

## NEKAJ PRIPOMB K DELEUZOVEMU POJMOVANJU IMANENCE KOT UNIVOKNOSTI

PETER KLEPEC

V pričujočem prispevku nas bodo zanimali glavni zastavki Deleuzovega pojmovanja imanence, oziroma vprašanja, kakršna se porajajo ob problematiki pojmovanja imanence kot univoknosti. Tu nas ne bo toliko zanimalo vprašanje, kakšno vlogo igra nauk o univoknosti v Deleuzovi misli in kakšen je pravzaprav širši filozofski kontekst, v katerem ta termin nastopa<sup>1</sup>, pač pa bi radi opozorili na nekatere zadeve, ki so povezane tako z Deleuzovim pojmovanjem imanence nasploh, kot tudi še zlasti s pojmovanjem univoknosti kot, kot pravi Deleuze, »najbolj nenavadne misli, ki jo je najteže misliti, če je sploh kdaj bila mišljena«.

Najprej pripomba, ki zadeva usodo samega termina univoknosti. Brez nadaljnjega je mogoče reči, da je usoda termina oziroma koncepta univoknosti pravzaprav tipična – podobna je usodi številnih drugih konceptov in pojmovanj, ki jih Deleuze v nekem trenutku vpelje tako rekoč od nikoder, ter jih ravno tako nepričakovano opusti, ne da bi sploh navedel kakršnekoli razloge tako za eno, se pravi, za vpeljavo, kot tudi za samo opustitev pojma. Po eni strani je tako videti, da v Deleuzovem opusu nastopa ogromno pojmovanj, pojmov, naukov, njihovih številnih različic in podrazličic, variacij, serij itn., čeravno seveda obstajajo, če povemo na kratko in jasno, nekatere teze, ki jih je mogoče zaslediti v vseh obdobjih Deleuzovega teoretskega ustvarjanja. Imanenca oziroma Deleuzovo prepričanje, da je filozofija vselej filozofija imanence, ali pa filozofije preprosto ni, je prav gotovo na vrhu seznama takšnih tez. Vprašanje, ki nas zanima je, ali je mogoče znotraj Deleuzovega obsežnega opusa izvzeti en sam koncept, eno samo pojmovanje, ki ni nujno povezano z enim samim konceptualnim aparatom, ter pokazati, da gre vseskozi ravno za to pojmovanje. Kar seveda še nič ne pove o tem, kakšna je vsebina in konkretnjša določitev tega pojmovanja nasploh, kakor tudi ne kakšno je to pojmovanje v posameznem obdobju.

<sup>1</sup> Bralca napotevamo na teksta Philipa Goodchilda in Daniela W. Smitha, ki sta prevedena v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

*O mestu univoknosti*

Prav v tej točki tudi nastopi vprašanje o samem mestu univoknosti v Deleuzovem delu. Gre namreč za vprašanje povezave med pojmovanjem imance in naukom o univoknosti. Čeprav Deleuze, kot pripominja D. W. Smith v že omenjenem članku, pred letom 1968 termina sploh ne omenja, potem v nekem trenutku univoknost postane tako rekoč najpomembnejša in prevladujoča tema v skorajda vseh njegovih spisih. Kljub temu velja nemara še posebej poudariti, da univoknosti nikoli ne pritiče vloga »prve violine«. V delu *Spinoza in problem izraza* je namreč univoknost na drugem mestu, takoj za naslovnim konceptom »izraza«, in četudi, kot sicer poudarja na že omenjenem mestu Smith, potem v delih *Razlika in ponavljanje* in *Logika smisla* univoknost privzame še vidnejšo vlogo, in kljub temu da Deleuze z zanj tako značilno gesto izpostavi neko celotno tradicijo univoknosti v zgodovini filozofije, ki poteka prek Dunska Skota, Spinoze in Nietzscheja do... samega Deleuza (kako »heglovsko«!), univoknost vendarle vseskozi še vedno ostaja v drugem planu takoj za koncepti, ki nastopajo povsem v ospredju: ponavljanjem oziroma ponovitvijo, razliko, smislom, singularnostjo, dogodkom itn.. In če preseneča, da univoknost enako hitro izgine kot se je pojavila, bi nemara veljalo ob tem pripomniti dvoje.

Prvič, mar ta hipna pojavitev–izginotje, te, kot pravi neke Smith, intenzivne poti, ki jo je mogoče primerjati z zvezdnim utrinkom, ni paradigmatška za Deleuzovo (kasnejše) pojmovanje pojma kot takega – »bolj ko se filozofija spopada z nesramnimi in bedastimi tekmeci, bolj jih srečuje v svojem lastnem nadržju, bolj jo ima, da bi zares izpolnila svoje poslanstvo, se pravi ustvarjala pojme, ki so prej aeroliti kot pa tržna roba«?<sup>2</sup> Drugače rečeno, pojmi kot taki – če so kajpak na nivoju, če »ustrezajo svojemu pojmu« – so *aérolithes*, meteorji, kar pomeni, da jih ni mogoče vnaprej predvideti, planirati, izračunati, prodati, z njimi manipulirati itn. S tega gledišča je mogoče reči, da je nenaden nastop, hipna pojavitev–izginotje pojma univoknosti za Deleuza kvečjemu prednost, saj predstavlja poglobitveno določitev in lastnost »pravega« pojma kot takega.

