

(O četiri gotovo pesničke izreke Heraklita iz Efesa  
na koje bi se umalo mogla sažeti misao Žila Deleza)

Novica MILIĆ

**S**unce je novo svaki dan... Tako se obično navodi odlomak (šesti kod Dilsa) koji je sačuvao Aristotel u *Meteorologikama*. Prema komentatorima, Aleksandru i Olimpiodoru, koji se oslanjaju na Ksenofana, Sunce bi se ovde palilo ujutro, a gasilo svečeri. Navodno tu Efežanin polemise sa jonskim pesnicima, pre svega sa Stesihorom, koji je tvrdio da Sunce plovi preko noći sa zapada na istok, okeanom (tj. rubom sveta), u nekoj vrsti vrča ili pehara; Helije se tako obnavlja, ali je zapravo onaj isti od juče. Izgleda da je smisao ipak da je Sunce novo po vas dan – u svakom deliću vremena ili da ono svaki delić vremena rasvetljava kao nov zrak dana: obnavlja se bez prestanka. Takođe, ono je vazda novo, ali cenu za to plaća dan – dan kojeg smenjuje noć, dan koji protiče i ne zadržava se, dan koji će biti samo jedan u nizu. Problem koji se ovde javlja odnosi se kako na svetlost (saznanje), tako i na vreme (biće), a Heraklit je neko ko stoji na početku tog problema, s onu njegovu stranu. Može li ono što je večno da uvek bude novo? Nije li jedino što je vazda novo i uvek večno?

S ovu stranu, Delez će to pitanje rešavati upravo kako je nagovestio Efežanin. Tome su posvećeni *Razlika i ponavljanje* (1968), razmišljanje koje nastavlja pravac iz *Ničea i filozofije* (1962). Tu je glavni problem bio snaga (ili sila, ili moć, "volja ka moći"), tamo večni povratak istog. Ono što se može večno vraćati nije jednako (identitet te vrste okamenjuje, on se ne kreće, on se ne vraća, on ukida vreme, trenutno kao i večno), već ono što je isto može biti samo ponavljanje različitog, obnavljanje razlike. Da bi se do toga došlo, valjalo je proći kroz Ničea. Kako je Klosovski pokazao, večni povratak pre svega znači da nikada nije bilo prvog puta, niti da će ikada biti poslednjeg puta: ni izvora (polazišta, originala), ni odredišta (destinacije, kraja). Ako nema originala, model za kopiju je već kopija, kopija je kopija kopije; nema izvornog lica koje treba raskriti, istine kojom vlada aletheia, jer je ono već prerusavanje i maska, a svaka maska je maska maske; prerusavanja ili simulakrumi tvorevine su s vlastitim moćima; nema činjenice, već samo tumačenja kao činjenice, a svako tumačenje je tumačenje već starijeg tumačenja; nema osnovnog ili odredljivog smisla, već prenosnog, smislovima je sudbina da prenose, pojmovi su prerusene metafore; nema izvornog teksta, već samo prevoda, ili prenosa, filozofija (metafizike) ustupa mesto književnosti (patafizike). Time se pod korenitu sumnju stavlja univerzalna vladavina načela identiteta; identitet je simulakrum, ni original, ni kopija, identifikacije su ono što treba proizvesti, na šta se dolazi, rezultati strpljivog rada, intucije ili, pre, invencije razlikovanja. Isto je vazda neko drugo koje se izdaje za isto, i

Žil Delez (Gilles Deleuze) rođen je 18. januara 1925. u Parizu. Studirao je filozofiju na Sorboni, gde je u prvo vreme bio asistent. Kasnije je profesor filozofije, kraće razdoblje u Lionu, zatim, sve do penzije, u Parizu. Veoma bolestan na kraju, odlučuje se da, skokom kroz prozor, okonča život 4. novembra 1995.

**Knjige:** *Hjum, njegov život, njegovo delo, uz izlaganje njegove filozofije* (1952); *Empirizam i subjektivnost: ogled o ljudskoj prirodi po Hjumu* (1953); *Instinkti i institucije* (1955); *Niče i filozofija* (1962, kod nas prevedeno 1999); *Kantova kritička filozofija* (1963); *Prusti i znaci* (1963, proš. izd. 1970, prev. 1998); *Niče* (1965); *Bergsonizam* (1966); *Predstavljanje Sa-her-Mazoha* (1967); *Razlika i ponavljanje* (1968); *Spinoza i problem ekspresije* (1968); *Logika smisla* (1969); *Spinoza, praktična filozofija* (1970); *Anti-Edip* (s Feliksom Gatarijem, 1975, prev. 1990); *Kažka – za manjinsku književnost* (sa Gatarijem, 1975, prev. 1998); *Rizom* (sa Gatarijem, 1976); *Dijalozi* (sa K. Parne, 1977); *Superpozicije* (sa Benom, 1979); *Hiljadu ravni* (sa Gatarijem, 1980); *Fren-*

nikad se to "isto drugo" ne skriva pod istom maskom; maska koja se predstavlja ili prepoznaje kao ista nije zaista ta ista, kao što nije ni onaj ko je u nju poverovao isti koji sada veruje... ltd.

**A**li dok u zaključku za Klosovskog večni povratak postaje parodija jednog učenja, za Deleza (kao i za Fukoa, na koga će se često pozivati, i o kome će ostaviti nekoliko vanredno važnih ogleada) on predstavlja početak. Delez neće uzeti za cilj dokrajčavanje metafizike, ne barem u prvom redu (u tome se razlikuje od Hajdegera ili Deride, to jest od projekata "destrukcije" ili "dekonstrukcije" metafizike), već ono što je nazvao "filozofijom reprezentacije". Samo je naizgled taj cilj manji, ali upravo on pomaže da se razume učenje o večnom povratku. Naime, filozofija reprezentacije je filozofija organskog ponavljanja (Apolona, dakle), koja večni povratak razume kroz predstave identiteta. Za nju, ono što se ponavlja može biti samo isto — kopija, serija, umnožavanje koje vodi potvrđivanju Jednog. Po čemu bi onda bilo "Sunce novo"? Ostaju neshvatljive novina, invencija, produkcija, geneza, istorija, život. Zato Delez postavlja obrnutu, radikalnu hipotezu: ponavljanje nije re-produkcija Jednog/Istog, već stvaranje iz različitog, za različito ("samo se razlike ponavljaju, samo se ponavljanja razlikuju"). To je zamisao razlikovanja bez negacije, potvrda Sunca ili života, po cenu dana čiji smisao još uvek ne shvatamo.

**P**ravilo nove filozofije otuda glasi: možemo bez negacije, ne možemo bez razlike. S obzirom na istoriju, posebno ovog veka, i ulogu negacije u njoj (nihilizma u ime klase ili rase, kapitala ili univerzuma, jednog logosa nasuprot drugome, jedne vrste protiv druge), mišljenje je u senci; na svetlo dana treba izvući razliku, kvalitete, vrednosti. Delezovim rečima (rečima cele generacije francuskih mislilaca, Liotara, Deride, Fukoa, Lakana, Sera, Barta, Bodrijara) zadatak se sastoji u tome da se "rad negativnog zameni igrom razlike". Reč je o zameni Hegela jednom vrstom afirmativno-kritičkog Ničea. Kako je to moguće? Ima mnogo načina, ali barem su tri važna za profil Delezovih odgovora: potvrđujemo Smisao, prihvatamo Postajanje (ili Događaj), iznađimo nov susret između Slike i Mišljenja. Problem invencije postaje zato ključni, nasuprot dobu posvećenom serijalizovanju, sterilizovanju, indiferenciji.

## **Ako poslušate, ne mene, nego logos, mudro je saglasiti se da jeste sve jedno...**

**D**elez je, poput većine velikih filozofa, imao da iznova rešava kapitalno pitanje svakog mišljenja: to je pitanje odnosa Jednog i Svega, Jednog i Mnoštva. To se pitanje može formulisati kao ontološko: kako to da postoji Mnogo, ako je ono što jeste (Biće) ipak Jedno? Ovako formulisano, pitanje je zapravo ontoteološko: jedan Stvoritelj, množina stvorenja, pa je u pitanju dat i nacrt odgovora. Odgovor je u načelu dualistički: ono što jeste (Bog, Biće) stoji na jednoj strani, a na toj strani su suštine, ideje, kvalitete, izvornost uopšte, dok su na drugoj strani postojeći fenomeni (bivajuće pojave), koji su ne samo udaljeni od onoga što jeste, već su, na razne načine, zahvaćeni onim što nije (bilo kao akcencije, ili kopije ideja, ili trošni kvalitete, u svakom slučaju neizvorni, izvedeni, prolazni fenomeni — epifenomeni). Podela sveta (sveta koji je i Jedan i Mnoštvo, Jedan i Sve) tada teče na dva sveta, jedan stvarni, drugi prividni, što

*sis Bekon — logika čulnosti* (1981); *Kinema, I: Slika-kretanje* (1983, prev. 1998); *Kinema, II: Slika-vreme* (1985); *Fuko* (1986, prev. 1989); *Prevoj — Lajbnic i barok* (1988); *Perikle i Verdi: filozofija Fransa Šatlea* (1988); *Pregovarači* (1990); *Šta je filozofija?* (sa Gatarijem, 1991, prev. 1995); *Kritika i klinika* (1993).

