

## ZAKAJ JE FILOZOFIJA Z BOGOM SKLEPALA TAKŠNE KOMPROMISE?\*

PHILIP GOODCHILD

»Zelo nenavadno je, v kakšnem obsegu nam filozofija vse do sedemnajstega stoletja govori o Bogu. [...] Zakaj je filozofija sklepala z Bogom takšne kompromise [*Pourquoi est-ce que la philosophie s'est-elle tellement compromis  avec Dieu*]? Vse do revolucionarnega udara filozofov osemnajstega stoletja. Gre za kompromitacijo [compromission] ali za nekaj  istej ega?«<sup>1</sup>

Tako je govoril Deleuze v seminarju o Spinozi. Na omenjenem mestu za Deleuze ni vprašljivo to, da je to govorjenje o Bogu kompromis; prav tako Deleuze ne pojasnjuje tega, zakaj gre za kompromis.<sup>2</sup> Raje, kot da bi postavil vprašanje zgodovinsko, i e Deleuze filozofsko motivacijo: zakaj se filozofija odlo i za to, da bo obeležena [compromised] z Bogom?

»Z Bogom je vse dovoljeno«. Deleuze potegne analogijo z religiozno umetnostjo: slikarji, kot je na primer El Greco, božje uporabljajo za to, da izpod prisil reprezentacije osvobodijo  rte in barve. Ta »osvoboditev« oblik uspe s podreditvijo slikarstva kr canstvu:

»Tako, da v nekem smislu ateizem nikoli ni bil zunanji religiji: ateizem, to je umetniška mo , ki je na delu v religiji. Z Bogom je vse dovoljeno. Mo an občutek imam, da je bilo to za filozofijo natanko isto, in da  e so nam filozofi toliko govorili o Bogu – pri  emer so bili lahko kristjani ali verujo i –, temu ni manjkalo obilo smeha. To ni bil neverni smeh, tem-

\*  2001 Routledge. Tiskano z dovoljenjem založbe, avtorja in urednice. [Prevedeno po: Philip Goodchild, »Why is philosophy so compromised with God?«, v: *Deleuze and Religion*, ur. Mary Bryden, Routledge, London 2001, str. 156–166.]

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, seminar z dne 25. novembra 1980, ki se nahaja na medmrežju: <http://www.imaginet.fr/deluze/txt/251180.html>.

<sup>2</sup> Vsaka izmed štirih velikih iluzij, kakor jih je opisal Deleuze, spominja na razdelavo pojma Boga v filozofiji, ki  rpa iz kr canske misli: iluzije transcendence, univerzalij, ve nega in diskurzivnosti. Prim. Gilles Deleuze in F elix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, tudentska založba, Ljubljana 1999, str. 54.

več radost dela, ki so se ga lotevali [...] Filozofiji sta Bog in božja tema ponudila nenadomestljivo priložnost, da je osvobodila tisto, kar je objekt ustvarjanja v filozofiji – se pravi, pojme – izpod prisil, ki jim jo je vsilila ... enostavna reprezentacija stvari.« (Seminar, 25. novembra 1980)

V filozofiji Bog funkcionira kot transcendentni ideal, ki nas napelje na to, da misel popeljemo onstran možnega izkustva. V empirični rabi namreč pri enostavnih predstavah pojme dodamo izkustvu, da bi slednjega pojasnili, in jih potem v njem najdemo kot da mu pripadajo. Predstava tako ponavlja in potrjuje pojme, kot da bi bili ti edini pravi način za razumevanje izkustva; preprečuje vsakršno možnost, da bi mislili in delovali drugače. Popeljati pojme onstran izkustva, naleteti nanje kot na stvari v »svobodnem in divjem stanju«<sup>3</sup>, pomeni omogočiti možnost drugačnega mišljenja in življenja, omogočiti možnost filozofije kot kritičnega načina mišljenja.

Nevarnost transcendentnega ideala za filozofijo je v tem, da obstoječe vrednote, kreposti in ideale vpeljemo prek predstave njihovega najjemenentnejšega načela: vrednote dodamo izkustvu zato, da bi dobili sodbe, jih potem potegnemo iz izkustva že postavljenih sodb, ter jih s tem tавтоloško potrdimo. Tako kot moramo v filozofiji pojme osvoboditi od enostavnih predstav stvari, jih moramo osvoboditi tudi od enostavnih predstav vrednot.

