bi si izpogajala pogoje za mir (v skladu s privilegirano Clausewitzovo situacijo), temveč vojaško vsiliti premaganemu brezpogojno kapitulacijo. Takšna situacija za Deleuza in Guattarija neposredno izhaja iz ten-

⁵⁸ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 525.

⁵⁹ E. v. Ludendorff, *Der totale Krieg*, Ludendorffs Verlag, München 1935.

denčne enotnosti, ki smo jo identificirali zgoraj: preplet militarizacije države in tendenca k njeni konkretizaciji v imanenci kapitalističnih družbenih razmerij, pripeljejo do tega, da si vojnega stroja ni mogoče prilastiti s strani forme-države, ne da bi bil istočasno materializiran v mreži vse intenzivnejših medsebojnih povezav med družbeno ekonomskimi, političnimi in ideološkimi razmerji (kar tudi pomeni, da se v nobenem zgodovinskem trenutku prilaščeni vojni stroj ne pomeša z eno samo vojaško institucijo). V tem smislu Deleuze in Guattari pišeta, da »so dejavniki, ki iz državne vojne naredijo totalno vojno, tesno povezani s kapitalizmom«. Kapital v istem gibanju »totalizira« družbeno polje (kar je Marx imenoval *realna subsumpcija* družbenih procesov in produkcijskega procesa s strani kapitala), vojaška moč države se utelesi v totalnem vojnem stroju, se pravi, v nekem vojnem stroju, katerega *sredstva* in *cilj* se nagibajo k temu, da postanejo *neomejeni*: sredstva se ne omejujejo več na vojaške institucije, temveč se razširijo na celokupnost »konstantne investicije kapitala v material, industrijo in vojno ekonomijo, in investicije variabilnega kapitala v fizično in moralno populacijo (hkrati kot tiste, ki dela in prestaja vojno)«. ⁶⁰ Cilj ni več premagati sovražno armado, da bi upognili politično avtoriteto, od katere je ta odvisna, temveč se nagiba k izničenju celokupnosti sil sovražne nacije. Zgodovinsko dejanskost te meje, ki clausewitzovsko tezo, kakor tudi na njeno lundendorffsko kritiko, zvede na njuno skupno nemišljeno, Deleuze in Guattari identificirata skupaj z Virilijem v svetovni nacistični državi. V tem procesu totalne vojne se ta stroj nagiba k osvoboditvi od vsakega političnega cilja, da bi postal proces brezpogojne vojne, se pravi, da bi se odtegnil vsakemu političnemu pogoju. Vojnega stroja si enostavno ne prilasti država za svoje politične cilje. Naspornito, vojni stroj postane zmožen se odtujiti od ali celo poroditi »nek državni aparat, ki je namenjen zgolj uničenju«, vse do protislovja z vsakim omejevalnim pogojem političnega cilja, vključno s temeljno zahtevo političnega: ohranitev države. ⁶¹

Specifičnosti nacionalsocialistične totalne države ne moremo polno določiti, ne da bi vzeli v obzir virtualno neomejeno dinamiko vojne, v kateri pride do njene

⁶⁰ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 524.

⁶¹ Od tod razlika po Deleuzeu in Guattariju med nacional-socialistično državo in totalitarno državo: »Totalitarizem je stvar države: zadeva bistveno razmerje med državo kot lokaliziranim ustrojem z abstraktnim strojem nadkodiranja, ki ga udejanji. Celo ko gre za vojaško diktaturo, je državna armada, in ne vojni stroj, tista, ki prevzame oblast in ki državo pripelje do totalitarnega stadija. Medtem ko gre v fašizmu ravno za vojni stroj. In ko se fašizem spremeni v totalitarno državo, to ni več v smislu, ko državna armada prevzame oblast, temveč, nasprotno, v smislu, v katerem se vojni stroj polasti države.« (*Mille plateaux*, str. 281)

totalizacije – preko mobilizacije civilne družbe, totalne mobilizacije populacije v vojnem prizadevanju, pretvorbe celotne ekonomije v vojno ekonomijo, premestitve investicij v sredstva produkcije in potrošnje v sredstva čistega uničenja itn. Toda celo znotraj takšne dinamike se država nagiba k temu, da postane preprosto sredstvo pospešitve procesa izničenja, v katerega se pogrezne. Totalna vojna se pojavlja torej manj kot podvzetje države in bolj kot vojni stroj, ki si je prilastil državo in »prenesel prek nje nek tok absolutne vojne, ki ima za edini cilj samomor same države«. Vse do točke, da vojna, pristavlja Deleuze, in celo tveganje, da vojno izgubimo, ter končno neizogibnost poraza, posežeta celo kot pospeševalca tega gibanja, ki je postalo neomejeno. V telegramu z dne 19. marca leta 1945 Hitler zapiše: »Če je vojna izgubljena, naj narod propade.«

