

OB DELEUZOVEM POJMOVANJU KVAZI-VZROKA

PETER KLEPEC*

Pričnimo s trditvijo, da Deleuze v delih *Logika smisla* in *Razlika in ponavljanje* predlaga kar nekaj konceptualnih rešitev, ki so zanimive tako z gledišča filozofije kot z gledišča psihoanalize. Izhajamo torej iz trditve, da je Deleuze kot filozof vseskozi blizu psihoanalizi. Takšna trditev dandanes ni ravno splošno privzeto in veljavno prepričanje, še zlasti med pristaši Deleuzove filozofije ne. K temu, da je Deleuze vseskozi nenehen in oster kritik psihoanalize, ki s slednjo nima prav nič skupnega, je – tudi kar zadeva določeno razvrednotenje zgoraj omenjenih dveh del – veliko prispeval predvsem sam, zlasti po obratu, ki sledi srečanju z Guattarijem. Pokazati bomo skušali, da je Deleuze v nekem trenutku veliko bližje psihoanalizi, kot bi to nemara hotel priznati, oziroma, kot se splošno verjame, in da psihoanaliza, ko se Deleuze odvrne od nje in ko jo kritizira, preprosto ni to, kar meni Deleuze, da je. Nenazadnje smo skušali nekaj podobnega pokazati tudi že lani na istem mestu, ko smo spregovorili o (spodletelem) srečanju med Deleuzom in Lacanom. A če je zato danes videti, da v nekem pomenu zgolj ponavljamo že povedano, ali bolje, da skušamo podkrepiti že poprej predstavljene poudarke, sami menimo, da temu le ni čisto tako. Problematika vzročnosti in kvazi-vzroka nam bo namreč predstavila še neko drugo zanimivo razsežnost srečanja med Deleuzom in psihoanalizo, ki je sami doslej nismo opazili, kar nam bo omogočilo postaviti že doslej predstavljena stališča glede Deleuza in psihoanalize v novo perspektivo.

Če bo pri tem naše vodilo problematika kvazi-vzroka, je treba najpoprej pripomniti, da je celotna Deleuzova filozofija od začetka do konca posvečena sprebrnitvi klasične filozofske sheme vzroka in učinka, kolikor jo seveda v prvi vrsti zanima sprebrnitev metafizike. Pri tem pa Deleuze še zdaleč ni ne prvi ne edini, zato lahko rečemo, da ni v tem samo po sebi nič

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija.

posebnega in izvirnega. V določenem pomenu celotna moderna filozofija ne predstavlja nič drugega kot preformulacijo Aristotela in njegovih štirih vzrokov od Descartesa dalje, po katerem ima vse, tudi Bog, svoj vzrok. Od tod preko Spinoze, za katerega je Bog vzrok samega sebe, okazionalizma in Malebrancha, naposled pridemo do Huma, ki na tej poti predstavlja določen prelom. Hume namreč poudari, da med vzrokom in učinkom ni *nujne* povezave, oziroma, da med njima ni nobene racionalne zveze ali konsekvence. »Stavek, da jutri sonce ne bo vzšlo, ni nič manj razumljiv in ne vsebuje prav nič več protislovja kot trditev, da bo vzšlo.«¹ Odnosov med vzroki in učinki za Huma ne odkrivamo s pomočjo uma, temveč izkustva: »Med vzrokom ali vzroki reda v univerzumu in človeškim umom [je] neka šibka analogija.«² Odtod po Humu izhajata moč navade in verjetja, saj vsa naša izkustvena sklepanja izhajajo iz navade oziroma predpostavke, da bo prihodnost podobna preteklosti oziroma, da od vzrokov, ki se nam zdijo podobni, pričakujemo podobne učinke. Natanko to izhodišče, ki med um in naravo, med pojem, logiko in zakone realnosti vpelje zev, razcep, privzame Kant, taisti Kant, ki trdi, da ga je ravno Hume s svojim stališčem do vzroka prebudil iz dogmatskega dremeža, taisti Kant, za katerega Lacan pripomni, da je tudi že v svoji predkritični fazi, v *Eseju o negativnih veličinah*, na sledi Humu, saj »tesno zagradi zev, s katero se funkcija vzroka že od nekdaj upira slehernemu konceptualnemu dojetju.«³ »Vzrok«, poudarja na istem mestu Lacan, »se razlikuje od tistega, kar je v neki verigi določujoče, z drugimi besedami, razlikuje se od zakona.«⁴

K Lacanovi zoperstavitvi vzroka in zakona se še povrnemo, morda bi na tem mestu dodali opombo ali dve o Deleuzovem razmerju do Huma in Kanta. Zanimivo je, da je ravno Humova filozofija tema prve Deleuzove knjige,⁵ s katero Deleuze vstopa na filozofsko prizorišče. Kaj Deleuze išče pri Humu? Zakaj Hume pričinja tisto serijo Deleuzovih del, ki so posvečena zgodovini filozofije in v katerih se Deleuze loteva sebi ljubih filozofov: Bergsona, Nietzscheja in Spinoze? Bi morali Huma šteti med Deleuzu ljube filozofe? Zakaj? In če je Deleuzova privrženost omenjenim trem filozofom

¹ David Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, prevedla Zdenka in Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana 1974, str. 73.

² David Hume, *Dialogi o naravni religiji*, prevedel Frane Jerman, DTP, Analecta, Ljubljana 2000, str. 114.

³ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, DTP, Analecta, Ljubljana 1996, str. 25.

⁴ Prim. o tem obširneje v: Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., DTP, Analecta, Ljubljana 2001, str. 21-44.

