

**Peter Klepec**  
*Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze*

V *Qu'est-ce que la philosophie?*, ki jo je Deleuze napisal skupaj s Félixem Guattarijem, tvori osnovno os tisto, kar Deleuze in Guattari imenujeta filozofsko trojstvo: predfilozofski *plan*, ki ga je potrebno trasirati (imanenca), *konceptualne osebe*, ki jih je potrebno izumiti in oživiti (insistenca), filozofski *koncepti*, ki jih je potrebno ustvariti (konsistenca). »Trasirati, iznajdevati, ustvarjati, to je filozofsko trojstvo« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 74)<sup>1</sup>. Trojstvo je za Deleuza neločljivo od filozofije kot take – filozofija je od svojega rojstva dalje zaznamovana s tremi potezami, ki so po svoji naravi grške: »imanenca, prijateljstvo, mnenje« (*Ibid.*, 85). Koncept, plan imanence in konceptualna oseba niso tako nič drugega kakor svojevrstna ponovitev treh grških elementov. Na tem mestu nas ne zanima za kakšno ponovitev gre oziroma ali je vzporejanje in primerjava med tremi grškimi elementi na eni strani in koncepti, planom imanence, konceptualnimi osebami na drugi, sploh umestna, prav tako nas ne zanimata koncept in plan imanence, saj smo ju obravnavali drugje<sup>2</sup>, pač pa nas bo na tem mestu zanimala konceptualna oseba, ki predstavlja tretjo potezo, tretjo instanco, ki sestavlja imanentno trojstvo filozofije. Vprašanje, ki nas na tem mestu zanima, je, zakaj Deleuze sploh uvede to tretjo instanco, v čem je njena specifičnost, njeno strateško mesto in vloga, zaradi katere jo Deleuze sploh vpelje in kakšni so nasledki, ki iz vsega tega izhajajo za filozofijo.

---

<sup>1</sup> V pričujočem prispevku nas zanima predvsem Deleuze, tako da tudi za dela, ki sta jih avtorja napisala skupaj, zaradi poenostavljanja pripisujemo Deleuzu. Ob tem pripominjamo, da ustrezno Deleuzovo delo oziroma okrajšavo zanj navajamo v oklepaju skupaj z arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo pa: *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972; *Critique et clinique*, Minuit, Pariz 1993; *Dialogues* (skupaj s Claire Parinet), zbirka Champs, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977); *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968; *Foucault*, Minuit, Pariz 1986; *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985; *Logique du sens*, Minuit, Pariz 1969; *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962 (1973<sup>4</sup>); *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990; *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991; *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, zbirka »Critique«, Minuit, 1980; *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1972<sup>2</sup> in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Pariz 1991.

<sup>2</sup> Prim. Peter Klepec, »Deleuzov koncept«, *Problemi*, letnik XXXV, št. 7-8/97, str. 81-98; »Plan imanence«, *Problemi*, letnik XXXVI, št. 3-4/98, str. 79-96.

Da Deleuze konceptualne osebe ne uvaja zgolj tako, pač pa zato, ker jo v resnici potrebuje, je razvidno že iz tega, da filozofija kot umetnost formiranja, iznajdbe in tvorjenja konceptov brez konceptualnih oseb pravzaprav ne more – koncepti namreč potrebujejo konceptualne osebe, prijatelje, ki prispevajo, pripomorejo k njihovi definiciji. Če imajo druge civilizacije modrece, pravi Deleuze, imamo mi Grke, ki predstavljajo te prijatelje (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 8). Konceptualna oseba je pomožna instanca konceptov. Za kakšno pomoč gre? Koncept je za Deleuza, če nekoliko poenostavimo, neko množstvo, ki pa ni enostavno, pač pa je sestavljeno iz neskončnih komponent. Koncept je neka odprta in neskončna ploskev brez nivojev, brez hierarhije, nekaj paradoksnega in intenzivnega hkrati. Vsak koncept bi lahko dojeli kot točko sovpadanja, kondenzacije ali akumulacije njegovih lastnih komponent. Vsaka komponenta ima neko intenzivnost, potezo intenzivnosti, neko intenzivno ordinacijo, zaradi česar ni ne splošna ne partikularna, pač pa singularna. Problem pa je v tem, da te intenzivne poteze koncepta niso nikoli nasledek diagramatičnih potez, prav tako pa jih ni mogoče deducirati iz gibanj ali usmeritev koncepta. V tej točki intervenirajo instance, ki pomagajo konceptu in te pomožne instance so konceptualne osebe. Drugače in manj zapleteno rečeno – konceptualne osebe so filozofske senzibilije, percepcije in afekcije konceptov, ki so vselej fragmentarne – s pomočjo konceptualnih oseb koncepti niso le nekaj mišljenega, pač pa tudi zaznanega in čutenega, senziranega (*Ibid.*, 124)

Vendar pa Deleuze ne potrebuje konceptualne osebe zgolj zaradi koncepta – tudi plan imanence potrebuje konceptualno osebo, še več, »konceptualna oseba in plan imanence se recipročno predpostavljata« (*Ibid.*, 73), in videti je, da konceptualna oseba enkrat predhodi planu imanence, spet drugič pa mu sledi. V resnici konceptualna oseba intervenira dvakrat. Po eni strani se potopi v kaos, kot pravi Deleuze, in iz njega potegne določitev, iz katerih bo naredila diagramatske poteze plana imanence. Tako nekako kot da bi na mizo vrgli kocke. Po drugi strani pa morajo vsaki kocki, ki pade, ustrezati intenzivne poteze koncepta, ki bo zavzel takšno ali drugačno področje mize. S svojimi osebnostnimi potezami tako konceptualna oseba intervenira, poseže med kaos in diagramatske poteze plana imanence, hkrati pa intervenira tudi med plan in intenzivne poteze konceptov, ki bodo naselile plan imanence. Drugače rečeno, konceptualne osebe tvorijo gledišča, *points de vue*, s katerimi se plani imanence razlikujejo od konceptov ali pa se jim približujejo. Tudi v tem pomenu je »vsaka misel nek Fiat, nek met kock: konstruktivizem.« (*Ibid.*, 73)