»Ateizem, to je umetniška moč, ki je na delu v religiji«. Lahko bi potegnili nenavaden sklep: Deleuzova ateistična filozofija imanence je umetniška (ustvarjalna) moč na delu v teologiji. Bi potemtakem takšna filozofija predstavljala dialektični razvoj teologije? Jo lahko zaobsega ali podpira teologija? Če je temu tako, ali je filozofija tako obeležena z implicitnimi teološkimi sodbami? Ali pa filozofija doseže polno osvoboditev in ubeži vsakemu predhodnemu teološkemu pogojevanju?

Vprašanje je odvisno od narave vzročnosti, ki je na delu v tej zgodovini idej; v resnici je nasploh odvisno od pojma vzročnosti, ki je na delu [at work]. Pomen Spinoze je za Deleuza v tem, da opusti teološka pojmovanja vzročnosti, ter privede imanentni vzrok do njegove lastne meje.<sup>4</sup> Imanentna vzročnost opusti aristotelovsko kinetično načelo, *omne quod movetur ab alio movetur* [vse, kar se giblje, se giblje po drugem]<sup>5</sup>, ki tvori središče tomističnega razumevanja vzročnosti in ontologije, s čimer vzrok postane zmožen samoučinkovanju.<sup>6</sup> Z ima-

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1996<sup>8</sup>, str. 3.

<sup>4</sup> Tako Spinoza pričenja *Etiko* z definicijo *causa sui*, vzrokom samega sebe, ki je za tomiste nesmiseln pojem.

<sup>5</sup> Prim. Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 3.

<sup>6</sup> Steven Crocker je raziskal pomen te poteze za Deleuza v prispevku »Ab alio movetur: on Deleuze's reversal of time and movement« prebranjem na konferenci »Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction«, ki je bila maja 1999 na Trent University.

nentnim vzrokom »ne znamo več razlikovati med vzrokom in učinkom«, drugače rečeno, »Boga in stvaritev obravnavamo kot ista«. (Seminar, 25. novembra 1980) Takoj, ko pridemo do Spinozove filozofije imanence postane filozofija svoj lastni virtualni vzrok, z radostjo, ki izhaja iz lastnega dela pri predelave religije.<sup>7</sup>

Potemtakem je logično, da Deleuze, ateist, dela s pomočjo teoloških pojmov, »imanence« in »transcendence«,<sup>8</sup> zato, da bi konstruiral svoj lastni pojem filozofije.<sup>9</sup> Dejansko raba latinskega izraza *immanere* vstopi v filozofijo prek svetega Avgušтина, ter se tako znotraj sholastike razvije v pojem imanentnega vzroka. Obstajajo, kot bomo videli, specifični teološki razlogi za način, na katerega osnovo pojma razdela Janez Duns Skot. Še več, ujemanje latinskega izraza s hebrejsko mesijanskim imenom, Immanuel (Izaja, 1:14), kar pomeni Bog-z-nami, ni bilo nikoli prav daleč od pojmovanj srednjeveških teologov. V filozofiji imanence gre za to, ali pojem imanentnega vzroka presega prag absolutne deteritorializacije, ter tako zapušča zgodovinski teritorij teologije, na katerem se je izoblikoval, ali pa filozofija imanence še vedno pojasnjuje Boga, tako kot je pri Spinozi. Skratka, je »imanenca« imanentni ali teološki pojem?

Immanuel Kant je razlikoval med *imanentno* rabo načel, ki so v celoti zajemena znotraj meja možnega izkustva, *transcendentalno* rabo načel, ki jih uporabljamo onstran meja izkustva, ter *transcendentno* rabo načel, ki zbrise te meje, oziroma »od nas zahteva, da podremo vse one mejnike, in si lastimo pravico do tal, ki nikoder ne poznajo razmejitev«. <sup>10</sup> Imanenco običajno mislimo skupaj s transcendentalnim poljem: imanentni vzrok gre prek meja možnega izkustva, ker ne moremo več razlikovati med vzrokom in učinkom. Dejansko je Deleuzova ravnina imanence transcendentna v Kantovem pomenu besede, saj ni le predpostavka mišljenja, temveč same materije biti:

»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

<sup>7</sup> Videti je, da se Deleuze v svoji generaciji še najmanj ukvarja z religijo. Kljub temu se je filozofska tradicija, katere dedič je, sama izoblikovala skozi obdelavo religije – to je vidno predvsem v delu Spinoze, Leibniza, Huma, Kanta, Marxa, Freuda in Bergsona. Ta je v Deleuzovem opusu redramatizirana v soočenju imanence s transcendenco.

