

IMPERIJ SKOZI DELEUZOVO POJMOVANJE KAPITALIZMA

Peter Klepec

Temeljne teze o Imperiju, kakršne sta v svojem delu *Imperij* postavila Antonio Negri in Michael Hardt, bi bilo mogoče zvesti na teze, ki zadevajo zadnje spremembe v kapitalističnem načinu produkcije. Drugače rečeno, gre za vprašanje, »kaj poganja sistem, ali bolje, kdo je 'bios'«¹, vprašanje, na katerega Foucault nima odgovora, ravno zato pa bi v nekem pomenu sam konceptualni okvir *Imperija* lahko razumeli kot pojmovno zajetje in razdelavo novega biopolitičnega načina kapitalistične produkcije skozi temeljni pojmovni par Imperij-multituda. A kaj sploh prinaša ta konceptualni okvir? Teze o Imperiju, prvič, kot novi suvereni oblasti, ki vlada svetu in ki nima teritorialnega središča oblasti, ki se ne opira na fiksne meje ali pregrade, saj je decentralizirani ali deteritorializirajoči aparat vladavine. Imperij tako postopoma utelesi celotno globalno področje znotraj svojih meja, te pa se nenehno širijo in premeščajo. Nadalje, Imperij ukinja zgodovino in ustvari oziroma nenehno ustvarja svet, v katerem se nahaja, kot nova paradigma biooblasti si podredi/podreja družbeno življenje v celoti. Prvo, kar nam ob tem tako pritegne pozornost, je, da gre pri pojmu Imperija za pojem novega reda, oblasti, vladavine, aparata, stroja, mašinerije, ki pogoltne vse, kar ji stopi na pot, ali bolje rečeno, ki skuša posrkati vase vse, kar je ustvarjeno. Glede na to, da sam Imperij ni dojet kot nekaj ustvarjalnega, temveč kot nekaj zajedalskega, nekaj, kar parazitira na produkciji, ustvarjanju multitudine, prisvajanju življenja, je njegovo drugo ime tudi biooblast. Temeljnega pomena je tako napetost, antagonizem med Imperijem in multitudo. In v takšni zastavitvi se nahaja že prva težava. No, v resnici je težav še bistveno več, denimo, kakšen status ima multituda, v kakšnem razmerju je do Marxove teorije produkcije, proletariata, kaj je v tej točki

¹ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, prevod Politični laboratorij (Barbara Beznec, Andrej Kurnik, Urban Suša, Mirsad Begić, Leon Megušar, Maksimiljan Gulič, Barbara Kelbl), Politikon I, letnik I, št. 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 35.

z Deleuzovo teorijo množstva, kaj s seboj prinaša privzemanje foucaultovske tematike biopolitike in biooblasti zunaj njenega konteksta itn.²

Pa vendar se zdi, da se skozi vse temeljne težave kot rdeča nit, kar je na prvi pogled videti nekoliko presenetljivo, vleče problem negativnega, protislovoja in dialektike. Kot pripominjajo številni kritiki, zlasti Rancière in Laclau,³ sta oba temeljna pojma, Imperij in multituda, dojeta prekompaktno, preenotno in preenostavno, njuno razmerje je zgolj enosmerno. Deloma smo te probleme sami – namreč, kar zadeva sam projekt Imperija, njegovo osnovno dvojico Imperij-multituda, razliko pojmovanja multitudine do Deleuzove teorije množstva – obravnavali drugje,⁴ tokrat pa nas bo zanimalo nekaj drugega – od kod sploh pravkar omenjene zagate? Kolikor namreč temeljni par Imperij-multituda v celoti zvedemo na različico parazitsko-ustvarjalno, pasivno-aktivno, korupcija-generacija, kolikor Imperij razumemo zgolj kot aparat zajetja, parazitsko mašinerijo, vampirja, ki nima lastne kreativnosti, ta naj bi v celoti pripadala *multitudi*, s tem v ozadje postavimo neko pomembno potezo – zmožnost Imperija, da nenehno mutira, se ves čas spreminja, se vselej prilagaja. Ne gre za to, da bi se Negri in Hardt te njegove zmožnosti ne zavedala, nasprotno, o tem tako rekoč nenehno govorita! Zanju ravno Imperij predstavlja nekaj, kar »nima teritorialnega središča«, kar se »ne opira na fiksne meje ali pregrade«, kar je »decentralizirani ali deteritorializirajoči aparat«, katerega »meje se nenehno širijo in premeščajo« itn. In zakaj potem tudi ne priznata Imperiju, da vsaj v tem pomenu izkazuje neko resnično iznajdljivost in ustvarjalnost? Zakaj v vselejšnji izmuzljivosti Imperija ne vidita nečesa naravnost občudovanja vrednega? Kako je sploh mogoče opredeliti to izmuzljivost in iznajdljivost? Kot kaj? Kot aparat zajetja, nadzora ali kot neko tendenco, ki samemu Imperiju nenehno uhaja? Prvi odgovor na to se glasi takole: »Kadar je delovanje Imperija učinkovito, to ni zaradi njegove lastne moči, ampak ga poganja okrevanje od upora multitudine proti imperialni oblasti. Zato bi lahko rekli, da je upor pred oblastjo. [...] Imperialna komanda ne proizvaja nič življenjskega in nič ontološkega. Z ontološkega gledišča je čisto negativna in pasivna.«⁵ Gre torej za nekaj, česar ni mogoče obvladati, česar

² Obširneje o tem: Peter Klepec, »Ob Foucaultovem pojmovanju biooblasti in biopolitike«, v: *Filozofski vestnik*, št. 3/2003, letnik XXIV, Ljubljana 2003, str. 111–137.

³ Prim. Jacques Rancière, »Peuple ou multitudes«, v: *Multitudes*, št. 9, maj-junij 2002, Pariz 2002, str. 95–100; Ernesto Laclau, »Can Immanence Explain Social Struggles?«, v: *Empire's New Clothes. Reading Hardt and Negri*, ur. Paul A. Passavant & Jodi Dean, Routledge, New York & London 2004, str. 21–30.

⁴ Prim. Peter Klepec, »Imperij proti množici«, v: *Filozofski vestnik*, št. 3/2002, letnik XXIII, Ljubljana 2002, str. 149–166; isti, »Politika množice«, *Problemi*, št. 4–5/2003, letnik XLI, Ljubljana 2003, str. 39–59.