A kaj je sploh konceptualna oseba? Lahko bi sicer naredili spisek potez konceptualnih oseb, toda noben tak spisek bi ne bil končen in dokončen, poleg tega pa se v vsaki konceptualni osebi križajo in sekajo številne takšne poteze. Deleuze kljub vsemu navaja nekaj značilnosti konceptualne osebe, pri čemer se zadovolji z naštetjem petih potez. Prvo takšno potezo imenuje *patično*, ki jo še najbolj pooseblja »Idiot«, »Nevednež«, tisti, ki hoče misliti sam, vendar se lahko kmalu preobrazi v kakšno drugo konceptualno osebo. Druga poteza je *relacijska*, primer zanjo je »Prijatelj«, ki pa seveda ni več »prijatelj svojega prijatelja«, saj oba pretendirata na isto, zato sta postala »Tekmeca«, »Prendenta«. Omenili bi lahko tudi Kierkegaardovo »Zaročenko« ali pa »Zapeljevalca«, Platonovega »Sokrata-ljubimca« itn. Kot primer tretje, *dinamične* poteze, bi lahko navedli primere kot »skočiti na Kierkegaardov način«, »plesati kot Nietzsche«, »skočiti v vodo kot Melville«, kot četrte, *juridične* poteze, pa sofističnega »Tožnika«, Kantovega filozofa kot »Razsojevalca«, »Sodnika«, ali pa Leibniza kot božjega »Advokata«. Zadnja, peta poteza, je *eksistencialna*: »Nietzsche je dejal, da filozofija iznajde načine eksistence ali možnosti življenja« (*Ibid.*, 70), zato pogosto zadošča nekaj anekdot iz življenja filozofov – kdo ne pozna anekdote o Diogenu v sodu, Empedoklu in njegovem vulkanu itn.

Nemara je najbolj znana konceptualna oseba sploh Sokrat. Problem pa je v tem, da Sokrata poznamo zgolj iz Platonovih dialogov. Sokrat seveda ni edina konceptualna oseba, ki nastopa v dialogu – omenimo še Nietzschejevega Dioniza in Zaratustro, pa Idiota oziroma Nevedneža Nikolaja Kuzanskega, Kierkegaardovega Don Juana itn. Kljub temu pa vseh oseb, ki nastopajo v filozofskih dialogih, ne bi smeli prehitro izenačiti s konceptualnimi osebami. Konceptualne osebe in osebe, ki nastopajo v dialogih, sovpadajo zgolj nominalno, še zdaleč pa nimajo iste vloge. Osebe v dialogu sicer razkrivajo filozofske koncepte, v najbolj preprostem primeru je ena izmed teh oseb reprezentant avtorja, medtem ko ostale osebe, ki so bolj ali manj simpatične, bolj ali manj antipatične, zastopajo ostale filozofije – toda le v takšni meri in na takšen način, kakor se pač zahoče avtorju. Na drugi strani konceptualne osebe operirajo z gibanji, ki opisujejo plan imanence avtorja, posežejo tudi v samo stvaritev konceptov, pri čemer ni pomembno ali so simpatične (kot sta denimo pri Nietzscheju Dioniz in Zaratustra) ali antipatične (Nietzschejev Kristus, Duhovnik, Sokrat itn.). Celo takrat, ko so konceptualne osebe antipatične, polno pripadajo planu, zaznamujejo nevarnosti in pasti le-tega in navdihujejo koncepte. Konceptualna oseba ni reprezentant, zastopnik filozofa, je prej obratno – filozof je samo ovoj svoje glavne konceptualne osebe. Konceptualna oseba tako ni neko abstraktno poosebljenje, simbol ali alegorija, preprosti filozofov psevdonim za

osebnosti, ki nastopajo v njegovem delu. Konceptualna oseba ima neko svoje življenje, v katerem vztraja, insistira – zato Deleuze konceptualno osebo postavi ob bok imanenci (plan imanence) in konsistenci (koncept) kot insistenco. Konceptualna oseba vztraja, insistira, kar pomeni, da se razmerje med filozofom in konceptualno osebo, ki jo je filozof vpeljal, uporabil in z njo tudi na določen način »manipuliral«, sprevrne – usoda filozofa je, da postane njegova oziroma njena konceptualna oseba (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 62). Pri tej sprevrnitvi razmerja med filozofom in konceptualno osebo pa ne gre za to, da bi nek »izvirni« in »izvirni« pomen, ki naj bi ga vsaka konceptualna oseba imela, uveljavil svoje pravice. Takega izvirnega pomena, izvirnega in »pravega« smisla za Deleuza ni. Drugače rečeno, takoj ko filozof uporabi neko konceptualno osebo, takoj, ko jo znova »oživi«, sama konceptualna oseba postane nekaj drugega od tega, za kar historično, mitološko ali trenutno velja.