Namenoma, drugič, govorimo o hipni pojavitvi–izginotju, ki pritiče pojmu kot takemu, ki bi jo bilo v primeru univoknosti nemara treba razlikovati od trajnega izginotja. Naj univoknosti podelimo takšno ali drugačno vlogo znotraj Deleuzovega celotnega opusa, naj ji pripisujemo vlogo »prve« ali »druge violine«, naj se ukvarjamo s tem, kakšno mesto zasedajo sama dela, v katerih nastopa, je vendarle očitno, da v nekem trenutku *skorajda* – poudarjamo ta »skorajda« – izgine, pri čemer ostaja vprašanje, kakšna vloga ji pritiče bodisi v

<sup>2</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 17.

celotnem bodisi v kasnejšem Deleuzovem opusu, ko nastopi že omenjena sprememba, odprto. Dodaten zaplet – in nemara tudi dodatni izziv – predstavlja v tem pogledu interpretacija Alaina Badiouja, ki je v svojem delu *Deleuze*. »*La clameur de l'Etre*«, izpostavil prav univoknost kot osrednjo potezo Deleuzove ontologije. Badioujev prikaz Deleuzove filozofije je seveda zainteresiran, česar pa Badiou resnici na ljubo niti ne skriva, saj priznava, da je vse bolj in bolj prepričan, da *tandem paradoxal*, ki ga tvorita njuni filozofiji, v temelju zaznamuje frontalno nasprotje. Pri tem Badiou že v osnovi izhaja iz vprašanja, ki v literaturi o Deleuzu pogosto nastopa, vprašanja, ali je Deleuzova filozofija monizem, pluralizem ali dualizem. François Zourabichvili, na primer, trdi, da je »Deleuzova filozofija dualni monopluralizem«<sup>3</sup>, medtem ko je za Badiouja Deleuze le navidez zagovornik pravic heterogenega, saj v resnici zagovarja pravice Enega. Badiou torej popularni predstavi Deleuza kot misleca pluralizma, razlik, heterogenosti, zoperstavlja Deleuza kot misleca Enega, monizma – skratka, univoknosti, *univocité*, enoglasju, Badiou zoperstavlja *clameur*, hrumeenje, trušč, bučanje, grmenje biti.

Pri tem se sklicuje (zlasti) na dve klasični mesti. Prvo se nahaja v *Différence et répétition*. »Bit je univokna. Vselej je obstajala zgolj ena sama ontologija, ontologija Dunska Skota, ki je biti dala en sam glas. Duns Skot pravimo zato, ker je univokno bit pripeljal do najvišje točke subtilnosti, čeravno za ceno abstraktnosti. Toda od Parmenida do Heideggerja se, v nekem odmevu, ponavlja en in isti glas, ki čisto sam tvori razvoj univoknega. En sam glas tvori hrumeenje [clameur] biti.«<sup>4</sup> Drugo mesto se nahaja v *Logiki smisla*, kjer Deleuze izhajajoč iz teze o enoglasnosti, univoknosti biti, zgradi cel svoj filozofski program: »Filozofija je eno z ontologijo, toda ontologija je eno z enoglasnostjo biti (analogija je bila vselej le teološka vizija, in ne filozofska, saj je bila prirejena formam Boga, sveta in jaza). Enoglasnost biti ne pomeni, da je bit ena sama: nasprotno, bitja so mnogotera in raznolika, vselej porojena v disjunktivni sintezi, in tudi sama disjunktivna in divergentna, *membra disjuncta*. Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem »smislu« o vsem, o čemer se izreka. O čemer se izreka, to nikakor ni isto. Toda on je isti za vse, o čemer se izreka. Godi se torej kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja najrazličnejšim stvarjem, *Eventum tantum* za vse dogodke, izjemna forma za vse forme, ki ostajajo v njej v disjunktiji in ki lahko zaradi nje svojo disjunktivnost zadržijo in razvejajo. Enoglasnost biti je enaka pozitivni rabi disjunktivne sinteze, temu zatrjevanju najvišje vrste: to je samo večno vračanje osebno, ali, kot smo videli pri idealni igri, zatrjevanje

<sup>3</sup> François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996, str. 127.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 52.

vsega naključja v enem samem naključju, enkratni zamah za vse mete, ena sam Bit za vse forme in ponavljanja, eno samo vztrajanje za vse, kar obstaja, ena sam prikazen za vsa živa bitja, en sam glas za vse govoričenje in vse kaplje morja. Napak bi bilo, če bi enoglasnost biti, ki se izreka, enačili z nekakšno lažno enopomenskostjo tega, o čemer se izreka. Kajti če se Bit ne izreka, ne da bi se godila in če je Bit enkratni dogodek, v katerem komunicirajo vsi dogodki, potem enoglasnost hkrati napotuje na to, kar se godi, in to, kar se izreka, eno in isto: lahko ga atribuiramo vsem telesom in stanjem stvari in lahko ga izrazimo v vseh propozicijah. Enoglasnost pomeni identiteto noematičnega atributa in lingvističnega izraženega: dogodka in smisla. Prav tako biti ne pusti, da bi se še ohranjala v tistem ohlapnem stanju, koder so jo pustili analoški pogledi. Enoglasnost povzdiguje, izlušči bit, da bi se ta bolje ločila od tega, čemur se godi, in od tega, o čemer se izreka. Iztrga jo bitjem, da bi jim jo nato vrnila enkrat samkrat in jo tako za vselej spravila k njim. Enoglasnost, ki je čisto rekanje in čisti dogodek, spravlja v stik notranjo površino jezika (vztrajanje) z zunanjo površino biti (dodatek k biti). Enoglasna bit vztraja v jeziku in se pripeti rečem; tako notranje razmerje jezika meri z zunanjim razmerjem biti. Ne dejavna, niti trpna, enoglasna bit je nevtralna. Sama je nek *dodatek k biti*, se pravi tisti minimum biti, ki je skupen dejanskemu, možnemu in nemogućnemu. Enoglasna bit je položaj v praznem za vse dogodke v enem, izraz nesmisla za vse smisle v enem, čista forma Aiôna, forma zunanosti, ki vzpostavlja razmerje med rečmi in propozicijami. Enoglasnost biti ima skratka tri določila: je en sam dogodek za vse; en sam aliquid za to, kar se godi in kar se izreka; ena sama bit za nemožno, možno in dejansko.«<sup>5</sup>