Če samomorilska dinamika nacističnega državnega stroja za Deleuza in Guattarija ponuja paradigmatski primer *prehoda k meji* clausewitzovske formule, se postavlja vprašanje, v kateri zgodovinski situaciji je strogo rečeno *obrnjena*? Prva faza obrata, ki doseže vrh v Drugi svetovni vojni, ponazarja, da se svetovni vojni stroj vse bolj avtonomizira v razmerju do držav, ter na koncu privede do tendence, v kateri se stopita vzpon industrijskega kapitalizma in razvoj vojnih ekonomij in v kateri intenzivna militarizacija evropskih držav iz materialne organizacije vojne naredi notranji pogoj kapitalistične akumulacije. Toda ravno v tej prvi fazi ta obrat razmerja prilastitve med vojnim strojem in državo *ne vključuje* obrata razmerja med politiko in vojno. Zakaj? Ker se vojni stroj prilasti politične države zgolj *in actu* vojne, kot totalne vojne: v tem, ko še naprej za neposredni predmet jemlje vojno, se vojni stroj materializira v celoti družbeno-ekonomskega polja (vojni ekonomiji in totalni mobilizaciji). Iz tega izhaja, da se razmerje prilastitve preobrne, toda v pogojih, ko politični cilj (podrediti ali uničiti sovražnika) ostane določujoče gibalno. Če smo v desetletjih po vojni prestopili nezaslišani prag, potem je to natanko v meri, v kateri se preobrat razmerja prilastitve med vojnim strojem in državo utelesi v svetovni konfiguraciji, v kateri se militarizacija držav, vzpon vojne ekonomije v strukturah kapitalizma, subsumpcija pod neomejeno materialno moč vojne celokupnosti planetarnega družbenega okolja realizira *brez totalne vojne in actu*.

Ta svetovni vojni stroj, ki na nek način »izhaja« iz držav, predstavlja dve zaporedni figuri: najprej figuro fašizma, ki iz vojne naredi neomejeno gibanje, ki ima samo sebe za cilj; toda fašizem je zgolj osnutek, post-fašistična figura je figura vojnega stroja, ki si za predmet vzame neposredno mir, kot mir Groze [*Terreur*] ali Preživetja. Totalna

vojna je presežena v smeri oblike miru, ki je še grozljivejša. Vojni stroj je za cilj vzel samega sebe, svetovni red, in države so zgolj objekti ali prilaščena sredstva tega novega stroja. Tu dejansko pride do obrata Clausewitzove formule.⁶²

Soočeni smo s konfiguracijo, v kateri politika dejansko postane nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, *a natanko zato, ker je vojni stroj prenehal imeti za predmet vojno, istočasno ko je vojna prenehala biti podrejena političnemu cilju*. Prvi pomembni dejavnik rekonstitucije takšnega avtonomnega vojnega stroja je nedvomno geopolitični in strateški, v funkciji novih osi internacionalne politike, premetitve imperialističnih tekmovalnosti evropskih držav na os hladne vojne med Vzhodom in Zahodom, Severom in Jugom. Takšen je najprej pomemben smisel, po katerem »mir tehnično osvobaja neomejeni materialni proces totalne vojne«. ⁶³ Kar pomeni: prav grozeči mir v novi strategiji nuklearnega odvrčanja (»mir Groze ali Preživetja«) iz svetovnega vojnega stroja naredi objekt in sredstvo tehnološke, znanstvene in ekonomske kapitalizacije brez precedensa, ki za to, da bi se razvijal, nima več potrebe po sprožitvi totalne vojne. Obstaja pa še globlji drugi dejavnik, ki pojasnjuje, da reformacija svetovnega vojnega stroja v desetletjih po vojni, o kateri govorita Deleuze in Guattari, ni enostavno podaljšanje, preprosto razširjenje v nove tehnološke in geopolitične dimenzije imperialističnih strategij nacionalnih držav iz prve polovice 20. stoletja, temveč ravno *nova situacija*. Geopolitično je samo odvisno od neke meta-ekonomije, ki določa razmerja med ekonomsko-svetovnim sistemom in političnimi državami, ki udejanjajo njegove pogoje, neke meta-ekonomije, ki v zadnji instanci vzpostavlja *stopnjo avtonomije* tega sistema v razmerju do teh držav. ⁶⁴ Nasploh lahko rečemo, da avtonomija svetovnega vojnega stroja v razmerju do državnih struktur ostaja določena, tako v prvi kot v drugi fazi obrata, z avtonomijo procesa akumulacije in reprodukcije kapitala v razmerju do teh istih struktur. V prvem in drugem primeru gre ravno za *relativno* avtonomijo, ki je ne moremo poistovetiti s preprosto neodvisnostjo. ⁶⁵ V tem je torej novost desetletij po vojni: novi vojni stroj, ki ga države »sprostijo«, se zdi odslej obdarjen s stopnjo avtonomije, ki je superiornejša od tiste, ki smo

