

NAUK O UNIVOKNOSTI*

Deleuzova ontologija imanence

DANIEL W. SMITH

»Če Bog ne obstaja, je vse dovoljeno«. Deleuze rad sprevača to formulo Dostojevskega iz dela *Bratje Karamazovi*, saj, kot pravi, je v resnici res obratno: prav z Bogom je vse dovoljeno. To očitno velja moralno, saj so najhujše krvoločnosti vselej našle božjo upravičenje, vera v Boga pa nikoli ni bila garant moralnosti. Velja pa tudi estetsko in filozofsko. Srednjeveška umetnost, na primer, je polna božjih podob, in najraje bi to razumeli zgolj kot neizogibno omejitev dobe, ki jo je vsilila Cerkev. Deleuze predlaga drugačno hipotezo. V rokah velikih slikarjev, kot so El Greco, Tintoretto in Giotto, je ta prisila postala pogoj radikalne emancipacije: pri slikanju božjega so vzeli dobesedno idejo, da Boga ne smemo upodobiti, idejo, katere rezultat je bila izjemna osvoboditev črte, barve, oblike in gibanja. Z Bogom je slikarstvo našlo svobodo, ki bi je drugače ne imelo – pravi slikarski ateizem.¹

Isto je veljalo za filozofijo. Vse do preobrata, ki ga predstavlja osemnajsto stoletje, so filozofi nenehno govorili o Bogu, kar je pripeljalo do tega, da je bila filozofija videti povsem kompromitirana s teologijo in z zahtevami Cerkve. A v rokah velikih filozofov, kakršna sta bila Spinoza in Leibniz, je ta omejitev postala pogoj enako izjemne osvoboditve. Z Bogom so se filozofski pojmi osvobodili tradicionalne naloge – reprezentacije stvari – in so lahko dobili fantastične razsežnosti. S pojmom Boga je bilo vse dovoljeno. Oziroma skoraj vse, saj so misleci (kot na primer Spinoza), ki so šli s pojmom predaleč ali pa

* ©2001 Routledge. Tiskano z dovoljenjem založbe, avtorja in urednice. [Prevedeno po: Daniel W. Smith, »The doctrine of univocity: Deleuze's ontology of immanence«, v: Deleuze and Religion, ur. Mary Bryden, Routledge, London 2001, str. 167–183.]

¹ Prim. Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, La Différence, Pariz 1981, zv. 1, str. 13–14, kakor tudi Deleuzov seminar z dne 25. novembra 1980. Transkripcije Deleuzovih predavanj na univerzi v Vincennesu je na medmrežju omogočil Richard Pinhas na naslovu <http://www.imaginet.fr/deleuze>, angleške prevode so prispevali Timothy S. Murphy, Melissa McMahon, Charles Stivale in drugi. Gre za neprecenljiv vir za razumevanje Deleuzove misli.

prehitro, to pogosto storili na njihovo lastno odgovornost. Deleuze tako ne pristaja niti na pojem antagonizma »sekularnega«, za katerega je pojem Boga zastarel, niti na tesnobo oziroma žalovanja tistih, za katere izguba Boga povzroča krizo, niti vero tistih, ki bi radi z novo obliko ta pojem popravili. Ostal je fasciniran s teološkimi pojmi, pri čemer je še posebej cenil srednjeveške teologe kot veličastno pleme mislecev, ki so bili v imenu Boga zmožni iznajti izredne sisteme logike in fizike. Dejansko je na različnih točkah v svojih spisih ubral določene »heretične« poti teološke misli, ki jo je ortodoksija izključila in ki so bile navidez pozabljene, ter jih filozofsko uporabil v drugačnem kontekstu.

Deleuzova prisvojitve srednjeveškega pojma univoknosti je najočitnejši in najpomembnejši primer te neortodoksne rabe krščanske teološke tradicije. Nauk o »univoknosti biti« je ontološka teorija, ki jo je v trinajstem stoletju razvil Janez Duns Skot, sledeč Henriku Gentskemu, v svojem glavnem delu z naslovom *Opus Oxoniense*, ki jo Deleuze imenuje »največja knjiga čiste ontologije«. ² V srednjem veku je bila univoknost heterodoksno stališče, nenehno na meji herezije, in le malo v rabi zunaj skotistične šole (angleška beseda »dunce« [topoglavce, butec, omejenec] je izpeljana iz aprobativnega termina, ki so ga uporabljali za označbo privrženecv Dunska Skota). ³ Pojem ima prejkone nenavadno zgodovino v Deleuzovem lastnem delu. Deleuze pred letom 1968 termina ni niti omenil, tedaj pa je univoknost nenadoma postala pomembna tema v skorajda vseh njegovih spisih. Najprej se pojavi v delu *Spinoza in problem izraza*, kjer tvori »vodilno misel« Deleuzove intepretacije Spinoze (celo bolj kot naslovni pojem »izraz«). ⁴ Potem privzame še vidnejšo vlogo v delih *Razlika in ponavljanje* in *Logika smisla*, kjer Deleuze ne le identificira neko celotno tradicijo univoknosti v zgodovini filozofije, ki poteka od Dunska Skota (zoper tomizem) prek Spinoze (zoper kartezijanstvo) do Nietzscheja (zoper hegllovstvo), temveč tudi predstavi svojo lastno ontologijo kot univokno ontologijo, s čimer sam sebe takorekoč predstavi za najnovejšega dediča te

² Prim. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1996⁸, str. 57 (Odslej *Razlika in ponavljanje*; na straneh 52–61 se nahaja Deleuzova znana analiza »tradicije« univoknosti). Prim. tudi Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 172.

³ Deleuzova interpretacija Dunska Skota se predvsem opira na standardno delo Etienna Gilsona *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Pariz 1952. V angleščini prim. Gilsonove zgodovinske razprave v: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1955, str. 454–471; ter *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1952, str. 84–95.

⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, zbirka »Arguments«, Minuit, Pariz 1968. Deleuze je skorajda zagotovo pojem univoknosti razvil medtem, ko je raziskoval za svojo »sekundarno« tezo o Spinozi za doctorat d'État.

tradicije. Potem pa, enako nepričakovano, in brez razlage, pojem skoraj brez sledu izgine; v delih, ki sledijo omenjenima, ga Deleuze komajda omenja.

