

Vladimir Milisavljević*

»Vojni stroj« in »božansko nasilje«: ali v »Razpravi o nomadologiji« obstaja Bog?

Deleuzova in Guattarijeva razdelava problema nasilja, vojne, države in revolucije glede teh vprašanj kaže določene vsebinske skupne točke z mišljenjem Walterja Benjamina in pričujoči tekst bo skušal nekatere od teh podrobneje izpostaviti. Takšen pristop je nemara videti nekoliko presenetljiv, zato zahteva določeno predhodno opravičilo.¹

Razmišljanje o Deleuzu in Benjaminu bi lahko za svoje izhodišče vzelo tisto zadnje nasilje, ki sta ga prav omenjena povzročila sama sebi: smrt, ki sta si jo, soočena s perspektivo neke eksistence, ki bi jo lahko z vso pravico opisali s termini »golega življenja« – življenja, zvedenega na torturo do smrti v kakšnem od koncentracijskih taborišč (Benjamin) ali na torturo bolezni, ki se konča z gotovo smrtjo (Deleuze) –, prostovoljno zadala. A ko je govora o njihovih filozofijah, je trditev o njuni vzporedni primerjavi izpostavljena očitkom, saj se zdita poziciji teh dveh avtorjev tako temeljno različni. Ali ni Deleuze, skupaj z Guattarijem, strogi »mislec imanence«, ki – kar je še bolj pomembno – sploh ni razdelal nekega pozitivnega pojma nasilja; toda ali ni poskušal Benjamin po svoje utemeljiti možnost avtentičnega revolucionarnega nasilja prav na eshatološki ali mesijanski način – na pojmu »božanskega nasilja«, v katerega je na neizbrisen način vpisan odnos do transcendence? Benjaminov esej se, začenši z branjem Jacquesa Derridaja (Derrida 1990), dojema skoraj kot paradigmo »dekonstruktibilnega« teksta, morda predvsem zato, ker se ga lahko tolmači kot določeno opravičilo revolucionarnega nasilja. Nič ne omogoča naslovitve takšne obtožbe na račun Deleuza in Guattarija; nasprotno, marksistično orientirani avtorji – kakršni so Žižek, Badiou, Hardt in Negri – ju kritizirajo zaradi tega, ker njuna teorija ne ponuja učinkovite opore revolucionarnemu delovanju (prim. Tampio 2009: 389). Deleuzovo in Guattarijevo mišljenje je manj marksistično in revolucionarno od Benjaminovega. Avtorja *Kapitalizma in shizofrenije* ne verjameta več, da razredni

203

¹ Tekst je nastal v okviru projektov št. 41004 in 43007, ki ju financirata Ministarstvo nauke i tehnologije Republike Srbije.

* Raziskovalec na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, Srbija

boj predstavlja medij zgodovinske emancipacije človeštva. Vprašanje družbenih bojev se pri njiju zastavlja na ravnini konkretnih ustrojov (*agencements*), ki se gradijo v določenih, lokalnih kontekstih ali situacijah, in ki imajo bolj omejene cilje: v terminologiji dveh avtorjev se prej vežejo na »molekularno« raven družbenega življenja, na kateri operira tudi pojem antidržavnega »vojnega stroja«. Iz takšnega pojmovanja boja za emancipacijo izhaja, na primer, Deleuzov angažma za pravice manjšin, zlasti homoseksualcev, oziroma njegovo delovanje v okviru Skupine za informiranje o zaporih.

Toda navkljub tej razliki, ki je nesporna, obstaja bistvena afiniteta v načinu, na katerega po eni strani Benjamin, po drugi stani pa Deleuze in Guattari premišljajo o problemu nasilja, zlasti o nasilju, ki je konstitutivno za sfero države in prava. Afiniteta sestoji v tem, da je pri njih nasilje, izhajajoč iz figure kroga, dojeeto kot nasilje, ki »predpostavlja samega sebe«. Takšna »spekulativna« struktura pojma nasilja naredi poskuse, da bi se našla neka točka, ki bi mu bila zunanja, za aporetične. Pojma »nomadski vojni stroj« pri Deleuzu in Guattariju in »božansko nasilje« pri Benjaminu izhajata iz prizadevanja po odgovoru na to težavo. Izhajajoč iz teh premišljevanj, se zastavlja vprašanje, ali je nasilje, ki presega okvirje državnega nasilja, sploh mogoče, nadalje, kako ga je treba misliti in – končno – ali je lahko, in v katerem pomenu, »opravičljivo«.

1. Vojni stroj in problem zunanosti nasilja

Benjamin v svojem eseju »H kritiki nasilja« (iz leta 1921) postavi vprašanje o razmerju med državnim nasiljem in revolucionarnim nasiljem (Benjamin 1991; slov. prev. Benjamin 2002). Ta Benjaminov tekst ne podaja, kot bi se dalo zaključiti iz njegovega naslova, kritike vseh oblik nasilja. Tukaj je treba »kritiko« dojeti v skladu z njeno etimologijo (*krinein*), ki napoteva na ločevanje ali razločevanje. Prav tako nam Benjaminova kritika ne ponuja nekega kriterija, ki bi dopustil, da bi se »dobre« forme razlikovale od »slabih«. Njegov namen je minimalen in sestoji v tem, da pokaže, da je revolucionarno nasilje, kot pravično nasilje, sploh mogoče.

Po drugi plati pa se zdi, da teoretskega podvzetja Deleuza in Guattarija – zlasti tistega, ki ga izpostavlja v njuni skupni knjigi *Tisoč platojev* – nikakor ne moremo spraviti pod naslov »kritike nasilja«. Ko bi obstajalo neko nasilje, ki bi bilo lastno temu, kar avtorja imenujeta »vojni stroj«, bi imeli kritični instrumentarij, ki bi dopuščal razlikovanje med dvema vrstama nasilja, »dobrim« in »slabim«.

Toda ravno za to ne gre. Seveda, vojna je ena oblika nasilja; toda Deleuze in Guattari trdita, da vojna ni »analitični predmet« njunega »vojnega stroja«, kar pomeni najmanj to, da se »vojni stroj« ne definira s posebnim tipom nasilja, kakršen je vojna. Še več, določitve vojnega stroja, ki jih Deleuze in Guattari podajata, praviloma ne vključujejo sklicevanja na nasilje: Deleuze v znanem pismu Foucaultu, na primer, opisuje nomadski vojni stroj kot ustroj (*agencement*) različnih »bežiščnic« (*lignes de fuite*) in »deteritorializacij« (Deleuze 2003: 121-122). Vojni stroj se, kot se bo pokazalo, poveže z vojno in nasiljem šele naknadno – nasilen postane šele v stiku z državo, ki ga poskuša uničiti in si ga prisvojiti.

Poleg tega je Deleuze vpeljal pojem vojnega stroja prav zato, da bi rešil problem organiziranja skupin za revolucionarno akcijo, ki bi bile nezvedljive na embrionalne državne aparate (Deleuze 2002: 389–390; prim. Sibertin-Blanc 2005: 278-279). Državni aparati so centralizirani; vojni stroj pa bi moral biti, nasprotno, »sistem brez centra«, tj. konstelacija, v kateri so »lokalne iniciative koordinirane neodvisno od neke centralne instance« (Deleuze & Guattari 1980: 27). Ne-centralnost kot način funkcioniranja vojnega stroja ima konsekvence tudi na metodološki ravni: vojni stroj ni model, ki delovanja upravlja od zgoraj, temveč je določena sestava svojih delov.