Omenjena odlomka – zlasti nekoliko daljši odlomek iz *Logike smisla* – postavljata kopico vprašanj: od vprašanj po zastavkih deleuzovske ontologije<sup>6</sup>, razmerja med bitjo in jezikom, bitjo in dogodkom, Deleuzovim pojmovanjem naključja<sup>7</sup>, do osnovnega vprašanja, zakaj Deleuze govori o enoglasju oziroma univoknosti in zakaj izpostavlja prav Dunska Skota ter pri tem, navkljub siceršnji kritiki Aristotela, pušča ob strani Aristotelove komentatorje in interprete, kot je denimo Boetij, ki je že v *In Categorias Aristotelis libri quattuor* pripomnil, da so stvari »*univoca*, kadar imajo isto definicijo in isto ime, *diversivoca*, kadar imajo tako različna imena kot različne definicije, *multivoca*, kadar so poimenošana z različnimi imeni, imajo pa isto definicijo in *aequivoca*, ko imajo isto

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 172–173.

<sup>6</sup> Nekatero vidike tega problema osvetljujejo že omenjena prispevka Smitha in Goodhilda.

<sup>7</sup> O Deleuzovem pojmovanju dogodka in naključja prim naš članek: »Deleuzovo pojmovanje naključja«, *Filozofski vestnik*, XIX, št. 3/98, Ljubljana 1998, str. 55–74.

ime in različno definicijo.«<sup>8</sup> Nadalje, mar ne gre pri vprašanju univoknosti tudi za specifični Deleuzov poseg v spor o univerzalijah? Mar ne gre v ozadju problema razmerja univoknosti in imanence vselej za problem nominalizma, univerzalizma, abstrakcij, iluzij in univerzalnega? Obravnavo problematike spora o univerzalijah skozi Deleuzovo filozofijo si prihranjujemo za kako drugo priložnost, pri čemer pripominjamo, da v osnovi ne gre le za razmerje Deleuzove filozofije do zgodovine filozofije kot take, za sodobne zastavke, ki nastopajo v opredelitvi do že omenjenega spora, temveč tudi za problem, ki je notranji sami Deleuzovi filozofiji kot taki. Čeprav sam Deleuze pri vpeljavi *univocité* v zgoraj navedenih odlomkih izpostavlja Glas, ki se izreka v enem samem »smislu« o vsem, o čemer se izreka, bi nemara vprašanje po tem *vox* razumeli tudi kot vprašanje po tistem glasu, besedi, terminu, konceptu, ki izreka in s tem zaznamuje ne le filozofijo kot tako, filozofijo nasploh, temveč in predvsem tudi Deleuzovo lastno filozofijo. Ta beseda, ta termin, ta označevalec, če hočete, je prav »imanenca«.

Tudi ta vidik moramo imeti pred seboj, ko se lotevamo usode nauka oziroma pojma univoknosti v Deleuzovi misli. Vprašanje po univoknosti je tako tudi vprašanje po tistem terminu, pojmu, pojmovanju, ki je »isti za vse, o čemer se izreka« in ki nastopa »kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja« v Deleuzovi lastni misli. In nazadnje, a ne na zadnjem mestu, je tudi zato Deleuze v korespondenci med Deleuzom in Badioujem, ki jo Badiou omenja v že omenjenem delu, »nekega dne z velikimi črkami zapisal: 'univoknost = imanenca'«. <sup>9</sup> Ni razloga, da bi Badiouju ne verjeli, še zlasti zato ne, ker imamo na voljo Deleuzove seminarje na medmrežju, ki dokazujejo, da se je Deleuze k razdelavi univoknosti in imanence – navkljub siceršnji tipični usodi termina univoknosti, navkljub njegovi pojavitvi – izginotju v objavljenih delih – vendarle nenehno vračal v sedemdesetih in osemdesetih, kar še dodatno podkrepljuje tezo, da univoknosti vendarle pritiče poseben status, status, ki nemara tudi podrobneje opredeljuje zastavke, na katere meri Deleuzovo pojmovanje imanence.

### *Imanenca kot bojni krik*

Poudarki v teh seminarjih, ki jih izpostavljata tudi že omenjena prevoda obeh avtorjev, pa postavljajo v nekoliko drugačno luč Deleuzovo tezo, da je

<sup>8</sup> Prim. uredniško in prevajalsko opombo Matjaža Vesela v: Anicij Manlij Severin Boetij, *Filozofsko-teološki traktati*, prevod in spremna beseda Matjaž Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 30, opomba št. 13.

<sup>9</sup> Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 62.

filozofija po svojem bistvu filozofija imanence. Bolje rečeno, ta teza kajpak ostaja ista, presenečajo, ali pa tudi ne, nekoliko drugačni poudarki od tistih, ki smo jih navajeni. Deleuze namreč tako rekoč do konca vztraja pri tem, da je »Religija tam, kjer je transcendenca, navpično Bitje, kraljestvo na nebu ali zemlji; Filozofija pa je tam, kjer je imanenca, četudi služi kot arena za agón in rivalstvo«<sup>10</sup>. Takšen poudarek izpostavlja predvsem angažiranost in brezkompromisnost opredelitve filozofije kot imanence, videti je, da je imanenca predvsem in v prvi vrsti bojni krik, s katerim skuša filozofija nenehno izločati tisto, kar ni ona sama, pri čemer ne gre niti za tisto, kar sicer Deleuze opredeljuje kot ne-filozofijo<sup>11</sup>, niti za (običajni) boj s tekmeci in rivali.