Kakšno vlogo igra nauk o univoknosti v Deleuzovem mišljenju? In zakaj ima pojem v Deleuzovih spisih tako kratkotrajno, a intenzivno pot, kot kak zvezdni utrinek? Navkljub Deleuzovi provokativni trditvi v zgodovini filozofije ne obstaja nobena »tradicija« univoknosti, razen tiste, ki jo je sam ustvaril; zunaj skotističnih študij o samem pojmu komajda obstaja sekundarna literatura. Deleuze je bil bolj točen, ko je v svojem seminarju pripomnil, da je univoknost »najbolj nenavadna misel, ki jo je najteže misliti, če je sploh kdaj bila mišljena«.⁵ V nadaljevanju bom skušal slediti življenju tega »nenavadnega« pojma kako nastopi, dozori in nato izgine v toku Deleuzove misli, ter ustvari nepričakovana »prečkanja« med sicer nepovezanimi misleci in problemi. Če bi skušali »dramatizirati« gibanje pojma, bi ga nemara uprizorili v štirih ločenih dejanjih.

Prvo dejanje bi nas vrnilo nazaj k srednjeveškim razdelavam pojma. Za Dunska Skota, tako kot za mnoge sholastične filozofe, je bil predmet teologije Bog, medtem ko je bil predmet filozofije, ali bolje, metafizike kot njene krone, bit kot bit. S tem, ko je razvil svojo teorijo univoknosti se je Duns Skot vrnil v živo razpravo, ki je v trinajstem stoletju potekala o naravi biti: bit se izreka o bivajočem, a v katerem smislu? Sholastiki so uporabili tri jasne termine za označitev različnih načinov rešitve problema: ekvivoknost, univoknost in analogijo. Reči, da je bit ekvivokna pomeni, da se termin »bit« izreka o bivajočem v mnogoterih pomenih in da ti pomeni nimajo skupne mere: »Bog je«, na primer, nima istega pomena kot »človek je«, saj Bogu ne pripada isti tip biti kot človeku. Reči, nasprotno, da je bit univokna, kot je trdil Duns Skot, pomeni, da ima bit zgolj en smisel, in da se *v enem in istem smislu* izreka o vsem, o čemer se izreka, naj gre za Boga ali človeka, žival ali rastlino. Ker je bilo videti, da ta stališča vodijo v škandalozne sklepe – (ekvivoknost je zanikala red v kozmosu, univoknost je implicirala panteizem), – so med dvema skrajnostima razvili tretjo alternativo: bit ni niti ekvivokna niti univokna, temveč analoška. To stališče, kakor ga je formuliral Tomaž Akvinski, je postalo stališče krščanske ortodoksije: seveda obstaja skupna mera oblik biti, toda ta mera je analoška, ne pa univokna.

Zakaj je Deleuze obnovil to navidez obskurno sholastično razpravo? Odgovor je videti jasen: tri knjige, ki jih je objavil v letih 1968–9 (*Spinoza in problem izraza*, *Razlika in ponavljanje* in *Logika smisla*) zaznamujejo, med drugim, vrhunec Deleuzovega soočenja s Heideggerjem. To soočenje je bilo prisotno

⁵ Gilles Deleuze, »Scholasticism and Spinoza«, seminar 14. januarja 1974, prev. Timothy S. Murphy. Seminar vsebuje Deleuzovo razpravo o sholastičnih obravnavah pojma biti.

v Deleuzovem delu že od vsega začetka, četudi Deleuze Heideggerja omenja le mimogrede.⁶ Kot vselej pri Deleuzu *sodobna* problematika vpliva na delo v *zgodovini* filozofije. Heidegger (ki je spisal lastno tezo od Dunsu Skotu) je znamenito ustoličil sodobno renesanso ontologije, ko je postavil vprašanje po »ontološki diferenci«: kaj je razlika med bitjo in bivajočim? Ali, natančneje rečeno: kako je bit porazdeljena v bivajočem? Tekom srednjega veka je bil ta ontološki problem prepleten s podobnim, čeravno ne identičnim nizom ontoloških vprašanj: kaj je razlika med Bogom in njegovimi stvaritvami? Oziroma, logično rečeno, v terminih tradicije »božjih imen«: v kakšnem smislu lahko Bogu prediciramo iste termine (npr. dobroto), ki jo uporabljamo za njegove stvaritve? Pojem univoknosti se umešča v ta zapleteni niz filozofskih in teoloških vprašanj.

Toda po Deleuzu Heidegger, čeravno je ponovno obudil vprašanje ontologije in »obnovil blesk univoknosti biti«, ni izvedel nujne pretvorbe, glede na katero »univokna bit spada zgolj k *razliki*« (*Razlika in ponavljanje*, 91).⁷ Drugače rečeno, Heidegger problematike ontološke razlike ni zmogel, morda pa je ni hotel, pripeljati do nujnega sklepa. Tega projekta se loti Deleuze v *Razlika in ponavljanje*. V tem pomenu je treba imeti univoknost za enega izmed pojmov, ki jih Deleuze uporabi za to, da bi določil in razrešil Heideggerjevo ontološko problematiko na svoj lastni način. Za Deleuza edina čista in povsem realizirana ontologija *mora* biti univokna ontologija, in zgolj univokna ontologija je zmožna misliti *razliko-v-sebi*, oziroma s svojim lastnim pojmom podati *razliko*. Kot pravi Foucault v svojem znanem eseju o Deleuzu je univoknost biti »vodilni pogoj, ki razliki omogoči, da ubeži prevladi identitete«.⁸ Toda ta vez med univoknostjo in *razliko* je lahko videti nejasna: če je bit univokna, kaj tvori *razliko* med bivajočim? Zakaj filozofija *razlike* potrebuje univokno ontologijo?

⁶ Deleuzov esej iz leta 1956 »Bergson's conception of difference«, prev. Melissa McMahon, v: *The New Bergson*, ur. John Mullarky, Manchester University Press, je, na primer, branje Bergsona skozi prizmo Heideggerjeve problematike ontološke difference. Prim. analize Constantina V. Boundasa v »Deleuze-Bergsonian ontology of the virtual« v: *Deleuze: A Critical Reader*, ur. Paul Patton, Blackwell, Oxford 1996, str. 81–106.