**O**d važnijih dužih radova valja pomenuti "Opšti uvod" (pisan zajedno sa M. Fukoom), u petom tomu francuskog izdanja Ničevih *Sabranih dela* (Galimar, 1967), oglede "Hjum" i "Po čemu se prepoznaje strukturalizam?" za *Istoriju filozofije* (u redakciji Šatlea, 1972-3). Postoji i Delezov Abecedar, video-film razgovora sa K. Parne. Mnoga Delezova predavanja su zabeležena i mogu se naći na Internetu (<http://www.imaginet.fr/deleuze/>).

**Z**apisan kod Hipolita, u *Pobijanjima svih jeresi*, ovaj Heraklitov odlomak je predmet različitih čitanja, filoloških i filozofskih.

**P**ogledajmo najpre filološka. Kod Bolaka i Vismana (J. Bollack, H. Wismann: *Héraclite ou la séparation*, 1972), možda najiscrpnijih komentatora Heraklita iz ugla leksike i sintakse, insistira se na sledećem:

**a)** Impersonalno "mudro je" čini jedan govorni obrt vezan za povlačenje onoga ko govori; on sebe takoreći briše pred objektivnim glasom govora u čije ime kazuje svoju reč. Izgleda kao da to potvrđuje i odrečno "poslušajte, ne mene". Tako je i prvi komentator ovog mesta, hrišćanski autor

je, po Ničeju, presudno svojstvo svake metafizike. U tako podvojenom svetu sastavljenom od dva sveta, Sunce dana bilo bi ono koje se skriva iza Sunca koje obasjava, Sunce dana bilo bi pre Sunce noći, staro — a ne svakoga dana, i iznova novo — Sunce koje je kopija transcendentnog Sunca, Sunca-Ideje.

**D**elez ne osporava da je mogućan samo jedan odgovor u oblasti ontologije ("Oduvek je postojala samo jedna ontološka postavka: Biće je univokno. Oduvek je postojala samo jedna ontologija, ona Dunska Škota, koji je dao biću jedan jedini glas... Od Parmenida do Heraklita, isti je glas koji se preuzima, u odjeku koji sam oblikuje razvijanje univoknog. Jedan jedini glas čini žagor bića"), ali izgleda da ne smatra kako je ontologija jedina koja izgovara biće. "Žagor bića" prelazi granice ove fundamentalne discipline; ako u njoj biće govori jednim jednim glasom, ako je ono univokno, ono u ontologiji govori pre nekom vrstom ćutanja. Drukčije kazano: jednoglasnost bića se ne može ontološki postaviti a da se ostane samo u ontologiji. Već se za ontologiju Dunska Škota kaže kako predstavlja prelaz sa ranije ontoteologije na ontologiju, kako je to zasnivanje "drugog početka" u evropskoj metafizici; ali Bog nije dodatak za biće kod ovog mislioca, on je i dalje model prema kojem se biće misli. Čim se dođe do ontološke postavke o biću — koje je nužno univokno — dolazi se i do analogije o biću (*analogia entis*), do ontoteologije. Već je postavka (propozicija, teza) ta koja u sebi sadrži analogiju, sa-postavku, već je biće, kao ono što jeste, odjeknulo vlastitim žamorom, progovorilo kroz ono što biva. Ništa ne jamči njegovu čistotu ili izvornost, ništa ne može da spreči njegovo premeštanje, ponavljanje, umnožavanje — kao što ništa ne može da predupredi izlazak bića iz čiste ontologije, njegov egzodus ili ekstazu u kvazi- ili para-ontologiju, iz metafizike u patafiziku. Ako je Hajdegerov preteča Žari, to nije zato da bi se Delez podsmehnulo misliocu iz Crne Šume (smeh je tu iz drugih razloga, to je vedar smeh otkrića iznenadnog srodstva, a ne podsmeh zbog toga), već da pokaže kako Hajdegerov pothvat s fundamentalnom ontologijom neizbežno raskida granice — jer se biću ne mogu postaviti granice, jer ono svoj logos traži i izvan logosa postavke, propozicije, teze.

**P**a šta je Delezov odgovor na pitanje o biću? Fascinantno jednostavan: "suštinsko u univoknosti nije da se Biće izgovara u jednom i istom smislu... Biće se izgovara u jednom i istom smislu svega za šta se izgovara, ali se to za šta se izgovara razlikuje: ono se izgovara za samu razliku". Biće može biti samo biće ponavljanja, ako se želi zadržati njegova *jednoglasnost*. U isti mah, biće može biti samo biće razlike: takođe ako se želi zadržati njegova *jednoglasnost*. To je ponavljanje bez granica (stoga Jedno, Jedno za sve slučajeve u kojima se ponavlja), razlika bez poricanja (stoga i Sve, jer je Sve moguće misliti samo ako ne pristanemo na negaciju). Jedno tada jeste Sve, i Sve jeste Jedno: u ovu dimenziju mišljenja, u ontologiju dakle, ulazimo na neki način spolja — ontologija ostaje "fundamentalna" po tome što ćemo na nju nabasati uvek, iz koje god druge dimenzije da dolazimo, a ne po tome što ćemo moći da se u njoj zadržimo kao u trajnom posedu. Ali upravo ovaj "fundament" čini da se ontologija mora premestiti, ponoviti na drugom, drukčijem mestu; ona opstaje kao stvar jed-

Hipolit, čak u ime ove bezličnosti zamenjivao "logos" rečju "dogma" (doktrina, učenje, vera).

**P**roblem, nimalo beznačajan po razumevanje Heraklitove izreke, pojavljuje se utoliko što je ovim radikalnim obezličavanjem iskazu dodeljen autoritet kojeg se on, na dubljem nivou, odriče. Ali ovaj problem takođe je simptom važnog pitanja, pitanja o tome koji bi ovde bio smisao izraza "logos" — govor, reč, rečenica, kazivanje, izgovor, beseda, razgovor; načelo, razlog, predlog; događaj, prilika; povest, knjiga, basna; račun, prosuđivanje, razmišljanje, mišljenje, misao, razum; značenje, i, uz ostalo — smisao. Ako jedan nivo iskaza oporiče drugi nivo, kako bi ojačao određene značenjske sile, tada se za ukupan "logos" ove izreke o "logosu" može reći da čini, delezovskim rečnikom, *prevoj* prema sebi samom, ali takođe i da se u sebi deli, umnožava, pluralizuje, kako bi ojačao učinak ili ravan na kojem traži vlastito jedinstvo. Kao da se "logos" oblikuje u stabilnu jedinicu ili jedinstvo time što se cepa, razdvaja, ne bi li razdvojeno privio oko sebe, ne bi li se udvojio na mestu gde očekuje svoju punoću. I, opet, kao da tamo gde očekujemo tu punoću, zatičemo odstupanja, prazninu usred jedinstva, odsutnost povezanosti koja teče oko smisla, a ne više unutar njega. — Insistiramo na ovome jer nas skoro neposredno vodi pitanju bića, kod Deleza i drugde, pitanju jedinstva i mnoštva, odnosno relacije Jedno — Sve, *hen — panta*.

**b)** Drugo kolebanje proizlazi iz prvog: poslušati logos je "mudro" (*sophon*). Od koje je vrste ta mudrost? Reklo bi se — od one za kojom, kao njeno "prijateljstvo", traga filozofija. Ali ovde je ta "mudrost" šira, ona se ne tiče samo izvesne refleksije koju treba slediti, već jedne prakse kojoj se treba prepustiti, izvesne veštine ili umeća slušanja. Kako bi naglasili ovo šire značenje mudrosti iz izreke, Bolak i Visman umesto "mudro je" (uobičajeni prevod) kažu: "umeće je dobro slušati (*l'art est bien d'écouter*)" logos. Treba li ovo proširenje — ili možda

nog kapitalnog pitanja ("šta je to što jeste", odnosno, pre, "kako je to da jeste ono što jeste"), kao problem, a ne kao postavka, teza, propozicija, odnosno – rešenje. Delez prihvata ontološko pitanje kao pitanje o biću, kao problem odnosa (i ne-odnosa) Jednog i Svega, ali smatra da mu treba prilaziti iz različitih uglova, ponavljati ga na razne načine. U protivnom, beleži on takođe, "Biće, Jedno i Sve mit su pogrešne filozofije, do kraja prožete teologijom".