Kakšen je pravzaprav »običajni« boj filozofije z njenimi tekmeci, ali bolje, kakšno je pravzaprav »običajno« oziroma »klasično« Deleuzovo pojmovanje imanence? V *Pourparlers*, denimo, Deleuze poudarja, da se v svojih delih nenehno sklicuje na imanenco: »Vsi avtorji, s katerimi sem se ukvarjal, so postavili ravnino imanence, trasirali so polje imanence (celo Kant, ko se odpove transcendentni rabi sintez, ter se pri tem drži možnega izkustva in ne realne eksperimentacije). Abstraktno ne pojasnjuje ničesar, pač pa mora biti samo pojasnjeno: univerzalije ne obstajajo, transcendentalije prav tako ne, Eden ne obstaja, ne obstajata ne subjekt (objekt) ne Um. Obstajajo zgolj procesi, ki so lahko procesi unifikacije, subjektivacije, racionalizacije, toda nič več kot to. Ti procesi se vršijo na konkretnih »mnoštvih«, množstvo je namreč resnični element, kjer se kaj dogaja. Ravnino imanence naseljujejo množstva, nekako tako kot plemena naseljujejo puščavo, ne da bi ta prenehala biti puščava. Ravnina imanence mora biti konstruirana, imanenca je nek konstruktivizem. [...] Ko se sklicujejo na transcendenco, ustavljajo gibanje, da bi namesto eksperimentiranja vpeljali interpretacijo. Bellour je to lepo pokazal za film, za tokove podob. Interpretacija se vselej počne v imenu nečesa, česar domnevno ni. Prav enotnost je tisto, kar manjka množtvu, tako kot je subjekt tisto, čemur manjka dogodek (»dežuje«). [...] Procesi so postajanja. Procesov ne presojujemo glede na rezultat, ki jih konča, pač pa glede na kvaliteto njihovega poteka in glede na moč njihovega nadaljevanja: tako kot v primeru postajanja-žival, ali ne-subjektivnih individuacij. [...] Univerzalije ne obstajajo, obstajajo samo singularnosti. Pojem ni neka univerzalnost, pač pa množica singularnosti, vsaka od teh se razprostira vse do sosedstva z drugo singularno množico.«<sup>12</sup> Poglavitni poudarek pri tem je na tem, da je imanenca konstruktivizem, ki je zavezan nenehni predelavi pojmov-sámo mišljenje terja gibanje, ki gre lahko v neskončnost. Filozofija je lahko

<sup>10</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 48.

<sup>11</sup> O tem prim: Peter Klepec, »Deleuzove tri forme mišljenja«, *Problemi*, XXXVI, št. 7–8/1998, Ljubljana 1998, str. 139–155.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 199–200.

logika množtev le tako, da so sama množstva vselej v gibanju, da se vselej spreminjajo, le tako ostajajo odprta oziroma trajanje. Gibanje za Deleuza vselej izraža spremembo celote, gibanje je vselej povezano s celoto. V izhodiščnem citatu iz *Pourparlers* tako ne gre toliko za zoperstavitev abstraktnega in konkretnega, univerzalizma in nominalizma, če že hočete, pač pa predvsem za zoperstavitev gibanja mirovanju, blokadi, ustavitvi gibanja in nadaljevanju postajanja. Naloga mišljenja je tako videti precej jasna: filozofija mora ustvarjati pojme, saj ni sama nič drugega kot ustvarjanje, to pa ni nič drugega kot upor, upiranje. Dobimo, skratka, naslednjo enačbo: mišljenje=ustvarjanje=upor. A če je filozofija upor, čemu se pravzaprav upira?

Po eni strani gre za upor in zoperstavitev mnenju, iz katerega hoče filozofija izstopiti, in kaosu, ki se mu zoperstavlja in kljubuje. Nenazadnje tudi sam plan imanence, ravnino imanence obkroža megla, prvi, ki tvega, da se bo v tej megli izgubil, pa je prav filozof, ki je to ravnino utrl in vpeljal. Problem je namreč v tem, da ni nobenega pravila, ki bi lahko vnaprej povedalo ali je ravnina, ki smo jo uvedli, dobra ali ne. Da toliko nejasnosti, megle, obkroža ravnino imanence, je mogoče, pravi Deleuze v *Kaj je filozofija?*, pojasniti na dva načina: misel se, prvič, ne more zaustaviti, da ne bi imanence interpretirala kot imanentne nečemu kot Objekta kontemplacije, Subjekta refleksije ali pa Drugega komunikacije. Glede na iluzije, ki obkrožajo ravnino, je tako skoraj nujno in neizogibno, da prej ali slej pride do vpeljave transcendence. Čeprav je spisek teh iluzij, ki obkrožajo ravnino imanence tako rekoč neskončen, jih Deleuze našteje predvsem štiri<sup>13</sup>: iluzijo univerzalij, iluzijo diskurzivnosti, iluzijo večnega in pa iluzijo transcendence, ki ima poseben status, saj »je morda pred vsemi drugimi«. S transcendenco imamo opravka bodisi takrat, ko imanenca nastopa kot imanentna nečemu, bodisi takrat, ko transcendenco najdemo v sami imanenci. S tega vidika se zgodovina filozofije kaže kot zgodovina ene same iluzije. Tri vrste Univerzalij – kontemplacija, refleksija, komunikacija – so tako kot tri dobe filozofije, Eidetika, Kritika in Fenomenologija. Edina izjema v vsej tej zgodovini, poudarja Deleuze, je kajpak Spinoza, zanj imanenca ni več imanentna neki stvari, morda je bil edini, ki ni sklepal nobenih kompromisov s transcendenco in jo povsod preganjal. Spinoza je zato za Deleuza princ filozofov, »vrtočlavica imanence, ki si ji je toliko filozofov zaman prizadevalo izogniti«, še več, »Spinoza je Kristus filozofov, največji filozofi pa so apostoli, ki se oddaljujejo ali približujejo tej skrivnosti. Spinoza, neskončno postajanje filozofa. Pokazal, zarisal, mislil je »najboljšo« ravnino imanence, se pravi najčistejšo, tisto, ki se ne ponuja transcendentnemu niti znova ne ponuja transcendentnega, tisto, ki navdihuje najmanj iluzij, slabih občutkov in zmotnih zaznav...«<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 54.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 64.