Če je res, da centralnost kot modus funkcioniranja oblasti lahko izzove najhujša nasilja, to vseeno še zmeraj ne pomeni, da pojmovanje vojnega stroja, ki je brez centra, nujno izključuje vsakršno obliko nasilja. Revolucionarni kontekst, v katerega Deleuze in Guattari postavita ta pojem, sugerira, da vseeno obstaja določena povezava z nasiljem. Kot pravita avtorja, »kadarkoli obstaja neka operacija proti državi, nedisciplina, punt, gverila ali revolucija kot dejanje, bi lahko rekli, da nastopi nek vojni stroj, da se pojavi nek novi nomadski potencial« (Deleuze & Guattari 1980: 480). Nasilje bi torej moralo v meri, v kateri ga revolucionarno delovanje implicira, predstavljati nezvedljivo dimenzijo »vojnega stroja« – navkljub temu, da se ne spušča v definicijo tega pojma –, toda v pomenu, ki ga je šele treba določiti.

205

Toda postavlja se predvsem vprašanje o tem, kakšen bi lahko bil pomen pojma vojnega stroja v njegovem tako rekoč »čistem« stanju, kar pomeni, ne le »pred« njegovo »prisvojitvijo« s strani države (po Deleuzu in Guattariju je vojna institucija rezultat takšne prisvojitve), temveč tudi »pred« vsakršnim njenim stikom z državo.

Odgovor, ki ga na to vprašanje podata Deleuze in Guattari, je zgodovinski in antropološki. Izum vojnega stroja pripisujeta, napotevajoč na bogat empirični material, nomadskim populacijam, ki ne poznajo forme države. Izhajajoč iz razlage iz »Razprave o nomadologiji« (12. plato dela *Tisoč platojev*), lahko izluščimo tri karakteristične poteze ali »vidike« vojnega stroja.

1. Primarna določitev vojnega stroja je povezana s pojmom »deteritorializacije« (prim. Deleuze & Guattari 1980: 280). To je specifična prostornost nomadske eksistence, v kateri se potrjuje prioriteta tirnice nad fiksnimi točkami, ki definirajo življenje sedentarnih populacij. Videti je, da je to najpomembnejši vidik vojnega stroja in da, po Deleuzu in Guattariju, tudi sam spor ali antipatija med vojnim strojem in državo izhaja iz razlike v njunem odnosu do prostora (prim. Patton 2000: 110, 113).

Puščava, stepa, led ali morje, nomadski prostor je »odprt«, brez meje ali pregrade – to je »gladek« prostor (*espace lisse*), kateremu odgovarja neka topologija singularnosti ali kvalitativnih mnogoterosti, za razliko do »razbrazdanega« prostora (*espace strié*) države, ki je homogen. Nomadski prostor, tako kot sam vojni stroj, nima središča, izhajajoč iz katerega bi se organiziral in ki bi lahko služil kot sredstvo njegovega predstavljanja. Ta prostor je prej »haptičen« kot viden; ni metričen, temveč vektorski in projektiven (Deleuze & Guattari 1980: 471–474). Od tod izhaja pomembnost hitrosti kot enega od osnovnih določitev nomadskega načina eksistence. Deleuze in Guattari zavračata pojmovanje hitrosti kot kvantitativne določitve gibanja. Hitrost, v kvalitativnem in absolutnem pomenu tega termina, definirata, opirajoč se na Paola Virilioja, kot zmožnost nekega telesa zasesti gladki prostor »na način vrtinca«, da se pojavi »na katerikoli točki« tega prostora (Deleuze & Guattari 1980: 473). V zvezi s tem napotevata na etimologijo besede *nomad* in *nomos* oziroma na izvorni pomen glagola *nemein*: po njunem mnenju ne gre za zvezo z razdelitvijo zemlje, kot se običajno meni, temveč za »razvrščanje« črede za pašo v gladkem prostoru. Ta distributivni pomen *nomosa* se prav tako uporablja na človeških kolektivnostih (družbenih »vojnih strojih«). Tako se *nomos* zoperstavlja razbrazdanemu prostoru mesta (*polis*). Gladki prostor – lokalni absolut stepe ali puščave – je prav tako okolje, v katerem sta se razvila monoteizem in profetizem, lasten nomadom (Deleuze & Guattari 1980: 474–476): Bog se je razkril Mojzesu prav v »gladkem« planinskem prostoru Sinaja.

2. Drugi vidik nomadske eksistence, ki je tesno povezan s prostornim, zaznamujejo »numerični elementi« vojnega stroja. Nomadski aritmetizem, indijski ali arabski, se zoperstavlja geometrijski strukturiranosti političnega prostora, tako kot se *nomos* zoperstavlja *polisu*. Tako razumljeno »števno število« (*nombre nombrant*), ki se nahaja »v dinamičnem odnosu do geografskih smeri«, predstavlja načelo organizacije nomadskega vojnega stroja oziroma premestitev, ki jih le-ta opravlja (Deleuze & Guattari 1980: 484–485). »Preštevanje Židov, o katerem poroča knjiga Števil, se prav tako odvija »v puščavi« (natanko tako se glasi hebrejski naslov te starozavezne knjige). Še zlasti numerični vidik nomadske eksistence prihaja do izraza v novem načinu organizacije, ki jo Mojzes vsili Izraelskim plemenom – po petdesetinah, stotinah in tisočinah – in ki se postavlja nad tradicionalno patriarhalno grupiranje »po družinah in po domovih njihovih očetov« (Deleuze in Guattari 1980: 482, 488; prim. Številki 1: 2; Izhod 18: 21–25). Tako kot ni »gladki prostor«, tudi »števno število« ni kategorija homogene kvantitete, temveč kvalitativna mnogotero. Njegove komponente so konkretni sklopi in artikulacije delov (kot, na primer, v primeru hoplitskega ščita z dvema držaloma, ki določa sklop dveh bojnikov in enega orožja – Deleuze & Guattari 1980: 486–487).

3. Šele tretji vidik »vojnega stroja« se nahaja v bolj neposredni zvezi z nasiljem, kot tudi z določeno »ekonomijo« nasilja (Deleuze & Guattari 1980: 491). Tu je govora o orožjih kot »afektih« vojnega stroja, še zlasti o distinkciji med orožjem in orodjem. Orožje je, za razliko od orodja, ki je »introjektivno« in »centripetalno«, »projektivno« in »centrifugalno« in ima poseben odnos do faktorja hitrosti. Svoje porenje ima v načinu življenja nomadov vzrejevalcev in krotilcev, ki »varčujejo« energijo plena v živali, ki jo uporabljajo za jahanje. V tem pomenu vojni stroj »vzpostavlja [...] neko ekonomijo nasilja«; izključuje »neposredno prelivanje krvi«, ki je prisotno pri lovu, ter s tem naredi nasilje »trajno«, celo »neskončno« (Deleuze & Guattari 1980: 492–493). Po Deleuzu in Guattariju se ta ekonomija nasilja v temelju razlikuje od ekonomije dela, saj nima neposredne utilitarne funkcije. Orožje, ki je del vojnega stroja in ki je določeno z mestom, ki mu v njem pripada, se lahko, za razliko od delovnega stroja, misli edino kot »manifestacija sile v prostoru in času« (Deleuze & Guattari 1980: 495).