⁵ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 290.

tudi sam Imperij ne more obvladati, nekaj nepremagljivega, zaradi česar je pravzaprav paradokсно govoriti o porajanju družbe (popolnega) nadzora! Orisani problem na prvi pogled nima ničesar skupnega z Descartesovo hipotezo o zlobnem duhu iz *Meditacij*, pa vendar gre v osnovi – ob upoštevanju tega, da smo tokrat že na ravni realnega, produkcije – za to, da Imperij, hipoteza o zlobnem duhu, ostaja nemočna, jalova fikcija ravno zaradi tega, ker je temeljna poteza multitudine (oziroma Boga pri Descartesu) neka *immensa potestas*, iz česar potem izhaja celotna ontologija, etika in politika Negrijevega in Hardtovega projekta. Drugače rečeno, »deteritorializirajoča moč multitudine je produktivna sila, ki ohranja Imperij, in hkrati sila, ki že s samim obstojem zahteva njegovo uničenje.«⁶

Pa vendar, od kod Imperiju, tej virtualni oblasti, sploh moč, ustvarjalnost, iznajdljivost, ko pa ti v celoti ostajajo pridržani multitudi? Če je Imperij nemočen – zakaj potem vlada? In če je multituda vsa moč – zakaj potem sploh to dopušča? Problem ni samo v tem, da *Imperij* pač ni apologija, temveč kritika kapitalizma, prav kot kritika pa v celoti gradi na možnosti preseganja tega sistema, pri čemer bi pretirano kompliciranje krepko pljunilo v lastno skledo. Odkod sploh ta optimistična poenostavitev razmerja med Imperijem in multitudine, neka a priori poenostavljena dualnost, ki se potem nenehno ponavlja na različnih ravneh – v razmerju moči in oblasti, mašinerije in stroja, konstituirajoče in konstituirane oblasti itn. Vsega vendarle ni mogoče pripisati aktivizmu avtorjev, slednji nenazadnje ni zgolj nekaj slabega, pač pa ravno osnovni vzrok svežine, novosti, prodornosti, zanimivosti dela, poglobitvi razlog, da je *Imperij* tako močno odmeval tako v teoretskih kot aktivističnih krogih.

Po našem mnenju se temeljna teoretska zagata nahaja v deleuzovski dediščini, s katero sicer avtorja operirata tako pri opredelitvi razmerja Imperij-multituda, kot pri opredelitvi nenehnega prehajanja in spreminjanja samega Imperija. Ta »dediščina«, če ji lahko tako rečemo, je neizogibna, kolikor je posledica in obenem vzrok enega izmed osnovnih strateških ciljev obeh avtorjev, izogniti se uporabi pojma »dialektika«, četudi, mimogrede rečeno, sama beseda dialektika – glede na siceršnjo anti-dialektično naravnost avtorjev – v *Imperiju* nenavadno pogosto nastopa. V isto strategijo spada izvorni namen avtorjev, da bi se s pojmovno dvojico Imperij-multituda izognila staremu marksističnemu besednjaku »dialektike proizvodnih sredstev in proizvodnih sil«, ki pa vseeno ohranja osnovno logiko, ki se ji sicer skuša izogniti. In kje je videti to »deleuzovsko dediščino«, kje ima ta svojo strateško vlogo? Pri ponzoritvi nenehnega spreminjanja Imperija, njegove nenehno spreminjajoče in prilagajajoče se narave, nenehnega samospreminjanja in revolucioniranja,

⁶ *Ibid.*, str. 61.

prehajanja, mutiranja je na delu pojmovanje *deteritorializacije* oziroma *reteritorializacije*, ki si ga avtorja sposojata od Deleuza, oziroma iz skupnih Deleuzovih in Guattarijevih del. Prav to pojmovanje služi za opredelitev osnovne logike kapitala, ki, kot pravita Negri in Hardt, »deluje na ravni *imanence*, skozi releje in mreže odnosov dominacije, brez opore transcendentnega središča oblasti. Zgodovinsko teži k uničevanju tradicionalnih družbenih ločnic, širjenju čez ozemlja in vključevanju vedno novih prebivalstev v svoje procese. V skladu s terminologijo Deleuza in Guattarija kapital deluje s posplošenim dekodiranjem tokov in obširno deteritorializacijo ter s kasnejšim spajanjem teh deteritorializiranih in dekodiranih tokov. Deteritorializirano in imanentno delovanje kapitala lahko razumemo v treh osnovnih vidikih, ki jih je analiziral tudi Marx.«⁷

Zaradi navedenega tudi ni presenetljivo, da se avtorja v *Imperiju* zgledujejo »po dveh interdisciplinarnih tekstih: Marxovem *Kapitalu* in Deleuzovih in Guattarijevih *Tisoč platojih*«⁸ – prav v trilogiji Deleuza in Guattarija, ki jo pod skupnim podnaslovom *Capitalisme et schizophrénie*, poleg že navedenega sestavljata še delo *Anti-Oedipe* in *Kaj je filozofija?*, nenazadnje koncept deteritorializacije v navezavi na pojmovanje države in kapitalizma zavzame neko osrednje mesto. Zaradi tega si velja nekoliko podrobneje ogledati vlogo tega pojmovanja v Deleuzovem opusu, njegove zastavke in morebitne pasti, zagate, meje.

Deleuze skozi Imperij

Da Deleuze in Guattari, kar zadeva teoretski konstrukt *Imperija*, nista obrobnege pomena, je razvidno tudi še iz naslednjega odlomka: »Nasprotno pa nam Deleuze in Guattari predstavljata resnično poststrukturalistično razumevanje biooblasti, ki obnovi materialistično misel in je trdno zasidrana v vprašanju produkcije družbene biti. Njuno delo demistificira strukturalizem in vsa filozofska, sociološka in politična pojmovanja, ki postavljajo fiksno epistemološkega okvira kot neizbežno referenčno točko. Našo pozornost usmerjata na ontološko substanco družbene produkcije. Mašine proizvajajo. Nenehno delovanje družbenih masin v njihovih raznih aparatih in skupih [assemblages], proizvaja svet vključno s subjekti in objekti, ki ga oblikujejo. Vendar pa se zdi, da sta bila Deleuze in Guattari sposobna si pozitivno zamišljati le tendence k nenehnemu gibanju in absolutnim tokovom. Zato kreativni elementi in radikalna ontologija produkcije družbenega ostajajo tudi v

⁷ *Ibid.*, str. 264.

⁸ *Ibid.*, str. 331, op. 4.

njunem delu nebistveni in nezmožni. Deleuze in Guattari odkrijeta produktivnost družbene reprodukcije (kreativne produkcije, produkcije vrednot, družbenih odnosov, afektov, postajanj), ki pa jima jo uspe artikulirati zgolj površinsko in kratkotrajno, kot kaotičen, nedoločen horizont, katerega označuje le nedoumljiv dogodek.«⁹ Iz navedenega je lepo razvidna strateška in programska vloga deleuzovske dediščine v *Imperiju*, kot tudi kritično preseganje le-te. Poudariti velja, da sta to, da »mašine proizvajajo« in kako proizvajajo, Deleuze in Guattari pokazala že v svojem prvem skupnem delu *Anti-Oedipe*. »Ono funkcionira povsod, zdaj neprestano, zdaj prekinjeno. Ono diha, ono se razvema, ono jé. Ono serje, ono fuka. Kakšna napaka je reči Ono [le ça]. Povsod so to mašine, nikakor ne v metaforičnem pomenu: mašine mašin, z njihovimi stiki, povezavami. Mašina-organ je priključena na mašino-vir: prva oddaja tok, ki ga druga preseka. Prsi so mašina, ki proizvaja mleko, usta so povezana z njimi.«¹⁰

Obenem je v zgornjem kratkem navedku iz *Imperija* tudi orisano jedro vseh težav. Naj spomnimo, da Deleuze sam sicer vselej izhaja iz dveh množtev, dveh entitet, v navedenem primeru iz dveh mašin – ena oddaja, druga sprejema, ena je aktivna, druga parazitira na njej. Gre za temeljni deleuzovski aksiom, po katerem je množtev vselej »več: že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; množstvo 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 s hrbtom skupaj.«¹¹ V *Imperiju* ta dualnost, ki je v temelju deleuzovskega izvora, nastopa na več ravneh, najprej na že omenjeni ravni poenostavljene dualnosti med Imperijem in multitudine, v dvojicah moč in oblast, mašinerija in stroj, konstituirajoča in konstituirana oblast – pa vse do govora o dveh tradicijah razsvetljenstva, o dveh Evropah, o dveh velikih pripovedih, o dveh pojavnih oblikah moderne, o dveh filozofskih tradicijah, tradiciji, ki odkrije ravnino imanence (Spinoza), in tradiciji (Descartes, Hobbes, Kant, Hegel), ki zopet vzpostavi transcendenco. Namesto, da bi torej govorila o protislovju, razcepljenosti Evrope, razsvetljenstva, filozofske tradicije, avtorja raje tako govorita o *dveh* bolj ali manj poenotenih, izgotovljenih in dovršenih entitetah, ki sta si v nasprotju. Kantovski odgovor Heglu – nasprotje namesto protislovja? Negativnost namreč ni nekaj notranjega, lastnega, temveč zunanjega, ovira vselej izhaja od drugod – v zadnji instanci so tako pekel vselej drugi, vselej mi

⁹ *Ibid.*, str. 35–36.