**Uzmimo** to nešto konkretnije. Kod Deleza nomadi, nomadsko, igraju veliku ulogu. Ali njegovi nomadi su čudni: oni su misaone figure. Poreklo tog izraza dolazi iz sučeljavanja sa ontološkim problemom. *Nomos*, pre nego što je postao Zakon, bio je Običaj; a pre toga, okružje u kojem se boravi, bez jasno određenih međa. Ako postoje međe, ako okružje ostaje određena lokacija, onda je to zato što nomadi, oni koji se skitaju, sa sobom nose, premeštaju i od drugih okružja razlikuju svoje prebivalište. Nomadska misao – to je izraz koji je za Deleza najvažniji u ovom novom krštenju mišljenja – nalazi se uvek na putu: nije to put mišljenja, put ka mišljenju, *Denkweg* kao kod Hajdegera, već misao-put, *Denk-Weg* ili *traversée-pensée*, misao prelaz, u isti mah trajektorij i raskršće, prelet i skretnica, misao koja ne zna šta će naći pre nego što to otkrije. Nomad nije pastir bića, već njegova skitnica; umesto pastoralne ontologije – discipline vernika i čuvara, stada i ovaca – susrećemo dimenziju u koju stupamo ili, pre, koja nas preseca, "reže", "nadleće". U pitanju je "plan konzistencije", dimenzija koja postaje plan ukoliko pustimo da nas okruži i ukoliko se u njoj održimo kao u "okružju". Utoliko nomadska misao nije proizvoljna misao. Ona je podstaknuta nečim što u prvi mah izgleda sasvim nasumično – slučajnim susretom sa nekom slikom, tonom ili rečima, osobom ili okolinom – ali što, od časa kad počne da se odvija, razvija, "eksplicira", pokazuje nužnost fatalnosti ili sudbine. Sudbinsko se uvek otkriva naknadno, takoreći unazad; nalazimo da smo lutali, sve do susreta koji nas je zadesio. I nije nomadska misao jedna podvrsta mišljenja, već je misli sudbina da bude nomadska, da rizikuje i zalazi u regione koje tek naknadno sebi i drugome predstavlja kao misli poretka, navike ili zakona.

**Pogledajmo** misao koja sebe naziva logičkom, logičkom u školskom ili tzv. formalnom značenju, koja poštuje pravila identiteta i nekondradikcije. Zabluda je da mislimo tako. Zabluda je, takođe, da misao poseduje dobru prirodu, odnosno da je u skladu sa valjanom namerom ili voljom, da ona po svojoj prirodi želi istinu. Pre će biti da mislimo – da koristimo ono što se naziva sposobnost za mišljenje – tek kad nismo u dobroj volji slučaja koji nas susreće, kad smo pred teškoćama, zlom voljom, lošom prirodom. Logos identiteta i nekondradikcije alibi je da ne mislimo, nego da mehanički slažemo pojmove. Tim pre što, kako Delez upućuje, identiteti jesu nešto veoma retko, vrlo specijalni slučajevi obuhvatnijeg i temeljnijeg principa ponavljanja, kao što su i kondradikcije posebni oblici razlika kad se one rascepe na vlastite delove i ovi dovedu, metodama dramatisacije, do sučeljavanja u kojem se pojedini "momenti" uzimaju za identitete uzajamnog negiranja. Ponavljanje, po Delezu, koji ovde sledi Kjerkegora, Ničea, Frojda, predstavlja moć nekog slučaja da se vrati nebrojeno mnogo puta, vir-

pre ukrštanje – refleksivnog i artificijelnog – razumeti kao "pre" ili "posle"-filozofsko? Pitanje je istorijski skliskoo, jer je reč o jednom od presokratovaca. Ali ono je relevantno u smislu "slike mišljenja" o kojoj Delez govori kad ima u vidu ne samo "pre-filozofsku ravan" mišljenja, već i svako drugo refleksivno okruženje: mišljenje (logos) nije tek sposobnost za misao, već i umeće da se ta sposobnost dovede do misli. ("Dovesti mišljenje do misli", piše diskretno na više mesta Delez.)

☞ Sve upućuje da se od uobičajenog, tradicionalnog i školskog problema s ovim iskazom, koji se koncentrisao na par *hen – panta*, Jedno – Sve, sada moramo usredsrediti na prethodna pitanja, na pitanja logosa, smisla samog smisla koji treba slušati, pa i u ovoj izreci. Zapravo su ta pitanja povezana, ali jednim prevojem po čijem rubu nije jednostavno ići. Pitanje višeznačnosti jednog filozofskog stava uvek je, za filozofiju, načelno teško rešiv problem; a ipak, taj problem iziskuje od nje odgovore, izaziva je na stav prema jeziku i pitanju smisla.

**Pogledajmo** sada Hajdegerovo tumačenje ovog Heraklitovog mesta, iz maestralnog ogleđa *Logos* (1951). Hajdegera takođe zanima smisao izraza logos, iz čega treba izvući značenje odnosa Jedno – Sve. "Šta je *logos*, to razabiramo iz *legein*", kaže on. Provlačeći, na neobičan način, *legein* kroz nemački filter *legen*, a potom i *lesen*, dolazi do tumačenja da je ovo grčko reći-govoriti: pribiranje-sklanjanje, prikupljanje, iznošenje i smeštanje u kojem se izlaže i pušta da stoji prisutnost onoga što je prisutno. Time je nagoveštena Hajdegerova fundamental-ontološka igra: u Heraklitovom logosu treba da nađemo biće bivajuće; logos je, grčkim rečima, apofantički, pokazujući, fenomenološki.

**Druga intervencija:** "Pravo značenje za *so-phos*, koje prevodimo kao *usudno* (...) više nego umešno". Reč je o tome kako slušati logos. Ako ga, kako kaže Hajdeger, slušaju smrtnici, onda ga slušaju na sudbinski

tualnost slučaja koji će postati događaj za neku identifikaciju ukoliko ga aktualizuje neki drugi slučaj; ali da bi ta aktualizacija bila mogućna, slučaj mora u sebi imati snagu za ponavljanje, njegova repetitivna dispozicija – virtualna strana njegove prirode – mora biti stvarna. Ponavljanje je zato ponavljanje jedinstvenog, Jednog koje u sebi sadrži *in virtutu* Sve. Deleзов najbolji primer za princip ponavljanja jeste **problem**: problem je pitanje koje virtualno u sebi sadrži beskonačno mnogo rešenja, dotle da nijedna solucija ne ukida njegovo pitanje; problem živi od svojih rešenja kao aktualizacija koje ga iznova pokreću kao pitanje. Takvi su problemi koji se tiču vitalnih značenja našeg postojanja, pitanja na koja nalazimo različite odgovore ali koja, uprkos tim rešenjima, ne bivaju zatvorena. (Ali to ne znači da nema odgovora, već samo pitanja; pitanja *žive* kroz odgovore.) Logos koji odgovara problemu nije više formalni, ali ni transcendentalni logos – to nije više logos kao zakon, već logos kao princip smisla. Mišljenje koje se upućuje na susrete sa takvim principom nije više misao ortodoksije, vernosti "pravom" putu i "pravilima" školske logike, već ovaj put pravila prelazi kako bi se susrelo sa otkrićima drugačije naravi, kako bi bilo misao paradoksije.

**I**zlazi li se time iz filozofije? Ako nema "čiste" ontologije, ako je ontologija dimenzija susreta, ima li onda još "čiste" filozofije? Ili filozofija time izlazi iz vlastite senke, napušta katedru kao isključivo sedište svoje ljubavi prema mudrosti, i kreće u neobične susrete sa onim što je škola označila za "ludost", "bespuće", "haos"? Na drugom mestu smo

način. Tako slušati logos, dodaje on, znači ne slušati "odzvučavanje govora": "Izreku Heraklit započinje odbacivanjem slušanja kao pukog zadovoljstva za uši". Svakako da Heraklit ne nalazi da je dovoljan zvuk da bi se pojmiio smisao logosa. Ali ne vidimo ni zašto bi zvuk logosa – telo u kojem mora da ospolji svoja značenja – bilo samo "puko zadovoljstvo za uši". Povezivanje sudbinskog sa ontološkim kod Hajdegera ide na-uštrb jedne spoljašnjosti bez koje nema ni logosa. Prevedeno unazad, na način izreke kojom se ovde bavimo, to znači da nema ni Jednoga bez Svega, bez Mnogog.