Toda zdi se, da iz teh izpeljav izhaja, da se posebnosti »vojnega stroja« ne morejo niti razložiti, ne da bi se pri tem postavilo v igro tudi njihovega nasprotja, ki se vedno veže na horizont državne forme. To predvsem velja za pojem delovnega stroja, ki predstavlja nasprotje vojnega stroja in ki ga ni mogoče razumeti neodvisno od »za-

jetja [*capture*] delovanja, ki ga izvaja državni aparat« (Deleuze & Guattari 1980: 499). Da bi razložili specifičnost »svobodnega delovanja« ali čiste manifestacije sile – za razliko od dela –, je treba pri tem misliti na možnosti prilastitve tega delovanja s strani države. Ta isti problem se zastavlja glede vsakega od navedenih vidikov nomadske eksistence, ki jo določata Deleuze in Guattari, izhajajoč iz njenega nasprotja. Tako se oblikujejo pari opozicij – gladki prostor/razbrazdani prostor; dinamično število/metrično število; orožje/orodje; svobodna dejavnost/delo –, ki, namesto da bi omogočali opis vojnega stroja, kakršen bi bil sam za sebe, predstavljajo ta stroj v luči »refleksivnih določitev« (*Reflexionsbestimmungen*), katerih drugi člen že vključuje možno prisvojitve s strani državne forme.

Ta metodološka težava, pred katero nas pripelje razprava o nomadologiji, se lahko formulira v obliki vprašanja: ali sploh obstaja vojni stroj v čisti obliki, ki bi bil predhoden njegovi lastni prisvojitvi s strani države, ki bi bil »zunanji« v razmerju do države? Ali ni vojni stroj »že vselej« v nekem odnosu do države – toliko prej, ker po Deleuzu in Guattariju tudi sama izvorna država (*Urstaat*) predstavlja, kot se bo pokazalo, neko »večno« strukturo? Toda, če je odgovor na to zadnje vprašanje pozitiven, ali to ne pomeni, da je tudi sam vojni stroj »že vselej« nasilen?

Deleuze in Guattari na to vprašanje nista podala nedvoumnega odgovora. To je prvi razlog, zakaj se zdi soočenje njunega pojmovanja z Benjaminovo kritiko nasilja upravičeno. Benjamin se namreč v svojem tekstu ukvarja ravno z vprašanjem o možnosti nekega čistega nasilja, ki ne bi bilo »prisvojeno« s strani države, tj., ki bi ji bilo zunanje.

Drugi razlog, zakaj se premislek razmerja med tema dvema pojmovanjema nasilja zdi pomemben, so afinitete oziroma strukturne analogije, ki obstajajo v njihovem razumevanju nasilja države in prava.

208

2. O nasilju, ki predpostavlja samega sebe

Benjaminov esej je nastal v kontekstu, v katerem je imel problem nasilja odločilni pomen tako na zgodovinski kot tudi teoretski ravni. Tekst o kritiki nasilja v veliki meri navdihuje sorelovska razdelava proletarske splošne stavke kot tipa revolucionarnega nasilja *par excellence*, ki je bilo, začevši z letom 1917, na razne načine uporabljeno v praksi delavskega gibanja. Oblike nasilja so bile še bolj flagrantne na strani kontrarevolucije; njihov najbolj znan primer je vsekakor uboj spartakistov,

Roze Luxemburg in Karla Liebknechta leta 1919. Te okoliščine razložijo pomembnost, ki jo je imela tema nasilja za Benjamina: kakšen je smisel revolucionarnega nasilja; ali se lahko, in pod katerimi pogoji, reče, da je neko dejanje revolucionarnega nasilja »pravično«? Benjamin v svojih »Zgodovinsko-filozofskih tezah« pomensko omenja spartakistično zvezo in trdi, da je v njej še enkrat, četudi na kratko, prišla do izraza zavest borbenega razreda, kateremu pripada naloga osvoboditve v imenu generacij zatiranih (Benjamin 1961: 275). Benjamin se v razkolu na levi med zagovorniki socialnih reform in revolucionarji seveda nedvomno uvršča na stran slednjih. Vendar je pomen njegovega odgovora na vprašanje o »upravičenosti« revolucionarnega nasilja vse prej kot očiten.

V tekstu o kritiki nasilja si Benjamin prizadeva osvoboditi problem nasilja od omejitve instrumentalne perspektive, v kateri ga še danes pretežno obravnavajo. Najprej zavrne perspektivo naravnega prava (ki ga je kritiziral že Sorel), ki opisuje vsako posamično dejanje nasilja, ki služi kot sredstvo realizacije nekega pravičnega cilja, kot »pravično«. Po Benjaminu takšna »rešitev« problema ne dopušča niti tega, da se postavi odločilno vprašanje – ali je lahko nasilje kot tako pravično, četudi smo gotovi, da je le sredstvo za nek pravičen cilj (Benjamin 1991: 179–180)? Zato izhaja iz preizpraševanja druge velike tradicije filozofije prava, pravnega pozitivizma. Pozitivistična perspektiva dopušča, da se problem nasilja vsaj delno pojasni izven okvirjev instrumentalnega razmerja: v njem se ne zastavlja vprašanja o pravičnosti ciljev; možni cilji se, nasprotno, obravnavajo in presojajo v luči sredstev, s katerimi se realizirajo. Tako so po pozitivizmu legitimni pravni cilji tisti, ki se lahko udejanjijo s sredstvi, ki jih pravo priznava, celo takrat, ko so sredstva nasilna. Obstajajo pa tudi tisti cilji, ki so samo »naravni«, kar pomeni, da so na sebi mogoče »pravični«, katerih sredstva pa vendarle niso pravno priznana. Za pozitivizem je odločilno to, da uporaba nasilja (ali »sile«) v njihovem področju ni upravičena (Benjamin 1991: 180–182).

Benjamin meni, da pozitivistična slika prava bolj ustreza pravni realnosti in tendenci njenega razvoja. A prav to dejstvo odpira možnost neke kritike prava in države v zgodovinsko-filozofski perspektivi (Benjamin 1991: 182). Iz preučevanja pozitivizma namreč izhaja, da se pravo ne zoperstavlja »naravnim« ciljem zaradi značaja samih teh ciljev, temveč zato, ker njihova nasilna realizacija ogroža – z Webrovo terminologijo rečeno – njegov lastni »monopol« nasilja. Pozitivistična logika samo razgali dejstvo, da pravo monopolizira nasilje zgolj zato, da bi ohranilo samo sebe.

Nasilje je intimno zvezano s pravom in to na dvojen način. Najprej nastopi v podobi nasilja, ki vzdržuje pravo (*rechtserhaltende Gewalt*). V luči predhodnih izvajanj je jasno, da vsako nasilje, ki ga pravo sankcionira, pravzaprav prispeva k njegovi ohranitvi. S stališča pravnega pozitivizma je nasilje, ki vzdržuje pravo, tudi najmanj problematično, saj je »utemeljeno« na pozitivnem pravu. Toda, poleg takšnega nasilja, obstaja tudi tista njegova oblika, ki predpostavlja veljavno pravo: to je izvorno nasilje, ki ustanavlja ali »postavlja« pravo (*rechtssetzende Gewalt*) in brez katerega pozitivno pravo nima nobene avtoritete. Pravo se po Benjaminu bojuje proti velikim zločincem prav zato, ker se ti nahajajo v konkurentnem razmerju do njega: ti si prizadevajo, poslušujoč se pri tem nasilnih sredstev, »postaviti« neko novo pravo (Benjamin 1991: 186–188).

Ta razlika med dvema tipoma nasilja omogoča, kot prvo, neko kritiko političnih institucij moderne parlamentarne demokracije. Nasilje, ki »postavlja pravo«, se lahko izenači s performativnim nasiljem konstituirajoče oblasti, ki vzpostavlja nek novi pravni red. Toda Benjamin da takšnemu nasilju širši pomen, ko s tem pojmom zajame »zakonodajno oblast« nasploh. Tako meni, da se sodobna kriza parlamentarnih institucij delno da razložiti z dejstvom, da so izgubile zavest o svojem revolucionarnem poreklu; njim »manjka smisel za nasilje, ki postavlja pravo, ki je v njih predpostavljeno«. Toda duh kompromisa, ki navdihuje moderna reprezentativna telesa, ne uspeva eliminirati nasilja iz političnega življenja. To se obdrži kot neogibni horizont vsakega kompromisa in se pojavlja zmeraj takrat, ko ena od strank ne spoštuje več pogodbe (Benjamin 1991: 190–191).