¹⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Kapitalisme et schizophrénie 1*, Éditions de Minuit, Pariz 1972, str. 7.

¹¹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 157.

drugi preprečuje, da bi postal to, kar bi rad bil, kar bi lahko bil, kar si želim biti. Še več. Zmeraj je tako polnost zoperstavljena praznini. V nedavnem spisu »Pour une définition de la multitude«, ki je kasnejši od *Imperija* in ki vsebuje odgovor na kritike, Negri še vedno vztraja pri povezavi imanence, gibanja, produkcije in polnosti: »multituda je ime imanence«, »multituda je dejansko vselej produktivna, vselej je v gibanju«, »multituda je ontološko ime za polnost nasproti praznini, produkcijo nasproti parazitskim preostankom«. ¹² Protipol in negacija multitudes je tako »Eno«, »Eden«: »Eno je načelo negacije. Negacije vseh singularnosti, vseh pluralnosti. Eno, to je prazna abstrakcija, je še vedno načelo teologije, evgenizma, nekaj, kar nima ničesar skupnega z enotnostjo. Včasih filozofi, zgroženi zaradi perversnosti konsekvenc tovrstne misli, skušajo zmanjšati metafizične pretenzije tako, da formulirajo idejo enotnosti kot interakcije singularnosti. Toda to je mistifikacija: kolikor Eno prevlada nad pojmi – ne glede na obliko te prevlade –, prevlada nad stvarmi, izbriše razlike, ubije singularnosti. Eno, to je sovražnik.« ¹³

Kolikor je Eno sovražnik, izbriše razlike, ubije singularnosti in kolikor je Imperij drugo ime tega sovražnika, je še kako umestno Rancièrovo opozorilo, da je imperialna scena dojeta kot preveč enovita, preveč šablonska. Je sploh možno drugače zastaviti teorijo multitudes, je možno drugače zastaviti razmerje med Enim in multitudine? Kateri so tisti filozofi, ki po *Imperiju* »skušajo zmanjšati metafizične pretenzije tako, da formulirajo idejo enotnosti kot interakcije singularnosti«? Nedvomno teorija množstva oziroma multitudes, kot jo je v svojem delu *Slovnica množstva* razvil Negrijevi sodobnik Paolo Virno. Tu nas ne zanimajo toliko podrobnosti in zagate Virnove teorije, radi bi le ponazorili, da je možno tudi drugačno pojmovanje od Negrijevega. Izpostavljamo tri točke, tri poudarke tega pojmovanja, ki zadevajo razmerje med Enim in množtvom, notranjo diferenciranost množstva in njegovo temeljno ambivalentnost. Za Virna se namreč »mnoštvo ne postavlja proti enemu, temveč ga redefinira«, ¹⁴ pri njem se »mnoštvo ne znebi enega, se pravi, univerzalnega, skupnega/tega, v čemer je soudeleženo, temveč ga na novo določi. Eno množstva nima nič več skupnega z enim države, z enim, v katerega se združi ljudstvo. Ljudstvo je rezultat sredotežnega gibanja: od atomiziranih individuov do enotnosti 'političnega telesa', do suverenosti. Eno je skrajni izid tega sredotežnega gibanja. Mnoštvo pa je izid sredobežnega gibanja: od enega k mnogim. Toda katero je eno, ki je izhodišče za diferenciacijo mnogih in njihovega vztrajanja kot takih?

¹² Antonio Negri, »Pour une définition de la multitude«, v: *Multitudes*, št. 9, maj-junij 2002, Pariz 2002, str. 48.

¹³ Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Calmann-Lévy, Pariz 2002, str. 213.

¹⁴ Paolo Virno, *Slovnica množstva. K analizi oblik sodobnega življenja*, prevedel Igor Pribac, Krt, Ljubljana 2003, str. 11.

To gotovo ne more biti država, biti mora povsem drugačna oblika enotnosti/občosti. [...] Enotnost, ki jo je množstvo pustilo za seboj, sestoji iz 'občih mest' duha, jezikovno-spoznavnih sposobnosti, ki so lastne vrsti, iz *general intellect*. Ta enotnost/občost je opazno heterogena državni. Da ne bo nesporazumov: spoznavno-jezikovne sposobnosti vrste ne stopijo v prvi plan, ker bi se kdo odločil, da jih bo tja postavil, ampak se to zgodi po nujnosti, tj., ker so oblike zaščite v družbi brez samobitnih skupnosti (drugače povedano, brez 'posebnih mest'). Eno množstva potemtakem ni eno ljudstva. Razlog, zakaj se množstvo ne združi v *volonté générale*, je preprost: zato ker že razpolaga z *general intellect*. Javni intelekt, ki se v postfordizmu kaže zgolj kot produkcijski resurs, pa je lahko drugačno 'konstitucijsko načelo', na pritažen način lahko izraža *javno sfero*, ki ni državna. V dobrem in slabem imajo mnogi, kolikor so mnogi, za svoje ozadje ali piedestal javnost intelekta.¹⁵ Mnoštvo je, nadalje, za Virna pojem, ki mu je *notranja* neke vrste heteronomija: »Koncept množstva morda zasluži enako obravnavo, kot jo je veliki francoski epistemolog Gaston Bachelard predlagal za probleme in paradokse kvantne mehanike. Bachelard je trdil, da je kvantno mehaniko treba razumeti kot slovnični osebek, ki mora, če ga hočemo misliti adekvatno, imeti na voljo mnoge med seboj *heterogene* filozofske 'predikate': včasih je potreben kantovski koncept, včasih spet se za prodornega izkaže pojem, ki je prevzet iz *gestalt* psihologije, ali, zakaj ne, pretanjenost sholastične logike. To velja tudi za naš primer. Tudi množstvo je treba preučevati s pomočjo konceptov, ki smo jih pridobili na različnih področjih in od različnih avtorjev.«¹⁶ Ta heterogenost množstva je po Virnu osnova novega kolektiva: »Za množstvo kolektivno ni sredotežno in talilno. Ni mesto oblikovanja 'obče volje' in naznanjanja državne enotnosti. Ker kolektivna izkušnja množstva ne otopi procesa individuacije, temveč ga radikalizira, to že načeloma izključuje možnost, da bi v taki izkušnji lahko izpostavili homogeno lastnost; možnost, da bi karkoli 'delegirali' ali 'prenesli' na suverena, je izključena. *Kolektivno množstvo* kot naknadna individuacija ali individuacija drugega reda je podlaga možnosti *nepredstavniške demokracije*.«¹⁷ Tretji poudarek množstva zadeva dvoumni *čustveni položaj*, »v katerem je sodobno množstvo. Z izrazom 'čustveni položaj' ne mislim, da ne bo nesporazumov, svežnja psiholoških nagnjenj, ampak načine biti in občutenja, ki so tako razširjeni, da postajajo skupni najrazličnejšim izkušnjskim kontekstom (delu, prostemu času, afektom, politiki itd.). Poleg tega, da je vseprisoten, je čustveni položaj vedno tudi *ambivalenten*. Lahko se namreč kaže bodisi kot pomirjenost bodisi kot konflikt, tako v podobi resignacije kot

¹⁵ *Ibid.*, str. 27.