Kljub temu, da konceptualna oseba ni marioneta v rokah filozofa, kljub temu, da konceptualna oseba vselej »živi« neko svoje življenje, filozof konceptualno osebo potrebuje tudi kot *medij*. Filozofsko podvzetje je namreč vedno neko govorno dejanje. Ravno tako kot lahko z nekom govorim kot psiho-socialni tip, denimo kot oče ali pa, ko kot predsednik republike z dekretom razglasim mobilizacijo, lacanovsko rečeno, tako kot vselej govorim z nekega simbolnega mesta, oziroma, v vlogi te ali one simbolne funkcije, tako lahko tudi v filozofiji spregovorim skozi neko konceptualno osebo. Filozofsko podvzetje se tako kot govorno dejanje vselej nahaja v tretji osebi, vselej je konceptualna oseba tista, ki pravi Jaz – mislim, kolikor sem Idiot, hočem kot Zaratustra, plešem kot Dioniz. »Kdo je Jaz?«, se vprašuje Nietzsche. Jaz je vselej neka tretja oseba. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 63). Oziroma, kot je dobro vedel Rimbaud in kot – kot bomo videli v drugem delu tega prispevka – dobro vé, tudi Deleuze – je »Jaz vselej drugi«, »Je est un autre« (Prim. *Critique et clinique*, 42).

S konceptualno osebo smo v nekem pomenu v osrčju Deleuzovega postopka interpretacije zgodovine filozofije, za katerega je Deleuze uporabil metaforo *enculage* – predstavljal sem si, pravi, da sem prišel avtorju za hrbet in mu naredil otroka, ki je bil sicer njegov, a obenem monstroozen (Prim. *Pourparlers*, 15). Ta Deleuzova prispodoba, ki interpretu omogoča, da napelje vodo na svoj mlin, ne da bi zapustil obravnavanega avtorja, je kajpak *style indirect libre*, ko avtor s pomočjo posrednikov pove, kar se je namenil. Ti posredniki oziroma konceptualne besede so za Deleuza ključni: »Tisto, kar je bistveno, so posredniki. Kreacija, to so posredniki. Brez njih ni dela. Posredniki so lahko ljudje – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki, a tudi stvari, rastline, celo živali, kot pri

Castañedi. Te posrednike je potrebno proizvesti, pa naj bodo fiktivni ali realni, živi ali neživi. Gre za neko serijo. Če ne oblikujemo serije, pa četudi je povsem imaginarna, smo izgubljeni. Za svoje izražanje potrebujem posrednike, oni pa se nikoli ne izražajo brez mene – vselej delamo skupinsko [à plusieurs], četudi se to ne vidi. Še najmočnejši razlog je, kadar je to vidno: Félix Guattari in jaz, midva sva drug drugemu posrednika.« (*Pourparlers*, 171) Zato, da povemo, kar mislimo, je vselej potreben ta »flagrant dé lit de legender«, potrebni so posredniki. V tej točki se Badioujeva interpretacija Deleuzove filozofije kot antidialektične, kot metode, ki zavrača zatekanje k mediacijam, posredovanjem<sup>3</sup>, nemara moti, saj je posrednik tako rekoč ključni moment Deleuzovega postopka. Kljub temu ima Badiou v nekem pomenu prav, saj pri Deleuzu ti posredniki nikoli ne nastopajo kot zgled, primer za ponazoritev kake kategorije, pač pa vselej »služijo« proizvodnji nečesa novega. To novo, ustvarjeno, seveda ni ustvarjeno iz nič, pač pa je predelava tistega, kar je že na razpolago, oziroma, z Deleuzom rečeno, filozofija je neločljiva od nekega Rodnega, *Natal*, naloga konceptualnih oseb pa je v tem, da »manifestirajo teritorije, deteritorizacijo in absolutno reteritorizacijo misli« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 67). Filozofija se za Deleuza reteritorizira trikrat: v preteklost h Grkom, v sedanost z demokratično državo in v prihodnost k novemu ljudstvu in novi zemlji. (Prim. *ibid.*, 106)

Drugače rečeno, če je plan imanence predstavljal nekaj predfilozofskega in nefilozofskega, je konceptualna oseba sicer nekaj filozofskega, a ne kot mnenje, pač pa kot neka predpostavljena vednost, neki »vse je že tu«, ki pa nikoli ne nastopa kot taka, kot čista in nepopačena vednost, pač pa je s »popačenjem« že »ukinjena«, »odpravljena«, če lahko temu tako rečemo. Drugače rečeno, konceptualna oseba ni nikoli »ona sama«, pač pa je vselej že »popačena«, serija posrednikov je vselej serija falsifikacij – nenazadnje Deleuze tudi za svoje delo z Guattarijem priznava, da sta drug drugemu »falsifikator« (*Pourparlers*, 172). Popačenje, falsifikacija je nujni pogoj, da pridemo do nečesa novega in resničnega. Ali drugače, posrednik je za Deleuza vselej »izginevajoči posrednik«.

Rekli bi lahko, da tako resnica za Deleuza v primeru konceptualne osebe ni v skladu med historičnim, mitološkim ali kakršnikoli drugim pomenom nekega posrednika, neke konceptualne osebe, pač pa je ta posrednik, konceptualna oseba, resničen prav kot popačen, do resnice pridemo za Deleuza le preko »*puissance du faux*«. Poskusimo navedeno pojasniti skozi trojico postavljaljoče, zunanje in določujoče refleksije iz

---

<sup>3</sup> Prim. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être*«, Hachette, Pariz 1997, str. 51.