210 Od te nesposobnosti parlamenta, da nase prevzame odgovornost ustanavljajočega nasilja, je še bolj pogubno zamenjevanje dveh tipov nasilja – tistega, ki postavlja pravo, in tistega, ki ga vzdržuje –, kar je obeležje sodobne policije. Delovanja policije se ne omejujejo na preprosto uporabo pravnih norm, kajti policiji prav tako pripada pooblastilo, da s svojimi uredbami »postavlja« pravo. Ta dvoumnost policije izziva zlovoljnost, predvsem ko je govora o parlamentarnih političnih ureditvah, ki se deklarativno utemeljujejo na načelu delitve oblasti. Policijska oblast se, ker so kompetence policije pri ustvarjanju prava zelo široke in nedoločene in ker zelo pogosto ona sama odloča o njihovih mejah – svobodno razlaga pravne cilje, kot sta »varnost« ali »javni red« –, nagiba k temu, da postane amorfna in vseprisotna, podobna duhu, ki obseda vsakdanje življenje državljanov in jih terorizira (Benjamin 1991: 189–190).

Ta kritika nečiste zveze med tema dvema tipoma nasilja ne izčrpa problematike Benjaminovega eseja. Jasno je, da bi bilo iluzorno podvzetje, da se nasilje, ki vzdržuje pravo, upravičuje s pomočjo njegovega popolnega »izpeljevanja« iz ustanovljajočega se nasilja. Nasilje, ki vzdržuje pravo, predpostavlja nasilje, ki je na delu v aktu njegove ustanovitve; toda to pomeni zgolj to, da se veljavnega prava ne more izpeljati iz nekega višjega prava, temveč iz nekega »izvornega« nasilja. Od tod izhaja, da nasilje prava dejansko predpostavlja samega sebe, prav ta tautološki moment samokonstitucije pa tvori osnovni škandal prava. Zaradi te podobe, s katero nasilje prava predpostavlja samega sebe, se pravo predstavlja kot tisto, kar je »že od zmeraj bilo tu«; kot pravi Rosenzweig, vsako pravo je »po svojem bistvu staro pravo« (Rosenzweig 1988: 370). V taki optiki se tudi samo naravno pravo izkaže kot ena od oblik ideološke naturalizacije ustanovljajočega nasilja.

S takšno strukturo samopredpostavljanja se odlikuje »mitično nasilje«, ki postavlja ali ustanavlja pravo in ki je glavni predmet Benjaminove kritike. Benjamin pokaže, da »postavitev« prava ne zrcali nekega obstoječega stanja stvari, temveč pomeni nasilno vzpostavitev nekega ločevanja ali meje, ki poprej ni obstajala, ki pa se jo, navkljub temu, predstavlja, kot da je že zmeraj bila tu. V tem pomenu razlaga grški mit o Niobi: njena »kazen« ne izhaja preprosto iz prekoračitve nekega veljavnega zakona, temveč sama po sebi pomeni nasilno vzpostavitev asimetrične meje med bogovi in ljudmi – nekega ločevanja, ki se, od trenutka, ko je uveljavljen, predstavlja kot »večno« (Benjamin 1991: 197).

Benjaminova »kritika nasilja« dejansko ne postavlja pod vprašaj samega nasilja, temveč pravo, in to v toliko, kolikor je na notranji in vsebinski način povezano z nasiljem. Cilj njegove kritike ni pokazati možnost prava, ki bi bilo brez nasilja – kar po Benjaminu ne bi bilo možno –, temveč, obratno, pokazati možnost nekega nasilja, ki bi bilo osvobojeno prava. Takšno nasilje, ki ne postavlja nekega novega prava, temveč ga uničuje, in ki se ga da razumeti kot osnovo revolucionarnega nasilja, Benjamin imenuje »božansko«.

211

Pri Deleuzu in Guattariju ne moremo najti nekega pojma, ki bi ga lahko neposredno primerjali z Benjaminovim »božanskim nasiljem«. A vendar sta tudi onadva razvila neko pojmovanje, v katerem ima podoba nasilja, ki predpostavlja samega sebe, odločilno mesto.

Podoba samopredpostavljajanja je pri Deleuzu in Guattariju razdelana v *Anti-Ojdipu*, v sklopu teorije o orientalski despotiji kot primarni obliki države (*Uhrstaat*) (Deleuze & Guattari 1972: 257–263; kot tudi 227–236; prim. Sibertin-Blanc 2010: 107–123). Ta teorija je močno navdihnjena s pojmom »o azijskem načinu proizvodnje«, ki je Marx razvil predvsem v rokopisu *Kritika politične ekonomije 1857/58*, ki pa ima problematičen odnos do teorije države »ortodoksnega« marksizma. To je razlog, zaradi katerega je bilo vprašanje o azijskem načinu produkcije predmet žolčnih razprav v ruskem, tj. sovjetskem marksizmu, ki so se dodatno zaostriale zaradi svojih političnih reperkusij – najprej z ozirom na vprašanje značaja ruske revolucije, kasneje pa z ozirom na problem razvoja socializma na Kitajskem in v drugih azijskih državah (Sawer 1984: 95).

Pojem azijskega načina produkcije odstopa od linearnega modela zgodovinskega razvoja družbeno-ekonomskih formacij, začeni s primitivnimi sorodstvenimi skupnostmi, preko sužnjelastniške in fevdalne družbe, do kapitalizma in socializma. Predvsem se ta pojem ne more pripeljati v soglasje z osrednjim naukom historičnega materializma, po katerem je država nastala kot instrument razrednega gospostva, ki samo predpostavlja privatno lastnino. Orientalaska ali despotska država namreč ne pozna privatne lastnine nad produkcijskimi sredstvi, glede na to pa tudi ne kategorije »razreda«. Nasprotno, to je »formacija«, v kateri je vsak enakomerno podrejen državni oblasti, v pomenu znane Marxove formule o »občem suženjstvu Orienta« (Marx 1983: 403). Orientalaske države same, namesto da bi sankcionirale proizvodne odnose, ki že obstajajo v družbi, organizirajo produkcijo: preko velikih hidravličnih javnih del, katerih cilj je namakanje zemlje, ustvarjajo njene pogoje in, posredno, ustrezno družbeno strukturo. In navkljub temu, da v takšnih družbah prav tako obstaja delitev dela in družbena neenakost, v njih ne obstajajo pravi »razredi«, temveč je prej govora o »kastah«, med katerimi izstopa birokratski sloj državnih »funkcionarjev«, ki imajo pretežno organizacijske naloge; v tem pomenu se lahko reče, da take države »same ustvarjajo svoj vladajoči razred« (Sibertine-Blanc 2010: 113). Zaradi tega se orientalska ali despotska država predstavlja kot samostojna instanca v razmerju do celotnega področja družbene produkcije. Še več, naknadno je predstavljena kot »avtonomna« in v razmerju do lastne »zgodovinske predpostavke«. Deleuze in Guattari tako opisujeta njen nastanek in način funkcioniranja: »višja enotnost države se vzpostavlja na temelju primitivnih poljedelskih skupnosti, ki ohranijo zemljiško lastnino, medtem ko je njen pravi lastnik država v skladu z objektivnim pojavnim gibanjem, ki ji pripisuje višek proizvodov, ki, pri velikih poslih, postaja-

vlja produktivne sile v razmerje do nje in ki naredi, da se ona sama pojavi kot vzrok kolektivnih pogojev prilaščanja« (Deleuze & Guattari 1972: 229–230). Ta obrat despotske države Deleuze in Guattari opisujeta kot »nadkodiranje« (*sur-codage*), »operacijo, ki konstituira bistvo države« (Deleuze & Guattari 1972: 236): pogoj države so prvotne ruralne skupnosti, s svojimi sorodstvenimi in teritorialnimi kodi, toda država sama ponovno vrši vpisovanje teh kodov. S tem se država konstituira v vzrok produkcije – v »transcendentalno enotnost, ki si prisvoji presežno vrednost« (Deleuze & Guattari 1972: 232). »Bistvo« države se sestoji prav iz »ustvarjanja sekundarnega vpisovanja, s katerim novo kompaktno, nepremično, monumentalno, nespremenljivo telo privaja zase vse produkcijske sile in produkcijska sredstva« (Deleuze & Guattari 1972: 235).