**C**ilj Hajdegerove interpretacije postaje još jasniji što dalje odmičemo u čitanju njegovog ogleada. Ne samo da se logosu pripaja značenje tetičkog i sudbinskog, već i smisao istine, naravno u skladu sa otkrićem onoga što je bila *aletheia*, razotkrivanje-skrivanje. Iz logosa ne samo da sve proizlazi, već on upravlja odnosom bića i bivaju-



pokušali da pokažemo da aporija, na primer, nije toliko "bezizlaz" koliko "nezaobilaz", pozitivna figura mišljenja kad se nađe pred onim što više ne može i ne želi da zaobide, na šta se vraća jer problem koji se tiče mišljenja ima neobičnu moć da se ponavlja, obnavlja, istrajava. Sve više nam se čini da je filozofija, posebno poslednjih decenija, u traganju za drukčijim logosom nego što je logos reprezentacijskih ili tehničkih logika. I izgleda nam da je takode mudro slušati taj logos koji više ne mogu smiriti tehnike identiteta i kontradikcije, logos koji je, često, ne samo paradoksalan, već koji ponekad liči na ludost, apsurd ili čak besmisao. U *Logici smisla*, drugoj Delezovoj kapitalnoj knjizi, uz "apokaliptičku" *Razliku i ponavljanje*, Delez nalazi da se smisao, u svojim brojnim konstrukcijama, oslanja na jedan važan deo koji on naziva ne-smislom (*le non-sens*): ne-smisao nije besmisao, već udeo u smislu onoga što je problematsko, što samom smislu izmiče načelno u svakom od slučajeva kad postaje izraz ili iskaz. Po pravilu, smisao jednog iskaza nikad nije u njemu samome, već u drugom iskazu koji ga aktualizuje; ne-smisao bi bilo ovo otimanje smisla svakom svom konačnom zatvaranju. Barem su dve figure, dva lika ovog, na prvi pogled neobičnog udela ne-smisla u smislu: s jedne strane, on podstiče neku vrstu beskonačne regresije (pred nečim što uvidate da ima snagu problema vi ćete beskonačno uzmicati u nastojanju da to "objasnite"; broj iskaza će se povećavati, govor će umnožavati govor, potreba da se još kaže samo će rasti), a s druge strane interna relacija ne-smisla u odnosu na smisao je odnos koji Delez naziva "disjunktivna sinteza". Reč je o sintezi (ponavljanju, vraćanju) koja upućuje na neprevazilazni napon, intenzitet, snagu (razliku) u svakom od iskaza kojima se iskaz služi kako bi se prurušio i sebe doveo do značenja. Značenje je opštost, sinteza koja nam pomaže da komuniciramo, ali je značenje uvek različito od smisla koji aktualizuje, od jedinstvenog događaja ili slučaja čiji je zastupnik i sa kojim je u odnosu (i ne-odnosu) disjunktije. Kad Betoven u poslednjim gudačkim kvartetima izmakne tlo ispod nogu našim reprezentacijama, kad sebi više ne možemo na konačan način da predstavimo šta bi im bio smisao, sve im i dalje pridružujući razna značenja do kojih dolaze naše uši, onda ova muzika, za koju se vezivao izraz *Idealmusik* i "muzički transcendentalizam", zapravo izmiče svojim ne-smislom kao stranom koja iziskuje od nas nove imaginativne konstrukcije. Kad Maler pred kraj prvog stava Desete simfonije u velikom disonantnom *tutti fortissimo* akordu pomeša sve motive, dovodeći zvuk do skoro potpune tonske neizvesnosti, on time beleži ono što naziva "ireverzibilnošću", a što priziva nove sklopove kojima se odaziva naša čulnost. "Disjunktija" u sklopu smisla, "ne-smisao" kao povod za nova značenja, za Deleza su belezi prekoračenja ruba, nomadska skla-panja. On svoju filozofiju zato najradije krsti: konstruktivizam.

Značenje se prema smislu, beleži dalje Delez, ne odnosi kao istina prema neistini; inače uzev, postoje brojni iskazi koji nisu istiniti po značenju koje saopštavaju, ali nisu zato lažni po smislu koji imaju – i ne samo da smo, nakon Ničea, u situaciji da o istini i laži govorimo u izvanmoralnom smislu (a to će reći u smislu gde nam više ne pomaže moral dobre volje ili valjane namere), već smo, posle Deleza, kadri da o smislu i ne-smislu govorimo i na planu gde se istina i laž ne poklapaju uvek sa stvarnim i nestvarnim. Pitanje nije više: koja je istina nekog događaja, već je pitanje: koji je smisao nekog događaja? Ako se i nije uistinu dogodio – u čemu je ranija misao videla prevashodni kriterijum istinitosti nekog slučaja – sada pitamo: šta bi bio smisao tog događaja ako se dogodi, to jest – da li poseduje u sebi minimum smislenosti da bi se dogodio, odnosno da li je

čeg kao prisustva, usuda i istine. Ovaj način, koji po mnogo čemu liči na jedno platonovsko čitanje, još je jasniji u onom što nam se na kraju nudi kao "prevod" Heraklitove izreke: "Ne meni, već skupljalačkom postavljajući pripadan: dopustiti da leži isto: sudbinsko prebiva (skupljalačko postavljanje): Jedno ujedinjujuće Svega". Finalu, *Eines einend Alles*, kao "prevodu" za *hen panta*, pripada uloga homogenizacije, konvergencije koja prenaplašava Jedno nad Mnogim: slutimo da u kodi ogleda briga nad jedinstvom logosa postaje jača od nade u razliku, koja ne stoji samo u okviru Mnoštva, već i u odnosu prema Jednome.

Šta možemo zaključiti iz ovog čitanja Hajdegerovog *Logosa*? Da čak ni neko ko odlazi tako daleko kao Hajdeger u svojem tumačenju Heraklita (i logosa uopšte: na rubovima Hajdegerovih rečenica često su čitavi svetovi) ne prelazi granicu koju je, po nama, neophodno preći kako bi se istupilo iz područja Istog. "Hajdeger je samo jedna od verzija Ničea", kazao Delez sa Fukoom; neophodna verzija, nema sumnje, ali postoje i druge, mnoge druge, ukoliko postoji i Mnogo, ili Sve, o čemu svedoči Heraklit. Henologija je možda prva reč filozofije, ali filozofija nije poslednja reč bića. Čak ni logosa: ona je tek jedan od idioma u "žamoru bića" koje se "kazuje za sve isto za šta se kazuje", čak i za umeća ili umetnosti drukčijih usuda i istina.

njegov smisao možda takav da, u ime svog ispunjenja, odbija da sebe poveri istini do kraja? Naprosto je oblast smisla uvek šira od polja stvarnog, pa i polja istinitog. Delezovo učenje o fantazmima, o simulakrumima, starije i dublje od potonjih socio-kulturnih razrada, učenje je o virtualnom koje je takođe stvarno, ali je stvarno na način intenziteta. Smisao, Logos koji povezuje Jedno i Sve, kazuje se na isti način za sva bivajuća – time što su ona simulakrumi čija snaga određuje njihovu istinitost. Zato Delez može ničevski da namigne i kaže: da, svakako je istina da su jedan i jedan dva; ali je mnogo više igre sa istinom skriveno tamo gde više jedan i jedan nisu samo dva, gde uopšte nisu dva, već izmiču broju, pojmu, predstavi; jer Sunce i još jedno Sunce nisu dva Sunca (osim u predstavi). To je ipak samo jedno Sunce.

## Sve što hoda ima svoj udeo zemlje...

Konsekvence Delezovih obrta su neizmerne. Oni najpre omogućuju da se razume pitanje stvaranja (geneze, istorije), kako i priliči jednoj filozofiji vrednosti. Razmotrimo pitanje koje Delez određuje kao "postajanje-nečeg", pre svega postanak-žene. Postajanje-žene nije poput drugih, kaže on, već je odgonetka za mnoga druga postajanja. Zašto? Kao događaj, postajanje nije isto što i ono što će postati. Jer postajanje-žene nikad nije okončano (kao ni Heraklitovo približavanje Zemlji), žena u tom smislu nije pojam, već predikat (žensko). Ali zakonu opozicije predikata Delez suprotstavlja zakon potvrđivanja. Kao predikat "žena" nije identitet, plan imanencije seksualne razlike je kultura, a ne priroda, a slike koje misao iznalazi dolaze onda kad se postaje "žena", svejedno da li je reč o prirodno određenim muškarcima ili ženama, budući da se ovo postajanje ne odvija na planu prirode (kastracijom ili redukcijom, histerizacijom ili radikalizacijom, što su sve oblici negacije), već u polju invencije. Ono što je kultura identiteta, očeva i sinova, ratnika i osvajača isključila, sada je moguće uzeti kao kreativnu, invencijsku sliku misli. Ali to ne znači zamenu identiteta, već postajanje koje proizvodi: "Postajanje ne proizvodi neku drugu stvar osim sebe. Lažna je alternativa koja nam kaže: ili imitiramo, ili jesmo. Ono što jeste stvarno, samo je postajanje, njegov blok, a ne termini navodno fiksirani u koje prelazi ono što postaje". Kad muškarac "postaje-žena", on nije žena, u biološkom smislu kastracije, već sebe priključuje jednom isključenom mestu kulture na kojem stiće šansu da ureže u kaos, u kaos koji je on sam, na prvom mestu. On stiće mogućnost da rađa; ali to rađanje, kroz oslobađanje želje, nije biološko. Ono je tvoračko na drukčijem nivou; virilnosti pripadaju kulturne uloge koje se otkrivaju s onu stranu biološkog organizma. Sa te, druge strane, postajanje-žene za

muškarca i nije drugo do njegov erotski susret sa ženskim, a kroz to i sa samom razlikom između polova kao sa erotskom razlikom. Erotsko, naučile su nas dovoljno psihoanalize XX stoleća, uvek je želja na rubu, s obe strane međe, njeno prelaženje u barem dva pravca. Kao i biće, želja je rascep; ali je ona i transferzalna, prelazna, zarazna, prevojna i devijantna, više vektor kretanja nego njegov motiv. U njoj je udeo zemlje, telo kao tle po kojem se kreće. Postajanje-žene je za muškarca vektorizacija želje na telu koje više nije samo njegovo; i pre nego "feministička" tema, kod Deleza je reč o mestu ukrštanja tema Prirode (tela želje) i Kulture, "druge" Prirode (stalnog predrugojačenja želje ili želje koja sebi traži telo, tle, zemlju).