⁷ V Predgovoru k *Razliki in ponavljanju* Deleuze omenja »Heideggerjevo vse bolj in bolj poudarjeno usmeritev k filozofiji ontološke razlike« (*Razlika in ponavljanje*, str. 1), kot enega izmed dejavnikov, ki so ga pripeljali do tega, da je napisal knjigo. Edino neposredno konfrontacijo s Heideggerjem predstavlja dolga opomba v prvem poglavju (na straneh 89–91), ki se nanaša na pojem razlike v Heideggerjevi misli. Opomba je Deleuze očitno vstavil zaradi vztrajanja svojih svetovalcev pri tezi, ki so nedvomno prepoznali podtalno bitko, ki se je zarisovala v knjigi.

⁸ Michel Foucault, »Theatrum philosophicum«, v: *Dits et écrits, 1954–1988*, zv. II, 1970–1975, Gallimard, Pariz 1994, str. 95 (izvorno v: *Critique*, št. 282, november 1970, str. 885–908).

V drugem dejanju bi Deleuze pričel z odgovori na ta vprašanja, tako, da bi se posvetil ne Duns Skotu, temveč Spinozi, ki je pojmu univoknosti dal najpolnejši izraz. »Univoknost«, trdi Deleuze, »je vodilna misel Spinozove celotne filozofije« – četudi se beseda sama niti enkrat samkrat ne pojavi v Spinozovih tekstih.⁹ A Deleuze v svojih zgodovinskih monografijah pogosto uporablja to »topološko« metodo: ko intepretira Bergsona v terminih pojma »razlike« (kot ga je formuliral Heidegger), ali pa, ko intepretira Leibniza v terminih teorije »singularnosti« (sposojene od Alberta Lautmanna), oziroma, ko intepretira Spinozo v terminih »univoknosti« (uvožene iz Duns Skota), uporablja »tuji« pojem, ki ga obravnavani misleci eksplicitno ne formulirajo, zato, da bi pokazal vidike njihove misli, ki bi sicer ostali nejasni.

Deleuzova naklonjenost do Spinoze v tej točki ni nekaj postranskega. Splošno znano je, kako malo je sam Heidegger napisal o Spinozi – kar predstavlja, vsaj zdi se tako, presenetljiv izostanek, saj je *Etika* delo čiste ontologije, ki postavlja problem ontološke diference v terminih razlike med neskončno substanco (bitjo) in končnimi modusi (bivajočim). Deleuzovo delo o Spinozi lahko s tega gledišča beremo kot njegovo sredstvo za predelavo problematike ontološke diference na nov način, ravno tako kot lahko *Razlika in ponavljanje* beremo kot odgovor na *Bit in čas* (za Deleuza je bit razlika, čas pa ponavljanje). Kjer se Heidegger vrača h Grkom (izvoru), se Deleuze obrača k Spinozi (srednjemu). Po Deleuzu univoknost v Spinozovi filozofiji privzame tri like: univoknost atributov, univoknost vzroka in univoknost modalnosti; gre za tri pomembne prizore v drugem dejanju. Pri prikazu tega kako je Spinoza sprevernil srednjeveško teološko tradicijo za ceno svoje lastne obsodbe sta prva dva lika še posebej pomembna.

V srednjem veku je ontologija, kot pravi Heidegger, postala onto-teologija: vprašanje biti bivajočega so zaradi mišljenja Boga kot najvišjega (ontičnega) bivajočega pozabili. Krščanski pojem Boga je bil dedič platonskega »Dobrega« in novoplatonskega »Enega«, ki sta oba »nad« ali »onstran« biti (*hyperousios, epikena tes ousias*), to je, biti transcendentna. Krščanska teologija je tako nihala med dvojno zahtevo: *imanenco* (ontološko zahtevo, da naj bo prvo načelo *bivajoče*) in *transcendenco* (močnejšo zahtevo, da je treba ohraniti transcendenco Boga, kot Enega *onstran* biti). Tako se je tradicija »božjih imen« ukvarjala z načinom, na katerega je mogoče tradicionalne božje attribute (npr. dobroto, ljubezen, modrost, moč, itn.) Bogu predicirati – negativno ali pozitivno? Kot pogojne afirmacije, ali kot negacije, ki zaznamujejo odvzem določenega primanjkljaja? Krščanska tradicija je dala dva skrajna (in heterodokсна)

⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Pariz 1981, str. 63. Kolikor vem, je Deleuze edini komentator, ki je v vprašanju univoknosti povezal Dunska Skota in Spinozo.

odgovora na to vprašanje: čista transcendenca bi pomenila ekvivoknost terminov; čista imanenca njihovo univoknost. Med tema dvema poloma je ortodoksija razvila srednji kompromisni pristop k problemu, ki se večinoma osredotoča na strategije negacije, eminence in analogije. Teh pet načinov – ekvivoknost, negacija, eminenca, analogija, univoknost – je vstopilo v zgodovinsko različne kombinacije v krščanskem mišljenju, čeravno sta dva splošna pristopa dobila status ortodoksije: način negacije in način afirmacije.

Način negacije, ki so ga poimenovali »negativna teologija« (sledječ Dioniziju Pseudoareopagitu), priznava, da afirmacije Boga lahko označijo za vzrok, ki je podvržen pravilom imanence, pri čemer vztraja, da Boga kot substanco ali bistvo lahko definiramo le negativno, v skladu s pravili transcendence. Mojster Eckhart, na primer, raje pravi »Bog ni« kot pa »Bog je«, saj je izjava »x je« izjava, ki jo izrekamo o bivajočem, medtem ko Bog bit eminentno prekaša, je onstran biti.¹⁰ To omogoča Bogu, da nastopi v svoji »nad-substančni« ali »nad-bistveni« eminentni, enako oddaljen od vsake negacije kakor tudi od vsake afirmacije. Negativno teologijo lahko potemtakem definiramo z njeno dinamiko: onstran afirmacij (Bog je dober) se pomaknemo s pomočjo negacij (Bog ni dober v človeškem pomenu besede), da bi tako onstran tako afirmacij kot negacij prišli do božje *eminence* (Bog je dober v »nepriemerljivi« ali »neizrekljivi« dobroti). Nasprotno pa se teologija z malce pozitivnejšimi stališči, kot je na primer teologija Tomaža Akvinskega, zato, da bi utemeljila nova afirmativna pravila, opre na *analogijo*. Pozitivne lastnosti lahko resnično pripadajo Bogu substancialno, a le kolikor jih obravnavamo »analoško«, bodisi v terminih urejenega razmerja med dvema proporcoma, tj. božja dobrota je do Boga to, kar je človeška dobrota do človeka (analogija proporcionalnosti); oziroma s sklicevanjem na središčni pomen ali »prime analogate«, tj. »dobroto«, ki jo Bog eminentno poseduje, stvaritve pa zgolj izpeljano (analogija proporca). Način afirmacije moramo prav tako definirati s specifično dinamiko: ohranja moč negativnega in eminentno, a ju zaobsega znotraj analogije.¹¹