Pojmovanje azijskega načina produkcije nas sooča z državo, ki je neodvisna od pojmovnega okvira historičnega materializma. Orientalaska ali despotska država je »novo kompaktno deteritorializirano telo« (Deleuze & Guattari 1972: 234), ki, namesto da bi bilo del nadzidave proizvodnih odnosov, torej izpeljani fenomen, zagotavlja bazične pogoje produkcije ter v tem pomenu ustvarja pogoje lastnega pojavljanja. Seveda je tu govora le o neodvisnosti od materialističnega pojmovnega okvirja, saj je samostojnost orientalske države hrbtna stran njene odvisnosti od naravnih pogojev, ki pojasnjujejo kontingentnost njenega zgodovinskega nastanka. Wittfoglove analize »hidravličnih« držav puščajo zadeve dovolj odprte, da je mogoče reči, da igra pri njih prav narava vlogo določitve »v zadnji instanci«. To je razlog, zaradi katerega so ortodoksni marksisti kritizirali Plehanovo »geografsko deviacijo« ali Wittfoglov »geografski determinizem«. Ne preneseneča, da je Wittfogel na drugi strani za »idealistična« označil pojmovanja Lukácsa in Kautskega, ki sta vztrajala na neodvisnosti družbenih pogojev produkcije v razmerju do fizičnega ali geografskega okolja: menil je, da tako razumljena avtonomija povleče nujno za seboj dematerializacijo zgodovine (Sawer 1984: 145–148).

V marksistični tradiciji se azijski način produkcije običajno dojema kot model, ki predstavlja zgodovinsko alternativo glede na zahodne družbe. Iz njegove samosvojesti se lahko izpeljejo argumenti, ki govorijo v prid multilinearnega zgodovinskega razvoja (Sawer 1984: 106; Wittfogel 1957: 369). Toda Deleuze in Guattari gresta še dlje, saj ne sprejemata Wittfoglovega naturalizma ter povzdigneta despotsko državo v latentno formo vsake forme države, katerih začetkov celo ne moreta ugotoviti, saj se vedno izmikajo vse globlje v preteklost. Menita, da ta sklep potrjujejo zgodovinska odkritja in arheološke ugotovitve, ki so ne-

zmožna razložiti forme družbene organizacije, ki veljajo za primitivne, celo tedaj, ko so »nomadske«, brez hipoteze o neki pra-državi, na katere ruševinah so nastale: »Pod vsakim črncem in vsakim Židom en Egipčan; Mikenec pod vsakim Grkom, Etruščan pod Rimljanom«; »vsaka 'evoluirana' oblika je kot palimpsest«. Despotska država se ni, kot pravita, formirala postopoma, temveč se je lahko pojavila samo naenkrat in »popolnoma oborožena«. Tako državo lahko dojamemo samo kot »bazično formacijo«, ki je »horizont celotne zgodovine« (Deleuze & Guattari 1972: 257).

Despotska država, ali njena fantazma, po Deleuzovem in Guattarijevem opisu funkcionira kot idealistični »stroj«, tj. kot vzrok same sebe (*causa sui*). V terminologiji spekulativne dialektike bi se lahko reklo, da *Urstaat* »postavlja lastne predpostavke« in v toliko predpostavlja samo samó sebe. Vsekakor se postavlja vprašanje, ali je ta značaj despotske države samo videz, ki ga ustvarja, ali način, na katerega »objektivno« funkcionira. Toda ta distinkcija pravzaprav ne ustreza več načrtu Deleuzevih in Guattarijevih izpeljav. Nietzschejevska perspektiva, ki si jo prisvajata, sugerira, da je treba pojem nadkodiranja dojeti kot novo interpretacijo neke že obstoječe interpretacije (ali »koda«), ki predpostavlja prisvojitve s strani neke nove zgodovinske sile; toda, po Nietzscheju, pod različnimi sloji razlage ne obstajajo neka stanja stvari, ki bi se lahko »objektivno« opisala. Še več, določena heglowska interpretacija Deleuzove in Guattarijeve »teorije države« je še bolj plavzibilna: fantazmo avtonomije države bi tedaj lahko dojeli v pomenu »objektivnega« videza (*Schein*) ali pojava (*Erscheinung*), oziroma – še bolj natančno – v pomenu Heglovega nauka o enotnosti postavljene in predpostavljene refleksije (Hegel 1986: VI, 32–35). Ni naključje, da Deleuze in Guattari, navkljub svoji neutrudni kritiki dialektike, v drugem zvezku *Kapitalizma in shizofrenije* z odobravanjem navajata Heglovo stališče, po katerem ima »država v sebi [...] bistvene momente svoje eksistence« (Deleuze & Guattari 1980: 575; Hegel 1986: VII, 404). Videti je, da to stališče v zreducirani obliki izraža rezultat analize operacije nadkodiranja, s katero despotska država »proizvaja samo sebe«.

V tej knjigi Deleuze in Guattari razvijata svoje postavke o avtonomnem in trans-historičnem – glede na eno formulacijo tudi »trans-prostorsko-časovnem« – značaju despotske države (Deleuze & Guattari 1980: 574). *Urstaat* še nadalje predstavlja model, po katerem funkcionira vsaka država – pa naj bo orientalska, sužnjelastniška, fevdalna ali kapitalistična. Toda avtorja sedaj še bolj vztrajata pri tezi, da prav kapitalistična država obnavlja nekatere vidike orientalske države.

Glavna razlika med dvema oblikama sestoji v tem, da arhaična država izvaja »naskodiranje« tokov, medtem ko kapitalistična operira v polju imanence »de-kodiranih« tokov. Toda med njimi obstaja tudi neka osnovna podobnost, ki sestoji iz operacije magičnega zajetja (*capture magique* oziroma *nexum*). Državne aparate zajetij, ki jih Deleuze in Guattari analizirata v 13. platoju, lahko dojamemo kot oblike logike samopredpostavljjanja, ki jih odkrijemo na delu v operaciji naskodiranja, značilni za orientalsko državo. Njena osnovna značilnost je v tem, da sama operacija zajetja, ki jo izvajajo državni aparati, ustvarja polje, v katerem se zajetje dogaja. Takšen značaj operacije naredi, da »državna enotnost« vedno predpostavlja samo sebe, tako da so razlage izvora države vedno tautološke (Deleuze & Guattari 1980: 532). Na podoben način po Marxu samo pojmovanje politične ekonomije, z njeno osrednjo kategorijo dela, predpostavlja odtujitev delavcev, tako da se ta odtujitev znotraj polja politične ekonomije kaže kot utemeljeno v naravnem redu stvari. Deleuze in Guattari analizirata način, na katerega funkcionirajo aparati zajetja, na primeru teorije denarja in profita Bernarda Schmita (Deleuze & Guattari 1980: 555–557). V trenutku emisije denar še vedno nima »vrednosti«, temveč jo bo pridobil šele, ko bo postavljen v razmerje do celokupnosti dobrin, ki se lahko z njim kupijo. Predpostavljajmo, da je celokupnost denarnih »tokov« razdeljena neposrednim proizvajalcem kot njihov dohodek. Vrednost vsakega dela denarnega toka bo ugotovljena v funkciji medsebojnega razmerja celokupnosti dobrin in celokupnost denarne mase. Toda v realnosti proizvajalci nikoli ne uspejo zamenjati celotnega dohodka, ki jim pripada, za dobrine. Zaradi tega je njihov realni dohodek nižji od nominalnega, tj., oropani so za razliko med nominalnim in realnim dohodkom – pri čemer je ta oropanost vpisana v samo operacijo zajetja, s katero se konstituirajo v »proizvajalce«, njihova prostovoljna dejavnost pa v »delo«.