⁵ Prim.: Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Pariz 1953 (6. izdaja 1998).

splošno znana, pa se pogosto pozablja, ne samo na to, da Deleuze to serijo pričinja s Humom, ampak to, da vanjo naposled zajame tudi nekoga, ki ga sam eksplicitno označi za »sovražnika«. Gre namreč za Kanta, ki mu leta 1963 posveti knjigo. V resnici gre sicer za drobno knjižico, a vendarle... Kaj bi bil lahko razlog temu? Katera vprašanja Deleuza zanimajo pri Kantu? Imajo ta vprašanja kakšno povezavo s Humom? Kaj sploh zanima Deleuza v tem prvem razdobju, ki ga sicer zaznamujejo odlična in še danes navdihujoča branja filozofov in zgodovine filozofije? Gre, zgoščeno in z enim stavkom rečeno, za vprašanja, kako, na kakšen način, je dandanes še vedno možna filozofija. Vse do konca je Deleuze nedvoumen: »Verjamem v filozofijo kot sistem... imam se za zelo klasičnega filozofa.«⁶

Deleuze tako v zgodovini filozofije išče tiste koncepte in zastavitve, ki bi filozofijo sicer omogočali, a na način preseganja tradicionalne metafizike. Pri tem sta poleg Spinoze, Nietzscheja in Bergsona ključnega pomena ravno Hume in Kant. Zakaj? Ravno Hume s svojim napadom na tradicionalno pojmovanje vzroka načne tista tri temeljna torišča metafizike (svet, Jaz, Bog), ki jih kasneje obravnava Kant v transcendentalni dialektiki *Kritike čistega uma*. Kant pokaže, da vse tri preči nek razcep, zaradi tega razdejanja in uničenja pa metafizika na stari način ni več možna. »Neka skupna smrt doleti tako jaz, svet in Boga«,⁷ svet ni več koherenten, temveč je kaos-kozmos, kaotični univerzum, kaozmos. Razcep Jaza (»Jaz je drugi«) je treba misliti skupaj s smrtjo Boga – ravno to, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga, razcep Jaza«,⁸ poudarja Deleuze, je prvi uvidel Kant.

Na prvi pogled tega stališča v drobni Deleuzovi knjižici o Kantu ni. No, nekaj je gotovo: tako razločno in jasno kot to stori kasneje, se Deleuze v drobni knjižici ne izjasni. A kakšno je potem stališče do Kanta? Zakaj se Kanta sploh lotiti, če pa je »sovražnik«? Kaj lahko »sovražnik« sploh pripeva pomembnega? Drugače rečeno, kaj je na Kantu takega, da se ga je treba lotiti, četudi je »sovražnik«? Kaj se iz tega »sovražnika« lahko naučimo? Odgovore na ta vprašanja bomo v Deleuzovi knjigi o Kantu zaman iskali na deklarativni ravni. Problem ni le tisti sloviti *style indirect libre*, pri katerem težko odgovorimo na vprašanje, kdo govori – ali Deleuze ali obravnavani avtor? In če je pri tem stilu ključnega pomena Deleuzovo vztrajanje na drobnih in skorajda neopaznih intepretativnih premikih, ki pa potem za-

⁶ »Lettre-préface«, v: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 7.

⁷ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 169.

⁸ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 117.

deve vselej temeljito premestijo, tega v delu o Kantu ne najdemo. Kaj potem išče Deleuze pri Kantu? Na prvi pogled skrajno dolgočasno in nezanimivo vprašanje o razmerju med zmožnostmi razuma, uma in domišljije – tako »nauk o zmožnostih tvori resnično mrežo, ki je konstitutivna za transcendentno metodo«. ⁹ Toda te metode ni mogoče razumeti brez novega pojmovanja subjekta, ki ga vpelje Kant, to pojmovanje pa ni brez povezave s Humom in z vprašanjem vzroka. Že v Deleuzovem delu o Humu so ta vprašanja na delu. Tu je Deleuze subjekta definiral kot gibanje samorazvoja, pri katerem pa je ključno dvoje: verjetje, verovanje in iznajdevanje, kreativnost. »Verjeti in iznajdevati, to je tisto, kar počne subjekt kot subjekt«, ¹⁰ subjekt je namreč tisto, kar presega danost. Tu lahko lepo vidimo vzporednico z Lacanovim zoperstavljanjem vzroka in zakona, enako razmerje je na delu pri razmerju med subjektom in danim. Slednjemu namreč »ne pritiče zmožnost samopreseganja«, ¹¹ zato se nujno postavlja vprašanje, od kod sploh izhaja ta zmožnost. Odgovor se nahaja v tem, da je »subjektivnost po svojem bistvu praktična«, ¹² subjekt pa ni nič drugega kot »sinteza, sinteza duha«. ¹³ S tem pa se že postavlja vprašanje po naravi te prakse, vprašanje po naravi subjektivnih zmožnosti in konec koncev tudi po razumevanju te sinteze, ki jo v delu o Humu Deleuze imenuje subjekt. Kant je bil prvi, ki si je sistematično postavil ta vprašanja, saj je ne le postavil subjekta v središče, bil je tudi prvi, ki je postavil vprašanje po razmerju med temi tremi zmožnostmi in razdelal vprašanje sinteze.

Seveda pa bi bilo pretirano pričakovati od drobne knjižice o Kantu, da bo enoznačno in enkrat za vselej odgovorila na vprašanja, ki se ob tem porajajo. Nenazadnje je vprašanje sinteze kmalu zatem eno izmed osrednjih vprašanj, s katerim se ukvarja Deleuzovo delo *Razlika in ponavljanje*, ¹⁴ a tudi potem ostaja to vprašanje na dnevnem redu vse do konca. Enako velja za razumevanje Kantovega »kopernikanskega obrata«, ki ga tokrat, v knjižici o Kantu, Deleuze razume kot »nujno podvrženje objekta subjektu«. ¹⁵ Takšno stališče je seveda vse prej kot samoumevno in ni nujno, da ima Deleuze tu tudi prav. O tem vprašanju je bilo prelitega že veliko črnila in tudi Deleuze se s tem problemom nenehno ukvarja, se nenehno popravlja in nenehno dodaja nove zastavitve. Tu ni prostora za vsaj okvirni pregled te problemati-

⁹ Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Pariz 1963, str. 17.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, str. 90.

¹¹ *Ibid.*, str. 94.

¹² *Ibid.*, str. 109.

¹³ *Ibid.*, str. 100.

¹⁴ Prim.: Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 218-336 in sq.