¹⁶ *Ibid.*, str. 59.

¹⁷ *Ibid.*, str. 64.

v podobi kritiškega nemira. Povedano drugače: čustveni položaj ima *neutrarno jedro*, ki je podvrženo različnim in celo nasprotujočim si nagibom. To nevtrarno jedro označuje temeljni način biti. Ni dvoma, da se čustveni položaj množstva danes kaže kot 'slaba čustva': oportunistem, cinizem, družbena integracija, odpovedovanje svojim nazorom brez konca in kraja, kot vedra resignacija. Toda od teh 'slabih čustev' moramo sestopiti do nevtralnega jedra oziroma do temeljnega načina biti, ki bi načeloma lahko proizvedel povsem drugačne toke dogodkov od teh, ki so danes prevladujoči. Kar je težko razumeti, je, da je protistrup, če se lahko tako izrazim, mogoče slutiti samo v tem, kar je ta hip mogoče videti le kot strup.¹⁸ Čeravno v Virnovem pojmovanju množstva ostajajo nekatera odprta vprašanja, je vendarle jasno, da je zanj razmerje Eno-mnoštvo kompleksnejše kot pri Negriju, multitudine je zanj bolj heterogena, ta heterogenost multitudine oziroma množstva pa zanj ni zgolj metodološka, saj k opredelitvi množstva spada ambivalenca, dvoumje.¹⁹

Zakaj vsega tega kompleksnejšega razmerja multitudine-Eno, dvoumja, heterogenosti multitudine pri Hardtu in Negriju ni? Je temu vzrok »deleuzovska dediščina«? Deloma je odgovor pritrdilen, zaplet pa prinašajo izrecna Deleuzova opozorila, da množstva oziroma dveh množtev ne smemo razumeti skozi par Enega in množstva. »Bistvo pojma množstvo je vendarle v tem, da vzpostavi-tev samostalnika, kakršen je 'mnoštvo', preneha biti predikat, ki ga je mogoče zoperstaviti Enemu ali pripisati subjektu, določenemu kot eno. Mnoštvo ostaja povsem indiferentno do tradicionalnih problemov množstva in enega, ter predvsem do problema subjekta, ki bi ga pogojeval, mislil, izpeljal iz izvora itn. Ni ne enega ne množstva, kar bi na vsak način pomenilo napotovanje na neko zavest, ki bi se pričela v enem in razvila naprej v drugem. Obstajajo zgolj redka množstva, s singularnimi točkami, praznimi mesti za tiste, ki v nekem trenutku v njih zafunkcionirajo kot subjekti, kumulativne regularnosti, ki so ponovljive in ki se lahko ohranijo na sebi. Mnoštvo ni ne aksiomatsko, ne tipološko, temveč topološko.«²⁰ Za Deleuza se množstvo nahaja natanko v tem IN, zato množstvo ni iste narave kot elementi in skupki, pač pa je vselej vmes. Ker ta vmes, ta vmesnost ni vnaprej določena, ker do konca ostaja nedoločeno, kaj bo sploh nastalo, ker je torej to, kaj se bo »zgodilo vmes« nenapovedljivo, neobvladljivo, se postavlja vprašanje, na čem temelji ta nenapovedljivost in neobvladljivost?

A preden se lotimo tega vprašanja, velja vendarle priznati, da vsega po

¹⁸ *Ibid.*, str. 67–68.

¹⁹ Slavoj Žižek pokaže, da se tudi pri Spinozovem pojmovanju multitudine ohranja neka dvoumnost, dvojnost, ki se pri Hardtu in Negriju (v ideologiji multitudine, kot pravi sam) izgubi (Prim. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York & London 2004, str. 34–35).

²⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986, str. 23.

drugi strani le ni mogoče pripisati Negrijevi in Hardtovi intepretaciji Deleuza, saj določene poenostavitve vsekakor obstajajo že pri samem Deleuzu. Problem je namreč v tem, da pri Deleuzu obstajata *dve* različni osnovni logiki, ki se prevajata tudi v dve različni politični logiki in praksi,²¹ vprašanje je le, kje ju iskati. Tako lahko Deleuza *Logike smisla* zoperstavimo Deleuzu iz *Anti-Oedipe*,²² Deleuza pod vplivom srečanja z Guattarijem res obstaja sprememba terena med zgodnjim in poznim Deleuzom je, denimo, lepo razvidno iz tematike temeljnega motiva filozofije. V izvrstnih zgodnjih delih o Nietzscheju je motiv in motor filozofije *joie*, veselje: »Nihilizem ima postajanje za nekaj, kar *mora* izginiti, kar mora biti resorbirano v Bit; mnoštvo za nekaj nepravilnega, kar mora biti sojeno, resorbirano v Eno. Mnoštvo in postajanje sta kriva, to je prva in zadnja beseda nihilizma. Pod vladavino nihilizma so tudi motor filozofije mračna čustva: neko 'nezadovoljstvo', ne vemo natanko katera tesnoba, katera vznemirjenost ob življenju – nejasni občutek krivde. V nasprotju s tem prva figura transmutacije povzdigne mnoštvo in postajanje v najvišjo moč: mnoštvo in postajanje postaneta predmet afirmacije. V afirmaciji mnoštva obstaja praktično veselje različnega. Veselje vznikne kot edini motor filozofiranja.«²³ V poznem delu *Kaj je filozofija?* pa dobimo drugačno izhodišče – sedaj kot motiv filozofije nastopi sram: »Sramote nad tem, da smo ljudje, ne izkusimo le v skrajnih položajih, kakršne je opisal Primo Levi, temveč tudi v nepomembnih okoliščinah, soočeni z nizkotnostjo in vulgarnostjo obstoja, ki preganja demokracije, soočeni s širitvijo teh načinov obstoja in misli-za-trg, soočeni z vrednotami, ideali in mnenji našega časa. Sramotnost življenjskih možnosti, ki so nam ponujene, se pokaže od znotraj. Ne počutimo se zunaj svoje dobe, nasprotno, nenehno z njo sklepamo kompromise. Ta občutek sramu je eden najmočnejših motivov za filozofijo.«²⁴ Toda hkrati poleg radikalnega neskladja med zgodnjim in poznim Deleuzom, obstajajo tudi radikalni prelomi tako med deli, ki jih je Deleuze spisal skupaj z Guattarijem – že med *Anti-Ojdiptom* in *Mille plateaux*, še posebej pa potem v odnosu obeh do *Kaj je filozofija?*. Vzemimo, za ilustracijo, razmerje med postajanjem in dogodkom. Če v delu *Anti-Oedipe* obstaja eno samo postajanje, to pa je izenačeno z zgodovino,²⁵ postajanje torej *je* zgodovina, kasneje Deleuze v *Pourparlers* izrecno poudarja, da »zgodovina ni postajanje.«²⁶

²¹ Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, str. 32.