⁶² Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 525.

⁶³ *Ibid.*, str. 583.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 577–582.

⁶⁵ Deleuze in Guattari se tu vpisujeta eksplicitno v tradicijo teoretikov »monopolnega državnega kapitalizma«, od Leninovih analiz o imperializmu do analiz Paula Barana in Paula Sweezya o neproduktivnih stroških države pri použivanju presežka s strani civilne vlade in militarizma: P. Baran, P. Sweezy, *Monopoly Capital : An Essay on the American Economic and Social Order*, New York, Monthly Review Press, 1966, sedmo in osmo poglavje.

jo poznali do Druge svetovne vojne. To pa priča o skrajni integraciji tega stroja v kapitalistično strukturo, ki je sama prekoračila novi prag avtonomizacije v razmerju do državnih institucij. V istem času se razvije monopolistični trans-državni kapitalizem, ki se cepi na monopolistični kapitalizem države, ki ga naredi prej za kompleksnejšega v tem, ko ga dopolni, in ki se uteleša v multinacionalkah ter svetovni finančni oligarhiji, sam vojni stroj pa se inkorporira »v tehnološke vojaške, industrijske in finančne komplekse v kontinuiteti enih z drugimi«, ter tako prekorači politično-administrativne, pravne in ekonomske meje nacionalnih držav.⁶⁶

Sedaj lahko natančneje opredelimo tisto, kar smo zgoraj le namignili: ko države skušajo reformirati avtonomni svetovni vojni stroj, »katerega zoperstavljeni ali pristavljeni del so«, gre manj za binarni »obrat« clausewitzovske Formule (Ali je vojna nadaljevanje politike ali pa je politika nadaljevanje vojne...?), pač pa prej za globoko redistribucijo in sistematično transformacijo vseh terminov njenega silogizma smoter-cilj-sredstvo in od tod za mutacijo smisla in objektivne forme same politike in vojne:

- a) Če do danes vojni stroj preneha biti podrejen političnemu *smotru*, je to najprej zato, ker sam smoter preneha biti političen in postane neposredno ekonomski. Akumulacija kapitala in njegova razširjena reprodukcija v svetovnem merilu: takšen je smoter, in to v pogojih, ki ostajajo tisti, ki jih je Marx razvil v svoji teoriji krize. Znotraj te dinamike kapitalističnega procesa akumulacije v svetovnem merilu je treba novi smoter vojnega stroja določiti dvojno. Ta smoter, prvič, postane *realno neomejen*. Totalna vojna je imela še potrebo po političnem smotru, ki bi fiksiral zunanjo mejo vojnemu stroju (izničenje sovražnika), toda ko prekorači svoj novi prag integracije v strukture svetovnega kapitalizma postane vojni stroj dejansko neomejen, se pravi, se spoji z osnovno določitvijo procesa akumulacije: načeloma ne sreča nobene zunanje meje samemu procesu kot cilja po sebi. Ta smoter, drugič, je neomejen zgolj, ker je *intrinzično kritičen*, vsako zunanjo mejo izbriše zgolj, ko je prisiljen poroditi svoje imanentne pregrade (krize): »Naraščajoča pomembnost konstantnega kapitala v aksiomatiки povzroči, da prejmeta zmanjšanje vrednosti obstoječega kapitala in izoblikovanje novega kapitala ritem in razmah, ki nujno preideta v vojni stroj, ki je sedaj utelešen v komplekse [vojaško-indu-