¹⁵ Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, str. 23.

ke, pripomniti velja le, da se kasneje Deleuze popravi, saj sta zanj kategoriji subjekta in Jaza po definiciji razcepljena, kajti *cogito* je zanj vselej nori, shizofreni *cogito*. Na koncu Kantov Jaz oziroma transcendentalno enotnost apercipije Deleuze in Guattari v delu *Kaj je filozofija?* primerjata kar z bikovo glavo: »'Jaz mislim' z ozvočeno bikovo glavo, ki ne neha ponavljati Jaz = Jaz.«¹⁶ Jaz je za Deleuza vselej »drugi«, vselej je razcepljeni Jaz in četudi tu in tam Kantu pripiše drugačno stališče, se s tem ne zadovolji in nenehno išče »formulo« Kantove filozofije. V *Critique et clinique* jo dobesečno »razčetrveri«: v spisu »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, namreč celotno Kantovo filozofsko podvzetje zvede na štiri točke: na uvedbo časa, ki je iz tira; na razcep Jaza, Jaza, ki je drugi; na uvedbo nadjazovskega Zakona in osamosvojitve disonance, disharmonije.¹⁷ V vseh teh štirih točkah pa nastopa moment drugosti, postajanja, Dvojega, razcepa, ki od znotraj cepi čas, Jaz, Zakon in svet.

Če je torej Deleuze v knjižici o Kantu še vztrajal pri tem, da kopernikanski obrat prinaša s seboj podobo subjekta kot gospodarja, nerazcepljenega in samotransparentnega subjekta, ki si podvrže objekt, je kasneje zadeve zastavil radikalno drugače. Če je bil torej tu še »na liniji« tistih filozofij dvajsetega stoletja, ki so – od Heideggerjeve »vladavine tehnike« do Adornove in Horkheimerjeve »dialektike razsvetljenstva« – v subjektu videle zgolj instrumentalni, zvijačni um, je potem to stališče opustil. Ravno koncept kvazi-vzroka pa pri tem igra eno ključnih vlog, kajti vprašanje se namreč ne glasi, ali determinizem ali svoboda, ali Zakon ali Vzrok, saj ne gre za »izbiro« dveh vnaprej obstoječih entitet. Če se vzrok nahaja na strani svobode, subjekta, je kavzalnost »iz svobode« subjekta bolj paradokсна, kot je to videti na prvi pogled. Pri problemu kvazi-vzroka je torej v ospredju vprašanje razcepa dveh ravni – vzrokov in učinkov, telesnosti in netelesnosti. To dvojnost je treba misliti kot vez in kot razvezo, kot hkratni razcep. Gre za tisto, kar je Deleuze imenoval disjunktivna sinteza in kar v *Logiki smisla* nastopa kot dvosmernost smisla: smisel poteka vselej v vsaj dveh smereh hkrati, medtem ko zdrava pamet ni nič drugega kot trditev, da gredo stvari vselej v eni smeri, ki jo je mogoče določiti.

Deleuza torej pri kvazi-vzroku zanima vprašanje, kako misliti skupaj kratki stik, spoj in razhod dveh heterogenih logik, dveh heterogenih serij.

¹⁶ Deleuze in Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 61.

¹⁷ Gilles Deleuze, »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, prevedel Peter Klepec, v: *Problemi*, XXXVII, 1-2, Ljubljana 1999, str. 103-110. Podrobneje o tem prim.: Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 26-93.

Podobno vprašanje ga zanima tudi v *Razliki in ponavljanju*. Če Deleuze trdi, da ponavljanje ni splošnost, to pomeni, da ponavljanje ne temelji na podobnostih dveh stvari, ki bi se ponovile in ki bi ju na temelju enakih potez posplošili (argument spominja Huma, ki smo ga omenili na začetku – iz podobnega ne moremo znova sklepati na podobno). Ponavljanje ni zakon – ponavljanje prej spada v red čudeža kot zakona. Vsaka ponovitev prinese nekaj novega, ne v smislu predvidljivosti, regularnosti, zakonitosti, temveč nekaj enkratnega, singularnega, nenadomestljivega. To enkratno in nenadomestljivo pa ni novi subjekt, temveč je treba v tem videti hkratni vznik subjekta in paradoksnega objekta. V spisu »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, ki je izšel leta 1972, a je bil napisan leta 1967, Deleuze omenja »objekt = x«, ki je »vedno premeščen glede na samega sebe. Njegova značilnost je, da ni tam, kjer ga iščemo, temveč da ga, nasprotno, najdemo tam, kjer ga ni. Rekli bi, da 'manjka na svojem mestu' (zato ni nekaj realnega). Prav tako manjka svoji podobnosti (zato tudi ni podoba) in manjka svoji identiteti (zato ni koncept).«¹⁸ Takšen objekt je na strani humeovskega vzroka, kolikor ga ni mogoče zajeti s konceptom in kolikor se izmika napovedljivosti, zakonom podobnosti. Objekt torej za Deleuzea ni ne realen, ne imaginaren, pa tudi ne identičen sam s seboj, ni koncept v običajnem pomenu besede. »Igre torej potrebujejo prazno mesto, saj bi se brez njega nič ne premaknilo, nič ne bi funkcioniralo. Objekt = x se ne razlikuje od svojega mesta, toda za to mesto je značilno, da se ves čas premika, prazno mesto ves čas skače.«¹⁹ Ista logika komplementarnosti mesta brez lastnika in lastnika brez mesta zanima Deleuzea tudi v *Logiki smisla*, v kateri nastopi koncept kvazi-vzroka in v kateri je produkcija smisla izenačena s produkcijo dogodka. »Smisel je na neločljiv način *izrazljivo ali izraženo propozicije in atribut stanja stvari*. Z eno stranjo je obrnjen k rečem, z drugo k propozicijam. Toda nič bolj ga ni mogoče enačiti s propozicijo, ki ga izraža, kot s stanjem stvari ali kvaliteto, ki jo designira propozicija. Smisel je točno meja med propozicijami in rečmi. Je tisto *aliquid*, hkrati dodatek k biti in vztrajanje, se pravi, tisti minimum biti, ki pripada vztrajajočemu. In v tem pogledu je smisel 'dogodek', če seveda dogodka ne enačimo z njegovim časovno-prostorskim udejanjenjem v nekem stanju stvari. Zato se ne bomo spraševali o smislu dogodka: dogodek ni nič drugega kot smisel.«²⁰

V tej točki *ni* kasneje pri Deleuzu nobene spremembe terena, tega problema se Deleuze loteva tudi kasneje. Edino, kar se spreminja, so koncepti, poj-

¹⁸ Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, Krtina, Ljubljana 1995, str. 57.