²² *Ibid.*, str. 21.

²³ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, prevedla Alenka Zupančič, v: *Problemi*, št. 3–4/1999, letnik XXXVII, Ljubljana 1999, str. 73–74.

²⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 112.

²⁵ Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 43.

²⁶ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 231.

Ne gre toliko za to, da bi dokazovali, da si Deleuze nasprotuje, prej nam gre za vprašanje, na katere zagate odgovarjajo omenjena nihanja in takorekoč popolni obrati? Je ta zagata ena sama ali jih je nemara več? Če slednje, ali kateri zagati sploh pripada posebno mesto? Kateri? Menimo, da temu v resnici je tako, da določena zagata ima posebno mesto in da ravno ta še posebej zadeva prav odnos med zgodovino in postajanjem. Ime te zagate je kajpak »dialektika« in ta zagata nastopa tako pri zgodnjem kot pri poznem Deleuzu. »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. Toda če naše lastnosti na samih sebi izkušajo upadlo življenje in pohabljujoče mišljenje, kaj nam pomaga, da jih znova najdemo oziroma postanemo njihov resnični subjekt? Ali smo odpravili religijo, če smo ponotranjili duhovnika, če smo ga, v skladu z reformacijo, postavili v vernika?«²⁷ Kot posledica boja proti dialektiki pri poznem Deleuzu nastopata kot ostro zoperstavljeni transcendenca in imanenca: »Religija je tam, kjer je transcendenca, navpično Bitje, kraljestvo na nebu ali zemlji; Filozofija pa tam, kjer je imanenca, četudi služi kot arena za agón in rivalstvo.«²⁸ Problem ima torej več ravni: na prvi Deleuze opozarja na to, da Enega in množva ne kaže zoperstavljeni – tako ni temeljnega antagonizma med njima, na drugi ravni sam to isto počne. V obeh primerih pa gre za vprašanje gibanja, postajanja množva, za vprašanje tega, kaj je motor tega gibanja, kaj je tisto aktivno in produktivno – ki pa mora ostati vselej »immanentno«, notranje samemu množtvu. Na neki tretji ravni potem nastopijo še elementi, ki bi jih po Deleuzovih lastnih standardih zlahka razglasili za problematične oziroma transcendentne, kar pa Negriju ni ušlo. Eden takšnih je tako koncept »preleta«, nekega nad-zgodovinskega gledišča, ki bi človeku omogočal pregled nad realnostjo in ki ga ima Negri za transcendenca.²⁹

Kako se potem izviti iz naštetih zagat? Negri predlaga, da je v imenu zvestobe sami deleuzovski dediščini, treba zavreči takšne elemente, ki da izvirajo iz Bergsona. Zato tudi predlaga, da je treba izbrati med spinozizmom in bergsonovstvom, med spinozistično in bergsonovsko platjo Deleuzovega podvzetja. Kot pravi sam, je postopoma vse bolj opazal, da pri Deleuzu in pri nekaterih drugih francoskih filozofih v ozadju nastopa kopica bergsonovskih figur. Vendar pa je problem v tem, da ima že za Deleuza tudi sam temeljni ka-

²⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, str. 66, 67.

²⁸ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 48.

²⁹ Prim. Antonio Negri, *Du retour*, str. 236–237 in *Kaj je filozofija?*, str. 217 sq..

men njegove filozofije, zoperstavitve dveh množtev, bergsonovski izvor: »Tu naletimo na nek svojstveni problem bergsonizma: obstajata tipa razločevanja, ki jih ne smemo pomešati med seboj. [...] V obeh primerih nas torej opredeljuje nek dualizem med dvema težnjama, ki se po naravi razlikujeta.«³⁰ Videti je, da je Negrijeva stava v tem, da poudari – zavedajoč se, da »skupek bergsonovskih figur, tudi pri Deleuzu igra neko vlogo«, da je zgolj eno od teh množtev konstitutivno, ustvarjajoče: »Zame pa je treba, nasprotno, vztrajati pri konstitutivni moči singularnosti. Ki konstituira skupno. Singularnost se vselej nagiba k skupnemu: skupno, je njen proizvod; in singularnost je razploditev skupnega. Mislim, da se upor sestoji v tem procesu. Skupno in njegov upor nimata na sebi absolutno nič organskega: kot nas na to opozarja Deleuze, je singularnost vselej jecljajoča. Toda to jecljanje ustvarja skupni svet. Singularnost ga ne zanika, temveč ga, nasprotno, bogati in artikulira. Upor je smisel, ki ga skupno ponuja singularnostim.«³¹

Tako zopet pridemo do temeljne Negrijeve zastavitve, ki v eno poveže multitudo, singularno in konstrukcijo skupnega – »multituda je skupek singularnosti. Treba jo je obvladati, jo spremeniti v ljudstvo. Ljudstvo so venomer dojemali skozi lik enotnosti, tako sta jo mislila Platon in Aristotel. Kljub temu pa so določeni filozofi, kot sta Machiavelli in Spinoza tej multitudi skušali dati nov obraz, rešiti probleme skupne odločitve.«³² V navedenem odlomku imamo opravka pravzaprav z dvema vidikoma iste naloge. Pozitivni proces vzpostavitve multitudine ni nič drugega kot konstrukcija skupnega, čeprav novi subjekt, multituda, ta pošastna, hibridna kreature, še vedno nima imena,³³ kajti vsako poimenovanje, identifikacija, je tudi že prva etapa nevtralizacije te sile kolektivne iznajdbe. Negativni vidik zadeva redefinicijo zatiranja, identificiranje sovražnika, izhod iz anonimnosti zatiranja, to, da slednjemu damo nek obraz. A sama naloga je bolj paradokсна, kot je morda videti na prvi pogled. Najprej zato, ker Negri hkrati trdi, da konfliktno razmerje dandanes ni več frontalno, temveč kompleksno in da oblast ni več oblast z velikim O, da gre sedaj za mnogotere »oblasti«, oblastna razmerja, po drugi strani pa vztraja pri tem, da je sovražnik Imperij. Nato zato, ker meni, da danes ni več subjektov upora, temveč zgolj multituda subjektivnosti, ki v nekem pomenu nima problema, saj obstaja zgolj potreba oblasti, da omeji bio-željo.³⁴ To znanjuje zgolj »generativna določitev in s tem njena produktivnost«, negacija

³⁰ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Pariz 1966, str. 97–98.

³¹ Antonio Negri, *Du retour*, str. 194.

³² *Ibid.*, str. 94.

³³ Prim. *ibid.*, str. 167.