Tako razumljena operacija zajetja pripada po svoji strukturi prav tistemu tipu, ki ga je Benjamin označil s svojim pojmom mitičnega nasilja. Konec koncev delo *Tisoč platojev* izrecno opisuje operacijo magičnega zajetja s termini državnega »nasilja«. Državno nasilje je po Deleuzu in Guattariju, kot tudi Benjaminovo mitično nasilje, težko locirati, saj je govora o nasilju, »ki se postavlja kot že zgodeno, čeprav se vsak dan zmeraj znova dogaja« (Deleuze & Guattari 1980: 558). Prav tako obstaja bistvena analogija med Benjaminovim videnjem nasilja prava in policije s tistim, kar avtorja *Kapitalizma in shizofrenije* v 13. platoju pravi o policiji: »državna policija ali nasilje prava [...] sestoji iz zajetja, s katerim se istočasno vzpostavlja pravica do zajetja. [...] Državno naskodiranje je prav tisto strukturno nasilje, ki definira pravo,

»policijsko« in ne bojevniško nasilje. Nasilje prava obstaja, kadarkoli nasilje prispeva k ustvarjanju tistega, nad čemer se izvaja, ali, kot pravi Marx, kadarkoli zajetje prispeva k ustvarjanju tistega, kar zajema.« In dalje: »zdi se, *nasprotno* primitivnemu nasilju, da nasilje prava zmeraj predpostavlja samega sebe, saj je predhoden lastni izvršitvi: država lahko tedaj reče, da je nasilje 'izvorno', da je preprosto naravni pojav« (Deleuze & Guattari 1980: 559).

3. Nerazpoložljivost božanskega nasilja: o nujnosti Jahveja za izvršitev sinteze

Naloga razbitja kroga mitičnega nasilja – kroga, s katerim nasilje prava predpostavlja samega sebe – ima dve plati. Prva, ki je blizu Nietzschejevemu projektu genealogije, sestoji v tem, da se pokaže, kako se ta krog izoblikuje, tj., kako se njegova notranjost, izhajajoč iz čiste zunanosti »bežiščnic« ali svobodnih tokov, oriše kot njihov učinek ali gubanje (*plissement*). Na ta način je Deleuze opisal osnovno nastrojenost Foucaultovega mišljenja, njegovo obsedenost s »temo neke notranjosti, ki bi bila samo guba zunanosti, kot če bi ladja bila samo guba morja« (Deleuze 1986: 104). Takšen opis lahko uporabimo tudi za tisto, kar skušata doseči Deleuze in Guattari. Toda vse to še zmeraj ne zadošča, saj je treba prav tako pokazati, kako je možno, ko smo zajeti vanj, izstopiti iz tega kroga. To vprašanje ni samo politično, temveč tudi metodološko: če ne moremo reči, kje se nahaja izhod iz kroga mitičnega nasilja, nikoli ne bomo vedeli, ali obstaja njegova zunanost in ali niso bežiščnice samo delne projekcije tistega, kar se nahaja znotraj njega. Kako se izogniti »latenci« državne forme, ki je prav tako latentca krožnega nasilja prava?

216

Na prvi pogled se zdi, da je Benjaminov odgovor na to vprašanje nedvoumen: božansko nasilje razbija krožno gibanje nasilja prava in države (izrazi, ki napotevajo na krog, se pojavljajo v Benjaminovem tekstu vsaj dvakrat; *Bannkreis, Umlauf*). Torej, božansko nasilje, v Deleuzovem in Guattarijevem besednjaku, očrta »bežiščnico«, ki dopušča izhod iz kroga mitičnega nasilja.

Benjamin enega za drugim zoperstavlja dve vrsti nasilja: »Če mitično nasilje postavlja pravo, ga božanska uničuje; če prvo postavlja meje, ga drugo neskončno uničuje; če mitično nasilje istočasno vsiljuje krivdo in pokoro, božansko nasilje osvobaja od pokore; če prvo grozi, drugo tepe; če je prvo krvavo, je drugo smrtonosno brez krvi« (Benjamin 1991: 199). Božansko nasilje je čisto in neposredno

nasilje. Omogoča, da se izogne krogu prava, ki je dejansko krog same usode. Po Benjaminu krog sestoji v tem, da v pravu razsodba usodno predhodi »krivdi«: krivda, namreč, najprej obstaja samo kot »dolg« (*Verschuldung*) golega življenja, ki je sam po sebi nedolžen (prim. esej »Usoda in značaj«, v: Benjamin 1991: 175). Božansko nasilje človeka, v tem ko ga osvobaja od prava, istočasno osvobaja od usode, kolikor je le-ta vezana na ta izvorni dolg in njegovo pokoro.

Benjamin podaja en biblijski primer božanskega nasilja, ki ga razume kot nasprotnost grškega mita o Niobi (Benjamin 1991: 199). To je božanska »sodba« nad Korejevo tovarišijo, ki se je uprla Mojzesovemu in Aaronovemu privilegiranemu položaju znotraj levitskega plemena. Korej, ki je tudi sam pripadal Levitom, se zoperstavi Mojzesu in njegovim privržencem, pri čemer oporeka njihovi pravici, da se povzdignejo »nad Gospodov zbor« in poudarja argument, da so vsi pripadniki izbranega naroda enako »sveti«. Mojzes v odgovor na to izzove Koreja in njegovo tovarišijo, da se predstavijo pred Bogom, ki se bo izjasnil glede tega, kdo je zares izbran. Ta spor se, kot je znano, razreši tako, da se zemlja pod Korejevimi nogami odpre in ga pogoltne skupaj z njegovimi privrženci, in 250 ljudi, ki so jih podpirali, sprazi z božanskim ognjem (Številke, 16).

Benjaminov pojem božanskega nasilja je bil predmet velikih razprav. Za samega avtorja je bil sodobni zgodovinski tip božanskega nasilja deklarirano nasilje Sorelove splošne proletarske stavke. Toda Benjaminovi razlagalci so obravnavali ta pojem tudi v luči poznejše zgodovine. Zlasti Derrida je trdil, da obstaja vzporednica med Benjaminovim opisom »božanskega nasilja« in nasiljem Holokavsta, poudarjajoč »brezkrvni« značaj iztrebljanja Židov v plinskih celicah (Derrida 1990: 1044–1045). Toda Benjaminov primer sproža tudi druga vprašanja. Predvsem se, glede na »egalitarni« značaj Korejevega oporekanja, postavlja vprašanje, kako se lahko na nasilju, ki ga izvaja Bog nad njim in njegovo tovarišijo, utemelji možnost revolucionarnega nasilja?