Drznost Spinozove »herezije« je bila v tem, da je zavrnil oba omejena ortodoksna pristopa – negativnega in pozitivnega, apofatičnega in katafatičnega – ter zoper njiju postavil heterodoksni nauk univoknosti božjih

¹⁰ Prim. Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*, Indiana University Press, Bloomington 1978, zlasti str. 172-192. Medtem ko priznava Eckhartovo naklonjenost imanenci (prim. str. 176, 252, op. 56) in imanentni vzročnosti (str. 177) Schürmann skuša podati omejeno analoško intepretacijo njegovih naukov (str. 179).

¹¹ Kar zadeva formulacije analogije Tomaža Akvinskega prim. *Summa Theologica* 1.13.5. Metoda afirmacije je našla svoj največji literarni izraz v Dantejevi *Božanski komediji*, nemara je njen najpomembnejši sodobni zagovornik Charles Williams.

atributov. Po Spinozi spoznamo zgolj dva božja neskončna atributa (mišljenje in razsežnost), ta dva atributa pa sta splošni obliki, ki ju je mogoče univokno predicirati *tako* Bogu *kot* njegovim stvaritvam. Čeravno so formalno različni, so atributi ontološko univokni. Reči, da so atributi univokni pomeni, na primer, da telesa v *isti* formi vsebujejo razsežnost, in da je razsežnost atribut božje substance (stališče imanence). Če Spinoza radikalno zavrača pojme eminence, ekvivoknosti, in celo analogije, je to zato, ker implicirajo, da Bog te popolnosti poseduje v »višji« obliki (stališče transcendence), v obliki, ki se *razlikuje* od oblike, ki jo vključujejo njegove stvaritve. Spinozova genijalnost se nahaja v temeljiti pojasnitvi svoje zavržbe teh ortodoksnih stališč: problem, ki so ga skušala rešiti, pravi Spinoza, je bil povsem napačen, to pa iz dveh razlogov.

Po eni strani so teologi, se glasi v *Kratki razpravi*, zamenjali božje attribute z božjimi *propria*. Sledeč Aristotelu Spinoza *propria* definira kot tisto, kar pripada stvari, *a nikoli ne more pojasniti, kaj ta je*. Atributi, ki so jih tradicionalno pripisovali Bogu, pojasnjuje Spinoza, niso atributi, temveč zgolj *propria*. V *ničemer* ne razkrivajo božjega bistva. *Kratka razprava* razlikuje tri tipe božje *propria*: prvi tip so modalnosti božjega bistva, ki jih je treba afirmirati za vse božje attribute (vzrok samega sebe, neskončen, popoln, nespremenljiv, večni, nujen, itn.), oziroma specifični atributi (misel je vsevedna; razsežnost vseprisotna); drugi tip so tisti, ki Boga pobljže določajo z ozirom na njegove proizvode ali stvaritve (vzrok vseh stvari, predestinacija, previdnost); tretji tip, končno, celo ne pripada Bogu, temveč označuje zunanje določitve, ki zgolj nakazujejo način, na katerega si zamišljamo Boga, pri čemer nam ne uspe dojeti njegove resnične narave (pravičnosti, dobrohotnosti, sočutja). Osnovna napaka teologije je v tem, da božje bistvo zamenja s temi *propria*, ta zamenjava pa prežema celoten jezik eminence, negacij in analogij. Ko *propria* damo substančno vrednost, ki je sicer nimajo, božji substanci podelimo neizrazljivo naravo, ki jo ta ravno tako nima. Ta napaka je tako obeležila [compromised] celotno filozofijo. Celo Descartes se je zadovoljil s tem, da je Boga določil kot neskončno popolnost, čeprav sta popolnost in neskončnost zgolj modalnosti božjega bistva (*propria* prvega tipa).¹²

Po drugi strani podaja Spinoza genetsko razlago te teološke napake v delu *Teološko-politična razprava*. Zakaj je bila narava Boga denaturirana na ta način? Zato, pojasnjuje Spinoza, ker moji predhodniki niso imeli na voljo prave *historično-kritične metode* za interpretacijo Svetega pisma. Enostavno so domnevali, da je Bog svojo naravo razodel v Svetem pismu. Toda dejansko je

¹² Prim. Baruch Spinoza, *Short Treatise*, v: *Collected Works of Spinoza*, ur. Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton 1985, kakor tudi Deleuzove komentarje v *Spinoza: Practical Philosophy*, str. 104–105, ter v *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, str. 49–51, 55–61, 70–77.

cilj Svetega pisma podati modele življenja, narediti, da ubogamo, in utemeljiti naše uboganje s pomočjo svaril, zapovedi in pravil. »Razodeta teologija« se ukvarja izključno s *propria* tretjega tipa, ki se obrača na našo domišljijo, da bi nas zaslužjila Bogu, o čigar naravi ostajamo nevedni. Kar zadeva božje attribute (mišljenje in razsežnost), jih spoznamo skozi luč Narave, ne pa skozi razodetje. Narava Boga se manifestira v redu Narave, ne pa v naukih Biblije. Spinoza bi nas rad spomnil na to, da so bili preroki ljudje z bujno domišljijo, a slabim razumom: Adam, Abraham in Mojzes niso bili nevedni samo glede resnične narave božjih atributov, temveč tudi večine *propria* prvega in tretjega tipa.¹³ Po Harryju Wolfsonu je *Razprava* obrnila na glavo dolgo hermenevitično tradicijo, ki jo je stoletja pred tem ustoličil Filopon: po Spinozi Svetega pisma niso mogli in ga tudi niso več imeli za pravo *filozofsko* avtoriteto.¹⁴

Univoknost atributov vsebuje absolutno imanenco Boga in Narave, *Deus sive Natura*, Bogu odvzame vsako transcendenco (prav malo je pomembno, če to razumemo kot panteizem ali ateizem). Tisto, kar Deleuze najde v Spinozi, še pred Humovo in Kantovo kritiko teologije, ali celo pred Nietzschejevo »smrtjo Boga«, je tiha in samozavestna filozofija imanence, katere konsekvence ga bodo zanimale skozi vse njegove spise. Vendar že lahko začutimo Deleuzovo krmarjenje med Scilo in Karibdo: univoknost kot zoperstavljeno negativni eminence novoplatonikov kakor tudi pozitivnim analogijam tomistov, pri čemer ima vsaka svoje sodobne protipole.