Heglove *Znanosti logike*<sup>4</sup>. Deleuze ne nastopa ne z gledišča postavljajoče refleksije, za katero ima neka stvar, v tem primeru konceptualna oseba, vselej fiksni, točno določeni pomen, saj nikoli ne obstaja ena sama različica neke konceptualne osebe, pač pa so konceptualne osebe vselej razmnožene, vselej obstaja več konceptualnih oseb, ki jih je v zadnji instanci za Deleuza neskončno. Tako obstaja Heglov Sokrat, a tudi Nietzschejev, Heideggrov, itn. Toda »Sokrat« za Deleuza nima nekega »bistva«, »pravega pomena«, ki ga nobena interpretacija ne bi mogla izčrpati, v tem primeru bi ostali na nivoju zunanje refleksije, ki ji bistvo vselej uide, pač pa je »resnični« pomen Sokrata ravno popačeni Sokrat. Edini pravi Sokrat bi bil tako za Deleuza Sokrat, ki ga preči »*puissance du faux*«. Seveda pa to za Deleuza ne pomeni, da je filozof gospodar pomena, da lahko nadzoruje svojo stvaritev – tako kot je nemogoče predvideti obnašanje konceptov na nekem planu, tj. pot, ki jo bodo ubrali, je prav tako nepredvidljivo, kako se bodo iztekle zadeve s konceptualno osebo, ki smo jo v nekem trenutku poklicali na pomoč. Problem je namreč v tem, da so konceptualne osebe za Deleuza misleci – »v nas misli takšna ali drugačna konceptualna oseba, ki je morda pred nami samimi sploh ni bilo«. (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 67)

Tematika mišljenja, ki misli v nas, drugega, ki nas je naselil in podvojil, je prisotna kot nekakšna rdeča nit skozi celotno Deleuzovo delo in predstavlja nekakšno Deleuzovo različico *cogita*. Konceptualna oseba je takšna Deleuzova različica *cogita*, pri čemer velja pripomniti, da je *cogito* za Deleuza vselej že podvojeni, razcepljeni *cogito*, *cogito*, ki ga naseljujejo paraziti. Oglejmo si, denimo, naslednji odlomek, ki se nahaja v *Logiki smisla*: »V mojem dihu je vselej nek drug dih, v mojem mišljenju je vselej neko drugo mišljenje, v moji posesti je vselej neka druga posest, v mojih komplikacijah je impliciranih tisoč stvari in tisoč biti: vsaka resnična misel je neka agresija. Ne gre za vplive, ki jih prestajamo, pač pa za vpihavanja, nihanja, ki so mi, s katerimi sami sebe zamenjujemo. To, da je vse tako »komplicirano«, da je Jaz drugi, da neka druga stvar misli v nas z neko agresijo mišljenja, z neko multiplikacijo telesa, z nekim nasiljem jezika, to je veselo sporočilo.« (*Logique du sens*, 346)

V navedenem odlomku, ki predstavlja Deleuzovo različico teme *cogita* in variacijo na temo »Je est un autre«, ki je razprostranjena od *Logique du sens* do *Image-temps* (Prim. *Image-temps*, 199), se pravzaprav križa in seka več

<sup>4</sup> Pri interpretaciji postavljajoče, zunanje in določujoče refleksije se opiramo na teksta Slavojja Žižka »Hegel in krščanstvo« (v: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, prevedel Ivo Standeker, Analecta, Ljubljana 1988, str. 87-96), in Zdravka Kobeta, »Bit in refleksija« (v: *Želja in krivda*, Filozofija skozi psihoanalizo IV., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana 1988, str. 57-102.).

stalnih Deleuzovih motivov. Prvič, za Deleuza je z mišljenjem vselej povezano nasilje, sila zunaja: »Vselej obstaja neko nasilje znaka, ki nas prisili v iskanje, ki nam odvzame mir... Resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa je rezultat nekega nasilja v mišljenju... Resnica je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega... Nujnost tistega, kar je mišljeno, zagotavlja naključje srečanja. Kaj hoče tisti, ki pravi »hočem resnico«? Hoče jo zgolj prisilno in nenaravno. Hoče jo zgolj pod vplivom nekega srečanja, v razmerju do tega znaka«. (*Proust et les signes*, 24-25) Drugič, zavest pa za Deleuza ne more biti ne izhodišče ne osrednji moment mišljenja, saj ji že zaradi njene narave problemi uhajajo«, drugače rečeno, zavest je za Deleuza vselej »lažna zavest« (*Différence et répétition*, 268-269). Ker torej, tretjič, zavest za Deleuza ne more biti ne izhodišče ne osrednji moment mišljenja, se je potrebno obrniti stran od nje, se, kot pripominja Badiou »s'inconscientiser«<sup>5</sup>. Ena izmed različic obrata v stran od zavesti, tega »s'inconscientiser« predstavlja, kot smo videli, konceptualna oseba, ki tako rekoč filozofa »podvojuje«. Gre za staro Deleuzovo idejo, ki nastopa že v *Différence et répétition* – mišljenje je v teh groznih in odvrtnih gibanjih, ki jih ne moremo podpreti, razen v pogojih subjekta, ki je še ličinka, »sujet larvaire« (*Différence et répétition*, 156). Teza, da je jaz drugi, četrtič, konec koncev ne pomeni nič drugega kot to, da je jaz podvojen. In če drži Deleuzova teza, da je Foucaulta v vsem njegovem delu preganjala tema podvojitve, dvojnosti in dvojnika (Prim. *Foucault*, 105), velja kajpak tudi obratno – eno izmed temeljnih osi Deleuzove filozofije v temelju zaznamuje problematika dvojnika. Vprašanje, kaj je filozofija, je v *Qu'est-ce que la philosophie?* ves čas zaznamovano z vprašanjem, kaj je tisto, kar se kaže kot filozofija, a to ni, kar simulira, da ji je neskončno podobno – filozofija se je vse od svojega rojstva v grški *polis* odigravala »med prijatelji«, »med enakimi«, »entre amis«, toda ti so si bili tekmeci ravno zato, ker so merili na isto – kar jih je nenazadnje tudi delalo za enake in za podobne. Grški izvor filozofije za Deleuza vselej pomeni, da je filozofija obeležena z *agón*, z rivalstvom in tekmovalnostjo, kar v zadnji instanci pomeni, da je filozofija vselej zaznamovana z dvojnikom. »Toda dvojnik ni nikoli projekcija notranjosti, pač pa nasprotno, interiorizacija zunaja. Ni podvojitve Enega, pač pa podvojitve Drugega. Ni reprodukcija Istega, temveč ponovitev Različnega. Ni emanacija JAZA /JE/, pač pa imanenca /mise en immanence/ nekega vselej drugega ali Ne-jaza. Dvojnik ni nikoli drugi, v podvojitvi živim sam kot dvojnik drugega: samega sebe ne srečam zunaj, pač pa drugega najdem v samem sebi.« (*Foucault*, 105) Če je torej Jaz vselej razcepljen, če je »Je« vselej »Je fêlé« (*Logique du sens*, 166), če je potemtakem Jaz vselej razcepljen in