Ova uloga kulture kao afirmacije naše "druge", posteriorne prirode koja ume da postane "prva", u svom ponavljanju razlike i apriorna (posebno u onom smislu u kojem je priroda oduvek nosila snagu produkovanja, neiscrpu moć kreacije), presudna je za ideju postajanja kod Deleza, tako da on može da primer postajanje-žene istakne kao neku vrstu prauzora: "sva postajanja počinju i odvijaju se kao postajanje-žena. Ono je ključ za druga postajanja". Predikat otuda prenosi (vektorizuje), a ne suprotstavlja, on menja, zamenjuje rub konturama ili simulakrumima, ulogama i funkcijama.

Ali je večni povratak prolazio kroz Ničea da bi se došlo do razlike starije od istoga, transferi i vektori želje prolaze kroz Frojda da bi se došlo do postajanja-stvaranja. Kod Frojda, žensko je ime za nedostatak, zavist, manjak. Kod Deleza, žena je ime želje koja je produktivna, "želeća", ona koja ide do kraja, do svoje

Navod (11) sačuvan je kod Aristotela, ali kako sugerišu Bolak i Visman, pre nego "udarac biča" ili "bič nužnosti", uvedeni pod uticajem pojedinih mesta iz Platona i Kleanta, ovde zatičemo udeo zemlje, tla po kojem se bića kreću, gamižu (*herpeton*) i koje dele (*nemetai*). – Sve ima svoj udeo zemlje; pa i Sunce.

potvrde, slično ničeovskoj volji ka moći (onako kako je Delez razume). Kad se želja suprotstavlja bilo drugoj želji, bilo sebi, ona postaje reaktivna, represivna, šizoidna; ali čak i tad ona je "želeća", ona nalazi zadovoljstvo, što svedoči o njenom planu imanencije — potvrditi se, afirmisati, postati, preneti. Kod Deleza, želja je daleko dublja od volje, ona je od vrste "automata", "mašine", "aparata"; predindividualna je, ona subjektivije kad se vrati na telo koje uzima za tle (za svoju zemlju). Njena je logika takođe jedan logos s vlastitom, "drugom" prirodom. Kako bi se inače objasnilo to što, i po Frojdu, želja koja odbija neko zadovoljstvo ipak nalazi uživanje u odricanju koje sebi nameće? Želja se potvrđuje čak i kroz mistifikacije, pa psihoanaliza zato ima zadatak da bude demistifikacija odricanja, "šizoanaliza" koja, umesto da analitički sledi želju u njenoj edipovskoj krivici, osloboda njeno približavanje onom što bi mogla postati ukoliko je oslobodimo za stvaranje. Ili za nove predikate, koji su uvek susreti u nezavršivoj rečenici bez Oca, bez Označitelja. **I** ovde se sledi nalog razlike. Kad je Kožev o Hegelu pisao kao o velikom uvu istorije ("seda za sto da piše... ali u daljini čuje neku buku... to nije obična buka, razaznaje buku topova... to su topovi bitke kod Jene..."), buka postajanja, kaos istorije morao se već uobličiti u negaciju buke, da bi Hegel, kad u ovoj patetičnoj slici seda za sto da piše *Fenomenologiju duha*, taj zvuk čuo kao ariju Pojma. Da li je Frojd postupio slično kad je, u tišini ordinacije, psihologu namenio veliko uvo analize? Nije li time odstupio od svog diktuma — prvog zakona Nesvesnog, prve regule Želje — gde "Nesvesno ne zna

za negaciju"? I šta se zbiva ako, kako veli Niče, tamo odakle ne dolazi nijedan zvuk ne treba umišljati da ni nema ničega? Postoje zato želje koje čute, nesvesno nije do kraja strukturisano kao govor, telo zna za prelaz preko granice jezika. Najzad, bogu Dionisu, u čiju slavu je ispisano čitavo Delezovo delo, pratilja je Arijadna. To nije Arijadna iz rata Tezeja i Minotaura (edipovskog mita o prevlasti), već pratilja boga afirmacije: "Dionis je bog potvrđivanja, ali potrebna je druga potvrda da bi se potvrđivanje potvrdilo. Potrebno je da se udvostruči da bi moglo da umnožava. Niče razlikuje dve potvrde kad kaže: večno potvrđivanje bića, večno sam tvoja potvrda. Dionis je bog potvrđivanja, ali Arijadna, potvrda potvrde, drugo je potvrđivanje postajanje-aktivnog". Oboje imaju male uši, kako se želja ne bi izgubila iza onog gde se ni ne čuje.

**A**li još više od primera, ima jedno postajanje koje se kod Deleza nalazi raspršeno ispod raznih knjiga i tekstova, kojem nije data vrednost ključa kao ovo postajanje-žene. Delezova kritika Platonove opozicije između modela i kopije (opozicije koja potčinjava kopiju tako da ona ima da se upravlja prema modelu, da uvek bude "dobra kopija", opozicija koja na kraju krajeva vodi ukidanju svih kopija u ime modela, negaciji u ime Ideje) nalazi da postoji dublji sukob: između područja modela-kopija i područja fantazmi (simulakruma). Ovi poslednji izmiču modelu, izmiču i kopiji: to su kopije koje sebi pribavljaju pravo originala. Umetnička dela su verovatno najbliža takvom logosu. Nema romana, drame, slike ili simfonije koji bi nastali u praznom prostoru, koji nisu pošli od ranije ideje,

forme ili slike o tome šta bi mogli biti. Ideja, forma, slika, pak, nije što i obrazac, uzor, prasluka, model. Priličan je napor Delezov da Ideju, koju filozofija rado vezuje za Platonovo ime, a manje za Lajbnicovo, oslobodi modelativnog kalupa i pokrene je u smeru problematskog, varirajućeg, disjunktivnog, a to znači kreativnog. Ali rezultat je ponavljanje koje u sebi nosi razliku i dramatičuje je kao internu snagu, kao intenzitet varijacije i transformacije: ono što dobijamo postaje original koji projektuje seriju mogućih kopija od kojih ga nijedna ne može zameniti do kraja. Delo je fantazmagorija utoliko što se aktualizuje u fantazmagoriji (u čitaocu, posmatraču ili slušaocu); ono je simulakrum, ali takav da se, počev od njega, od njegove snage-virtualnosti, mogu premeravati svetovi koje obuhvata iako mu ne pripadaju, svetovi stvarnog. Umetnost nas upliće, i sa strane onoga ko je stvara i sa strane onoga ko je prima, u jedno postajanje koje, na drukčiji način od erotskog (iako blisko njemu, često u njegovom ozračju), menja prirodu ljudskog, odnosno ljudsko kao jednu od manifestacija Života.

**B**ilo bi to postajanje-umetnika. Može li, pita se Delez sa Ničeom i Fukoom, pojam čoveka da preživi ukoliko pojam subjekta ne uspeva da nadživi metafizički pojam supstance, ukoliko umesto subjekta kao modela za ljudsko pre nalazimo fantazme, intenzitete ljudskog kao predindividualne, nomadske subjektivacije, kao singularna prožimanja koja se umrežavaju na različite načine tako da svako od nas ne samo da postaje subjekt za razne prakse (od kojih ga mnoge ne prihvataju kao takvog, već mu samo dodeljuju funkciju subjek-



ta, često prividnu), već je individua-mnoštvo (svako od nas je mnoštvo drugih u sebi)? Preživljava li Čovek ukoliko se govori o smrti Boga? Ili su teologija i antropologija dve strane istog novčića, koji je izgubio snagu za dalje razmene? Vlada li još pojam Čoveka, figura ljudskog na tako sjajan način povešću kako se verovalo još pre vek-dva? Nije li on možda najslabija karika u lancu, najneprirodniji stvor koga je život iznedrio, poslednje uporište za metafiziku uperenu protiv same fizike? Jedan junak Perekovog *Života...* sastavlja spisak raznih manjkavosti od kojih pati čovek (demonstrirajući time da je "evolucija čista prevara", ali i više od toga):