Drugi lik univoknosti, ki ga Deleuze najde pri Spinozi, je univoknost vzroka: Bog je vzrok vseh stvari *v istem smislu*, kot je vzrok samega sebe. Sredneveška filozofija je, grobo rečeno, razlikovala med tremi tipi vzrokov: tranzitivnim, emanativnim in imanentnim vzrokom. *Tranzitivni* vzrok je vzrok, ki zapusti samega sebe, da bi proizvajal, tisto, kar proizvede (njegov učinek), je zunaj samega sebe. Krščanstvo je vztrajalo pri ideji realnega razlikovanja med Bogom in svetom: če je Bog ustvaril svet, in če je svet zunanji Bogu, potem je Bog moral iti ven iz sebe, da bi ustvaril svet; Boga je potemtakem moralo imeti za čisto tranzitiven vzrok (kreacionizem). *Emanativni* vzrok, nasprotno, je vzrok katerega učinek je njemu samemu zunanji, ki pa vendarle ostaja znotraj sebe, da bi proizvedel svoj učinek. Sonce, na primer, ostaja znotraj sebe, da bi proizvajalo, toda tisto, kar proizvaja (svetloba) prihaja iz njega. Takšne metafore svetlobnosti so pogoste pri Plotinu in novoplatonikih, ki so emanativno pojmovanje vzroka pripeljali še najdlje. *Imanentni* vzrok, končno, je vzrok, ki zato, da bi proizvajal, ne le ostaja znotraj sebe, znotraj njega ostaja

¹³ Prim. Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, prev. Samuel Shirley, E. J. Brill, Leiden 1984, zlasti drugo poglavje.

¹⁴ Glej Harry Austryn Wolfson, *From Philo to Spinoza: Two Studies in Religious Philosophy*, Behrman House, New York 1977.

tudi od njega proizvedeni učinek. To je pojmovanje vzročnosti, kakršnega je razvil Spinoza.

Tudi tu je krščanstvo privzelo sinkretično rešitev: je Bog tranzitivni, emanativni ali imanentni vzrok?¹⁵ Ortodoksija je vztrajala, da je Bog tranzitivni vzrok, ki je transcendenten svetu (stvarjenje *ex nihilo*). Kako je potem Bog ustvaril svet? V svojem razumu bi bil moral imeti model ali idejo sveta, svet bi ustvaril v skladu s tem modelom, s svobodnim dejanjem božje volje. Toda to je povsem imanentna vzročnost: model ali ideja mora ostati v božjem razumu in Bog mora ostati v sebi zato, da bi ga premislil. Da bi uskladili ti dve gibanji potrebujemo idejo emanativne vzročnosti med modelom sveta v božjem razumu in dejanskim svetom proizvedenim v skladu s tem modelom. Srednjeveški misleci so morali zato povezati tri tipe vzročnosti v različnih permutacijah. Ideja imanentne vzročnosti, predlaga Deleuze, je delovala kot neke vrste notranja teoretska meja za filozofe in teologe vse do renesanse (Nikolaja Kuzanskega, Janeza Skota Eriugene, Bruna, Eckharta) – meja, ki so jo, zato da bi se izognili panteizmu, vselej zavračali z nauki o stvarjenju (transcendentnega bitja svojih stvaritev) in emanacije (iz transcendentnega Enega onstran biti). Spinoza je bil edini mislec, ki je vzročnost za ceno svoje obsodbe prignal do te imanentne meje.

Kaj so konsekvence te imanentne vzročnosti? Pri emanativni vzročnosti je Eno vzrok biti, toda vzrok (Eno) ostaja onstran svojega učinka (biti). To pomeni Plotinov pojem *daru*: bit je dar ali daritev Enega, toda ta nujno ostaja onstran biti. V ontološkem pogledu to pomeni, da je univerzum podan hierarhično – bivajoče ima več ali manj realnosti odvisno od svoje oddaljenosti ali bližine Enemu kot transcendentnemu prvemu načelu (»velike verige bivajočega«). V moralnem pogledu to omogoča, da o biti razsojamo, saj obstaja avtoriteta, ki je višja od same biti (»sistem sodbe«). Eno je tako neločljivo od negativne teologije ali metode analogije, ki sta potrebni za ohranitev te eminence vzroka. Zdi se, da je Heidegger v svojem slovitem predavanju o »Času in biti«, kjer je razvil temo *es gibt*, oziroma »daru« (*Gabe*) časa in biti od Tistega, ostal zavezan določenemu pojmovanju eminence.¹⁶ Jacques Derrida se je v svojih poznih delih pod vplivom Lévinasa in v povezavi s tematiko negativne teologije pomaknil v smer filozofije transcendence.¹⁷

¹⁵ Kar zadeva razlikovanje med temi tremi tipi vzročnosti prim. Deleuzov seminar z dne 22. marca 1983.

¹⁶ Martin Heidegger, *Čas in bit*, prevedel Uroš Grilc, v: *Problemi*, XXXIII, št. 1–2/95, Ljubljana 1995, str. 197–214.

¹⁷ Glej še zlasti Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Pariz 1993. John D. Caputo je analiziral Derridajeve teološke prisvojitve v svoji knjigi *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, Bloomington 1997.