<sup>5</sup> Prim. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997, str. 34.

nor hkrati, če mišljenje vselej preči razcep – Deleuze govori o »fêlure de la pensée« (Ibid., 243) –, če je Jaz vselej, če že ne potisočertjen, pa vsaj podvojen, če »v eni strasti obstaja veliko strasti, v enem glasu obstajajo vse mogoče vrste glasu, mrmranje, glosolalija« (Mille plateaux, 97), če je, kot pravi Deleuze v *Image-temps*, v vsakem glasu vselej nek drug glas, »une voix dans une autre voix« (Image-temps, 218), in če mi možgani tisočkrat lahko rečejo Jaz, a vselej je »Jaz nek drugi« (Qu'est-ce que la philosophie?, 199), to ne pomeni nič drugega, kot to, da se v Jazu samem nahaja nekaj, kar je bolj notranje od samega Jaza – čemur bi pogojno lahko rekli *cogito*: »Mar take podvojitve oziroma diferenciacije subjekta, na kakršno naletimo v govorici, ne najdemo tudi v mišljenju in v umetnosti? To je *Cogito*: empirični subjekt se ne more roditi v svet, ne da bi se obenem reflektiral v transcendentalnem subjektu, ki ga misli in v katerem se sam misli. In *cogito* umetnosti: delujočega subjekta ni brez drugega, ki ga gleda, kako deluje, ki ga dojema kot delujočega, nase pa privzema svobodo, ki jo odvzema prvemu.« (Podoba-gibanje, 103)

Tisto v Jazu, kar je bolj notranje od samega Jaza, kar je bolj intimno od najbolj notranje intimnosti in kar je hkrati bolj zunanje od najbolj zunanje zunanosti, bi lahko poimenovali z Lacanovim izrazom – ekstimno. Ekstimnost med drugim pomeni, da se v meni nahaja nek drugi, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, me nenazadnje sili v neko delovanje. Gre za notranjega Drugega, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto. O tem priča psihoza, saj je formulacija »drugi, ki me pretresa v samem mojem osrčju« formulacija vsake norosti. A »kdo je ta drugi«, če si lahko sposodimo Lacanove besede, »na katerega sem bolj navezan kot na sebe, saj je on tisti, ki me pretresa v najbolj ubranem osrčju moje identičnosti s samim seboj?« (Spisi, 171) V tej točki se seveda Lacan in Deleuze globoko razlikujeta – če Lacana zanima tisti skrivnostni  $x$ , *agalma*, ki je ekstimna Drugemu, če je Drugi za Lacana vselej neka simbolna instanca, ki sicer ne obstaja, a je zato še kako učinkovita, in če norost za Lacana predstavlja prav izvrženje Drugega oziroma Imena-očeta kot simbolne instance, pa je za Deleuza ta Drugi vselej že nori, shizofreni Drugi. Če se torej v meni nahaja nek drugi, ki je bolj notranji od mene samega, če v meni misli ta ali ona konceptualna oseba, še več, če v meni misli tisoče konceptualnih oseb, skratka, če se v meni nahaja nek *cogito*, je ta *cogito* lahko le nori, shizofreni *cogito*. »V tem pomenu obstaja nek shizofreni *cogito*, ki iz samozavedanja naredi netelesno transformacijo povelja /mot d'ordre/ ali rezultat posrednega diskurza. Moj neposredni diskurz je razen tega svobodni posredni diskurz, ki me preči skoz in skoz, in ki prihaja iz drugih svetov ali iz drugih planetov.« (Mille plateaux, 107) Oziroma, kot se glasi v *Différence et répétition*, kjer se Deleuze opira na Huma, tisto, kar imenujemo »jaz«, je