"uspravan položaj, na primer, čoveka do vodi u vrlo nestabilnu ravnotežu: držimo se uspravno samo zahvaljući napetosti mišića, što je stalni izvor zamora i nelagodnosti za kičmeni stub koji, mada je šesnaest puta jači nego da je prav, ne dopušta čoveku da na leđima ponese odgovarajući težinu; stopala bi trebalo da su duža i šira, prilagođenija kretanju, a zapravo su samo atrofirane šake koje su izgubile moć hvatanja; noge nisu dovoljno čvrste da nose telo pod čijom se težinom savijaju, a površ toga zamaraju srce koje je primorano da pumpa krv čitav jedan metar u visinu, zbog čega dobijamo otekla stopala, proširene vene, itd.; zglobovi kuka su krhki, stalno podložni artrozama i teškim prelomima (vrata butne kosti); ruke su zakrčljale i suviše tanke; šake su slabe, mali prst ne služi takoreći ničemu, stomak uopšte nije zaštićen, kao ni genitalni organi; vrat je ukrućen i ograničava obrtanje glave; zubi ne dozvoljavaju bočni zahvat, čulo mirisa je takoreći nikakvo, vid u mraku više nego osrednji, a čulo sluha teško da može zadovoljiti; koža bez dlake i krzna ne dopušta nikakvu zaštitu od hladnoće, ukratko, od svih životinja koje je Bog stvorio čovek je, mada se obično smatra najsavršenijim, biće najmanje

**P**oznat je Fukoov uvid iz poslednjih poglavlja *Reči i stvari* (1966) da je Čovek, kao predmet izučavanja, pozni rezultat jedne episteme koja, na prelomu iz doba klasicizma u modernost, otvara polje za konstituisanje diskursa tzv. humanističkih nauka. Nije reč o naukama u pravom smislu, čovek nije sebi *mathesis*. Reč je o znanjima, ali ta znanja – najčešće su u igri psihologija, sociologija i obrazovna filologija – pokrivaju polje moderne *humanitas*. Ali figura-čovek gubi svoje središte u svetu psihologije pojavom psihoanalize, sociologiju zamenjuju političke ekonomije (u širem smislu ekonomije moći) kao uspešnije, a filologija, kao obrazovanje zajednice i njeno humanizovanje kroz čitanje klasika, ostaje pomoćna disciplina u doba razvoja tehnički premoćnih, formalnih, tzv. veštačkih jezika. U rasporedu novih znanja čovek je samo šapat, a ne više reč koja zadaje normu. Na delu je medijsko-tehnološko bestijalizovanje čoveka. Ali čovek se bestijalizuje na gori način nego animalna bića: pretvaranje ranijih zajednica s istim kulturno-političkim kodom, zajednica nacional-humanističkih matrica, odvija se kao pravljenje medijskih masa, konzumenata predstava, zarad sasvim određenih moći, najčešće u obliku ovih ili onih vlasti. Kad se realno sagledaju učinci sveopšte antropologizacije zemlje, nalazi se da je opisu tih učinaka primereniji mizantropološki, nego antropološki diskurs. Sa Rajhom, Fromom i nizom

opremljeno". – To je porazna slika, a ona se zadržava samo na opisu nedovoljnosti čoveka kao organizma. Još bi poraznije i jedva iscrpno bilo nabranje istorijskih promašaja kojima je čovek bio sklon i rado ih činio, a naročito zlodela prema drugim vrstama i svojoj vlastitoj, među kojima se posebno ističu zlodela koja je činio u ime vlastite vrste, odnosno u ime vlastite predstave o sebi, u ime Čoveka ("čovečnosti", "ljudskosti", "humanizma"). Čitava antropologija je pre mizantropologija, kao što je i sva teologija, čak eksplicitno, u znaku smrti Boga čiju ideju razmatra, teatanatologija.

**S**labost ljudske figure jeste, pak, simptom snaga od kojih je ta

figura sačinjena, moći koje se rado udružuju sa slavodobitnim predstavama o sebi, odnosno sa negacijama drugih snaga u Prirodi (u Svetu), među kojima su i negacije tih snaga između sebe. Polje ljudskog, ako se posmatra, shodno Delezu, kao niz moći ili intenziteta za koje je to biće sposobno, ali koji stupaju u različite formacije, kuju raznolike konstelacije, sposobno je za saveze sa različitim drugim moćima koje ne pripadaju ekskluzivno tom istom polju. Ukratko, čovek je biće postajanja. To biće konstruiše predstave o sebi, o vlastitim moćima. Ono ih kombinuje zajedno sa moćima koje su mu spoljašnje, a koje nastoji da prisvoji. Tako je, veli Delez komentarišući Fukoa, u razdoblju klasicizma, čovek vlastite sposobnosti (imaginacije, razuma, predstavljanja, invencije, inercije itd.) kombinovao sa spoljašnjošću jedne beskonačnosti: čovek je tada samo nesavršena, ograničena predstava moći beskonačnog, on vlastitu figuru izvodi iz figure božanskog. Za ljudsko je tada karakteristična ona moć koju sadrži u sebi kao konačno stvorenje ali koju bi mogao razviti prema predstavi o beskonačnosti, koju bi mogao usavršiti. Usavršava li čovek sebe? Ili samo potencijal jednu predstavu o sebi koja se razilazi

za vlastitim moćima predstavljanja, koju sublimiše dotle da mu se, u doba revolucija s kraja XVIII veka, uzvišeno vraća kao užasno, a beskonačnost dobija lice terora? U XIX stoleću kombinatorika se odvija drukčije: tu se konačne sposobnosti kombinuju sa silama konačnosti (konačan život, rad, jezik). Ovo sučeljavanje s konačnošću oblikuje modernu figuru Čoveka: on sebe uvija u predstavu o biću kojem figura-Bog više nije potrebna; Foerbah previja uz čoveka svojstva božanskog, vraća čoveku ono što je ovaj razvio u beskonačnost božanskog.

**K**ad Delez uzima Prusta kao pisca koji je literaturu video pre svega u potrebi invencije jezika u jeziku, Kafku kao pisca manjinskog govora u velikim besedama moderne, kad podseća na Fukoa za koga je književnost čudno žamorenje "jezika koji ništa ne kaže, a nikad ne čuti", onda nije reč samo o primerima estetičke naravi, već o tome da se nova slika čoveka traži tamo gde je moderna nauka i tehnika rado zaboravila: u kombinatorici, kako Delez kaže, moći koje su, kod čoveka, svakako konačne, ali čije varijacije mogu biti beskrajne. Čovek je formacija raznih moći, ali se moći uvek kombinuju sa drugim moćima, onim koje dolaze spolja; postoje dovršene formacije, čovek-Bog i čovek humaniteta; ali postoje i otvorena polja za drugačije kombinacije. Kad neko postaje-umetnik, onda on inače artifičijelnu kombinatoriku ljudskog čini barem očitijom, jer joj nalazi telo koje nije više telo organa-instrumenata, tle koje nije samo tle reprodukcije, zemlju koja nije tek zemlja za upotrebu. Violinista, na primer, sa svojom violinom gradi drukčije telo, produkuje drhtaje čiji su domeni bez rubova, obrazuje područja u kojima se prenosimo u više smerova odjednom. Kad slikar izvlači iz tačke crtu, a iz crte površ, on nastanjuje

posleratnih misliaca antropologija se zbilja razvijala kao antropopatologija. U doba današnjih bestijalizacija očito da staro pozivanje na ljudskost ne vredi, jer je ova figura izgubila univerzalnu vrednost u koju se rado verovalo pre vek-dva. Pokazalo se da su projekti fašističke i komunističke selekcije takođe upirali prstom u čoveka kao svoju legitimizaciju, da su rezultat izvesne lekcije ili čitanja novovekovne figure ljudskog (kao takvi, ti projekti nisu premalo, već, ničeoovski kazano, "previše ljudski"), da je bezazlenost humanizacije lažna, odnosno da se čovek sam otima vlastitoj humanizaciji upravo sredstvima koja iznalazi u tu svrhu. Vrhunsko obrazovanje, na primer, sasvim dobro može voditi negiranju života u ime novih normi ljudskog; krupni naučni prodori sa biogenetikom i kibernetičkim optimizacijama u medicini, kloniranjem i ugrađivanjem boljih performansi u natalni, a potom i eugenetski razvoj, raskidaju sa humanistističkim idealima XIX stoleća. Izgleda da, takođe, nije samo reč o tome da čovek gubi oslonac u modernim tehnikama humanizacije, već da njegovu figuru kao središnju ili barem glavnu u obzorju svojeg ovladavanja zemljom, napuštaju i veliki diskursi starije tradicije, ne samo, dakle, prosvetiteljska nego i hrišćanska i klasična *humanitas*. Čovek se svio u lik koji sve češće i opasnije poriče, ništi ili delotvorno razara život, čija je inače prva manifestacija. A kao lik živog, kao tvorevina zemlje, figura čoveka se zatiče u praznini koju je bolje oslušnuti kao čutanje, nego je potiskivati besedama nedelotvornih predaja. Ta je figura za nas sve više u spoljašnjosti sveta, sve potčinjenija njegovim kombinatorikama, sve više bez jezika, nema kad je reč o njoj samoj, u manjini pred novim konfiguracijama povesti.

boje svetlošću koja traži redefiniciju neba i zemlje, božanskog i ljudskog, animalnog i racionalnog. Kad pesnik izgovara reč iznova da bi je stavio u stih, tada govor dubi u govoru vijuge čiji će volumen odjeknuti drukčijim zvukom nego početna reč i osloboditi novu sliku tamo gde je ranija predstava bila suviše vezana za sebe, za stvar koju treba da nadomesti. Uvek je, u ovim postajanjima, reč o oslobađanju, o nomadizacijama, o oslobađanju novih teritorija, o drukčijem udelu zemaljskog u nama.