217

Videti je, da ostaja Korejev upor v Benjaminovih očeh ujet v krog mitičnega nasilja ravno zaradi tega, ker prav tako pretendira na »postavljanje« prava – četudi je to pravo dojeto na egalitaren način –, medtem ko božansko nasilje sestoji ravno iz ukinjanja vsakega prava. Benjamin razume ukinjanje prava kot prodor transcendece v zgodovino. Takšno razumevanje spominja na tezo o poreklu pravno-politične kategorije suverenosti v pojmu čudež krščanske teologije, ki jo je postavil Carl Schmitt. Toda Benjamin v svojem tekstu eksplicitno zavrača razu-

mevanje božanskega nasilja v luči pojma čudež (Benjamin 1991: 200). Prej kot na Schmittovo politično teologijo, spominja Benjaminovo »božansko nasilje« na Robespierrov opis neposrednega revolucionarnega nasilja, ki ga izvaja ljudstvo: »Ljudstva ne sodijo kot sodišča; ne prinašajo razsodb, temveč mečejo bliske« (Robespierre 2008: 154; prim. Žižek 2008: 202). Konec koncev »transcendenc« pri Benjaminu ne izraža nič drugega kot nemožnost, da se človek zvede na status »golega življenja«, ki je subjekt usode in prava; napoteva na pojem pravice, ki se ne more zvesti na pravo.

Odgovor na vprašanje o zunanosti revolucionarnega nasilja je bolj nejasen pri Deleuzu in Guattariji. Tako, na primer, 13. plato podaja neko klasifikacijo različnih tipov nasilja, v kateri figurirajo: »ritualno« nasilje tako imenovanih primitivnih družb, vojna (ki je po definiciji državna), zločin, kot tudi nasilje države, poosebljeno v policijskem nasilju (Deleuze & Guattari 1980: 559). Toda v oči bi joče je, da v tej klasifikaciji ni prostora za nasilje, ki bi ga lahko imenovali »revolucionarno«, še manj za »božansko« nasilje, ki bi bilo, kot pri Benjaminu, osnova za revolucionarno.

Takšno nasilje bi lahko ustrezalo samo nasilju nomadskega vojnega stroja, toda Deleuze in Guattari ne analizirata vojnega stroja v terminih neke določene vrste nasilja, ki bi mu bilo lastno. Kot je že rečeno, vojni stroj postane nasilen šele s tem, ker pride v spor z državo. Obstaja torej »zunanost« nomadske eksistence, ki postavi državo pod vprašaj. A ta zunanost ni že od začetka »nasilna«. Ko je govora o tem, da se misli poreklo nasilja, se vse dogaja tako, kot da se gibanje vzajemnega predpostavljjanja podaljšuje v nedogled. Tako dajejo nomadski narodi svoje vojne stroje »v funkcijo« nasilja šele takrat, ko so soočeni z obstojem neke države. Niti arhaične države niso »sprva« nasilne – zlasti »hidravlične« države so popolnoma miroljubne –, temveč postanejo tudi same nasilne samo zato, da bi odgovorile na izzive zunanosti. Po pravici povedano, se izvora nasilja ne more določiti; prej se odigrava v medprostoru, ki ločuje zaprti krog države od njegove nomadske zunanosti. Ista težava nastopi, ko je beseda o Deleuzovem in Guattarijevem opisu primitivnih družb. Po Clastresu, čigar teze sprejemata, te družbe niso preprosto oropane države (v pomenu, da niso dovolj razvite, da bi jo lahko imele), temveč razpolagajo z aktivnimi mehanizmi, ki so pogosto nasilni (eden bolj pomembnih je vojna), da bi lahko preprečili njeno formiranje (Clastres 1974). Toda videti je, da Deleuze in Guattari zvajata nasilnost teh mehanizmov na ritualni pomen (za razliko od Clastresa ob primitivnih družbah ne govorita o

»vojni«, temveč o »boju« (*lutte*); (Deleuze & Guattari 1980: 559)). Vendar tudi njuna »nomadologija«, tako kot tudi Benjaminova kritika nasilja, zahteva, da se misli določeno nasilje, ki se bo izognilo krogu nasilja države in prava, ki predpostavlja samega sebe.

O tem priča sam izraz »vojni stroj«. Michael Hardt je poudaril, da ta termin lahko izzove nesporazume prav zato, ker po Deleuzovih in Guattarijevih tezah »vojni stroj« ni po definiciji vezan na vojno, temveč predvsem na sposobnosti spreminjanja in deterritorializacije. Zato je predlagal, da se ta izraz nadomesti s pojmom »nomadski stroj« ali »gladki stroj« (Hardtov tekst na internetu, glej literaturo na koncu pričujočega besedila). Formalno gledano je tak predlog smiseln. Ni pa tudi pravičen, saj je »vojni stroj«, v najslabšem primeru, neločljiv od možnosti nekega eventualnega nasilja. Avtorja *Tisoč platojev* to tudi na določen način povesta: vojna je *nujno* dopolnilo (*supplement*) vojnega stroja (prim. Deleuze & Guattari 1980: 520).

V tem kontekstu Deleuze in Guattari prav tako napotevata na Staro zavezo. Sama sicer ne omenjata zgodbe o Korejevem uporu, a vendar govorita o »zgodovini« Mojzesovega puščavskega podvzetja. Mojzes v puščavi »montira« preroški vojni stroj; njegovi začetni atributi so prav vidiki nomadske eksistence, ki so bili razloženi na začetku pričujočega teksta. Toda »Mojzes po malem in postopoma sprevidi, da je vojna neizogiben dodatek tega stroja, kajti na svoji poti prihaja v stik z mesti in državami, preko katerih mora iti, zato ker mora vanje najprej poslati svoje vohune (*oboroženo opazovanje*), in se zatem, morda, povzdigniti do skrajnosti (*vojna izničenja*)« (Deleuze & Guattari 1980: 520). Mojzes torej postopoma odkriva, da je to razmerje, ki »vojni stroj« poveže z vojno ali nasiljem, »nujen«, navkljub temu, da je »sintetičen«, kar ustreza Kantovi definiciji sintetičnih sodb *a priori*. Zgolj – kot dodajata avtorja v oklepaju – »Jahve je potreben, da bi se izpeljala sinteza«. Ali to pomeni, da se »nasilje« nomadskega vojnega stroja lahko opraviči zgolj tako, da se izhaja iz »transcendence«, kot je to primer pri Benjaminovem »božjem nasilju«? Ali je, da bi se izstopilo iz kroga nasilja, ki predpostavlja samega sebe, neizogiben Bog?

Na prvi pogled bi se napotevanje na Jahveja lahko razumelo kot prepuščanje določenemu revolucionarnemu mesijanizmu, kot prepuščanje, ki naj bi »Razpravo o nomadologiji« približalo tako imenovanemu mesijanskemu marksizmu Walterja Benjamin. Toda, videti je, da so zadeve ravno obratne – predvsem takrat, ko je govora o samem Benjaminu. Govor o njegovem »mesijanizmu« se namreč, vsaj

ko gre za vprašanje revolucionarnega nasilja, zdi kot precej neustrezen način za poimenovanje njegovega prepričanja o bistveni nerazpoložljivosti revolucionarnega nasilja. V Benjaminovem pomenu se stališče, da je vprašanje nasilja ne-oločljivo od razmerja do transcendence, zvjaja na trditev, da ostaja vprašanja upravičevanja aktov revolucionarnega nasilja nujno brez definitivnega in gotovega odgovora: nasilje je »božansko« edino v tem pomenu, da se nikoli ne more konsolidirati v neko »pravico« po izvajanju nasilja.