sestavljeno iz tisočih navad in kontrakcij, ki nas sestavljajo. V jazu, ki deluje ali preiščuje, se nahajajo »mali jazi, ki kontemplirajo« in jaz si lahko rečemo, kolikor upoštevamo teh tisoč prič, ki mislijo v nas. Ti jazi niso nič drugega kot lokalni subjekti, ki so delni in »v obliki ličinke«, to pa zato, ker se rodijo in preminejo hkrati z našo kontraktirajočo kontemplacijo. Ti nešteti jazi niso nič drugega kot naše navade in tvorijo »razkrojeni sistem jaza«. (*Différence et répétition*, 107) Drugače rečeno, sestavljeni smo iz »vseh kontemplacij, torej navad. Jaz je neka navada«. (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 101) Za Deleuza torej ne moremo, strogo rečeno, reči »Je pense«, pač pa zgolj »J'habite«, pri čemer bi nemara francoski glagol »habiter« lahko razumeli v njegovi večpomenskosti – »habiter« pomeni namreč »prebivati«, »stanovati«, kar v Deleuzovem primeru »J'habite« nikakor ne pomeni tega, da je »Jaz najbolj pri sebi, ko je doma«, pač pa obratno, da Jaz v nekem pomenu »nikoli ni doma«, oziroma, s Freudom rečeno, da »Jaz ni gospodar v svoji hiši«, saj v njej mrgoli drugih stalnih gostov in odjemalcev, »habitués«, na kar se je Jaz prejkoslej pač moral navaditi, »à habituer«.

Natančneje rečeno, za Deleuza ne moremo govoriti o »je pense«, pač pa kvečjemu o nekem »on pense«, tako kot rečemo »dežuje«, »il pleut« (*Dialogues*, 78). »Jaz mislim« je za Deleuza vselej na isti ravni kot »sonce vzhaja«. (*Pourparlers*, 193) O Jazu v strogem pomenu besede za Deleuza ne moremo govoriti, o Jazu lahko govorimo kvečjemu šele za nazaj, šele za nazaj lahko rečemo – »to sem torej jaz«, »C'est donc moi!« (*Anti-Oedipe*, 27). Nič nenavadnega ni, če potem v *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze in Kantovo transcendentalno enotnost apercipije upodobi kot bikovo glavo (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 57ff.). Na prvi pogled je sicer videti, da gre pri tej izenačitvi *cogita* z bikom za bolj ali manj posrečeno šalo, za bolj ali manj neokusno poigravanje in igračkanje, v resnici pa gre za Deleuzovo različico stare vzhodnjaške modrosti »To si ti« oziroma za Deleuzovo različico heglovske spekulativne sodbe »Duh je kost«.

Navkljub temu, ali pa prav zato, ker Kantova transcendentalna enotnost apercipije za Deleuza v zadnji instanci ni nič drugega kot bikova glava, navkljub temu, da je *cogito* za Deleuza vselej shizofreni *cogito*, pa je takšen *cogito* seveda bližji Kantu, kot pa Descartesu. Drugače rečeno, takšen *cogito* oziroma, kar je v nekem pomenu isto, tako razumljeno konceptualno osebo je mogoče misliti samo na ozadju kantovskega preloma. Nemara ni s časovnega vidika ničesar poučnejšega, pravi Deleuze v *Différence et répétition*, kot je razlika med kartezijanskim in kantovskim *cogitom* (Prim. *Différence et répétition*, 116). Ta razlika je, če nekoliko poenostavimo, v tem, da Kant trem Descartesovim komponentam, »mislim«, »dvomim«, »sem«, doda še četrto – »čas« oziroma »formo časa«. Kantov ugovor Descartesu je namreč v tem,

da določitev »jaz mislim« očitno vsebuje nekaj nedoločena, neko nedoločeno eksistenco, nek nedoločeni »jaz sem«, ki pa ga Descartesu ne uspe pojasniti. Descartesova pomanjkljivost je v tem, da mu ne uspe pokazati kako je to nedoločeno določljivo s pomočjo »jaz mislim«. »Svojega obstoja se zavedam«, pravi Kant, »kot določenega v času. Vse določitve časa predpostavljajo nekaj *trajnega* v zaznavi. To trajno pa ne more biti nekaj v meni, ker je prav moj obstoj v času mogoče določiti preko tega trajnega.« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 275). Kantov odgovor Descartesu je torej forma časa. »Tako se prične,« pravi Deleuze, »dolga zgodovina: JAZ je nek drugi, ali paradoks notranjega čuta. Dejavnost mišljenja se aplicira na neko receptivno bit, na nek pasivni subjekt, ki si to dejavnost toliko bolj predstavlja, kolikor ne deluje, ki toliko prej občuti učinek, kolikor nima iniciative, in ki v njem živi kot Drugi. »Jaz mislim« in »jaz sem« bi bilo potrebno dodati jaz /moi/, to se pravi, pasivno stališče (tisto, kar Kant imenuje receptivnost zora; določitvi in nedoločenemu, bi bilo potrebno dodati formo določljivega, se pravi, čas. Pravzaprav »dodati« ni neka prava beseda, saj gre bolj za to, da naredimo razliko, in da jo naredimo za notranje biti in mišljenju. JAZ skozinskoz preči razcep /fêlure/: je razcepljen s čisto in prazno formo časa. V tej formi je korelat pasivnega jaza, ki se pojavlja v času. Čas pomeni prelom ali razcep v Jazu, neko pasivnost v jazu.« (*Différence et répétition*, 116-117) Drugače rečeno, »Kant je nedvomno konstruiral nek »transcendentalni« plan, ki dvom naredi za nekoristen in ki spremeni naravo predpostavk *cogita*. Toda zaradi samega tega plana je mogoče reči, da, če je »jaz mislim« neka določitev, ki zaradi tega implicira neko *nedoločeno* eksistenco (»jaz sem«), vendar ni pojasnjeno, ne kako je to nedoločeno *določljivo*, ne v kakšni formi se pojavlja kot *določeno*. Kant torej Descartesa »kritizira« zaradi tega, ker naj bi ta trdil, da je Jaz misleča substanca. Problem je namreč za Kanta v tem, da ničesar ne utemeljuje takšne Jazove pretenzije. Kant zahteva vpeljavo nove komponente v *cogito*, tiste komponente, ki jo je Descartes odrinil na stran: časa, saj je moja nedoločena eksistenca določljiva le v času. Toda v času nisem določen kot pasivni in pojavnosti jaz, ki je vselej zmožen biti aficiran, modificiran, variabilen. Sedaj *cogito* predstavljajo štiri komponente: jaz mislim, zaradi tega sem aktiven; imam eksistenco; ta eksistenca je določljiva zgolj v času kot eksistenca pasivnega jaza; določen sem torej kot nek pasivni jaz, ki si svojo mišljenjsko aktivnost nujno predstavlja kot Drugega, ki ga aficira.<sup>6</sup> Ne gre za nekega drugega subjekta, pač pa je subjekt