¹⁹ *Ibid.*, str. 58.

²⁰ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 32.

mi – vsi pa odgovarjajo na isto zagato. Ta problem je zaobsežen v razmerju med postajanjem in dogodkom. Čeprav v delu *Anti-Oedipe*, kot bomo videli, na koncu temeljito spremeni pojmovanje kvazi-vzroka in postajanje izenači z zgodovino,²¹ postajanje torej je zgodovina, (kasneje v *Pourparlers* izrecno poudarja, da »zgodovina ni postajanje«,²² a nas ta nihanja ne smejo zapeljati), vendarle tudi s tem skuša odgovoriti na isto zagato. Ime te zagate je kajpak »dialektika«, ali bolje, kaj je razcep: »Ko mišljenje tako postaja negativno«, pripominja zgodnji Deleuze, »vidimo, kako se življenje razvrednoti, preneha biti aktivno. [...] Dialektika sama podaljšuje to čarovnijo. Dialektika je tista umetnost, ki nas vabi, da znova najdemo odtujene lastnosti. Vse se vrne k Duhu kot motorju in produktu dialektike; ali pa k samozavedanju; ali pa celo k človeku kot generičnemu bitju.«²³ Kaj nam hoče povedati Deleuze? Da ni subjekta zgodovine, ali bolje, da ni Duha, subjekta, ki bi vlekel niti zgodovine. Zgodovina je odprt proces, ki poteka vsaj v dveh smereh hkrati.

Kako pa se kaže ta problem dveh smeri, problem razcepa? V *Logiki smisla* se smisel kot paradoks kaže tako, da je obenem nekaj proizvedenega in hkrati tudi neobstoječe, »tisto, kar vztraja«. Kako je to mogoče? Deleuze loči med dvema ravnema, na eni strani so telesa, na drugi netelesnosti. In če »med telesi ni vzrokov niti učinkov: vsa telesa so vzroki«, pa so na drugi strani »netelesnosti« učinki in produkti. Pri tem se Deleuze opre na stoike, ki jim je šlo za to, da »na popolnoma nov način razcepijo vzročno zvezo«. Kaj so naredili stoiki? »Vzroke so napotili na vzroke in uveljavili neko vez med samimi vzroki (usoda). Učinke pa so napotili na učinke in z nekimi vezmi učinke povezali med seboj. Toda na enak način kot vzroke: netelesni učinki nikoli ne delujejo kot vzroki drug drugega, ampak samo kot kvazi-vzroki.«²⁴ Drugače rečeno, »smisel (smer) je vselej dvoumen (dvojna) in izključuje možnost enega samega smisla (smeri) relacije. Dogodki nikoli ne nastopajo kot vzroki drug drugega, ampak vstopajo v razmerja kvazi-vzročnosti, se pravi, neke nedejanske in fantomske vzročnosti, ki se nenehno obrača v obe smeri. To ne pomeni, da sem mlajši in starejši hkrati, ampak da hkrati to postajam, in sicer prek ene in iste relacije.«²⁵ Na ta način je »svoboda ohranjena po dveh komplementarnih poteh: prvič, znotraj usode kot vezi med vzroki, drugič, v

²¹ Prim.: Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972, str. 43.

²² Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990, str. 231.

²³ Gilles Deleuze, »Nietzsche«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Problemi*, XXXVII, 3–4, Ljubljana 1999, str. 66, 67.

²⁴ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 18.

²⁵ *Ibid.*, str. 41.

zunanjsosti dogodkov kot vezi med učinki.«²⁶ Če je torej smisel učinek, če je kot tak izenačen z dogodki kot učinki, potem je treba povedati, da »ti učinki niso telesa, ampak, točno rečeno, 'netelesnosti'. To niso fizične kvalitete in lastnosti, ampak logični oziroma dialektični atributi. To niso reči ali stanja stvari, ampak dogodki. Zanje ne moremo reči, da obstajajo, ampak, da se ohranjajo ali vztrajajo, saj imajo nek minimum biti, ki ne gre rečem, ampak samo neki neobstoječi entiteti. To niso samostalniki in pridevniki, marveč glagoli. Netelesnosti niso nekaj, kar deluje ali utrpeva, ampak rezultati delovanja in utrpevanja, 'neobčutljivo in nedostopno' [*impassibles*] – neobčutljivi rezultati. To niso žive sedanjosti, ampak nedoločniki: to je nezamejeni Aiôn, postajanje, ki se neskončno deli na preteklo in prihodnje in vedno izmakne sedanjosti.«²⁷

Takšna netelesnost je kvazi-vzrok, oziroma učinek, ki je sam postal vzrok. Kvazi-vzrok je nekaj, kar je bilo proizvedeno in kar samo proizvaja. Kvazi – pomeni namreč »kot da«, gre za nekakšno fikcijo. Znova smo, mimogrede rečeno, pri Kantu, ki sicer ostro nasprotuje fikciji (videti je, da fikcija zanj ni nič drugega kot *Wahn, Blendwerk, Hirngespinnst, Schein, Illusion, Täuschung, Geschöpfung, Betrug, Chimäre, Erdichtung, Einbildung*), a vseeno pride do tega, da dopusti določeno legitimno uporabo fikcij: ideje so *heuristische Fiktionen*.²⁸ Zanimivo je, da Deleuze v *Logiki smisla* kvazi-vzrok pogosto opredeljuje kot »idealni ali fiktiven«. Kvazi-vzrok je torej nek vzrok, ki se tako kaže, a to ni, je prej učinek, ki je sam postal vzrok, je neka navideznost, fikcija, ki postane producirajoča. Gre torej za problem, kako je beseda meso postala, za problem, kako nekaj vznikne takorekoč sredi nečesa drugega, kako nastopi Nekaj (Vzrok), kar ni mogoče reducirati na materialne vzroke (Zakon). Tako »dogodki nikoli ne nastopajo kot vzroki drug drugega, ampak stopajo v razmerja kvazi-vzročnosti, se pravi neke nedejanske in fantomske vzročnosti, ki se nenehno obrača v obe smeri.«²⁹ Dvojna vzročnost za Deleuza pomeni, da dogodek na eni strani napoteva na telesne zmesi, ki so njegov vzrok, na drugi strani pa na druge dogodke, ki so njegov kvazi-vzrok«. Dogodek, se pravi smisel, se nanaša na nek paradoksn element, ki nastopa kot nesmisel oziroma naključna točka in deluje kot kvazi-vzrok, saj učinku zagotavlja polno avtonomijo. Gre torej za, kot pravi Deleuze, »brezmadežno spočetje ali prehod od sterilnosti k genezi«, za neko drugo geografijo, ne pa za nek

²⁶ *Ibid.*, str. 18.