Deleuze je ubral precej drugačno pot. V Spinozovi imanentni vzročnosti vzrok ne le ostane v sebi, temveč mu njegov učinek prej ostaja »imanaten«, kot pa da bi iz njega emaniral. Učinek (modus) nič manj ne ostaja v svojem vzroku kot vzrok ostaja v sebi (substancija). Odtod Deleuzovo nagnjenje k »ekspresionističnim« renesančnim pojmom *complicare* in *explicare*, ki jih za svoje namene privzame v *Razlika in ponavljanje*: vse stvari so prisotne v Bogu, ki jih zvije vase [complicate], Bog je prisoten v vseh stvareh, ki ga »razvijajo« [explicate] in »zavijajo« [implicate]. V imanentni ontologiji biti nujno postane univokna: ne le, da je bit enaka na sebi, ravno tako je brez posredovanja ali posrednika enako in neposredno prisotna v vsem bitvajočem. Ni oddaljenega vzroka, ni »verige bivajočega«, ni hierarhije, temveč neke vrste anarhija bivajočega znotraj biti. »Skala, lilija, pošast, človek enako pojejo slavo Bogu nekakšni kronani anarhiji«. ¹⁸ Tu nas ne sme zapeljati (kot je videti, da se je zgodilo Alainu Badiouju) predpona »uni« v terminu »univoknost«: univokna ontologija je po definiciji nezdružljiva s filozofijo Enega, ki nujno vsebuje ekvivokni pojem biti. ¹⁹

To so potemtakem na kratko trije liki univoknosti, ki jih Deleuze najde pri Spinozi: univoknost atributov (atributi se izrekajo v enem in istem smislu za Boga in za njegove stvaritve), univoknost vzroka (Bog je vzrok samega sebe v istem smislu kot je vzrok vseh stvari). Bralcu prepuščam, da razišče heretične posledice zanikanja svobodne volje v tretjem liku univoknosti. Vzeti skupaj ti trije liki uveljavljajo tisto, kar Deleuze imenuje »čista« ontologija, to je, *ontologija, v kateri ni ničesar onstran, zunaj ali nadrejenega biti*. A to je šele prva polovica razvitja pojma univoknosti pri Deleuzu.

»So me razumeli? – Univoknost proti Analogiji«: takšna je nietzschejanska rokavica, ki jo Deleuze vrže v *Razliki in ponavljanju*, tretjem in najpomembnejšem dejanju zgodbe o univoknosti. *Razlika in ponavljanje* poveže projekt čiste ontologije, kot jo je razvil Spinoza, s problematiko razlike, kot jo je formuliral Heidegger, pri čemer gre preko obeh, tako Spinoze kot

¹⁸ Gilles Deleuze, »Les plages d'immanence« v: *L'art des confins: Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, ur. Annie Cazenave in Jean-François Lyotard, PUF, Pariz 1985, str. 79.

¹⁹ V svojem delu *Deleuze. »La clameur de l'Être«* (Hachette, Pariz 1997) Alain Badiou pravilno omenja Heideggerjev vpliv na Deleuza, a zmotno predstavlja Deleuzovo »univokno ontologijo«, kot novoplatonsko »filozofijo Enega«. Ko, na primer, Badiou zapiše, da pri Deleuzu »paradoksní ali nad-emanentni Eden na imanentni način povzroča spreved bitij, katerih univokni smisel razporeja« (Prim. *Deleuze: The Clamor of Being*, prev. Louise Burchill, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, str. 26), podaja natančen opis *emanacijske*, ne pa univokne ontologije. Nasploh Badiou združuje tranzitivne, emantivne in imanentne elemente v svoji obravnavi univoknosti, s čimer, vsaj videti je tako, nemara potrjuje Deleuzov izrek, ki smo ga navedli zgoraj, da je univoknost »najbolj nenavadna misel, ki jo je najteže misliti«.

Heideggerja. Pretvorba, ki jo Deleuze izvede iz identitete v razliko, je ravno tako pomembna kot Spinozov premik od transcendence k imanenci. Po tezi Pierra Klossowskega je pojem Boga vselej funkcioniral kot porok načela identitete.²⁰ Celo pri Spinozi so modusi modifikacije *od* substance, in za pojem substance (ali Boga) lahko še vedno rečemo, da ohranja pravice identitete pred razliko. Deleuzovo filozofijo razlike moramo tako dojeti kot neke vrste spinozizem *minus* substanca, čisto modalni ali diferencialni univerzum.²¹ *Razlika in ponavljanje* je eksperiment v metafiziki, katerega cilj je podati (transcendentalni) opis sveta prej z gledišča načela razlike kot pa načela identitete. »V skladu s Heideggerjevim ontološkim uvidom«, piše Deleuze, »mora biti razlika v sebi sami artikulacija in povezanost, različno mora postaviti v razmerje z različnim brez kakšnegakoli posredovanja identičnega ali podobnega, analognega ali zoperstavljenega.« (*Razlika in ponavljanje*, str. 154) Navkljub svojemu dolgu Heideggerju pa Deleuze ni nikoli pristal na temo »preseganja metafizike«. Sebe je opisal za »čistega metafizika«,²² klasičnega filozofa, ki ima svojo filozofijo za sistem, čeravno gre za odprti in »heterogeni« sistem.²³ Četudi očitno zavezan takšnim metafizičnim mislecem kot so Spinoza, Leibniz in Bergson, si Deleuze prisvoji njihove sisteme mišljenja le tako, da jih prižene do njihove »diferencialne« meje, ter jih očisti treh mejnih pojmov (Boga, sveta, sebstva) tradicionalne metafizike. Deleuzove zgodovinske monografije so v tem smislu preliminarni orisi velikega platna *Razlika in ponavljanje*.

Aristotel v *Razliki in ponavljanju* nastopi kot pomembna *dramatis persona*, to pa povsem upravičeno. Aristotel je namreč glede razlike zagovarjal slovito tezo: *različne stvari se razlikujejo med seboj samo s tistim, kar jim je skupno*. To podreditev razlike identiteti lahko vidimo v Aristotelovi shematizaciji ontologije, ki je sicer znana kot Porfirijevo drevo (Prim. tabelo 1). V srednjih predelih drevesa specifična razlika omoča vrsti ali pojmu, da ostane isti v sebi

²⁰ Prim. Deleuzov esej o Klossowskem v *Logiki smisla*, zlasti strani 274, 278, kjer »božjemu redu« zoperstavlja »red Antikrista«.

²¹ Prim. *Razlika in ponavljanje*, str. 58–59. Na podoben način je mogoče reči, da če je Deleuze leibnizovec, je to zgolj s tem, da odstrani idejo Boga, ki izbere »najboljšega« od vseh možnih svetov z njegovo prestabilirano harmonijo; pri Deleuzu nemožnosti in disonance spadajo v en in isti svet, edini svet, naš svet.