³⁴ *Ibid.*, str. 91.

tako prihaja zgolj od zunaj. Pa tudi ta negacija je zgolj nekaj fiktivnega – Imperij si namreč samo »domišlja, da je gospodar tega sveta, ker ga lahko uniči. Kakšna grozljiva iluzija! V resnici smo mi gospodarji sveta, ker ga naša želja in delo nenehno regenerirata. Biopolitični svet je neizčrpno prepletanje generativnih dejanj, katerih motor je kolektivnost (kot stičišče singularnosti). Nobena metafizika, razen delirične, si ne more domišljati, da je človeštvo izolirano in nemočno. Nobena ontologija, razen transcendentne, ne more zreducirati človeštva na individualnost. Nobena antropologija, razen patološke, ne more definirati človeštva kot negativno moč. Generacija, to prvo dejstvo metafizike, ontologije in antropologije, je kolektivni mehanizem ali aparat želje.«³⁵ Drugo ime multitudine kot skupka singularnosti, je torej želja. Želja je nekaj, kar obstoji samo po sebi in kar je nekaj čisto pozitivnega, nekaj, kar ni opredeljeno ne z negativnostjo ne z mankom. Kot želja kolektiva je nekaj, česar ni mogoče zanikati – »v biopolitični družbi odločitev suverena«, kot se glasi na pravkar navedenem mestu, »nikoli ne more zanikati želje multitudine«. Želja je tako čista afirmacija, negacija, ki vselej prihaja od drugod, je navkljub vsemu ne more zanikati. Toda, če je želja sama po sebi pozitivna, zakaj je potem sploh potrebno imenovanje in artikulacija? In če je »suveren ne more nikoli zanikati«, kako to, da jo potem že imenovanje lahko nevtralizira? Nadalje, če je generacija isto kot kolektivni mehanizem ali aparat želje, če je ta želja pozitivnost, dejstvo, afirmacija, ki je ni mogoče zanikati, zakaj jo je potem sploh treba vzdrževati v političnem, si aktivno prizadevati zanjo? Če je želja nekaj pozitivnega in afirmativnega, zakaj potem sploh potrebujemo ljubezen, zakaj Hardt in Negri govorita o tem, da sta »ljubezen in želja temeljni sili biopolitične produkcije«? Kaj je sploh ljubezen in kaj pomeni reči, da je »*intellect general*«?³⁶ Kakorkoli obrnemo, videti je, da se iz zagat navedenega pojmovanja multitudine kot želje, le težko izkopljemo. Želja nastopa kot nekaj neomejenega, nekaj, česar ni mogoče zanikati, kot generacija, temeljna moč in sila, ki jo biooblast vselej omejuje. Videti je, da bi morali zgolj ukiniti to zunanjo omejitev, češ, sama na sebi je želja čista pozitivnost in afirmacija. In če potem Hardt in Negri sicer resda čisto za hec parafrazirata Hegla, »da je konstrukcija Imperija dobra *po sebi* in ne *za sebe*«,³⁷ je vendarle na neki ravni videti, da to mislita še kako resno. Problem je le v tem, kako priti od »nasebnosti« k »zasebnosti«, ne da bi se zatekli k manku in protislovju? Pa vendarle brez neke sledi koncepta manka le ne gre – resda želja kolektiva ni zaznamovana z mankom (vprašanje je, če je temu res tako, a pustimo to tu ob strani),

³⁵ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 310.

³⁶ Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, str. 201.

³⁷ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 48.

je pa zato z mankom zaznamovan kolektiv, saj skupaj z Deleuzom pravita, da »ljudje ne obstajajo več ali pa še ne..., *ljudje* manjkajo«. ³⁸

In nazadnje, a ne na zadnjem mestu – kako skupaj s postavko, da sta ljubezen in želja temeljni sili biopolitične produkcije multitudine, misliti in pojasniti vznik takšnih pojavov kot je, denimo, fašizem? Je multituda lahko fašistična? Je to sploh možno, če vztrajamo pri njeni pozitivnosti, afirmativnosti in enopomenskosti? Vprašanju kot takemu se je težko izogniti in Negri se tu pač ne izmika in odgovarja pritrnilno. Kljub temu pohiti z razlago, da multituda postane fašistična samo zaradi tega, ker je bila *vodena* v masovnost in samoto. Fašizem zanj pomeni ³⁹ odštetje od skupnega dobra – hm, to pomeni, da slednje obstaja in da je že poimenovano? Kako je multitudo nekdo pripeljal v fašizem? Navkljub njeni moči in temeljnim silam biopolitične produkcije? Se to res lahko zgodi povsem proti njeni volji in čisto v nasprotju z njeno željo? Če je želja že razdelana kot čista pozitivnost in afirmacija, če želja ve, kaj hoče, kako potem sploh lahko dopusti in pusti, da jo nekdo vodi – v fašizem? Kaj pa, če želja ne ve, kaj hoče, kaj, če ne le pristane, temveč si sama v nekem pomenu želi zatiranja, prostovoljne sužnosti? Kaj je pravzaprav v tem primeru z voljo in željomultitude? Zanimivo je, da sta si ta in podobna vprašanja v svoji analizi kapitalizma in fašizma postavila ravno Deleuze in Guattari, na katera se sicer Hardt in Negri sklicujeta: »Zakaj se ljudje za svojo zasužnjenost borijo kot da bi šlo za njihovo odrešitev?« ⁴⁰ In to ravno v delu, v katerem sta predstavila svoje pojmovanje deteritorializacije, zato si ga velja v nadaljevanju nekoliko podrobneje ogledati.

Kapitalizem skozi Deleuza

Temeljni Deleuzov in Guattarijev poudarek pri analizi kapitalizma je istoveten s siceršnjim Deleuzovim pojmovanjem ontologije družbenega. Ta ima za svoj prvi aksiom tezo o imanenci, o Enem-Vsem: Obstaja »ravnina imanence, univoknosti, sestave, kjer je vse dano, in v čemer plešejo neoblikovani elementi in materiali, ki se ločijo zgolj po hitrosti.« ⁴¹ Takšno pojmovanje družbeno ne dojema skozi protislovje, binarno logiko, temeljni antagonizem dveh razredov, v njem ni prostora za nobeno transcendenco, a tudi ni prelomov in diskontinuitet. Družba nikoli ni cela, polna, popolna ali sklenjena, »vselej

³⁸ *Ibid.*, str. 285.

³⁹ Antonio Negri, *Du retour*, str. 101.

⁴⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 36–37.

⁴¹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, 1980, str. 312.