<sup>8</sup> Medtem ko gesli »imanenca« in »transcendence« nastopata v *Encyclopedia of Religion* (MacMillan, London 1993, ur. Mircea Eliade), ju v nedavno izšli *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward Craig (Routledge, London 1998) ni.

<sup>9</sup> Prim. zlasti Gilles Deleuze in Félix Guattari *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Editions de Minuit, 1980, str. 310-318; *Kaj je filozofija?*, drugo poglavje; Gilles Deleuze »L'imanence: une vie...«, v: *Philosophie*, št. 47, 1. 9. 1995, Minuit, Pariz 1995, str. 3-7.

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, v: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, zv. št. III, str. 310 [B 352/A 296].

ni, 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.« (*Kaj je filozofija*, 63)

Še več, kriteriji za absolutno imanenco in absolutno transcendentno so isti: sestojijo v odstranitvi vseh pretendentov na vlogo absolutnega. So načini mišljenja brezpogojnega kot brezpogojnega brez omejitve.

Kant je načelo, s katerim um prekorači izkustvo, pojasnil takole: »*če je dano pogojeno, potem je dan tudi celoten niz drug drugemu podrejenih pogojev, ki je s tem sam nepogojen*« (*Kritik der reinen Vernunft*, nav. delo, str. 318, [B 364/A 307-308]). Premislil je dva načina, na katera bi lahko dosegli brezpogojno: bodisi je vsak pogoj v nizu pogojen, medtem ko je sam niz brezpogojen kot neskončen niz; bodisi obstaja prvi pogoj v nizu (*Kritik der reinen Vernunft*, nav. delo, str. 321). Brezpogojno je sintetizirano kot Celota ali Eno. V obeh primerih pa, če skušamo najti predmet, ki naj bi ustrezal takšni transcendentalni ideji brezpogojnega, oziroma, nasploh, ko skušamo misliti brezpogojno, nastopi protislovje (*Kritik der reinen Vernunft*, str. 27 [B XX]; 327-340 [B377-398/A 321-340]).

Deleuzova ravnina imanence je poskus misliti brezpogojno ločeno od Celote ali Enega. Brž ko bit mislimo v razmerju do Celote ali Enega, se nizi pogojev organizirajo v hierarhijo na transcendentni ravni – ureditev bistev transcendirajo eksistenco posameznikov. Posledice takšne metafizike so neposredno politične: da bi vsak posameznik najpolneje obstajal, mora poskušati realizirati svoje bistvo, ki ga je od zunaj vzpostavila hierarhija. Tako je na primer Plotin bit podredil Enemu, takšna hierarhija prek Avgušтина, Dionizija Pseudoareopagita in Avicennove interpretacije preide v tomistično metafiziko, tako, da so učinki in vzroki podrejeni čistemu deju, ki je Bog – krščanski Bog tako postane najvišje načelo filozofske inteligibilnosti.<sup>11</sup> Politični nasledki takšne poteze postanejo jasni, če za pojasnitev božje filozofske vzročnosti, kot je to v primeru averoista Boetija iz Dacije<sup>12</sup>, uporabimo vojaško analogijo.

Deleuze skuša v ravnini imanence niz pogojev zamenjati z zaporedjem pojmov. Gre za projekt *čiste ontologije*, kjer gre za poskus misliti bit brez sklice-

<sup>11</sup> *Deus est esse omnium, non essentiale, sed causale* [Bog je bistvo vsega, ne bistveno, temveč vzročno.] Tomaž Akvinski, *I Sententiae*, d. 8, q. 1, a. 2. Etienne Gilson pokaže vse konsekvence te poteze, kot to navaja Eric Alliez, *Capital Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, str. 192-193.