²² Prim. Deleuzov intervju z Arnauldodom Villanijem v Villanijevem delu *La Guêpe et l'Orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Pariz 1999, str. 130: »Bergson pravi, da moderna znanost ni našla svoje metafizike, metafizike, ki bi jo potrebovala. Ta metafizika me zanima.«

²³ Gilles Deleuze, »Lettre-préface«, v: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Editions Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 7: »Verjamem v filozofijo kot sistem. Zame sistem ne sme biti v nenehni heterogenosti, mora biti *heterogeneza* – nekaj česar, vsaj zdi se mi tako, še nikoli niso poskušali.«

(identiteto), medtem ko postane drug v zoperstavitvi predikatov (razlik), ki ga delijo. Ta proces specifikacije doseže mejo na enem od obeh koncev tabele. Na spodnjem koncu lahko pluralnost različnih individuumov umestimo pod posamični pojem zgolj pod pogojem, da med individui obstaja občutna podobnost. Na zgornjem koncu lahko postavimo razlike med najvišjimi rodovi ali »kategorijami« v razmerje do pojma biti zgolj s pomočjo operacije, ki je znana kot analogija. Aristotel tako razliko podredi štirim med seboj povezanim načelom: identiteti pojma in nasprotju do predikatov (specifično razliko), podobnost v zaznavi (individualno razliko) in analogijo sodbe (rodovno razliko). Bralec bo v tej štiridelni strukturi »reprezentacije« prepoznal enega izmed ponavljajočih se motivov *Razliki in ponavljanju*.

Tabela 1 Porfirijevo drevo

bit			
substancia*	rodovna razlika	ANALOGIJA	
itn. (kategorije)	(najvišje določeni pojmi)	sodbe	
telesno	netelesno	specifične razlike	
telo		podrejeni rod	
živo	neživo	specifična razlika	IDENTITETA
			v pojmu
živa stvar		podrejeni rod	
čutno	nečutno	specifična razlika	
žival		podrejeni rod	NASPROTJE
			predikatov
umno	ne-umno	specifična razlika	
človeško		infima species	
		(najmanj določeni pojmi)	
Sokrat	Platon itn.	individualne razlike	PODOBNOST
		(individuumi)	v zaznavi

*Aristotelovih deset kategorij: substancia, kvaliteta, kvantiteta, relacija, mesto, čas, položaj, stanje, aktivnost, pasivnost.

Povzeto po: E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1969, str. 29.

Deleuze »univoknost biti« postopoma zoperstavlja Aristotelovi teoriji »analogiji biti«, ki je srednjeveško filozofijo obvladovala pred Spinozo. Se bit porazdeljuje v bivajočem univokno ali analoško? To vprašanje zadeva zelo specifičen problem: razmerje biti do »kategorij«. Kant je kategorijo definiral

kot pojem, ki se lahko izreka o vsakem predmetu možnega izkustva (vzročnost je kategorija, ker ima vsak predmet vzrok in je sam vzrok drugih stvari). Aristotelova formulacija pomeni isto: kategorije so različni smisli/pomeni, v katerem se bit izreka o bivajočem, *vse so različni pomeni besede bit*.²⁴ V Heideggerjevi formulaciji so kategorije temeljne »določitve biti bivajočega«, temeljni ontološki predikati.²⁵ A kaj je potem z razmerjem do biti, kot najsplošnejšega pojma, do kategorij, kot najvišjega roda? Aristotel je spoznal, da bit ne more biti univokni rod v razmerju do kategorij, to pa iz natanko določenega razloga: ker *razlike* »so«. Predicirati bit kot rod, ki presega vse druge, bi pomenilo zanikati bit razlike; ali bolje rečeno, pomenilo bi, da je treba rod »bit« predicirati dvakrat, enkrat njegovim vrstam in drugič njegovim lastnim razlikam.²⁶ Rodovna razlika mora biti torej druge narave od specifične razlike: medtem ko je rod v razmerju do svojih vrst univoken, je bit v razmerju do kategorij nujno ekvivokna. Kategorije, je sklenil Aristotel, morajo biti druga do druge v *analoškem* razmerju. Vsaka filozofija kategorij, od Aristotela do Kanta in Hegla, zaobsega analoško ontologijo.

Pri Aristotelu ima analogija biti dve temeljni obliki, obe pa so teološko povzeli poznejši misleci, kot je na primer Tomaž Akvinski. Po eni strani pojem biti sam na sebi nima vsebine, pač pa ima zgolj *distributivno* vsebino, ki je v sorazmerna formalno različnim kategorijam, ki jim jo prediciramo (analogija proporcionalnosti). »Proporcionalnost«, za katero na tem mestu gre, ne smemo razumeti v strogo matematičnem smislu (a:b:c:d), saj kategorijam ni treba biti v enakem, temveč le notranjem razmerju do biti. Po drugi strani se torej bit nagiba k izoblikovanju hierarhičnih serij, kolikor kategorija substance privzame vlogo primarne kategorije ali prvega smisla (*pros hen*) biti: vse, kar »je«, je substanca, in posledično ima vse, kar je substanca, neko kvaliteto, kvantiteto, mesto, in tako dalje (analogija proporca).²⁷ Ti dve obliki sta tisto,

²⁴ Prim. Aristotel, *Kategorije*, 4, 1 b 25, in *Fizika*, I, C.2 185 a 21: »Bivajoče se izreka na mnogotero načinov.«

²⁵ Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, prev. Parvis Emad in Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington 1988, str. 102, cf. str. 117.

²⁶ Prim. Aristotel, *Metafizika*, III, 3, 998b, 22–27:

»Vendar pa ni mogoče, da bi bila eden izmed rodov bivajočega niti eno niti bivajoče: razlike vsakega posameznega rodu namreč morajo nujno bivati, vsaka razlika pa mora biti ena, toda nemogoče je oblike rodu izrekati o njegovih lastnih pripadajočih razlikah, kakor [je] tudi [nemogoče o razlikah izrekati] rod brez njegovih oblik, tako da če sta ravno rod eno ali bivajoče, ne bo nobena razlika niti bivajoče niti eno.« (Navajamo po: Aristoteles, *Metafizika*, prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij Valentin Kalan, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 1999, str. 61.)