<sup>6</sup> Pri Kantu samem ima ta drugi seveda neko ime - »Ding an sich«, »reč na sebi«, ki bi ga lahko razumeli tudi kot nekakšno Kantovo različico nezavednega, kot je v svojem članku »Mesto nezavednega v transcendentalnem idealizmu« predlagal Zdravko Kobe. (Prim. *Filozofija skozi psihoanalizo VII., Problemi 4-5/1993, Analecta*, Ljubljana 1993, str. 149-224).

sam postal drugi. »Je to pot sprejmitve jaza v drugega /autrui/? Je to priprava teze »Je est un autre«?« (Qu'est-ce que la philosophie?, 35)

Kant gre za Deleuza dlje od Descartesa zato, ker je v *Kritiki čistega uma* uvidel, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga, razcep Jaza« (*Différence et répétition*, 117)<sup>7</sup>. Nadalje, Kant s tako imenovanim kopernikanskim obratom izvede drugo emancipacijo časa in dovrši njegovo laičnost (*Critique et clinique*, 43ff.). Na nek način gre Kant dlje tudi od Rimbauda, ki je zapisal sloviti stavek »Je est un autre«, saj je Kant uvidel, da norosti subjekta ustreza čas, ki je *out of joint*, ki je »iz tira«, »iztirjeni čas« (*Ibid.*, 44). Kolikor čas ostaja v svojih tirih, tirnicah in sklepih, kolikor čas ostaja čas kot ga dojema antična filozofija, je podrejen ekstenzivnemu gibanju: je njegova mera, interval ali število, medtem ko »iztirjeni čas«, čas kot *out of joint* označuje prvo veliko kantovsko sprejmitvev. Sedaj se gibanje podredi času, čas se laicizira, preneha biti odvisen od Boga. Čas preneha biti kardinalno in postane ordinalno število, postane red praznega časa. Labirint časa se s tem spremeni, ne tvori več kroga ali spirale, pač pa neko pot, neko ravno črto, ki je toliko bolj skrivnostna, kolikor bolj preprosta in enostavna, a obenem tudi neizprosna in grozna je. Ravno zato Deleuze trdi, da je *Kritika čistega uma* hamletovska knjiga – Hamlet je prvi junak, ki za svoje delovanje resnično potrebuje čas, medtem ko so bili poprejšnji junaki do časa v pasivnem razmerju, čas je bil zanje neka posledica, nasledek, bodisi kot nasledek izvornega gibanja bodisi kot posledica nekega nesmiselnega, motečega dejanja. Iztirjeni čas ni več kozmični čas izvornega nebesnega gibanja, ni več ruralni čas metereološkega gibanja, pač pa je postal čas mesta, čisti red časa. V času, ki je vržen iz tira, ni več antičnega kroga napak, kazni in sprave, pač pa obstaja zgolj neskončni dolg, neizprosni zakon Nadjaza. V času, ki je vržen iz tira ni več antičnega kroga napak, kazni in sprave, pač pa moramo slediti neskončno pot počasne smrti in neskončnega dolga. Če antika govori o zakonih, s pomočjo katerih spoznamo Dobro, če nam antični zakoni povedo, kaj je dobro, pa Kant, trdi Deleuze, sprejmitvev razmerje med zakonom in Dobrim – dobro je poslej tisto, kar pravi Zakon, dobro je odvisno od zakona in ne obratno, pri čemer je zakon definiran kot čista forma univerzalnosti, ki nam ne pravi, kateri objekt je dober, za kateri objekt si je potrebno prizadevati, pač pa kakšno obliko naj objekt privzame, da bomo moralni. Zakon nam ne pravi, *kaj* moramo, pač pa samo, *da* moramo. Takšen zakon ni predmet spoznanja, ker v njem

<sup>7</sup> Podobno tezo je Deleuze, izhajajoč iz komentarja Pierra Klossowskega zagovarjal že v *Logique du sens*. Klossowski trdi, pravi Deleuze, da je Bog edini garant moje identitete, smrt Boga je tako tudi smrt Jaza. Prim. *Logique du sens*, 340-341.

ni kaj spoznati. Kakšen je ta zakon, pravi Deleuze, nam je lepo pokazal Freud – Nadjaz nam ne prihrani ničesar in ne pusti pri miru niti svetnikov.