**D**a bi se ono što postaje oslobodilo, ono mora da uspostavi nov odnos sa spoljašnjošću. Na neki način, taj odnos treba da bude neposredan, sirov, bez medijacija. To je prvi zakon nomada. Naime, mi sebi prisvajamo zemlju, ali u tom prisvajanju mi se teritorijalizujemo — ukopavamo u kodove, u pravila velikih priča, globalnijih poredaka, dubimo zemlju, bivamo šrafovi u mašinama, poslužiocci aparata, izvršiocci predatih sudova, njihovih presuda i predrasuda. Oslobađanje pojedinačnosti, bez kojeg nema postajanja, obavlja se kao oslobađanje od teritorije, kroz deteritorijalizaciju, čime se i zemlja oslobađa kodova, aparata, poredaka. Ona se reteritorijalizuje — postaje površina na kojoj je kretanje moguće u više pravaca, gde se susreti zbijaju sa više želja. Nomadizacija bi bilo ime prakse oslobađanja — nomadi su oni koji ne prisvajaju zemlju, kako bi izbegli da budu prisvojeni od njenih kodiranih teritorija. Nomad, međutim, nije što i moderni turista — onaj ko putuje stazama utvrđenim od strane predodređenih agencija — već onaj ko je spreman da luta, kako bi se, kroz nasumičnost, sreću, slučaj, približio neposrednosti spoljašnjeg ili drugog. Otuda neobično određenje koje nomadima sprema Delez, kao onima koji slede nomadsku misao, a ne nužno i samo kretanje, mi-

canje, putovanje: "Ne treba se previše micati, kako se ne bi preplašili postanci. Iznenadila me je rečenica Tojnbijeva: Nomadi, to su oni koji se ne miču, oni postaju nomadi jer odbijaju da se odatle udalje." *Odatle* bi ovde moglo znači *sa zemlje*, sa mesta kojem pripada sirovi dodir drugosti.

**Nomadologija** je takođe ime za političku misao otpora, otpora Državi, koja je po prirodi imobilistički aparat rata, aparat potčinjavanja. Ne postoje "unutrašnji" otpori, otpori su uvek u savezu sa spoljašnjošću, distancom, postajanjem. U filozofiji, ona bi bila naziv za otpor teologiji, jednoj ili poslednjoj istini, Velikom i Strašnom Sudu. Da bismo produkovali vrednosti, najpre moramo da se oslobodimo Koda, Zakonika, a to znači teritorijalizovanog suda. Deteritorijalizacija (reč koju, kažu, ni Delez ni Gatari nisu uspevali uvek tačno da izgovore u celini – "ona funkcioniše samo kad se poremeti...") predstavlja gest "Priloga da bi se završilo sa Sudom". U tom "Prilogu...", jednim od poslednjih većih Delezovih radova, nomadi su oni koji se opiru, koji su na strani borbe, ali koji nisu na strani rata: "Borba uopšte nije rat. Rat je samo borba-protiv, volja za uništavanjem, sud Boga koji od uništenja čini 'pravednu' stvar. Sud Boga je na strani rata, a nikako na strani borbe". Zapravo, klasično (metafizičko) načelo analogije suda (analogije bića) valja, po Delezu, zameniti načelom invencije snage: to je u isti mah invencija spoljašnjosti, iznalaženje zemlje. Reč je o intenzitetu naših vrednosti, umesto o njihovoj saglasnosti sa Zakonikom. Kad vrednost (kao i volja ka moći, ili želja koja želi) ide do kraja, ona se ne priklanja Sudu, već postaje sama Sud odluke – s tom razlikom što se kao takva potvrđuje, afirmiše ili stvara, umesto da odbacuje, utamničuje, ubija. U rečenici, intenzitet se potvrđuje u odnosu prema vlastitim imenima, koje su njegove oznake, oznake na telu Zemlje, telu spisa, "telu bez organa" – imena koja su reči-nomadi ukoliko označavaju vrednosti afirmacije (shodno ničeovskoj "ja sam svako ime iz povesti"). Umesto analogije u iskazu, valja slediti put kojim iskaz izmiče, crtu nedohvatnicu smisla, premeštanje koje je osnova suda kao vrednosti. Kao što sve što hoda ima svoj deo zemlje, tako i sve što govori ili se govori ima svoj udeo u smislu – ukoliko uspemo da mu damo perspektivu, plan imanencije, ukoliko od njega uspemo da načinimo nomadski događaj, premestimo ili izmestimo iz zakonika opštih mesta (predrasuda, presuda) tako da je u dodiru sa spoljašnjim.

**Filozofija** je stvaranje pojmova, reći će s Gatarijem u *Šta je filozofija?* (1991). Pojam, pak, govori o događaju, a ne o suštini ili o stvari; stvaranje pojmova je invencija događaja. Delezova definicija filozofije suprotstavlja se i fenomenologiji (pojmovi su deskripcija suština) i antifenomenološkom naturalizmu (od pozitivizma, scijentističkog, pa do logičkog, ili tehnološkog, koji uvek imaju posla sa stvaranjem stvari). Ali se ona suprotstavlja pre svega dijalektičkoj filozofiji: invencija događaja, stvaranjem pojma, nije "rad pojma", utoliko što pojam nije ono što obuhvata neki događaj, već je događaj ono što izmiče nekom pojmu kao učinak samog pojma. Otuda ne prevazilazi pojam događaj, već događaj pojam, što je šansa za stvaranje nekog novog pojma, za rad umnožavanja, za postajanje pojma-događaja. Takođe su invencija događaja ili stvaranje pojma sasvim različiti od kritike, posebno kantovske, gde je pojam uvek polazište nekog suda, makar se maskirao i kao odredište, kao telos (ideja kao regulativan pojam). Sve to ne znači da se pojmu ne može pridružiti neka deskripcija (njegovom teritorijalizacijom), neka stvar (njegovom nomadizacijom), rad (njegovom rizomatizacijom), ili sud (njegovom šizomatizacijom), ali se pojmu i tada priključuje neki drugi pojam, u novoj invenciji događaja. Pojam se tada umnožava, on postaje "pozitivan", nov susret između Slike i Misli, između Događaja i Bića.

## Jedan ili hiljadu, ako je to najbolje...

Reč je najzad o Delezovoj poetici – o rizomu, rizomatici. Kao što razlika-i-ponavljanje stoje umesto identiteta-i-kontradikcije, šizoanaliza umesto psiho-socio-mediko-analize, postajanje umesto bića, deteritorijalizacija umesto reteritorijalizacije, nomadi umesto monada, Antiedip (a ne Edip), itd. tako i rizomatika stoji umesto aksiomatike. Ali Delezovu rizomsku poetiku valja shvatiti u starom značenju poetike – onoga što se proizvodi, što se stvara, što se gradi ili što se iznalazi.