⁶⁶ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 582.

strijske in finančne]: ti so aktivno udeleženi v redistribucijah sveta, ki jih zahteva izkoriščanje morskih in planetarnih resursov. Obstaja nek kontinuirani 'prag', ki vsakič spremlja prenos 'meja' aksiomatike; kot da bi moč vojne vselej preskočila zasičenje sistema in ga pogojevala.«⁶⁷

- b) Tako inkorporiran v proces akumulacije v svetovnem merilu vojni stroj nima več za *cilj* vojne kot take, tudi zabsolutizirane vojne ne. Ta cilj je prej po Deleuzu in Guattariju svetovni red kot »absolutni mir preživetja«. To očitno ne pomeni reči, da bo vojn manj, daleč od tega! Istočasno, ko vojni stroj ponovno dobi avtonomijo v razmerju do forme države, vojna ponovno postane njegov nujni objekt le *shintetično*. Kar zadeva njegov *analitični* objekt, slednji zagotavlja premestitev pregrad ovrednotenja obstoječega kapitala z razširitvijo lestvice produkcije v osrčju enega samega integriranega svetovnega trga, z ustrezno intenzifikacijo izkoriščanja energetske in planetarne resursov, prek posledične predelave mednarodne delitve dela in razmerij neenake odvisnosti med regijami svetovne ekonomije...
- c) V sklepnem delu se je treba vrniti k samim vojnem. »Mir« svetovnega sekuritarnega reda ne pomeni nobene politične pacifikacije, nobene kvantitativne redukcije vojn; slednje celo ohranjajo določene funkcije, ki so jih imele v dobi imperializma, v funkciji novih geopolitičnih polarnosti in novih razmerij neenake menjave med Severom in Jugom.⁶⁸ V vsakem primeru pa tvegamo, da bodo te delne kontinuitete maskirale bistveno: vojne privzemajo nove objektivne oblike. Na prvem mestu, opažata Deleuze in Guattari, so vse bolj podobne *policijskim intervencijam*, operacijam policije, ki je notranja svetovni tržni »družbi«, ki se (relativno) podrejajo čisto političnim in diplomatskim vzvodom držav (prim. naraščajoči prenos javnih funkcij države na sam vojni stroj, ali obratno, vojaške tehnologije na področju civilne vlade). Nove objektivne oblike vojne, kot notranji kosi svetovnega sekuritarnega reda, tako povezujejo med seboj »policizacijo« [*»policiarisation«*] mednarodnega prostora in militarizacijo notranjih civilnih prostorov. Na drugem mestu takšno soodnosnost zamaje dvojno delitev vojna/mir in notranje/zunanje, na katerem počiva kodiranje vojaških konfliktov v formi-državi (politično, pravno in di-

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Prim. Gilles Deleuze (skupaj z J. P. Bambergerjem), »Le pacifisme aujourd'hui« (1983) v: Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975-1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003, str. 204-214.

plomatsko kodiranje).⁶⁹ V istem času, ko se diplomatsko in strateško razlikovanje med časom miru in časom vojne zabrisuje, opredelitev sovražnika postaja vse manj vojaška in postaja pravna, ekonomska, moralna, religiozna itn. Od tod Deleuzovo zanimanje za pojem »kakršnegakoli sovražnika«, ki so ga skovali francoski teoretiki obrambnega ministrstva v začetku 70. let dvajsetega stoletja, pojem, ki popolnoma ustreza sekuritarnemu *kontinuumu* gladkega prostora, ki ga je vzpostavil novi svetovni vojni stroj.⁷⁰ Skratka, istočasno, ko vojna privzame objektivno policijsko-pravno formo, postane sovražnik abstrakten, potencialno vseprisoten, neosebna in neopredeljena grožnja, ki lahko vznikne na kateri koli točki družbenega prostora in v nepredvidljivih figurah (gladki prostor), neodvisno od političnih kriterijev pripadnosti neki državi ali razmerjem med državami. Takšen je zadnji korelat objektivne transformacije vojne, kakor jo diagnosticirata Deleuze in Guattari: vzpon ustrojev izjavljanja, ki so zmožni nenehno predelovati figuro »grožnje«, zagotoviti to diskurzivno reprodukcijo »sovražnika«, ki ga lahko v skrajnem primeru zabeležimo v *katerem koli fragmentu diskurzivnega koda* (skozi spremenljivke starosti, veroizpovedi, poklica, kraja bivanja, politične ideologije, družbenega ali ekonomskega obnašanja...)