Natanko zaradi takega zakona, ki nam ne prihrani ničesar, je *cogito* za Deleuza vselej nori, shizofreni, razcepljeni *cogito*. Kakšna je potemtakem filozofija, ki, kot smo videli, brez takšnega razcepljenega in shizofrenega *cogita*, oziroma brez konceptualne osebe, ki predstavlja različico takšnega *cogita*, ne more? Kakšna filozofija, kakšno mišljenje je možno na ozadju Kantovega prelomnega uvida, teze, da norosti subjekta, tezi »Je est un autre«, ustreza čas, ki je *out of joint*, čas, ki je »iz tira«? Mišljenje je, pravi Deleuze v slovit in pogostokrat ponovljeni trditvi, met kock. Kaj to pomeni? Teza, da je filozofija oziroma mišljenje met kock, najprej pomeni, da je nenazadnje naključje, ali do mišljenja, do filozofije kot take *sploh* pride. In drugič, ko pride, če seveda *sploh* pride, do mišljenja oziroma filozofije, se vselej izkaže, da je mišljenje nevarno početje, za katerega ni jasno, kam nas bo pripeljalo. Drugače rečeno, teza, da je mišljenje met kock konec koncev pomeni, da je mišljenje neka nora gesta. Najprej zato, ker je tisti, ki misli, razcepljen – je dvojna osebnost, je »ljubosumen«, kolikor ujema znake, ki nanj delujejo nasilno in ki jih mora absolutno dešifrirati (Prim. *Proust et les signes*, 24), in hkrati »idiot«, kolikor se odvrne od dogmatične podobe misli in kolikor »mu ne uspe vedeti tistega, kar vé, ves svet« (*Différence et répétition*, 171). Filozofija se odpoveduje temu, da bi svet interpretirala, da bi mu podelila smisel, da bi svetu in svojemu času podelila smisel, saj je to početje za Deleuza neka vrsta servilnosti – filozofija se mora odšteti, izmahniti glasovom, ki se ji ponujajo, skratka, filozofija se mora iztrgati in odtrgati mnenju. Filozofija ni interpretacija, pač pa neka strast – filozofiji gre za to, da bi naredila, povzročila, ustvarila rojstvo tistega, česar še ni bilo (Prim. *ibid.*, 192). Filozofija ima zgolj en sam cilj, osvoboditi življenje od vsega, kar ga omejuje (Prim. *Pourparlers*, 192, 196), ustvariti neko drugačno, »drugo senzibilnost« (*Nietzsche et la philosophie*, 108). V tem kontekstu Deleuze silno rad parafrazira dva Leibnizova izreka. Prvi pravi, da je naš svet najboljši svet zato, ker je sposoben proizvesti in sprejeti novo (Prim. *Pourparlers*, 220), toda stvaritev je precej tvegano početje, nobenega zagotovila ni, da bomo to novo tudi ustvarili, oziroma, da bo to res tisto, kar smo hoteli – Leibniz namreč v drugem izreku pravi, da je logika mišljenja takšna kot veter, ki nam piha v hrbet, serija rafalov in prelomov. Mislimo, da smo v pristanišču, in se naenkrat znajdemo na odprtem morju. Zaradi tega teza, da je mišljenje met kock, pomeni tudi to, da ni nobenega velikega misleca, ki ne bi šel skozi krize (Prim. *Pourparlers*, 129), zaradi česar Deleuze govori o tem, da »filozofija živi v permanentni krizi. *Plan* operira s pretresi, *koncepti* napredujejo z rafali, *konceptualne osebe* s sunki.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*,

79) Še več. Filozof naredi krizo, saj drugega ne zna (*Ibid.*, 105). Filozofija je vselej povezana s paradoksom (Prim. *Différence et répétition*, 184, 190), pri čemer, kot pravi Deleuze v *Logique du sens*, je paradoks tisto, kar uniči *bon sens* kot nek unikatni smisel, kot eno samo usmeritev in smer, paradoks je tisto, kar zruši fiksne identitete v *sens commun*. (Prim. *Logique du sens*, 12) V tem pomenu ni le sila zunaja tista, ki deluje na mišljenje in filozofijo, pač pa je tudi filozofija sama neka agresija, neko nasilje – »filozofija«, pravi Deleuze, »ki ne užalosti nikogar in ki ne vznevolji nikogar, ni filozofija« (*Nietzsche et la philosophie*, 120). Podobno mesto je najti tudi v *Différence et répétition* – »kaj je mišljenje, ki nikomur ne stori zlega, ne tistemu, ki misli, ne drugim?... Tisto, kar je prvo v mišljenju, je vlom, nasilje, to je sovražnik, in nič ne predpostavlja filozofije, vse izhaja iz mizozofije«. (*Différence et répétition*, 181-182)

Zaradi vsega tega Deleuze tudi pravi, »misliti, to je eksperimentirati, to je problematizirati. Vednost, moč in subjekt so trojni koren problematizacije misli.« (*Foucault*, 124) Mišljenje je za Deleuza vselj ustvarjanje, »penser, c'est créer«, vselej je povezano z vznikom novega, ki ga ni mogoče misliti izhajajoč iz sedanjosti. Sedanjosti, svojemu času, se filozofija pravzaprav mora upirati in se ji z ustvarjanjem tudi upira, ali, kot pravi Deleuze, »créer, c'est résister« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 106). Misliti torej pomeni zarezati v sedanjost, danost, jo vreči iz tira s pretresi, s šoki, s sunki in rafali (Prim. *ibid.*, 79), ki jih povzročajo koncepti, plan imanence in nenazadnje konceptualne osebe.