<sup>12</sup> »To Vrhovno Načelo je do tega sveta to, kar je oče družine do svojega doma, kar je poveljnik do svoje armade in kar je splošna blaginja za državo. In tako kot je armada eno v enotnosti svojega glavarja, kot je dobro armade v svojem glavarju notranje, v drugih pa le glede na [njihov] rang, tako se tudi enotnost tega sveta notranje nahaja v tem Vrhov-

vanja na ureditev, Celoto ali Eno. Ta čista ontologija je anti-hierarhična, »svet imanence«.<sup>13</sup> Prvi vir za to najde Deleuze v Dunsu Skotu, ki je znova trdno ločil filozofijo od teologije s tem, da je metafiziko naredil za znanost o biti kot taki, ločeni od Enega in vseh drugih »transcendentalij«, kot je na primer »modrost«.<sup>14</sup> Zdi se, da je bil njegov cilj odstranitev transcendentne ravni ureditve iz metafizike. V desetletjih po Obsodbi iz leta 1277, ko je skušal zoper averroistično tendenco implicitno zatrditi prednost filozofije pred teologijo, in ko je bila za teologe tomistična sinteza začasno nedosegljiva, je moral Skot zaščititi načelo absolutne moči Boga, *de potentia Dei absoluta*. Njegova rešitev predstavlja teološko predhodnico Kantovega »kopernikanskega obrata« – kajti, če lahko nepogojeno, transcendentno raven ureditve razume človeški razum, tedaj je brezpogojno načelo ureditve, Bog, pogojen s človeškim razumom, kar je seveda čisto protislovje. Obstaja nevarnost, da božjo voljo lahko omejuje narava stvaritev. Da bi Boga osvobodil od metafizike, je Skot postavil čisto univokni misel in bit, ki sta skupni Bogu in stvaritvam. Ta univoknost biti, ki se izreka zgolj v enem samem smislu, vsebuje zavrnitev razlikovanja med »spoznanjem *ali stvar je in kaj ta stvar je*«, metafiziko onstran dihotomije med bistvom in bitjo (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 605).<sup>15</sup> S to potezo, ko božja eksistenca ni več podrejena božjemu bistvu, ne le osvobodimo Boga, temveč kot naključni stranski produkt osvobodimo tudi stvaritve. Če Bog ni več pogoj transcendentne ravni ureditve, kaj šele, da bi bil z njo pogojen, potem to velja tudi za stvaritve.

Skot ni polno razvil pojma imanentnega vzroka, a je zanj postavil temelj. Zdi se, da je v svojem dokazu za božji obstoj padel v kantovsko antinomijo, ko je na temelju tega, da je naraščajoča neskončna regresija nemožna, zatrdil obstoj

---

nem Načelu, v drugih bitjih tega sveta pa je zgolj glede na njihovo udeleženo na tem Vrhovnem načelu in glede na svoje mesto v razmerju do njega, tako da v nobenem bitju tega sveta ni dobrega, ki ne bi bilo udeleženo v Vrhovnem načelu. [...] Omenjeno Vrhovno načelo je Bog, veličastni, najvišji, ki je blažen skozi stoletja [centurije]. Amen.« (Boetij iz Dacije kot ga navaja Etienne Gilson v: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1955, str. 400-401.)

<sup>13</sup> Prim. Gilles Deleuze, Seminar, 12. decembra 1980.

<sup>14</sup> Prim. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, Thomas Nelson, Edinburgh 1962, str. 1-12. Deleuze včasih Skotov nauk o univoknosti zamenja s tistim, čemur se ta zoperstavlja, z neoplatonistično metafiziko, v kateri je Eno Bit. Skot posebej poudarja, da sta določljivi pojem biti in dokončna differentia, kot je npr. »eden«, prvotno različna, tako da eden prav nič ne vključuje drugega. Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, knjiga I, d. 3, q. 3, v: Arthur Hyman in James J. Walsh (ur.), *Philosophy in the Middle Ages*, Hackett, Indiana 1978, str. 618.

<sup>15</sup> Mimogrede lahko pripomnemo, da takšna metafizika preči srčiko Kantovih dokazov za božji obstoj, saj nam ni treba več priznati »kot mora vsakdo, kdor je razumen, da je vsaka eksistencialna trditev sintetična«. (Prim. *Kritik der reinen Vernunft*, nav. delo, zv. IV, str. 533 [B 626/A 598]).

prvenstva prvega učinkujočega vzroka, končnega smotra, ter najvišje odličnosti (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 607). Vendar pa naknadno tudi trdi, da je ta prvi vzrok, smoter in odličnost, neskončen, s čimer je videti, da se nahaja na obeh polih kantovske antinomije (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 611). Pri tem je pomemben način, na katerega Skot ustvari pojem neskončnega:

»Popolnejši in enostavnejši pojem, ki je možen za nas, je pojem absolutno neskončnega bivajočega. Ta je enostavnejši od pojma dobrega ali resničnega bivajočega oziroma drugega bivajočega, ki je slednjema podobno, kajti neskončnost ni tako rekoč atribut bivajočega ali tistega, o čemer se izreka, temveč izreka notranji modus te entitete; tako da, ko rečem »neskončno bivajoče« nimam pojma [sestavljene] po akcideni iz subjekta in trpnosti, temveč prej pojem subjekta po sebi na določeni stopnji popolnosti, namreč neskončnosti – ravno tako kot »intenzivna belost« ne izreka pojma po akcideni kot je »vidna belina«. Intenzivnost izreka notranjo stopnjo belosti v sebi.« (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 605-606)

Čeprav Skot na tem mestu uporabi analogijo, je neskončno bivajoče dejansko imanentno sami biti; pojem neskončnega bivajočega konstruira Skot kot neke vrste imanentno kritiko, ki odstrani vse transcendentne ali primerjalne določitve oziroma omejitve. Če naj bo prvenstvo neskončnega absolutno, tedaj Skot ne misli Boga kot prvega v nizu ločenih pogojev, temveč v intenzivnosti, metafizično, kot nepogojeno vzročnost, smoter in odličnost. Transcendenca ni več mišljena v razmerju do odličnosti Enega, temveč v razmerju do notranje stopnje odličnosti. »Neskončno« ni atribut, ki ga dodamo obstoječemu »bivajočemu«. Za Skota je bivajoče v temelju določljiv pojem, čista forma določljivega (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 1, str. 618). Neskončno bivajoče pa, nasprotno, ni enostavno določljivo (kot neskončna modrost, ljubezen, itn.), temveč je kot neskončno nedoločeno s strani česarkoli drugega. Ta nedoločenost neskončnosti se pri Skotu izraža kot božja svoboda.<sup>16</sup> Če je Bog neskončen, je vse ostalo bivajoče naključno, edina zamisljiva vez med bitiji je potem volja. Ta vpeljava neskončnega v božje prelomi okove nujnosti med Bogom in stvaritvami, ter tako omogoči, da bistvo stvaritev razumemo v terminih naključja, individualnosti in singularnosti. Deleuzova anarhična politična ontologija predindividualnih singularnosti in individuacije prek totosti [haecceitas] črpa neposredno iz Skota.

<sup>16</sup> Skot raziskuje naključje skozi voljo tako Boga kot ustvarjenega bivajočega: »Ni razloga, zakaj mora ta delujoči imeti ta način delovanja (tj. svobodnega, čeravno nujnega), razen, da je te vrste aktivno načelo.« (Duns Scotus, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, prev. Felix Alluntis in Allan B. Wolter, Princeton University Press, Princeton 1975, 16.46, str. 385). Skot tako »imanentno« pojmuje voljo.

Potenciala za razvoj pojma Boga kot imanentnega vzroka pa ni razvil Skot. Za Deleuza ima Spinozova ontologija precejšnjo prednost pred Skotovo: bit postane predmet čiste afirmacije. Za Skota resnice biti ne prediciramo definicijsko; je zgolj atribut – tako so Skotovi metafizični pojmi substantivi, kot so na primer »vzročnost«, »proizvedljivo« in »totost«. S Spinozo »univokna bit postane identična z enkratno, univerzalno in neskončno substanco: predložena je kot *Deus sive Natura*«. Bit je izenačena z neskončno bitjo, substanco, ne s substantivom. Bivajoče je tudi bit. Spinoza spremeni Skotovo formalno distinkcijo: »Atributi se obnašajo kot realno kvalitativno določeni čuti, ki so v razmerju do substance kot do enkratnega in istega označenega«; toda Deleuze Spinozo hkrati bere skozi Skota:

»Medtem ko se sama ta substanca obnaša v ontološkem smislu kot ena v razmerju do modusov, ki jo izražajo, in ki so v njej kot individualizirajoči dejavniki ali notranje intenzivne stopnje. Iz tega izhaja določitev modusa kot stopnje moči, ter njegova edina »obveza«, ki je v tem, da razvije vso svojo moč ali svojo bit *znotraj* same meje.« (*Razlika in ponavljanje, nav. delo*, str. 58-59)