Uvertura

Izhodiščno smo predlagali tezo, da je problem nasilja pri Deleuzu dobil avtonomijo, kolikor je osvojil, preko sprevrnitve sistema sodbe, prostor političnega razvitja. Eden izmed ne najmanjših paradoksov se nanaša na to, kako so sodobne manifestacije nasilja – zlasti naraščanje skrajnosti s figuro totalne vojne po eni strani, posplošitev »terorizma« in upravljanje s svetovno policijo ne-varnosti po drugi strani – reaktivirale nek moralni diskurz, za katerega smo upravičeno mislili, da pripada preteklosti. Videti je, da je Deleuze zaslučil apokaliptično tendenco svetovnega vojnega stroja, ki orkestrira »mir preživetja«, ki izpelje povratek k doktrini sodbe in reaktivira njeno tipično potezo: moralno idealizacijo razmerij sil, ki se jih presoja z absolutnimi vrednotami.

Vsakič, ko se programira kakšno bleščeče mesto, vemo, da gre za način, kako uničiti svet, ga narediti neprimerne za bivanje in otvoriti lov na kakršnegakoli sovražnika.

⁶⁹ Analize Deleuza in Guattarija v tej točki sovpadajo z analizami Carla Schmitta o »nomosu zemlje«, ki se osredotoča na *jus public europaeum*. Prim. zlasti francoski izbor Schmittovih tekstov *La Guerre civile mondiale. Essais (1943–1978)*, Erès, Pariz 2007.

⁷⁰ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 526, 584 in Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 73.

Mogoče med Hitlerjem in Antikristom ni veliko podobnosti, zato pa je veliko podobnosti med Novim Jeruzalemom in prihodnostjo, ki nam jo obljublja ne samo v znanstveni fantastiki, ampak še bolj v vojaškem industrijskem načrtovanju absolutne svetovne države. Apokalipsa ni koncentracijsko taborišče (Antikrist), to je velika vojaška, policijska in civilna varnost nove države (nebeškega Jeruzalema). Modernost Apokalipse ni v napovedovanju katastrof, ampak v programiranju samoslavljenja, v utemeljevanju Novega Jeruzalema, blaznem organiziranju poslednje sodbe in moralne oblasti.⁷¹

Preko neke sprevrnitve same sprevrnitve, moralne zvižanosti nasilja, se vse zgodi tako, kot da skrajne oblike nasilja, ker se dotikajo antropoloških meja politike, avtorizirajo povratek h kategorijam zla ali negativnega (naravnega stanja, divjega, arhaičnega, barbarskega nasilja, nihilizma...). Seveda ni presenetljivo, da se takšni razmisleki rodijo na točki razpršitve antropoloških meja človeškega, na kateri se zdi, da se zruši sama možnost etike in političnega delovanja: izničenje možnosti odpora človeškega, nespreobrnljivo nasilje, ki smrti podeli prednost pred življenjem, ki radikalno presega njen vpis v katerokoli ekonomijo oblasti in produkcije.⁷² Ni pa presenetljivo, da se poskusi konstruirati pozitivno in razločeno logiko tega istega nasilja vpisujejo v spinozistične in foucaultovske poskuse Frédéric Grosa in Étienne Balibarja, ki skušajo misliti *nedojemljivi razmik med skrajnimi figurami nasilja in kategorijami negativnega in zla*.⁷³ Ta nemo-

⁷¹ Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 73.

⁷² Znano je, da je Benjamin odprl pot v tem smislu, ko je formuliral nemožnost resnične kritike nasilja znotraj racionalnosti razmerja med sredstvi in cilji in s tem obstoja nasilja, ki ga ni mogoče prevesti nazaj, ki uhaja vsaki dialektični ekonomiji in ki predstavlja pravi preizkusni kamen. Ta problem se nahaja v samem jedru problema, s katerim se ukvarja Balibar okoli zaostrjenih oblik »krutosti« politik »civilnosti«, ki se z njim lahko soočijo: prim. *La Crainte des masses*, Galilée, Pariz 1998 [slov. prev.: *Strah pred množicami. Politika in filozofija pred Marxom in po njem*, prevedli Katarina Rotar in Alenka Zupančič, Studia Humanitatis, Ljubljana 2004]; *Violence et civilité*, Galilée, Pariz 2010.