Navedeni odlomek pravzaprav zelo lepo ponazori osnovno težavo. Problem je, prvič, v tem, da Deleuze *tako* izpostavi Spinozo. Pri tem ne gre za to, da izpostavlja prav Spinozo, prav vseeno bi bilo koga izmed svojih avtorjev, oziroma avtorjev, s katerimi se je ukvarjal, bi izpostavil – Lukrecija, Huma, Nietzscheja, Bergsona, Dunska Skota... Četudi Deleuze besedo najboljša postavlja v narekovaje – Spinoza je »pokazal, zarisal, mislil« najboljšo« ravnino imanence« – je beseda vendarle postavljena in izrečena, pa tudi če ne bi bila še večji problem predstavlja označba »najčistejša«. Zakaj? V čem je problematičnost teh dveh označb? Obstaja namreč nešteto ravnin imanence, tako, da je vselej težko reči, ali je tisto, kar primerjamo, ena sama ravnina ali pa gre za več ravnin in da je težko ločevati med ravninami – so imeli predsokratiki eno samo podobo misli, ne glede na razlike med Heraklitom in Parmenidom? Ali lahko govorimo o klasični ravnini imanence, o klasični podobi misli, ki se je nadaljevala od Platona do Descartesa? Ali pa je, vsak velik filozof kot je to povedal Foucault, velik zato, ker je mislil »drugače«, ker je utrl svojo ravnino imanence. A tudi, če zadeve postavimo tako, problema še vedno nismo odpravili. Ko pri enem samem avtorju razlikujemo med različnimi filozofijami, mar to ni zato, ker je spremenil ravnine, ker je našel še neko drugo podobo misli? Najsi je ravnin imanence nešteto, najsi je ena sama, videti je, da smo obsojeni na to, da utremo, trasiramo svojo lastno ravnino, ne da bi vedeli, katero ravnino bo sekala in s katero ravnino bo sovpadala in se ujemala. Ravnina imanence je kot nekakšna mreža, ki ima skupne elemente – vsak element, ki je ustvarjen na eni ravnini, se sklicuje na druge heterogene elemente, ki so ustvarjeni na drugih ravninah, ravno zato je mišljenje za Deleuza heterogeneza. Nadalje, vsaka ravnina je listnata, *feuilleté*, pahljačasta in obenem preluknjana, pomanjkljiva, *troué*, zaradi te pomanjkljivosti je ravnina »rešeto, ki je napeto čez kaos«, prav zato pa je – navkljub nedvomno namerni Deleuzovi provokativnosti – tako tvegano katerokoli ravnino imanence omenjati zgolj v superlativih.

A tega se, drugič, Deleuze sam še kako dobro zaveda, saj sam postavlja vprašanje, ali obstaja neka najboljša ravnina, ravnina, ki ne bi več vodila v transcendenco, ki imanence ne bi dojemala kot imanentne nečemu, ali ki ne bi več posnemala transcendentnega? »Rekli bomo, da je TISTA [LE] ravnina imanence hkrati tisto, kar mora biti mišljeno in tisto, česar se ne da misliti. Prav ravnina bi lahko bila tisto ne–mišljeno misli. To je osnova vseh ravnin, imanentna vsaki ravnini, ki si jo je mogoče zamisliti, ki pa te osnove ne uspe misliti. Je najbolj intimno v misli, pa vendar absolutni zunaj. Zunaj, ki je dlje od vsega zunanjega sveta, saj obstaja znotraj, ki je globlji od vsakega notranjega sveta: to je imanenca, 'intimnost kot Zunaj, zunanost, ki je postala vdor, ki duši, in obrat enega in drugega'. Nenehna tja–in–nazaj ravnine, neskončno gibanje. Morda pa je prav v tem vrhunska gesta filozofije: ne toliko misliti



TISTO ravnino imanence, temveč pokazati, da je tu, nemišljena v vsaki ravnini. Misлити jo tako, kot zunaj in znotraj misli, ne–zunanji zunaj in ne–notranji znotraj. Tisto, kar ne more biti mišljeno, pa vendar mora biti mišljeno, je bilo enkrat mišljeno – tako kot se je Kristus enkrat utelesil, da bi tokrat pokazal možnost nemogočega. Tako je Spinoza Kristus filozofov...<sup>15</sup>