To je povsem jasno povedano na koncu Benjaminovega teksta. Zgodba o Korejevi tovarišiji nam ponuja nedvoumen primer božanskega nasilja, saj je tu govora o božjem dejanju, s katerim Mojzesove roke niso bile omadeževane. Toda revolucija predpostavlja dejanja nasilja, ki jih izvajajo ljudje. V samem zakonu je izrečena prepoved izvajanja nasilja (»Ne ubijaj!«). Očitno je, da od tod izhaja nek problem. Benjamin ga najprej poskuša rešiti s tem, da pokaže, prepoved ubijanja ni brezpogojna. Tako židovstvo dovoljuje uboj v silobranu. Vendar je veliko pomembnejši od tega sledeč Benjaminov argument: iz prepovedi uboja, ki predhodi možnemu dejanju, ki jo je Bog postavil »pred« to dejanje, ne izhaja neposredno nobena obsodba dejanja, ko je to enkrat že izvršeno. Dejansko je sama zapoved »neaplikabilna«, saj je »neprimerljiva« z že izvršenim dejanjem (Benjamin 1991: 200).² Prav ta razkorak med sodbo in dejanjem odpira možnosti za revolucionarno nasilje kot »najvišjo manifestacijo čiste človekove moči« – v meri, v kateri je le-to identično z »božanskim nasiljem«, ki ukinja mitično nasilje prava. Toda – po drugi strani – bistvenega pomena je, da se ta »mera« nikoli ne more določiti. To pomeni, da se ne da vzpostaviti »kriterija« legitimnosti revolucionarnega nasilja. Uvajanje takšnega kriterija bi bilo dejansko enako postavljanju novega prava, s čimer bi revolucionarno nasilje ponovno zapadlo področju mita. Dejanj revolucionarnega nasilja glede tega to ne moremo obsojati. A prav tako jih ne moremo definitivno upravičiti, pa tudi ne opravičiti, ko so že izvršena. Še več, nikoli ne moremo biti gotovi, da je bilo neko posamično nasilno dejanje primer »božanskega nasilja«. To pomeni, da je to nasilje »transcendentno« v pomenu svoje nerazpoložljivosti. Kot pravita Deleuze in Guattari, je za to, da bi se »vojni stroj« revolucije povezal z nasiljem, nujen Jahve.

220

² Gershom Scholem, po svoji strani, poudarja razliko med *razsodbo* in njeno *izvršitvijo*. Le božanska sodba je lastna izvršitev. Pravica sestoji iz suspenzije izvršitve razsodbe, ki tej razsodbi vseeno ohrani veljavo (Scholem 1999: 357–358).

Če božansko nasilje razumemo tako, potem postane možno še eno zблиžanje med Deleuzom in Benjaminom. »Transcendenco« Benjaminovega božanskega nasilja bi lahko tolmačili v pomenu pojmov singularnosti in dogodka. Takšen pojem transcendence (kot tudi prekinitve ali preboja) ni v nasprotju s pojmom imanence ali kategorije »postajanja«: Deleuze sam je, na primer, opisal dogodke maja 1968 z naravnost paradoksnó formulacijo »vdor postajanja v čistém stanju« (Deleuze 2010: 243). Tako dojeta transcendenca bi predstavljala znamenje nezvedljivosti vsake posamične situacije. Ta pojem transcendence je, po drugi strani, nespravljív s pojmovanjem »transcendentalnega« v pomenu kantovskega vprašanja o pravu (*quaestio iuris*), čigar rešitev bi dovoljevala, da se pravila delovanja povzdignejo v absolutna načela. V tem pomenu, bi lahko rekli, da Deleuze in Guattari, tako kot Benjamin, pripadata rodu mislecev, ki »ne obsojajo«.

Nerazpoložljivost »vojnega stroja« in njenih transformacij, v odsotnosti programa in teleologije, ustreza nerazpoložljivosti Benjaminovega »božanskega nasilja«, ki ni sredstvo za nek cilj. Revolucije se ne morejo legitimirati, izhajajoč iz stanja, do katerega pride šele za njimi, torej, na instrumentalen način, temveč so stvari prej takšne, da obstajajo situacije, v katerih edini izhod sestoji v tem, da postanemo revolucionarji (Deleuze 2010: 243). Ta izjava privede Deleuza v vsebinsko bližino ne samo Benjaminá, temveč tudi mnogih sodobnikov tega filozofa, ki so verjeli, da je revolucija možna zgolj kot nezvedljivi dogodek, ne pa kot instrument spremembe družbe, katere smer in izid bi bila vnaprej določena. Odsotnosti nasilja v Deleuzovem in Guattarijevem pojmu »vojnega stroja« ne moremo razložiti s pomočjo nju-nega zavračanja prevzemanja odgovornosti za morebitna nasilna revolucionarna dejanja. Izhaja iz zavračanja legitimirajoče funkcije teorije revolucije – iz suspenza načela, ki s tem, da »upravičujejo« prakse družbenih bojév, zmanjšujejo njihov dogodkovni značaj. Prav to bi lahko bil pomen Benjaminovega »božanskega nasilja«, onstran vseh nesporazumov, ki jih ta pojem lahko izzove.

Prevedla Dragana Kršić

Literatura

- Benjamin 1961: Walter Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
 Benjamin 1991: Walter Benjamin, *Aufsätze, Essays, Vorträge [Gesammelte Schriften, II. zv. – 1]*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
 Benjamin 2002: Walter Benjamin, »H kritiki nasilja«, *Razpol 12 (Problemi, št. 1–2/2002)*, str. 119–142.

- Clastres 1974: Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze 1986: Gilles Deleuze, *Foucault*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze 2002: Gilles Deleuze, *L'île déserte*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze 2003: Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze 2010: Žil Delez, *Pregovori*, Loznica: Karpos.
- Deleuze & Guattari 1972: Gilles Deleuze in Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe (Capitalisme et schizophrénie I)*, Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze & Guattari 1980: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux (Capitalisme et schizophrénie II)*: Pariz: Les Éditions de Minuit.
- Derrida 1990: Jacques Derrida, »Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'« (»Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'«), *Cardozo Law Review*, 11. zv., str. 919, 920–1045.
- Hardt, Michael: »Reading Notes on Deleuze and Guattari – Capitalism and Schizophrenia«, <http://www.duke.edu/~hardt/mp5.htm> (dostopno: 19. 3. 2011).
- Hegel 1986: G. W. F. Hegel, *Werke [in 20 Bänden]*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Marx 1983: Karl Marx, »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie«, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Werke*, 42. zv., Berlin: Dietz [prim. slov. prev.: Karl Marx, *Kritika politične ekonomije 1857/58*, Temeljna izdaja 1/8. zv., Ljubljana: Delavska enotnost].
- Patton 2000: Paul Patton, *Deleuze and the Political*, London & New York: Routledge.
- Robespierre 2008: Maximilien Robespierre: »Sur le proces du roi«, v: Slavoj Žižek, *Robespierre: entre vertu et terreur*, Pariz: Stock, str. 151–163.
- Rosenzweig 1988: Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Sawer 1984: Marian Sawer, *Marksizam i pitanje azijskog načina proizvodnje*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Scholem 1999: Gershom Scholem, »On Jonah and the Concept of Justice«, *Critical Inquiry*, 25. zv., št. 2, str. 353–361.
- Sibertin-Blanc 2005: Guillaume Sibertin-Blanc, »État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la 'machine de guerre' de Gilles Deleuze et Félix Guattari«, *Astérion*, št. 3, str. 277–299.
- Sibertin-Blanc 2010: Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, Pariz: Presses Universitaires de France.
- Tampio 2009: Nicholas Tampio, »Assemblages and the Multitude: Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left«, *European Journal of Political Theory* 8 (3), str. 383–400.
- Wittfogel 1957: Karl Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven & London: Yale University Press.
- Žižek 2008: Slavoj Žižek, *Violence*, New York: Picador.