Prednost vsega tega je za Deleuza politična: modusi postanejo izražajoči in afirmirajoči svojo bit, ki je njihova moč. Bit postane dejanski vzrok, moč izražanja. Vendar pri Spinozi obstaja nevarnost, da svobodo, ki so jo stvaritve dosegle pri Skotu, zamenja nova odvisnost: modusi so namreč odvisni od substance, od enega samega vzroka (Prim. *Razlika in ponavljanje*, 58). Deleuze skuša izrecno odstraniti idejo ene same substance pri Spinozi, ter jo nadomestiti z ravnino imanence, ki predstavlja transcendentalno polje metafizike, kakor ga je ustvaril Skot, in ki je sedaj postalo afirmativna, izražajoča moč. Dejansko je Deleuzova intepretacija spinozističnih modusov – da jih definira intenzivna stopnja moči – neposredno vsiljenje Skotistične ontologije Spinozovemu pojmovanju na točki, kjer je Spinoza vse prej kot jasen.<sup>17</sup> Nevarnost Deleuzove rabe Spinoze in Skota je v tem, da skrivaj vühotapimo pojem Boga.

Čista ontologija najde svoj resnični ateistični moment v Nietzscheju. Deleuze ne intepretira Nietzschejevega nauka o večnem vračanju kot kozmološke hipoteze, temveč v transcendentalnem smislu, kot rešitev kantovskega problema, ko izkustvo prekoračimo s sintezo serije pogojev, da bi tako prišli do brezpogojnega pogoja možnega izkustva. Če je niz pogojev potrjen vračanju, potem ni mesta za prvi termin ali sploh kakršnekoli potrebe po neskončnem nizu, po Enem ali po Celoti. Ker se niz sam po sebi ponavlja, ker sam sebe pogojuje, vendar ne kot izvorni termin ali kot celota, gre potemtakem za

<sup>17</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Pariz 1968, str. 179; prim. tudi *Razlika in ponavljanje, nav. delo*, str. 57-58.

ponovitev razlike, za samorazlikovanje samega niza, ki čisto ontologijo osvoboditi odvisnosti od Celote ali Enega. Večno vračanje je bit imanentnega vzroka; postajanje je njegov modus bivanja. (*Razlika in ponavljanje*, str. 59) S tem odstranimo vso odvisnost in v polnosti afirmiramo naključje. Novo »obvezo« modusov določa izbor: modusi ne razvijajo več svoje moči vse do meje; izbrani bodo le, če so presežni, če gredo preko meje, če se transformirajo v nekaj drugega (*Razlika in ponavljanje*, str. 59). Namesto, da bi ponovitev konstruirala neskončno z odstranitvijo omejitve,<sup>18</sup> afirmira tisto, kar transgresira omejitve, kar »odstrani vse meje-pregraje« in se polasti »posesti celotnega novega področja, ki ne priznava nobenih razmejitvenih ločnic«.

Cena za to ateistično ontologijo je izguba individualnih modusov. Ponovitev se izreka le za razliko: niso modusi tisti, ki se vračajo v svoji medsebojni individuaciji, pač pa »bistvo modusa« vsakega ustreznega modusa, ki se od njega razlikuje (*Spinoza in problem izraza*, 178). To »bistvo modusa« ni možnost, temveč fizična, virtualna realnost, intezivna kvantiteta:

»Zgolj kvantitativno razlikovanje bivajočega je združljivo s kvalitativno identiteto absoluta. Toda to kvantitativno razlikovanje ni več pojav, temveč notranja razlika, razlika v intenzivnosti. Tako da je treba za vsako končno bitje reči, da izraža *absolut* glede na intenzivno kvaliteto, ki tvori njegovo bistvo, to se pravi, glede na njegovo stopnjo moči.« (*Spinoza in problem izraza*, str. 180)

Deleuze naveže na Skotovo analogijo z intenzivno belostjo (*Spinoza in problem izraza*, str. 179; *Razlika in ponavljanje*, 58). Intenzivnost lahko spoznamo zgolj prek njene predstave: »Intenzivnost spoznamo zgolj kot že razvito v razsežnosti« (*Razlika in ponavljanje*, str. 288). Intenzivnosti običajno ne spoznamo na sebi, v njeni izvorni globini, kot absoluta. Ker se intenzivnost vselej razveljavi v svojem izrazu, hkrati pa ostaja vključena vase, bo najvišja stopnja intenzivnosti njena ničelna stopnja razvoja v ekstenziji. Deleuze se skliče na pojem »telesa brez organov« kot na univokno, nevtralno bit v razmerju do katere merimo intenzivnost. Tako je telo brez organov »brezoblična in intenzivna materija, nestratificirana, intenzivna matrica, intenzivnost = 0« (*Mille plateaux*, str. 189)<sup>19</sup>. Ker je vsak modus zgolj modifikacija te nevtralne biti, je modus njene določitve čisto kvantitativen. *Pojem intenzivnosti je ustvarjen kot kvantitativen samo v razmerju do predstave*; ta je zgolj njegov *ratio cognoscendi* v razmerju do nevtralne biti.