Toda, čemu se mišljenje sploh zoperstavlja? Zunanjosti? Resda je z mišljenjem za Deleuza vselej povezano nasilje, sila zunaja, resda zanj resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega, a ta zunaj ni nikoli čisti zunaj, temveč vselej na neki paradoksnih točki sovpadanja notranjosti in zunanjosti, na točki ekstimnosti. Ta ekstimni Drugi, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, ki me sili v neko delovanje oziroma mišljenje, ta Drugi, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto, ta vselej že nori, shizofreni Drugi torej ni neka neka čisto zunanja prisila, ki bi nas zapeljala v iluzijo, temveč se nahaja v sami paradoksnih notranjosti–zunanjosti. S tega gledišča, če pustimo ostalo problematiko, ki je s tem povezana ob strani<sup>16</sup>, konec koncev tudi ne moremo reči, da so iluzije nekaj zunanjega, temveč vselej tudi že notranji problem same filozofije. Enako velja tudi za transcendenco. Toda – mar ni vsaj na trenutek videti, da Deleuze v svojem nenehnem gromovništvu proti transcendenci, naseda prav tistemu dogmatskemu mišljenju, proti kateremu je imel toliko povedati, in katerega izhodišče sestoji v tem, da ravnina selekcionira tisto, kar je upravičeno misliti, da bi tako naredila svoje poteze, svoje smeri ali diagramatična gibanja. Descartes je bil sicer prvi, čeravno je bilo pred njim že veliko drugih, za katerega je bila zmota neke vrste poteza ali smer, ki je izražala negativ misli. Takšno nevarnost je za nekatere mislece predstavljala tudi neumnost, amnezija, afazija, delirij, norost itn.. Tako na eni strani dobimo tisto, kar je dobilo pravico, da je lahko mišljeno in kar je ohranjeno kot diagramatična poteza na sebi, kar pa je odrinjeno od ostalih rivalskih določitev, na eni strani imamo ne-filozofijo, na drugi tisto, kar filozofija ni.

Skratka, vprašanje se čisto preprosto glasi: ima transcendenca status zmo-te? Je transcendenca vselej religiozna transcendenca? Sta ateizem in religija nujno zoperstavljena? Deleuzov odgovor ni le v tem, da je »vselej mogoče ekstrahirati kak ateizem iz religije«, pač pa tudi v tem, da religiozna transcendenca ni edina transcendenca. Transcendenca je lahko tudi »prazna«, napolni se v tolikšni meri, kolikor se nagiba in kolikor prečka različne nivoje, ki so hierarhizirani in ki se skupaj projicirajo na neko regijo ravnine, to se pravi, na nek aspekt, ki ustreza neskončnemu gibanju. Takšno transcendenco dobimo

<sup>15</sup> *Ibid.*, 63–64.

<sup>16</sup> O tem širše: Peter Klepec, »Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze«, *Filozofski vestnik*, XIX, št. 1/98, Ljubljana 1998, str. 78–90.

takrat, ko na ravnino imanence naselimo Figure. Figura je po svojem bistvu paradigmatična, projektivna, hierarhična in referenčna, ter kot taka predstavlja zgled nasprotja pojma. »Figura je kot fabulacija pri Bergsonu: ima religiozni izvor. Toda ko postane estetska, njena čutna transcendenca stopi v tiho ali odkrito opozicijo z nadčutno transcendenco religij.«<sup>17</sup>

Začudujoče je, pravi Deleuze, koliko filozofov še vedno jemlje za tragično smrt Boga. »Ateizem ni drama, pač pa vedrina filozofa in dosežek filozofije.« Kljub temu se Deleuze zaveda, da filozofija ne opravi s teologijo v enem zamahu, da golo vztrajanje pri imanenci ne prežene transcendence. »Razglasiti smrt Boga ali celo smrt človeka ni še nič. Kar šteje, je *kako*. Že Nietzsche je pokazal, da Bog umira na več načinov; in da so bogovi res umrli, vendar od smeha, ko so slišali enega izmed bogov trditi, da je Edini.«<sup>18</sup> Edinemu oziroma Enemu se izognemo tako, da postavimo Dvojico, dvoje množtev, dva tipa mnogoterosti. Natančneje rečeno, »mnogoterosti je *več* že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; toda mnogoterost je natanko tisto, kar se dogaja med obema. Dva tipa potemtakem ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno skupaj.«<sup>19</sup> Skratka, le če je namesto Enega množstvo, kot vselej že razcepljeno na vsaj dve množtvi imamo opravka z množtvom kot neskončnim, imanentnim, nikoli identičnim samemu sebi, nikoli povsem zaprtim in sklenjenim – skratka, Celota kot Odprto je drugo ime za imanenco. »Celota je torej kot nit, ki preči množice in sleherni med njimi ponuja udejanjeno možnost, da komunicira z drugo množico, v neskončnost. Celota je tisto Odprto, ki prej kot na materijo in prostor napotuje na čas in celo na duh. Kakršnokoli že je njihovo razmerje, nikoli ne smemo mešati nadaljevanja enih množic v druge z odprtjem celote, ki preči sleherno od njih. Zaprt sistem ni nikoli popolnoma zaprt; po eni strani ga v prostoru na druge sisteme veže bolj ali manj »tenka« nit, po drugi strani pa je integriran oziroma reintegriran v celoto, ki mu vzdolž te niti podeljuje trajanje.«<sup>20</sup>

### *A kaj se zgodi »vmes«?*

Če je torej filozofija vselej filozofija imanence, če filozofijo imanence boljše določa trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora, če je ta upor uspešen

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 200.

<sup>18</sup> Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 62.

<sup>19</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 157.