⁷³ Skozi analizo v foucaultovskem duhu »stanj nasilja«, ki so dandanes zamenjale zgodovinske oblike vojne in, afirmirajoč nemožnost, »da pri tem ostanemo pri občutku izgube, razkroja, manka«, Gros postavlja istočasno zahtevo, da razumemo »tisto, kar se v konflikth preoblikuje, ne pa tisto, kar se zruši«, drugače rečeno, da pri tem mislimo »specifična načela strukturacije: strateško načelo razpočenja, geografske razpršitve, nedoločenege perpetuiranja, kriminalizacije, ki se vsi zoperstavljajo vojnem stanju«. (F. Gros, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Gallimard, Pariz 2006, »Conclusion«, str. 222 in 217). Celoten sklep dela je posvečen tej nalogi, katere podrobnejši program predstavi, sicer pa je, mimogrede, zelo blizu analizam Deleuza in Guattarija. Gre za identično zahtevo po diferencialni fenomenologiji nasilja, ki jo v *Violence et civilité* postavi Balibar, izhajajoč iz skrajnih oblik, iz dejstva, da nasilje ne sme tvoriti »indiferentne anateme«: sklicujoč se tako na Spinozo in Deleuza, nemožnost identificiranja

žna resorpcija nakazuje, da se je kritika nasilja iztrgala podlagi moralne sodbe. Za takšno razlikovanje med nasiljem in negativnim, ki naddoloča politično filozofijo v vseh njenih točkah, gred odkar soobstajata, odkar sta včasih tudi postala tragično nerazločljiva, produkcija in uničenje človeškega s strani človeka. Zdi se, da je vsaj v dveh točkah teoretična kritika nasilja tukaj tendenčno soočena z aktualizacijo njene virtualne meje (kaj torej reči o tej praktični urgentnosti?). Po eni strani zato, ker nasilje prava, ki prevladuje med intervencijami ohranjanja planetarne varnosti ni nič drugega kot nasilje, ki odgovarja na že storjeno nasilje, polje nasilja polarizira na dvoje, pri čemer zoperstavlja »zločinsko« nasilje tistemu, ki se lahko sklicuje na pravo: eno, ki napotuje na izvirne in arhaične temelje, »čisti fenomen narave«, ⁷⁴ drugi na pravno, civilno in civilizatorsko nasilje, katerega poslanstvo je preprečiti prvemu, da bi vstopil v politični red. Ta tendenčna polarizacija se ne razvije, ne da bi za model ponudila nasilje prava, preventivno proti-nasilje, ki se strukturno predstavlja kot »kaznovanje ali potlačitev« nekega nasilja, ki je vidno in ki ga je mogoče imenovati šele za nazaj, v anticipaciji ponovitve proti-nasilja. ⁷⁵ Zdi se, da ta pacifikatorski model nasilja prava, ki reproducira pogoje ne-varnosti, proti katerim se bori, omogoča razložiti, da se nekateri aktualni diskurzi strukturirajo okoli tako-imenovane ponovitve arhaičnega in divjega nasilja. Po drugi strani za Deleuza in Guattarija z avtonomizacijo vojnega stroja v svetovnem merilu nastopi objektivno dvoumni značaj revolucionarnega nasilja v aktualni situaciji: takšno nasilje ni več soočenje z državno policijsko močjo, niti s svetovno vojno močjo, pač pa vstopi v cono nerazločljivosti, kjer se avtonomni vojni stroj zoperstavlja nekemu drugemu avtonomnemu vojnemu stroju (saj oba presegata državni okvir prilastitve) in se sreča s sovražnikom, ki ni več zunanji, temveč notranji, s svojo najintimnejšo nevarnostjo. In ravno zato, ker vztraja razlika v bistvu ali naravi v poteku ustvarjalne bežiščne in izoblikovanjem črte smrti, se vse zgodi, kot da bi obstajalo nihanje ali notranja vibracija znotraj samega vojnega stroja, ki napotuje na njegovo skrajno spremenljivo razmerje s samo vojno ter tako na vselej grozečo možnost

200

ekstremnega nasilja z zlom Balibar utemelji na nezvedljivo transindividualnem značaju individualnosti, se pravi na obstoju »neskrčljivega minimuma, ki ga skrajno nasilje ne more izničiti ali prevrniti proti poskusu, da bi živeli in mislili posameznike.« (É. Balibar, »Sur les limites de l'anthropologie politique«, v: *Violence et civilité*, str. 399)

⁷⁴ Deleuze in Guattari, *Mille plateaux*, str. 559.