<sup>18</sup> Deleuze neposredno nadaljuje razpravo o Heglovem in Leibnizovem delu, ki naj bi v tem pogledu prišla najdlje. Prim. *Razlika in ponavljanje*, nav. delo, str. 61-71.

<sup>19</sup> Prim. tudi Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Editions de Minuit, Pariz 1972, str. 25.



Filozofija tako doseže intenzivnost, proizvaja intenzivnost, toda takšna intenzivnost je nemisel znotraj misli. Vsako intenzivnost, ko jo enkrat proizvedemo, lahko izrazimo v filozofiji kot abstrakten pojem. Ko beremo kakega filozofa, sploh ne opazimo intenzivnosti, vitalnosti in ustvarjalnosti, ki so misel prešinile skozi same pojme, razen če misli ne obudimo nazaj v življenje s tem, da sami predelamo pojme. Za čisto ontologijo bit enostavno ostaja čista forma določljivega; ne doseže intenzivnih določitev, ki nastopijo, ko je mišljena. S tem, ko intenzivnost določi v razmerju do ničle Deleuze ponovi kantovsko potezo določitve transcendentalnih idej, forme intenzivnosti, kot nedoločljive, problematične. Transcendentalno polje, čista ravnina imanence, nujno ubeži zavesti, saj v imanenci ni ničesar, kar bi jo razkrivalo. (»Immanence: une vie...«, str. 5) Vsebuje zgolj virtualnosti. Deleuze to imenuje *življenje*, drugače rečeno, določljivo življenje, življenje, ki se samodoloča kot imanentni vzrok.

Pa vendar, ko Deleuze zapiše, da »virtualnosti neposredno komunicirajo nad dejanskim, ki jih ločuje«<sup>20</sup>, s tem povzame mero, v kateri se v njegovi filozofiji delovanje vselej dogaja izven okvira (od filozofskih komentarjev, prek soavtorstva z Guattarijem, do knjig o filmu), pri čemer je s tem njegovo delo videti teologija nedoločljivega. Bit, osvobojena Celote in Enega, je mišljena v razmerju do nedoločljivega. Neomejeno afirmacijo dosežemo z odstranitvijo določitev na najbolj neosebni ravni mišljenja.

V nasprotju s temi sholastičnimi premisleki lahko na najbolj osebne momente Deleuzovega opusa naletimo v njegovih televizijskih intervjujih, *L'Abécédaire*,<sup>21</sup> ko mu Claire Parnet opirajoč se pri tem na osebno izkušnjo pod rubriko »Radost« postavi vprašanje, zakaj se on sam, filozof afirmacije, nenehno pritožuje. Deleuze ji odgovarja, da bi bil, če bi ne bil filozof, poklicni žalovalec (*une pleureuse*). Pritoževanje, pravi, lahko prikrije radost; je lahko »oboževanje, tako kot molitev«, saj hoče namreč reči, da je »tisto, kar se mi dogaja, zame preveliko« [*Ce qui m'arrive est trop grand pour moi*]. Mejo izkustva za Deleuza ne prekoračimo tako, da formuliramo transcendentalno idejo, kot je to pri Kantu, temveč s tem, ko se znotraj izkustva srečamo z nečim, kar je »preveliko«. Za Deleuza je nedoločljivo »preveliko«: »imanentno življenje, ki je čista moč in celo blaženost skozi trpljenje in šibkosti.« (»Immanence: une vie...«, str. 5)

Vrnimo se torej k problemu prekoračitve možnega izkustva z mišljenjem,

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, »L'actuel et le virtuel«, *Dialogues*, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977), str. 185.