²⁷ *Ibid.*, str. 16.

²⁸ Prim. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, v: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, IV, str. 653 (B 799/A 771).

²⁹ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, 41.

drug svet. To igro nedejanske in fantomske vzročnosti, ki se nenehno obrača v obe smeri, bo kasneje v *Kaj je filozofija?* Deleuze skupaj z Guattarijem namenil kaosu: »Značilnost kaosa namreč ni toliko odsotnost določil, temveč neskončna hitrost, s katero se zasnujejo in izginejo: to ni gibanje od enega k drugemu, temveč, narobe, nezmožnost razmerja med dvema določiloma, saj se eno ne pojavi, dokler ni drugo že izginilo; eno se pojavi kot izginevajoče, medtem ko drugo že izginja kot osnutek: Kaos ni inertno ali stacionarno stanje, ni naključna mešanica. Kaos kaotizira, v neskončnost razkrajja sleherno konsistenco.«³⁰

Če zanemarimo velike in nepremostljive razlike, kar zadeva polje ontologije in še marsikaj drugega, se vseeno postavlja vprašanje, ali ni v tej točki, točki kvazi-vzroka kot dvojne vzročnosti, Deleuze precej blizu psihoanalizi? Vzemimo Lacanovo konceptualizacijo razmerja med vzrokom in zakonom. Na eni strani imamo zakon kot regularnost, kot ponavljanje, kjer zakon omogoča predvidevanje tega, kar se bo zgodilo (Deleuze in Hume to poimenujeta kot podobnost). Če isti vzrok povzroča isti učinek, potem dobimo kontinuirano verigo vzrokov, kjer je vsak vzrok istočasno učinek drugega vzroka. Tako dobimo, pravi Jacques-Alain Miller, na katerega se v tej točki opiramo,³¹ tedaj, ko vzrok vpišemo v zakone, verigo nujnosti, determinizem samodejnosti, na drugi strani pa imamo vzrok, kolikor ni vpisan v zakon regularnosti in kontinuitete, namreč humovski vzrok, vzrok kot ločen od verige, vzrok kot prelom z verigo. Vprašanje po takšnem ločenem vzroku se lahko pojavi šele in zgolj takrat, ko obstaja prelom z verigo, ko verigi spodleti, ko obstaja *missing link*, manjkajoči člen verige. Z drugimi besedami, takšen vzrok je kot srečanje nekaj naključnega in slučajnega, nekaj, kar nastopa kot presenečenje, in ne nekaj, kar bi se dogajalo (bodisi vedno bodisi večinoma na isti način), temveč se zgodi enkrat samkrat. Temeljna opredelitev takšnega vzroka je diskontinuiteta, takšen vzrok je na strani *tyche* in ne *automaton*. Takšen vzrok je lahko samo neumestljiv, točka, ko verigi označevalcev itn. spodleti, oziroma, kot pravi Lacan v Seminarju XI., takšen »vzrok je lahko samo vzrok nečesa, kar šepa«.³² Na podoben način Deleuze pojmuje produkcijo smisla: »Ko se vzpostavi komunikacija med heterogenimi serijami, iz tega v sistemu izhaja cela vrsta konsekvenc. Nekaj se 'zgodí' na robovih; pride do nastopov dogodkov; vznikov fenomenov – tipa prebliska ali strele.«³³ Še več, »slučajnost ali naključnost srečanja zagotavlja nujnost tistega, kar sili

³⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 47.

³¹ Prim.: Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, str. 21 ff.

³² Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 26.

³³ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 155.

k mišljenju.«³⁴ Ključen poudarek pri tem se nanaša na razcep, ki preči tako polje samodejnosti, saj ga dogodek ali smisel popelje v neko novo smer, ali bolje, vanj vnese razcep na način paradoksa, na način vpeljave dveh smeri hkrati.

Prav tu je Deleuze najbližje psihoanalizi. Zakaj gre namreč pri kvazi-vzroku? Gre za, najbolj jedrnat in zgoščeno rečeno, problem kratkega stika med dvema kavzalnostmi, med dvema serijami oziroma med dvema množvi. Prav tu se nahajamo v središču Freudove osnovne zastavitve. Ali ne gre namreč pri osnovnem razlikovanju med manifestno in latentno vsebino sanj natančno za isti problem, za problem kratkega stika dveh ravni? Za Freuda namreč latentna vsebina ne predstavlja odgovora ali kriterija, s katerim bi merili manifestno vsebino. Pri razmerju med latentno in manifestno vsebino sanj strogo rečeno sploh ne gre za razmerje, saj ju ni mogoče postaviti eno proti drugi in eno iz druge neposredno izpeljati. Manifestna raven ni neposredni odsev, ni enostavna in vselej enaka reprezentacija latentne. Ali ni mogoče v razmerju med latentno in manifestno vsebino sanj videti na delu isti princip, ki ga je Deleuze vzel za izhodišče svoje kritike reprezentacije? Mar ne gre pri tej kritiki za kritiko redukcije ene ravni na drugo, za kritiko neposredne izpeljave pojava na bistvo. Med obema ravnema ni skladja, ni ustrežanja – »ni razmerja«, kot bi rekel Lacan. Latentna vsebina sanj ne predstavlja skritega bistva, ki ga manifestna vsebina sanj enostavno skriva, potlači. Paradoks je v tem, da je vse, kar je, že v manifestni vsebini sanj (v *Logika smisla* se to glasi: »smisel ne pripada nobenim višavam niti ga ni v globinah, ampak je neločljiv od površine, ki je njegova prava dimenzija«³⁵), »vse je tu«, resnica je zunaj, na površini, ne pa v nekih notranjih globinah. Za Deleuza do resnice pridemo le preko popačenja, preko *puissance du faux*. Kaj bi bilo, denimo, bistvo Sokrata kot pojmovnega lika? Poskusimo Deleuzov odgovor ponazoriti s pomočjo postavljaljoče, zunanje in določujoče refleksije iz Heglove *Žnanosti logike*.³⁶ Deleuze tako ne nastopa ne z gledišča postavljaljoče refleksije, za katero ima neka stvar, v tem primeru pojmovni lik, vselej fiksni, točno določeni pomen, saj nikoli ne obstaja ena sama različica nekega pojmovnega lika, pač pa so pojmovni liki vselej razmnoženi, vselej obstaja več pojmovnih likov, ki jih je v zadnji instanci neskončno. Enako bi lahko rekli za sanje – razmerje