namreč kaj uhaja ali beži«. ⁴² »Družbeno polje nenehno animirajo raznorazne vrste gibanj dekodacije in deteritorializacije, ki aficirajo 'mase', glede na svoje različne hitrosti in tempo. To niso *protislovja*, temveč pobegi«. ⁴³ V nekem pomenu torej »vse teče« in edino, kar je pomembno, je hitrost. Česa? Tega, kar Deleuze in Guattari imenujeta »flux«, tokov, »lignes de fuite«, bežiščnic. Ker torej družbo nenehno prečijo sile molekularnega, in ker jo te sile, bežiščnice, v resnici določajo, je v temelju zaznamovana z naključnostjo in nedoločenostjo. To ne pomeni, da v njej vlada anarhija – družbeni svet ni niti povsem neracionalen, niti povsem racionalen, pač pa je v resnici nedovršen, v njem se nenehno »začenja«, nenehno in vselej smo »vmes«. Prva tarča takšnega pojmovanja je heglovsko-marksistično pojmovanje protislovja: »Zmotno pravijo (še posebej v marksizmu), da družbo določajo njena protislovja. A to drži zgolj v velikem merilu. Z gledišča mikro-politike družbo določajo njene bežiščnice, ki so molekularne«. ⁴⁴ Drugače rečeno, »družbeno polje ne določajo toliko konflikti in protislovja, pač pa bežiščnice, ki ga prečkajo«. ⁴⁵ Zanimivo je, da protislovja torej *obstajajo* ter, da Deleuze in Guattari tudi *ne* trdita, da v določeni meri ta pojem ni operativen, pa vendar so bežiščnice tiste, ki »določajo v zadnji instanci«, če temu lahko tako rečemo. Druga tarča je, kar se morda zdi nekoliko presenetljivo, Foucaultova teorija oblasti. Ključna razlika zadeva sam status oblasti – če je za Foucaulta »oblast povsod«, je za Deleuza in Guattarija nekaj »drugotnega«, tisto prvo so bežiščnice, sile deteritorializacije, zaradi katerih družbeno polje povsod pušča, uhaja, beži na vse strani. ⁴⁶ »Edine razlike s Foucaultom zadevajo naslednje: 1) razporeditve za naju *ne izhajajo predvsem iz oblasti*, temveč iz želje, želja je vselej urejena, oblast pa je samo ena dimenzija razporeditve; 2) diagram ali abstraktna mašina ima bežiščnice, ki so *prve*, in ki v razporeditvi niso fenomen upora ali povratnega udarca, temveč točke ustvarjanja deteritorializacije«. ⁴⁷ Drugače rečeno, oblast nikoli ni popolna, vsemogočna, vsevedna, njena moč je drugotnega pomena, »središča oblasti določa prej tisto, kar uhaja njihovi moči«. ⁴⁸ Družbenega tako ni nikoli mogoče popolnoma obvladati, vnaprej ga ni mogoče načrtovati in izplanirati, saj »ni nič odigrano vnaprej«. ⁴⁹

⁴² *Ibid.*, str. 264.

⁴³ *Ibid.*, str. 268.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 263.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 114.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 209.

⁴⁷ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 175–176.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 265.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 577. V tem kontekstu je, kar zadeva problematiko Imperija, zanimiva naslednja pripomba: »Absurdno bi bilo predpostavljati nekakšno svetovno nad-vlado, ki bi odločala v zadnji instanci.« (*nav. delo*, str. 575–576).

Iz takšne zastavitve je tako tudi razvidno mesto, ki pripada deteritorializaciji: »Dejansko bi bilo tisto *prvo*, absolutna deteritorializacija, neka tako kompleksna in množstvena bežiščnica ravnine konsistence ali telesa brez organa (absolutno deteritorializirane zemlje)«. ⁵⁰ Z drugimi besedami, »deteritorializacija je torej tu od začetka«. ⁵¹ In ker je po drugi strani kapitalizem moč deteritorializacije *par excellence*, dobimo tako neko pravo Deleuzovo fascinacijo s kapitalizmom: »Kapitalizem se nagiba k nekemu pragu dekodiranja, ki razveže družbeno v korist telesa brez organov in ki na tem telesu osvobodi tok v deteritorializiranem polju«. ⁵² Kapitalizem »osvobaja tok želje«, ⁵³ zaradi česar lahko ne le celotno zgodovino motrimo z gledišča kapitalizma, pač pa tudi ni – gre seveda za tematiko, ki nastopa že pri Marxu – nobene potrebe ali nostalgije po tistem, kar mu predhodi. Podoben poudarek, mimogrede rečeno, nastopa tudi pri Negriju in Hardtu: »Četudi vse to priznamo, vztrajamo pri trditvi, da je konstrukcija Imperija korak naprej. Tako zavračamo kakršnokoli nostalgijo po predhodnih oblastnih strukturah in vsakršno politično strategijo – kot je poskus oživljanja nacionalne države, ki bi varovala pred globalnim kapitalom –, ki vključuje vračanje k tej stari ureditvi. Da je Imperij boljši, trdimo na isti način, kot je Marx vztrajal, da je kapitalizem boljši od oblik družbe in načinov produkcije, obstoječih pred njim.« ⁵⁴

Toda, če je tisto, kar razvezuje, razkraja, *prvo*, kako se potem družba sploh drži skupaj, kakšna je narava družbene vezi? Če je sila deteritorializacije, ali z Marxom rečeno, sila tega, da »se vse trdno in stalno razblinja«, prva, ali obstoje kakšne sile, ki potekajo v nasprotni smeri? Odgovor je nedvoumen: »Absolutne deteritorializacije ni brez reteritorializacije. Filozofija se reteritorializira v pojem. Pojem ni predmet temveč teritorij. Nima Objekta, temveč teritorij. Ravno zato ima preteklo, sedanjo in morda tudi prihodnjo formo. Moderna filozofija se reteritorializira v Grčijo kot obliko svoje lastne preteklosti.« ⁵⁵ Ker torej ni deteritorializacije brez reteritorializacije, ker torej sila – tako kot v tretjem poglavju Heglove *Fenomenologije duha* – vselej odgovarja na silo, imamo dve temeljni sili družbenega: molekularno in moralno. Drugače rečeno, vsaka družbena vez, vsako soglasje, pogodba, združitev volj posameznikov, temelji na sili, na prisili redov in organizacij, ki tvorijo molarno plat družbenega. Nič kaj drugače ni z državo in vprašanje je, ali za Deleuza in Guattarija sploh obstoji »dobra« država, »ali lahko rečemo, da se filozofija

⁵⁰ *Ibid.*, str. 74.

⁵¹ *Ibid.*, str. 90.

⁵² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 41.

⁵³ *Ibid.*, str. 263.

⁵⁴ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 48.

⁵⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 105.

reteritorializira v moderno demokratično Državo in človekove pravice? Ker ni univerzalne demokratične Države, to gibanje implicira partikularnost ene Države, enega ljudstva, sposobnega izraziti človekove pravice v 'njegovi' Državi in zarisati moderno družbo bratov. V resnici nima zgolj filozof naroda, kot človek, temveč se filozofija reteritorializira v nacionalno Državo in v duh ljudstva (najpogosteje tiste, ki ji filozof sicer pripada, vendar ne vedno).⁵⁶ Ker torej »navkljub sanjam nemške filozofije o utemeljitvi ni univerzalne demokratične Države«,⁵⁷ to tudi pomeni, da so vse države po definiciji partikularne, nacionalne. Zakaj ni »'dobrih' držav, ki bi bile demokratične, socialdemokratske ali socialistične«?⁵⁸ Zaradi sprege države in kapitala. Zaradi tega, ker je vsaka država zgolj model realizacije kapitala, je – ne glede na to, da so ti modeli realizacije lahko zelo različni (demokracija, diktatura, fašizem, real-socializem, totalitarizem) – cilj države en sam: aksiomatizacija toka, reteritorializacija. Fašistična država za Deleuza ni odklon, temveč lastna možnost države kot take, še več, je le potenciranje demokratične verzije kapitalizma, ki ohranja različne vezi s prejšnjim despotizmom, saj smo priča vzniku številnih arhaizmov.