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *Abécédaire* (izdana videokaseta posnetih pogovorov, ki jih je imel Deleuze s Claire Parnet in ki jih je režiral Pierre-André Boutang, in ki so bili predvajani na kanalu Arte v letih 1994 in 1995) Vidéo Éditions Montparnasse, 1996.

samega problema ustvarjanja v filozofiji, samega vprašanja filozofije.<sup>22</sup> Če to, sledeč Avicenni in Skotu, storimo z vzpostavitvijo metafizike kot znanosti o bivajočem kot bivajočem, tedaj vzpostavimo transcendentalno polje znotraj čistega mišljenja, sama bit pa ostane za vselej problematična ali nedoločljiva. Modalno razlikovanje je kvantitativno tedaj, ko tistemu, kar je razlikovano, manjka intenzivnost, ko je nevtralnno. Tako kot Skot misli metafiziko v razmerju do abstraktne in nevtralne biti, in tako kot Kant shematizira misel v terminih časa določenega kot abstraktno linearno zaporedje, se zdi, da Deleuze konstruira svojo ontologijo okoli določitev takšne nevtralne biti, takšne čiste in prazne forme časa, oziroma v razmerju do ničelne stopnje intenzivnosti.

Obstaja pa tudi drugačen način branja teologa Dunska Skota. Medtem ko ima nevtralna bit določeno prednost pred vsemi ostalimi pojmi, prednost splošnosti in stvarnosti (*Opus Oxoniense*, knjiga 1, d. 3, q. 3, str. 618), ima neskončno bivajoče kot notranji modus biti prednost pred bitjo v odličnosti in popolnosti. Obstaja torej objektivna negotovost glede tega, kako razumeti skotistično metafiziko – ali ima nevtralna bit prednost pred Bogom, ter tako vodi k neodvisnosti filozofije od teologije, ali pa ima Bog prednost pred nevtralno bitjo, v pomenu, da je končni cilj metafizike spoznanje Boga, podreditev filozofije, če že ne teologiji, pa pobožnosti. Sledeč Skotovemu poudarku na neskončni biti bi lahko intenzivnost ne razumeli več v razmerju do ničelne stopnje, temveč na način, na katerega je neskončna bit implicirana znotraj tega modusa. Za vsako končno bivajoče potem lahko rečemo, da izraža neskončno v skladu z intenzivnostjo, ki tvori njegovo bistvo. Takšna določitev intenzivnosti ni niti kvalitativna, kot v hierarhiji bistev Tomaža Akvinskega, ki temelji na analogiji, niti kvantitativna kot pri Deleuzu.

Neskončna, intenzivna bit je enostavno modus, s katerim je neskončno implicirano znotraj tega modusa. Tu je neskončno nedoločljivo v razmerju do določenega načina določitve, ter dejansko določeno v razmerju do samega sebe, pri čemer »sebe« označuje neskončno. Kot takšno je neskončno imanentni vzrok biti. Po eni strani se neskončno zgolj izreka o svojih modusih; po drugi strani so sami modusi neskončne določitve. Namesto, da bi tako moduse določili v razmerju do ničelne stopnje, jih tako določimo v razmerju do intenzivnih modusov, ki jih implicirajo.

Transcendirati meje možnega izkustva ne pomeni enostavno abstrahirati mišljenja, pač pa ponovno odkriti realne določitve izkustva kot same transcendentalne pogoje možnega izkustva. Na ravnini imanence tako transcendentalno postane objektivno, medtem ko objekt postane transcendentalen. Tako, na primer, biti ne abtrahiramo iz modrosti kot predmeta mišljenja, ne

<sup>22</sup> »Vprašanje filozofije je tako edina točka, na kateri se zares srečata pojem in ustvarjalnost«. (Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 16).

da bi pri tem ponovno odkrili določenega modusa modrosti kot intenzivnosti, kot pogoja možnosti abstraktnega mišljenja. Potreba po modrosti se ponovno pojavi takrat, ko virtualnega nimamo več za tisto, kar v celoti in nujno določa naše moduse eksistence, temveč za tisto, kar dopušča določeno stopnjo naključja znotraj virtualnega. Namesto naključja intenzivnih kvantitet, ki je svet kaosa, imamo sedaj naključje odgovornosti – kjer transcendiranje meja izkustva predstavlja etično gesto. Tako je vprašanje biti neločljivo od vprašanja modrosti: univoknost biti se razvije v nenavadni monizem, v katerem se združijo ontologija, etika in teologija. Kajti postaviti vprašanje transcendence kot transcendence, četudi jo implicitno srečamo kot intenzivni modus na planu imanence, pomeni postaviti teološko vprašanje. Filozofija spozna, da je v svoji najbolj strogi čistosti znova obeležena [compromised] z Bogom.

*Prevedel Peter Klepec*