³⁴ *Ibid.*, str. 189.

³⁵ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 77.

³⁶ Pri interpretaciji postavljaljoče, zunanje in določujoče refleksije se opiramo na teksta Slavojja Žižka »Hegel in krščanstvo«, v: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, prevedel Ivo Štandeker, DTP, Ljubljana 1988, str. 87-96, in Zdravka Kobeta, »Bit in refleksija«, v: *Želja in krivda*, Filozofija skozi psihoanalizo IV., DTP, Ljubljana 1988, str. 57-102.

med označencem in označevalcem ni fiksno, zato tudi ni možna neposredna prevedba manifestne vsebine v latentno vsebino. Konec koncev so zato s psihoanalitičnega vidika sanjske bukve utvara. Obstaja torej obilje smisla, v primeru Sokrata kot pojmovnega lika tako obstaja Deleuzov Sokrat, a tudi Nietzschejev, Heideggrov, itn. Toda »Sokrat« za Deleuza nima nekega »bistva«, »pravega pomena«, ki bi ga nobena interpretacija ne mogla izčrpati, v tem primeru bi ostali na nivoju zunanje refleksije, ki jim bistvo vselej uide, pač pa je »resnični« pomen Sokrata ravno »popačeni« Sokrat, edini Sokrat je tako Sokrat, ki ga preči »*puissance du faux*«. Podobno razumevanje popačenja zasledimo pri Freudu. Ali ni delo sanj neko popačenje – »latentne misli so snov, ki jo delo sanj pretvarja v manifestne sanje. Zakaj hočete na vsak način snov zamenjati z delom, ki jo oblikuje? [...] Edino, kar je za sanje bistveno, je delo sanj, ki je učinkovalo na miselni material.«³⁷ Pravi problem za Freuda pa je tisto, kar ni zvedljivo ne na eno ne na drugo raven, kar ni ne manifestna ne latentna vsebina. »Saj analitično opažanje tudi pokaže, da se delo sanj nikdar ne omeji na prevajanje teh misli v vam znani arhaični ali regresivni način izražanja, pač pa vedno doda še nekaj, kar ne spada k latentnim dnevnim mislim, kar pa je pravzaprav gibalo pri nastanjanju teh sanj. Ta nepogrešljivi dodatek je [...] nezavedna želja, v katere izpolnitev se predela vsebina sanj.«³⁸ Tisto, kar torej Freuda zanima, je nek dodatek, ki se nahaja v samem presežku popačenja, ki se ne nahaja na ravni vsebine, temveč forme.³⁹ Ravno ta forma pa je v določeni analogiji s kvazi-vzrokom, kakor ga v *Logiki smisla* pojmuje Deleuze. Poskusimo to ponazoriti z načinom, na katerega Freud v *Psihopatologiji vsakdanjega življenja*, še bolj izrecno pa v *Predavanjih za uvod v psihoanalizo*, ki sledijo dobrih deset let kasneje, pojasnjuje vznik, nastop lapsusa oziroma spodrsljaja. Za Freuda do lapsusa pride preko sovpadanje dveh kavzalnosti, srečanja dveh intenc, interference dveh volj: »Ti simptomi so namreč,« pravi Freud, »kompromisni rezultati, izhajajoči iz interference dveh nasprotujočih si prizadevanj, in zastopajo tako potlačeno kot tisto, kar tlači, ki je sodelovalo pri njihovem nastanku.«⁴⁰ Podoben problem nastopa tudi pri vicu: »Pri vicu se razlika med dvema sočasnim načinoma dojetanja, ki imata različen izdatek, nanaša na proces, ki se odvija v poslušalcu vica. Eno od teh dveh dojetanj sledi namigom, ki jih

³⁷ Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, prevedli Mara Volčič-Cvetko, Jani Razpotnik in Vital Klabus, DZS, Ljubljana 1977, str. 217.

³⁸ *Ibid.*, str. 217-218.

³⁹ Mladen Dolar, »Spremna beseda«, v: Sigmund Freud, *Psihopatologija vsakdanjega življenja. O pozabljanju, spodrsljajih v besedi in ravnanju, zmotah in praznoverju*, prevedla Rapa Šuklje, MK, Ljubljana 2006, str. 221-231.