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 29.

le, če se nikoli ne ustavi, če mišljenje nikoli ne zaustavi svojega gibanja in ustvarjanja, kar je mogoče le skozi napetost in razcep vsaj dveh množtev, če je pri tem filozofija imanence nenehno v spopadu s svojimi tekmeči in nasprotniki, če nanjo vselej preži nevarnost transcendence, če je vselej izpostavljena (lastnim) iluzijam in pretenzijam, in če nikoli ne začenja, prav tako pa nikoli ne končuje, potem je nekoliko bolj razumljivo, zakaj Deleuze vztraja pri tem, da se pravo vprašanje glasi: kaj se zgodi »vmes«? »Vmes«, za katerega gre, je namreč drugo ime za imanenco – vselej začenjamo »vmes«, vselej pričnemo »s stvarjo samo«, vselej se nahajamo »v sredi« problema, a ta vmes, ki je drugo ime za imanenco, je potrebno vselej znova konstruirati – imanenca=konstruktivizem.<sup>21</sup> Če pa zadeve postavimo tako, potem tisto, kar se zgodi »vmes«, nikoli ni nekaj povsem čistega. Toda zakaj potem Deleuze, prvič, Spinozo izpostavlja kot »najboljšo ravnino imanence, se pravi najčistejšo, tisto, ki se ne ponuja transcendentnemu niti znova ne ponuja transcendentnega« ter v nekaterih seminarjih, ki so objavljeni na medmrežju, zadeve postavlja tako, kakor da se je filozofija, s tem ko se je ukvarjala z Bogom, kompromitirala: »*Pourquoi est-ce que la philosophie s'est-elle tellement compromisé avec Dieu,*«<sup>22</sup> Zakaj je filozofija sklepala z Bogom takšne kompromise, oziroma, zakaj se je filozofija pustila omadeževati, obeležiti, zaznamovati, kompromitirati s problematiko, za katero je ne le videti, da ji ne pripada, temveč, da je bila zavoljo ukvarjanja z njo prisiljena sklepati takšne kompromise, da jo je lahko nemara le sram. Toda na točki, na kateri bi, glede na Deleuzov sloves in siceršnje usmeritev, pričakovali vse prej kaj drugega, Deleuze optiko obrne in ugotovi, da je podreditev pravzaprav pogoj svobode in ustvarjalnosti. To nenazadnje dokazuje tako primer, ki ga sam omenja, slikarstvo, kot tudi sama filozofija – vzemimo samo Spinozo, tega princa filozofov, ali pa denimo Leibniza. »Ateizem tako«, kot se glasi v že navedenem seminarju, »v nekem smislu ni bil religiji nikoli nekaj zunanjega: ateizem, to je umetniška moč, ki je na delu v religiji. Z Bogom je vse dovoljeno. Močan občutek imam, da je bilo to za filozofijo natanko isto, in da če so nam filozofi toliko govorili o Bogu – pri čemer so bili lahko kristjani ali verujoči –, temu ni manjkalo obilo smeha. To ni bil neverni smeh, temveč radost dela, ki so se ga lotevali [...] Filozofiji sta Bog in božja tema ponudila nenadomestljivo priložnost, da osvobodita tisto, kar je objekt ustvarjanja v filozofiji – se pravi, pojme.« Trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora ima tako za Deleuza najboljše pogoje za svoje udejanjanje takrat, ko pristane na neko omejitev, na neko polje, na neko podreditev in šele ta mu omogoči neomejeno kreativnost. Gre za deleuzovsko različico poante, ki jo

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, nav. delo, str. 165 ff.

<sup>22</sup> Gilles Deleuze, seminar z dne 25. novembra 1980, ki se nahaja na medmrežju: <http://www.imaginet.fr/deluze/txt/251180.html>.

Lacan nemara še najbolj eksplicitno izpostavi na zadnjih straneh seminarja *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, ko primerja Spinozovo in Kantovo pojmovanje želje in ko izreče tudi naslednje: »To nam tudi pomaga, da razumemo, zakaj je sleherno zavetje, kjer bi lahko prišlo do znosnega, ubranega enega spola do drugega, možno le, če poseže vmes – in v tem je nauk psihoanalize – medij očetovske metafore.«<sup>23</sup> Ustvarjanje pojma, za katerega gre Deleuzu, je možno le na ravnini imanence, možno je le, če se zavedamo, da smo nekje »vmes«, da smo že sredi »stvari same«, da se vselej že nahajamo »v sredi« problema, da smo vselej že pristali na Zakon. Ustvarjanje kot transgresija Zakona, upor, kot upor »tistemu, kar je«, je morda ne le možno in temveč tudi najbolj plodno tedaj, ko pristanemo na postavo. V osnovi gre za pavlovsko poanto, po kateri šele prek postave vemo za greh<sup>24</sup>, šele zakon, kot pravi Lacan v *Etiki psihoanalize*, naredi greh, transgresijo, kar z drugimi besedami za Deleuza pomeni, da šele postava in zakon postavita pogoje za ustvarjanje. Prav zato Deleuze tako poudarja zrcalno nasprotno trditev »Z Bogom je vse dovoljeno« od sicer običajne »Če ni Boga, je vse prepovedano«. Poanta je v tem, da lahko nek okvir šele tedaj, ko pristanemo nanj pravzaprav še najbolj radikalno prekoračimo, pustimo za seboj. Poudariti velja, da tu za Deleuza ni bistveno to, da gre za predstavo oziroma pojmovni okvir, ki ga dajeta prav Bog in teologija. Gre za poudarek, ki je bistven za Deleuzov *style indirect libre* in ki odločilno zaznamuje Deleuzov pristop k zgodovini filozofije, ko avtor s pomočjo posrednikov pove, kar pač ima za povedati. Ti posredniki, konceptualne besede oziroma pojmovni liki, so za Deleuze 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 Castanedi. 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.«<sup>25</sup>