Delez se više puta vraćao problemu virtualnog, od ranih rasprava o Hjumu i Spinozi, preko odeljaka iz *Razlike i ponavljanja*, sve do kraja života: njegov poslednji, nedovršeni rad tiče se upravo virtualnog i aktualnog. Virtualno se ne suprotstavlja realnom, ono poseduje realnost, već aktualnom, ali tako što se uvek drukčije, različito aktualizuje, tako što se umnožava. Virtualno je poput Ideje, koja se aktualizuje tako što čuva razliku; ono je oblik nesvodljivog. Ako je večni povratak način da se pojam oslobodi jarma identiteta, ako je postajanje zamena opozicije predikata, a spoljašnjost intenziteta stoji umesto analogije suda, virtualna slika (slika misli, uobličena vremena) predstavlja način da se prekine sa sličnošću senzualnog. Jer slika je do sada bila čulna ili perceptivna sličnost koja ukida razliku; virtualnom je, pak, svojstveno da okean čulnosti, bezmernu senzualnost dispartnog, ne podvrgava reprezentaciji, ne reprezentuje ga, budući da mu stoji spolja, kao ideja koja uvek traži preplitanje sa aktualnim. Preplitanje, spojevi, dodiri mogućni su na hiljade načina, u "hiljadu tabloa", koje nisu sličnosti-deskripcije, već slike-invincije. Te slike se ne izdaju za realne, jer svoju realnost duguju ideji koja ih aktualizuje; one nisu završene, statičke, jer ih intenziteti čulnog neprestano gone da stupe u dodir sa spoljašnjim; oni nisu ni predmeti, jer su privremene, vezuju se u grozdove ili spojeve koje je moguće uvek prekomponovati, preusmeriti, preplanirati. Virtualne, kinematičke, privremene slike-misli grade rizom – povezivanje dispartnog koje nije arborescentno (koren-stablo-gra-

ne), već teče kroz "flukseve", kroz pojmove-krtice, događaje intenziteta, "prevoje" i "sticaje nemerljivog". Više od običnog ulančavanja izraza, drukčiji od sintaksičke jukstapozicije reči, rizom čine događaji čije razumevanje zavisi od toga koliko smo ih dostojni: "događaj nije ono što se slučuje (akcident), već čistota izraženog u onome što dolazi koja nam daje znak i koja nas čeka". Rizom je i skok sa jedne tačke na drugu, iz jedne ravni u drugu, susret fatalnosti koja sa borbom čini jedno: "neka vrsta skoka na mesto čitavim telom koje svoju organsku volju razmenjuje za duhovnu, koje sada ne želi upravo ono što se događa, već nešto unutar onoga što se događa, nešto što će doći da potvrdi ono što dolazi... Događaj... *Amor fati*". Za rizomske odluke priprema nas upravo prihvatanje večnog povratka, jer se ne vraća ono što je odbilo da prihvati večnost. Večni povratak je zato "kategorija dokazivanja", "zadatak autentifikacije" vrednosti, izbor najvrednijeg: "Nesreća, bolest, ludost, čak približavanje smrti imaju zbilja dva vida: jedan koji me odvaja od moje moći, ali i drugi koje me daruje čudnom snagom, kao opasnim sredstvom ispitivanja... U svakom slučaju, večni povratak je u službi razdvajanja najviših oblika od onih osrednjih, krajnjih moći od onih razblaženih. Razdvajanje ili izvođenje ovde nisu dovoljni izrazi, jer večni povratak stvara najviše oblike... on podiže svaku stvar do njenog najvišeg oblika". Način na koji najviši oblici mogu biti povezani među sobom moguć je samo kao rizomski.

Rizomsko pismo vodi rizomskom štivu, načinima čitanja koji nikad nisu čitanje bez pisanja, pročitano bez zdrave oaze zapisivanja. "Pisanje je neodvojivo od postajanja", od nedovršenosti; postajanje inače nije postizanje nekog oblika, dovršenje u dovršenom, već otvaranje prema jednoj lucidnosti koja je delirična. Ne piše se, tvrdi Delez, tako što se prepričavaju uspomene, putovanja, ljubavi i tuge, snovi i sanje: piše se da bi se postajalo-ljubav, postajalo-san, postajalo-tuga. Ne piše se neurozama, bolestima; bolest je zaustavljanje postajanja, a svet je skup simptoma gde se bolest suočava s čovekom. "Književnost se otuda pojavljuje kao pothvat zdravlja: ne da je pisac nu-



žno posedovao neko veliko zdravlje, već da igra na neodoljivo malo zdravlje koje dolazi otud što je video i shvatio stvari prevelike za sebe, prejake, stvari od kojih ne može da diše, čiji ga prolaz iscrpljuje, i koje mu pružaju postajanja koje bi neko veliko dominantno zdravlje onemogućilo". Živeći decenijama s jednim plućnim krilom, posljednjih godina trpeći od muke sa disanjem koja je, u času kad se odvažio na skok kroz prozor, postala neizdržljiva, Delez je poslednje radove ispisao u slavu zdravlja. Ne piše se da bi se potvrdilo zdravlje koje, u svetu jenskih kanonada istorije, više niko od nas nema, već da bi se postajalo zdrav, makar i u trenucima manjim od svakog zamislivog vremena, makar virtualno, makar zato da bi se opet dosegli retki, manjinski trenuci snage. "Poslednji cilj književnosti, izdvojiti u delirijumu tu kreaciju zdravlja, ili invenciju nekog sveta, to znači mogućnost života".

**U** literaturi je to moguće tako što će se iznaći strani jezik, ne kao neki tuđ jezik, niti kao narečje, već jezik unutar jezika, postajanje-drukčijim istog jezika. Delez u potvrdu pruža jedan od svojih omiljenih navoda iz Prusta: "Jedini način da se odbrani jezik, to je da se on napadne... Svaki je pisac obavezan da sebi sačini svoj jezik..." Jezik koji pisac čini svojim jeste nesumnjivo manjinski, poput onog na koji cilja Kafka, drugi Delezov pisac, kad veli: govorim istim jezikom kao vi, a ipak ne razumem ni jednu reč koju kažete – iz ovog nesporazuma sa svojim jezikom, svojim svetom, svojim životom, literatura stvara, iznalazi ili postaje drukčiji sporazum, jezik, svet ili život. Niko nije ispisao lepše stranice od Deleza u slavu postajanja-drukčijeg, a da to drukčije, drugo ili različito nije moralo biti zastrašujuć traga stare transcendencije, nekog boga krvožednog nad istorijom. Postajanje-druk-

čijeg za Deleza je njegov "plan imanencije", to jest život pojma, a slika mišljenja koja odgovara tom planu imanencije odaziva se životu pojma kroz jedno postajanje-jezika, u afirmaciji drugih slika: otuda nedovršenosti kao velikog principa govora i mišljenja. Mogućnost da se postane-životinja, postane-biljka, postane-molekul ili postane-žena nikad nije pretvaranje u dovršeni oblik, identitet životinje, biljke, minerala ili žene; nije to nijedno postajanje, jer je neokončivo. **P**otvrditi "jednom ili hiljadu puta, ako je to najbolje" (49), vratiti se jednom već znači približiti se ili dodirnuti večnost povratka, tj. suštinu vremena. Nasuprot filozofijama reprezentacije (koje vreme nikad nisu uspele da predstave a da ga ne pretvore u prostor, postajanje u biće), filozofija vrednosti je u isti mah, kako je Delez zapisao za Ničea, "protiv-filozofija", "nomadska misao" bez kraja. Nasuprot hijeratskim gestovima Apsolutnog Znanja, nasuprot Filozofu negativiteta, stoji mišljenje afirmacije. Delezov glavni protivnik zato je bila dijalektika negativiteta, "prevazilaženja" koje odriče (pa makar svet i propao), tj. Hegel. Delezov obrt u odnosu na Hegela sličan je po tome okretu Deride u odnosu na Hajdegera, ili Levinasovljeve etike odgovornosti u odnosu na ontologiju bića (etički odnos prema drugom prethodi odnosu prema istom, pa otuda iz njega treba misliti biće, a ne obratno), Fukoa u odnosu na Kanta, Lakana u odnosu na Frojda. Nasuprot školskom preuzimanju pojmoveva, Delez ih je stvarao. "Najpre, filozofija nikada nije pripadala profesorima filozofije. Filozof je onaj ko to postaje, to jest onaj ko se zanima za sasvim posebna stvaranja, u poretku pojmova". Sudbina ove filozofije, jedne od najinspirativnijih u našem dobu, možda je da i sama postane polazište za različite invencije.

**P**oznata je Fukoova reč da će "jednoga dana ovaj vek biti delezovski". Sam Delez je tu reč primao ironično ("ne znam šta je Fuko hteo da kaže, nikad ga nisam pitao. Njegov smisao za humor je bio đavolski...")

Možda je hteo da kaže da nisam najbolji, već najnaivniji, neka vrsta sirove umetnosti, ako tako mogu reći; ne najdublji, već najneviniji, najoslobodeniji krivice 'pravljenja filozofije'."). Hoće li vek zaista biti "delezovski" zavisi od mnogih postajanja, rizoma vremena, povratka kroz razlike, invencije onih koji će ga čitati. Sam nije voleo da putuje ("ako se ne mičem, ako ne putujem, ja kao i svi drugi činim vlastita putovanja u mestu koja sameravam samo svojim osećanjima, i izražavam zaobilaznicama i okretima u onom što pišem"). Nešto poput Kanta u Kenigsbergu, ali jednog Kanta koji se – iz teksta "O četiri pesničke izreke na koje bi se mogla sažeti kantovska filozofija" – na kraju javlja kao mislilac za "nesložan sklad, izvor vremena", kao "jedan šekspirovski vid Kanta, neka vrsta kralja Lira" ("otuda ove predložene izreke, očito proizvoljne u odnosu na Kanta, ali ne proizvoljne u odnosu na ono što nam je ostavio za sadašnjost i budućnost", stoji u tom tekstu). Za Deleza bi se moglo reći slično – jedan obnovljeni vid mišljenja iz početka, neka vrsta novog Heraklita.