⁴⁰ Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, str. 287.

vsebuje vic, gre po poti misli skozi nezavedno; drugo pa ostane na površini in vidi vic kot katerokoli drugo besedilo, ki je priplavalo iz predzavestnega v zavest. Morda ne bi bilo neupravičeno, če bi ugodje v slišnem vicu izpeljali iz razlike med tema dvema načinoma predstavljanja.«⁴¹

Prav razmik med dvema načinoma predstavljanja, interferenca dveh volj, dveh kavzalnosti, je tisto, kar zanima Deleuza. Tudi kasneje, ko Deleuze radikalno spremeni pojmovanje kvazi-vzroka, v njegovi filozofiji obstaja mesto za to problematiko. Gre za problem vznika pojma kot novega – »bolj ko se filozofija spopada z nesramnimi in bedastimi tekmeči, bolj jih srečuje v svojem lastnem nedrju, bolj jo ima, da bi zares izpolnila svoje poslanstvo, se pravi ustvarjala pojme, ki so prej aeroliti kot pa tržna roba«⁴² Pojmi kot taki so *aérolithes*, meteorji, kar pomeni, da jih ni mogoče vnaprej predvideti, planirati, izračunati, prodati, z njimi manipulirati itn. V tem pomenu za Deleuza filozofija ustvarja realno v lacanovskem pomenu besede kot tisto, kar je času travmatično, neznosno, nemožno, kar na nek način nastopa kot Vzrok v razmerju do Zakona: »V zgodovinskih fenomenih, kot je revolucija 1789, pariška komuna, revolucija 1917 vselej obstaja nek del *dogodka*, ki je nezvedljiv na družbene determinizme, na kavzalne serije. Zgodovinarji tega vidika dogodka ne marajo in naknadno vzpostavljajo nekakšno kavzalno zvezo. Toda dogodek sam nastopa kot odklop [*décrochage*] oziroma prelom s kavzalnostmi: gre za razcep, za oddaljitev v razmerju do zakonov, za nestabilno stanje, ki odpre novo polje možnosti.«⁴³ Temeljni zastavek je torej v tem, da »možno ne obstaja vnaprej, temveč ga ustvari dogodek«.⁴⁴ Dogodek kot primer *tyche* torej zvrta v »tisto, kar je«, v *automaton*, v tisto, kar poteka samodejno, v možno, neko vrzel, ki odpre novo polje možnosti. Ključno pri tem je vztrajanje pri nezvedljivosti dogodka na kavzalnosti, obstaja nek presežek, in v tem pomenu je »pojmem nekaj netelesnega, četudi se utelesi oziroma izvrši v telesu: Prav zato se ne meša s stanjem stvari, v katerem se izvrši. Nima prostorsko-časovnih koordinat, temveč le intenzivne koordinate. Nima energije, temveč le intenzivnost, je neenergetski. [...] Pojem izreče dogodek, ne pa bistvo ali reč. Je čisti dogodek, *haecceitas*, entiteta: dogodek

⁴¹ Freud, Sigmund, *Vic in njegov odnos do nezavednega*, prevedla Simon Hajdini in Samo Tomšič, Analecta, Ljubljana 2003, str. 247.

⁴² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 17.

⁴³ Gilles Deleuze in Félix Guattari, »Mai 68 n'a pas eu lieu«, v: Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975-1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003, str. 215.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 216.

D drugega ali dogodek obraza (kadar je tudi obraz razumljen kot pojem). Ali pa ptica kot dogodek.«⁴⁵

Tudi kvazi-vzrok je v *Logiki smisla* dojet kot tak presežek, saj ima dve podobi hkrati: »Obe heterogeni seriji konvergirata k nekemu paradoksnemu elementu, ki nastopa kot njun diferenciator. Slednji je počelo, od koder izhajajo singularnosti. Ta element, ne pripada nobeni seriji, ali bolje, pripada obema hkrati in neprestano kroži med njima. Prav tako ima lastnost, da se nenehno premešča v razmerju do samega sebe, da 'manjka na svojem mestu', da ne dosega lastne identitete niti ni podoben samemu sebi ter se ne ohranja v ravnovesju. V eni seriji se pojavlja kot presežek, a le tedaj, ko se v drugi hkrati pojavlja kot manko. Toda če se pojavlja kot presežek, potem je ta presežek le prazen predalček, in če se pojavlja kot manko, potem je ta manko nadštevilna figura ali lastnik brez mesta. *Hkrati je beseda in reč: ezoterična beseda, eksoterični objekt.*«⁴⁶ Mesto kvazi-vzroka je torej v tem, da gre tu za kontingentni objekt, ki kvari čisto ponavljanje istega, tako da isto, ki se vrača, nikoli ni čisto isto, čeprav ga ne moremo razločiti od predhodne ponovitve po nobeni pozitivni lastnosti ali razločevalni potezi. »Kontingentni drobec naseljuje samo vrzel, proizvede se v vrzeli«, in tega drobca »ni mogoče zaznati ali opisati«.⁴⁷

Vendar pa je naše vzporejanje Deleuza in psihoanalize treba vzeti *cum grano salis*. Že zaradi tega, ker sam Deleuze nekoliko omahuje, ko skuša najti vzporednice med psihoanalizo in kvazi-vzrokom. Enkrat odločno in emfatično izenači koncept falosa pri Lacanu s konceptom kvazi-vzroka, drugič se pri vpeljavi razlikovanja med realnimi in virtualnimi objekti sklicuje na delne objekte Melanie Klein in na Lacanovo koncepcijo *objet petit a*. Še huje je, da mestoma izenači oboje: »Ves problem pa je v tem, kako falos kot objekt = x, se pravi kot dejavnik kastracije, spravi obe seriji v sovzvočje.«⁴⁸ V čem je problem? V tem, da za Lacana najprej *objet petit a* ni isto kot falos, nadalje, da za Lacana »ni sozvočja«, saj zanj »ni spolnega razmerja«. Reči pa je treba, da Deleuze omahuje – tisto, kar bo tudi po prelomu s psihoanalizo iskal še naprej, je ravno koncept nečesa, kar moti harmonijo. Tudi zato poudarja, da je to najti v Lacanovem konceptu *objet petit a*: tisti, ki skušajo povzeti Lacanovo poučevanje tako, da ga umeščajo na družinsko in personološko os, zapadejo v protislovje, saj Lacan podeli vzrok želje nekemu »nečloveškemu, vsakomur

⁴⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 26.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 57.

⁴⁷ Mladen Dolar, »Komedijska in njen dvojnik«, *Problemi*, XLII, 3–4, Ljubljana 2004, str. 274.