Pristanek na te posrednike, pristanek na tisti »vmes«, v katerem vselej pričenjamo, je pravzaprav ugotovitev, da smo vselej že sredi kompromisa, da smo vselej že popustili in se kompromitirali. S čim, pravzaprav niti ni toliko pomembno. Etiko imanence, kakor jo predstavlja Deleuze, bi lahko povzeli z Badioujevimi besedami: »Treba je nadaljevati!«. Prav vsem različicam, ki jih

<sup>23</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Seminar, knjiga XI., prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek-Močnik, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 258.

<sup>24</sup> Prim. Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi* 5–6/98, Analecta, Ljubljana 1998, str. 83 sq.

<sup>25</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, nav. delo, str. 171. O tem širše: Peter Klepec, »Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze«, *Filozofski vestnik*, XIX, št. 1/98, Ljubljana 1998, str. 78–90.

Deleuze predstavlja v svojem obširnem opusu, da je imanenco potrebno konstruirati vedno znova, da moramo vselej nadaljevati proces konstrukcije imanence, da gibanja ne smemo zaustaviti in blokirati, da je filozofija oziroma mišljenje kot tako ustvarjanje in upor hkrati, upor smrti, hlapčevstvu, nečastnosti, sramoti, sramu itn. Imanenca kot konstruktivizem kar z drugimi besedami pomeni, da je filozofija zoperstavljena svojemu času in prostoru, čeprav ima ta upor tudi določene omejitve. Filozofija lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ker silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu »pregovarja«. Ker pa sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih s samim seboj, še več, ker so sile, ki prečijo filozofa, zanj prevelike, premočne, preveč neznosne, ta presežek, ki ga izkuša in o katerem priča ne le filozof, pač pa tako rekoč vsakdo – vsakdo je bil kdaj priča nečemu »*ce qui m'arrive est trop grand pour moi*« – pa je drugo ime za *Eventum tantum*. Ta en sam dogodek, ki se večno vrača, je drugo ime za imanenco kot univoknost, za tisti vzrok samega sebe, ki ga skuša Deleuze izolirati pri Spinozi, za *immanentni* vzrok, ki ko proizvaja, ostaja znotraj sebe, prav tako pa znotraj njega ostaja tudi od njega proizvedeni učinek. Tu gre za osnovno Deleuzovo shemo tiste paradoksnе notranjosti-zunanosti, ki smo jo sami sicer poimenovali z Lacanovim terminom *ekstimno*, za osnovno matrico imanence kot tistega »vmes«, s katerim vselej pričenjamo, za posrednike, ki jih vselej potrebujemo, zato, da bi ustvarjali pojme. In tu sledi ključni Deleuzov dodatek – je mogoče ustvarjati tako, da ne reproduciramo vedno istega, je mogoča »sprevrnitev platonizma«, sprevrnitev tiste logike, ki se navdihuje pri platonizmu in ki nas je dodobra seznanila z »naslednjo idejo: Bog je naredil človeka po svoji podobi in podobnosti«<sup>26</sup>? Kajti »platonizem utemeljuje celotno domeno, ki jo bo filozofija prepoznala kot svojo: domeno reprezentacije, ki jo naseljujejo posnetki-ikone in ki ni definirana z zunanjim razmerjem do kakega predmeta, ampak z notranjim razmerjem do modela oziroma temelja. Platonistični model je model Istega.«<sup>27</sup> Univoknost je tako v zadnji instanci poskus misliti ustvarjanje kot ustvarjanje novega. Vprašanje, ali to Deleuze v resnici uspe tu puščamo odprto, nedvomno pa je, da je Deleuze ta en sam dogodek, ki se večno vrača, razumel tako, da je ob takšnem pojmovanju mogoče reči, da je Celota Odprto, množstvo neskončnost kot imanenca in neskladno skladje, disharmonična harmonija, neujemajoče ujemanje.<sup>28</sup> Edino tako

<sup>26</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla, nav. delo*, str. 241.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 242.

<sup>28</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Différence et répétition, nav. delo*, str. 190; *Le Plî. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Pariz 1988, str. 111–112, 188; *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 234–237, 242.

je ta *Eventum tantum* v svojih aktualizacijah »tako številen«, dogodek, zaradi katerega se v nekem pomenu nič ne zgodi, a se vendarle kar naprej nekaj dogaja in spreminja – zaradi česar je Badiou povsem upravičeno temeljno enačbo Deleuzove filozofije zapisal kot: »bit=dogodek«. <sup>29</sup> Kakorkoli že, ta digniteta dogodka je za Deleuza vselej neločljiva od filozofije kot »amor fati« – biti enak, primerjati se z dogodkom, ali postati sin svojih lastnih dogodkov, zaradi česar »ni druge etike kot *amor fati* filozofije« <sup>30</sup>, saj »filozofija nima drugega cilja od tega, da postane dostojna dogodka« <sup>31</sup>, kar je zgolj druga različica temeljnega deleuzovskega etičnega imperativa: »ne bodi nevreden tistega, kar se ti godi«. <sup>32</sup>

---

Peter Klepec  
Filozofski inštitut ZRC SAZU  
Ljubljana

---

<sup>29</sup> Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, nav. delo, str. 71.

<sup>30</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 165.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla*, nav. delo, str. 144.