Deleuzova fascinacija s kapitalizmom ravno v točki države naleti na svojega privilegirane nasprotnika, kapital, to – tako kot pri Marxu – edino mejo kapitalizma. In ker je vsako deteritorializacijo vselej treba meriti z vatlom reteritorializacije – »silo in trdovratnost deteritorializacije lahko premerimo le preko tipov reteritorializacije, ki jo reprezentirajo. [...] Deteritorializacije nikoli ne moremo zajeti v njej sami, vselej lahko zajamemo zgolj indice teritorialnih reprezentacij«,⁵⁹ bi naredili »veliko napako, če bi shizofrenikove tokove izenačili s kapitalistovimi«,⁶⁰ kajti v kapitalizmu pride do izjemnega vzpona »represivnega aparata, ki ni primerljiv niti z divjaštvom niti z barbarstvom«. ⁶¹ Temu do sedaj najbolj krutem⁶² in neizprosno sistemom se lahko upremo z ustvarjanjem, tako, da osvobodimo tisto, kar je, oziroma, tako, da pomnožimo, »povečamo število povezav«. ⁶³ Toda ta upor je v nekem pomenu precej omejen – filozofija sicer 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,

⁵⁶ *Ibid.*, str. 106.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 110. Prim. tudi *Mille plateaux* str. 580, 569.

⁵⁸ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 582.

⁵⁹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 377.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 291.

⁶¹ *Ibid.*, str. 403.

⁶² Prim. *ibid.*, str. 448 in 292.

⁶³ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 634.

gverilo. Ker tem silam filozofija nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu pogaja, »pregovarja«. Deleuze namreč izhaja iz tega, da te sile prečijo slehernega od nas – »vsako družbo, vsak individuum torej istočasno prečita dve segmentarnosti: molarne in molekularne. Če se ločita, je to zato, ker nimata istih terminov, istih relacij, tudi ne iste narave ali istega tipa množvenosti. Toda če sta *neločljivi* je to zato, ker soobstajata, prehajata ena v drugo, glede na različne figure in glede na vselejšnjo recipročno predpostavljajanje.«⁶⁴

Tako pridemo do temeljnega dvomja in meje deleuzovskega upora: kaj je sploh cilj upora – osvoboditi silo deteritorializacije ali ustvariti pojme, novo skupnost, kar v končni fazi je reteritorializacija? Čemu Deleuze sploh daje prednost – sili deteritorializacije, kaosa, razkroja, večnega vračanja, dualizmu razcepa dveh segmentarnosti molarne in molekularne, dveh množtev, ali množtvu, se pravi pluralnosti in heterogenosti? Tu smo pri starem problemu, ki je povezan s temeljno opredelitvijo same Deleuzove filozofije – je ta filozofija monizem, dualizem ali pluralizem? Obstajajo različni odgovori: François Zourabichvili, denimo, se skuša temu vprašanju, ki ga sicer sam postavlja, izmuzniti s trditvijo, da je »Deleuzova filozofija dualni monopluralizem«⁶⁵, za Alaina Badiouja je Deleuze le navidez zagovornik heterogenega, saj v resnici zagovarja pravice Enega,⁶⁶ medtem ko Philippe Mengue dokazuje, da je deleuzovska misel postmoderna, saj reflektira ali izraža dvojnost sodobnega sveta.⁶⁷ Kljub temu Mengue opozarja na osrednji paradoks vsake deleuzovske politične filozofije: kako se lahko filozofija, ki stavi na množstvo, zoperstavlja demokraciji, ki je po definiciji pluralna?⁶⁸ Čeprav Deleuze pri analizi kapitalizma izhaja iz tega, da je že »sama bit politična«,⁶⁹ je zaradi primata, ki ga podeli deteritorializaciji, po eni strani zanj vse politika, po drugi strani pa sploh ni več prave politike, saj vsaka politika vodi v reteritorializacijo. Ta primat deteritorializacije, ki je hkrati »pred in anti-političen«,⁷⁰ je tudi glavni vir vseh težav in zagat, ki jih sicer Mengue skuša rešiti tako, da Deleuza razglasi za misleca etike, edino tako namreč lahko sam ohrani združljivost Deleuza in demokracije, čemur se v svojem že navedenem delu na dolgo in široko posveča. Naj torej obrnemo tako ali drugače, jasno je, da je Deleuzova analiza kapitalizma,

⁶⁴ *Ibid.*, str. 260.

⁶⁵ François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996, str. 127.

⁶⁶ Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997.

⁶⁷ Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Pariz 2003.

⁶⁸ Prim. *ibid.*, str. 16.

⁶⁹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 121.

⁷⁰ Prim. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, str. 161.

njegova politična filozofija globoko dvoumna. Četudi Deleuze po eni strani vztraja pri marksizmu – Jameson nekje pripominja, da je Deleuze pred smrtjo načrtoval delo o Marxu, ki, kot ga dopolnjuje Negri, naj bi nosil naslov *Grandeur de Marx*⁷¹, pa njegova analiza kapitalizma ravno zaradi fascinacije nad deteritorializacijo kot temeljno gibalno silo kapitalizma, nekatere inteprete pripelje do razglasitve Deleuzaza za ideologa poznega kapitalizma.⁷²

Negri in Hardt se sicer zavedata težav, ki izhajajo iz Deleuzove in Guattarijeve ontologije, zato tudi pravita, da »kreativni elementi in radikalna ontologija produkcije družbenega ostajajo tudi v njunem delu nebstveni in nezmožni. Deleuze in Guattari odkrijeta produktivnost družbene reprodukcije (kreativne produkcije, produkcije vrednot, družbenih odnosov, afektov, postajanj), ki pa jima jo uspe artikulirati zgolj površinsko in kratkotrajno, kot kaotičen, nedoločen horizont, katerega označuje le nedoumljiv dogodek«. ⁷³ Zaradi tega, ker se zavedata omejitve upora pri Deleuzu, rezultata ontološkega primata deteritorializacije, naredita multitud za vir nastajanja, vprašanje pa je, če se s svojo dvojico Imperij-multituda izogneta deleuzovski dvojici molaro-molekularno. Mestoma tudi sama zaradi privzetja pojmovanja deteritorializacije, te »deleuzovska dediščine« postavljata poenostavljajoče razmerje med Imperijem in multitud kot imanenco in transcendenco: »Kapital in suverenost se zlahka zdita protisloven par. Moderna suverenost v osnovi temelji na *transcendenci* suverena – pa naj bo to Vladar, država, nacija ali celo Ljudstvo – nad družbeno ravnijo. [...] Suveren je presežek oblasti, ki služi razreševanju ali prelaganju krize moderne. [...] Kapital pa nasprotno deluje na ravni *imanence*, skozi releje in mreže odnosov dominacije, brez opore transcendentnega središča oblasti. Zgodovinsko teži k uničevanju tradicionalnih družbenih ločnic, širjenju čez ozemlja in vključevanju vedno novih prebivalstev v svoje procese. V skladu s terminologijo Deleuza in Guattarija kapital deluje s poplošenim dekodiranjem tokov in obširno deteritorializacijo ter s kasnejšim spajanjem teh deteritorializiranih in dekodiranih tokov. Deteritorializirano in imanentno delovanje kapitala lahko razumemo v treh osnovnih vidikih, ki jih je analiziral tudi Marx.«⁷⁴ Treba bi bilo torej priti do drugačnega pojmovanja imanence in transcendence, do takšnega, denimo, kakršno nastopa pri Badiouju, to pa bi imelo za rezultat ne le opustitev same »deleuzovske dediščine«, pač pa bi prineslo tudi povsem drugačen pogled na sam Deleuzov opus, na njegove temeljne zastavke in njegove meje.

⁷¹ Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, str. 29.

⁷² Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, str. 184.

⁷³ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 36.

⁷⁴ *Ibid.*, str. 264.