⁴⁸ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, 216.

heterogenemu objektu, ki presega pogoje minimalne identitete in ki uhaja intersubjektivnim koordinatam kot tudi svetu pomenjanj?⁴⁹

Toda tudi tu Deleuze ni konstanten in vztrajen. Zlobno bi lahko pripomnili, da je včasih videti, da prej kot psihoanalizo Deleuze ostro kritizira svoje lastno pojmovanje psihoanalize, pri kateri, kot smo videli zgoraj, naj bi »dejavnik kastracije spravil obe seriji v sozvočje«. Nič čudnega, če je psihoanaliza deležna ostre kritike, ko pa jo Deleuze razume na ta način. Toda ali nas to, ko psihoanalizo obtoži za idealizem, ki da bajé korenini v njenem kultu Ojdipa, ko jo obtoži, da vse zvaja na družinski okvir in ko v *Mille plateaux* celo koncept *objet petit a* zvede na gospostvo,⁵⁰ ne spomni na podobno nihanje, ki ga je bila deležna tudi že Kantova filozofija, in o katerem smo spregovorili že zgoraj? Obrat, ki sledi v delu *Anti-Œdipe*, mora glede problematike kvazi-vzroka tako narediti dvoje: najprej premestiti poudarek s falosa na anus.⁵¹ Odtod sledi navezava na denar in Ojdipa, ves Ojdip, vsak Ojdip je analen, anus je prvi organ, ki je privatiziran. Drugi korak zadeva status netelesnega in fikcije. Če je bil poprej kvazi-vzrok neka točka, kjer je prišlo do kratkega stika, kjer zadeve niso delovale, kjer je, z Lacanom rečeno, nekaj »zašepalo«, če je bil poprej poudarek na ravni tega »ne teče«, ali bolje, vse vselej poteka vsaj v dveh smereh, smo sedaj na ravni enodimenzionalnega, kjer vse teče. Simulacija, fikcija, ne nadomesti realnosti, temveč si jo prisvoji skozi despotsko prekodiranje, realnega se kvazi-vzrok polasti kot kapital. Kavzalnost kvazi-vzroka je iluzija, toda delujoča iluzija, ki realnost pone-se onstran in znova ustvari idealnost. Označevalec, simbolno, simulaker se združi z gospostvom – oče in mati sta simulakra podob kapitala: »Videti je, da je vse proizvedeno s strani kapitala kot kvazi-vzroka.«⁵² Kvazi vzrok sedaj postane izenačen z državo, novi socius ali kvazi-vzrok si prisvaja vse produktivne sile.⁵³ Edini razcep, edino silo, ki vpelje razcep, je najti na normativni ravni, ki jo mora opraviti shizoanaliza: »Videli smo, kako mora biti negativna naloga shizoanalize nasilna, brutalna: defamiliarizirati, dezojdipizirati, dekastrirati, defalicizirati, raz-teatralizirati, razsanjati, razfantazmiti, dekodirati, deteritorializirati – vse to istočasno.«⁵⁴ Kot da bi se sedaj naloga gla-

⁴⁹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Œdipe*, str. 432.

⁵⁰ »Na podlagi diktatorskega pojmovanja nezavednega psihoanaliza utemljuje svojo diktatorsko oblast. [...] Tako v psihoanalizi kot v njenem objektu vselej obstaja general, šef (general Freud).« Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, Pariz 1980, str. 27.

⁵¹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Œdipe*, str. 167.

⁵² *Ibid.*, str. 17.

⁵³ *Ibid.*, str. 270.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 458.

sila: vse brez preostanka zvesti na družbeno. Če je bil tako poprej koncept kvazi-vzroka namenjen razdelavi tega presežka, ki uhaja, ki ga ni mogoče zajeti, je sedaj paradoks v tem, da je v nekem pomenu poteza, ki je bila značilna zgolj zanj posplošena – sedaj vse uhaja: »vselej namreč kaj uhaja ali beži«. ⁵⁵ Kot da bi se Deleuze in Guattari v kritiki gospostva subjekta nad objektom odločila za Marxa proti Freudu, kot da bi fetišizem, ki zadeva objekt, bil zgolj in edino blagovni fetišizem. V katerem pomenu? V tem pomenu, da je za Marxa pomen vselej družbeni, zanj je, na hitro rečeno, fetiš nek objekt, ki maskira, ki zakriva svoj družbeni značaj. Če je za Marxa fetiš tisto, kar zakriva mrežo družbenih razmerij, pa je pri Freudu fetiš objekt, ki maskira to, da ničesar ne maskira – fetiš zapolnjuje praznino, nemožnost, okoli katere se strukturira bodisi družbeno bodisi spolno razmerje. Rekli bi lahko, da pri Marxu obstaja iluzija, da bodo tedaj, ko bodo padle maske, razmerja postala transparentna – mar ni v tem konec koncev tudi osnovna naloga shizoanalize v *Anti-Œdipe*? In če je pri Freudu fetiš zastopnik materinega falosa, ki pa ga ni, potem je Freudova poanta ravno v tem, da tam, kjer bi morali videti materin falos, ni ničesar videti. Ali bolje, tam, kjer ga vidi fetišist, drugi ne vidi ničesar. K tej tematiki videza in ničā, minimalne razlike med dvema dogajanjima se bo Deleuze (zlasti ob analizi Chaplina) vrnil šele kasneje, v osemdesetih, ob svoji analizi filma v delih *Image-Mouvement* in *Image-Temps*.

Toda, če je bila ta problematika še na delu v *Logiki smisla* skozi koncept smisla, dogodka in kvazi-vzroka, če je tu še bila na delu neka dvojnost, paradokсна zmes nevtralnosti in strasti, netelesnosti in telesnosti, nekega fiktivnega, a delujočega ničā, je kasneje videti, da potem povsem izgine. V *Mille plateaux*, denimo, Deleuze in Guattari celo izrecno poudarita: »Ni dualizma, ne tu ne tam ni ontološkega dualizma«, ⁵⁶ kar bi morda lahko napeljalo na misel, da je sedaj funkciji kratkega stika, ki jo je v *Logiki smisla* igral kvazi-vzrok povsem odklenkalo. Toda ta funkcija je v konceptu povezav, konektivnosti le še bolj poudarjena, tudi tu se Deleuze in Guattari zavedata, da »je problem specifične kavzalnosti pomemben«, ⁵⁷ tudi tu je celo najti navezavo na Freuda in nezavedno, toda, kako, na kakšen način, in kaj to konkretno pomeni, pa je seveda že neka druga zgodba.

⁵⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 264.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 30.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 347.