⁷⁵ Prim. Étienne Balibar, »Nasilje: idealnost in krutost«, v: *Strah pred množicami*, str. 425–448. O modelu preventivnega proti-nasilja prim. številna dela, ki jih je v zadnjem obdobju objavil Petar Bojanić, zlasti, *Nasilje, figure suverenosti*, »Kant i pravo na preventivno nasilje i rat«, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2007, str. 63–76.

preobrata bežiščnice v uničevalnico [*ligne de destruction*] (fašizem), ustvarjalni potek v proces samo-ukinitve, dovršitev instinkta smrti ali realizirani nihilizem.⁷⁶ Četudi razlike v bistvu ali v naravi med njima nikoli ne smemo problematizirati, in ker mora biti predmet ne apriorne sodbe, temveč previdnosti – aktivnega, singularnega in provizoričnega ovrednotenja –, pa je danes neprenehoma potopljena v »sivo cono«, kjer se utrujeno oko vedno znova napeljuje na to, da ju pomeša.

Prevedel Peter Klepec

⁷⁶ *Ibid.*, str. 526–527. Nemara bi lahko, sledeč od tod, tu odgovorili na vprašanje, ki smo ga doslej namenoma pustili ob strani zavoljo naše izhodiščne hipoteze o sprejmitvi židovsko-krščanske tradicije sodbe. Osredotočeni na kritiko zla in negativnega bomo postopali tako, kot da je Deleuze termin nasilje privzel od trenutka, ko je foucaultovska teorija oblasti avtorizirala politizacijo logike sil. Pa vendar Deleuze že od vsega začetka omenja vprašanje nasilja in ga dojema kot prisilo ali zunanjo nujnost, ter ga poveže s problemom imanentne geneze mišljenja – kako poroditi »mišljenje« v misli? Referenčni deleuzovski tekst v 60. letih ostaja tretje poglavje »Podoba misli« knjige *Razlika in ponavljanje*: v njem Deleuze omeni figuro Artauda; kasneje bo s tem povezano vprašanje Foucaulta, kot na primer v delu *Pourparlers*, str. 140–141). Neraziskana pa ostaja sorodnost med to rabo termina nasilje – ki še ni bilo niti pojmovanje niti pojem – in praktičnim in političnim pojmovanjem, ki se postopoma izgrajuje vse do *Tisoč platojev*: treba je reči, da je njuna sorodnost preprosto nominalna, metaforična in analoška, in da napotuje na dve teoretsko različni sorodnosti, eno je noetska in druga praktično-politična. Dve zadnji Deleuzovi knjigi, *Kaj je filozofija?* in *Kritika in klinika*, bosta pojasnili ozko solidarnost med noetskimi in političnimi problemi, kjer zdravnik civilizacije, ki je mislec (filozof, umetnik, znanstvenik, pisec), iznajde vojni stroj, ki uklenja v revolucionarno postajanje in se pri tem sklicuje na prihodnje ljudstvo in novo zemljo, obenem pa podpira vse dvoumnosti, od katerih je najslabša tveganje o fašistični reverziji bežiščnice v črto smrti. V tej optiki Deleuze in Guattari analizirata Heideggerjev primer (Deleuze in Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 113, prim. tudi Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 17–18). V misli, kot povsod drugod – in nemara so sile, ki jih spodbudi, intenzivne –, bi morali nasilje oceniti v funkciji njegove moči, da v zgodovino vpelje gibanje in da v njej ustvari novo, moč heterogeneze, v razmerju do katere sta vojna in uničenje bistveno v zunanjem razmerju (o politiki misli prim.: Deleuze in Guattari, *Kaj je filozofija?*, četrto poglavje »Geofilozofija«, ter primerjavo med filozofijo in permanentno revolucijo (str. 102–104), prim. tudi uvodni odstavek v *Pourparlers*, str. 7).