²⁷ Prim. Aristotel, *Metafizika*, IV, 1003a 33–34: »Bivajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov, vendar pa z ozirom na neko eno.« (Navajamo po: Aristoteles, *Metafizika*, nav. delo, str. 76)

kar Deleuze imenuje »splošna pamet« in hierarhična »zdrava pamet« (ali prvi smisel) biti.²⁸

Kaj je narobe z Aristotelovim analoškim videnjem sveta? Problem je, preprosto rečeno, v tem, da podaja neprimerno rešitev za heideggerjevsko problematiko ontološke diference. Po eni strani Aristotel *ne more postaviti biti kot splošnega roda*, ne da bi izničil samega razloga, da jo postavlja kot tako, to je, možnost *biti* za specifične razlike; občost biti lahko tako dojame zgolj kot kvazi-identiteto. Po drugi strani pa mora bit postaviti v razmerje do posameznega bivajočega, *vendar ne more reči, kaj konstituira njihovo individualnost*: v posamičnem (individualnem) ohrani le tisto, kar je v skladu s splošnim (pojmom). Drugače rečeno, ekvivokno ali analoško pojmovanje lahko dojame tisto, kar je v bivajočem univokno. Resnično občega ni, nič manj kot ni resnično singularnega: bit ima zgolj distributivni splošni smisel [common sense], edina razlika individuuma je splošna in reflektivna razlika v pojmu.²⁹

Deleuzova teza v *Razliki in ponavljanju* je, da nam lahko zgolj univoknost priskrbi resnično *kolektivni* smisel biti (ne pa zgolj distributivnega), s tem, da nam poda razumevanje igre *individualizirajočih razlik* znotraj bivajočega (ne pa zgolj splošnosti v mreži podobnosti). To pa nas vrača natanko k temeljnemu problemu univokne ontologije. Če se bit izreka *v enem in istem smislu* o vsem, kar je, kaj potem v bivajočem tvori razliko? V univokni ontologiji ne more biti kategorij: če bivajoče razlikujemo glede na njegovo substanco ali njegovo obliko, ali pa glede na njegove rodovne ali specifične razlike, tedaj smo zopet nazaj v analoškem videnju sveta. Če pa rečemo, da je bit univokna, da v smislih besede »bit« ni kategorialnih razlik, tedaj se zdi, da smo zapadli mišljenju nizkotnega: mišljenju nebistvenega, brezobličnega, nespecifičnega, nerodovnega, ne-kategoričnega. Med Bogom in človekom, rastlino in živaljo, ne more biti kategorialne, substančne, formalne razlike. Zaradi tega Deleuze vztraja pri tem, da je univoknost pojem, ki ga je tako težavno *misliti*: kako lahko rečemo, da so v bivajočem razlike, če pa se vendar bit izreka v enem in istem smislu za vse, kar je?

Ne preseneča, da je Spinoza predvidel edini možni tip rešitve tega problema. Na tej točki je edina zamisljiva razlika razlika v *stopnji moči* ali intenzivnosti. Moč ali intenzivnost je njeno razmerje do biti. Zakaj je ideja razlike kot stopnje moči povezana z idejo univoknosti biti? Ker bivajoče, ki ga razlikujemo edino glede na njegovo stopnjo moči, realizira *eno in isto* univokno bit, razen razlike v njegovi stopnji moči ali njegovem umiku. Razlika kot stopnja

²⁸ Za razmerje med »sens commun« in »bon-sens« (»običajno pametjo« in »zdravo pametjo«) prim. *Razlika in ponavljanje*, str. 345 in *Logiko smisla*, str. 79-85.

²⁹ Povzetek Deleuzove kritike Aristotela glej v: *Razlika in ponavljanje*, str. 345-346.

moči je *ne-kategorialna* razlika, saj ohrani univokni smisel biti.³⁰ Bitij nič več ne razlikujemo s pomočjo kvalitativnega bistva (analogije biti), temveč s pomočjo merljive stopnje moči (univoknosti biti). Nič več ne vprašujemo, kaj je bistvo stvari (na primer, ali je človek »umna žival« ali »dvonožec brez perja«), temveč, kaj so njene afektivne zmožnosti, saj moč obstajajočega individuuma izraža določena zmožnost biti aficiran.

Ta premik zaznamuje pomemben praktičen obrat v filozofiji, ki ga Deleuze opisuje kot premik od *morale k etiki*. Za Deleuza je morala v temelju povezana s pojmom bistva in analoškega videnja sveta. Pri Aristotelu je človekovo bistvo v tem, da je umna žival. Če se kljub temu obnaša iracionalno, je to zato, ker ga *naključja* odvrčajo od njegove prave narave: človekovo bistvo je *potencialnost*, ki ni nujno realizirana. Moralnost lahko potemtakem definiramo kot poskus pridružitve človekovemu bistvu, realizacije bistva. V etiki pa gre nasprotno za to, da je bivajoče v razmerju do biti, ne na ravni bistva, temveč na ravni eksistence. Etika osebe ne definira glede na to, kar načeloma *so* (njihovo bistvo), temveč, glede na to, kar *lahko storijo*, glede na to česa so *zmožni* (njihovo moč). Ker je moč *vselej* uveljavljena – ni nikoli potencialnost, temveč vselej udejanjenost [in act] – vprašanje torej ni več: kaj *moraš* storiti, da bi realiziral svoje bistvo?, temveč: česa si zaradi svoje moči *zmožen*? Kot je to povedal Eric Alliez, če je analogija teološka (onto-teološka), je univoknost etična (onto-etološka).³¹ Politični problem posledično zadeva uveljavitev te moči: kateri pogoji omogočajo, da uveljavimo svojo moč na najboljši način? In obratno, pod katerimi pogoji si dejansko želimo, da bi bili ločeni od svoje moči? Jasno lahko vidimo, da ontološka vprašanja tvorijo osnovo etično-politične filozofije (in ustreznih »eksistencialnih« pojmov), ki jih je Deleuze skupaj z Guattarijem razvil v *Kapitalizmu in shizofreniji*.

Tu bi lahko pripomnili, da Deleuze in Lévinas z njunima filozofijama imanence in transcendence predstavljata dva zelo različna pristopa k vprašanju etike v sodobni misli. Če je *drugi* temeljni problem transcendence, je *razlika* temeljni problem imanence. Za Lévinasa etika predhodi filozofiji zato, ker vpeljuje element transcendence (povsem drugega), ki je od biti nujno »drugačen«. Za Deleuza (in Spinozo) etika je ontologija, ker so bitja neposredno v razmerju do biti na ravni njihove eksistence (intenzivnosti ali stopnje moči kot elementa imanence). Zaradi tega je Spinoza svoji čisti ontologiji raje dal naslov *Etika*, kot pa *Ontologija*: njegove spekulativne trditve,

³⁰ Interpretacija Spinozove »stopnje moči« v terminih pojma intenzivnosti je še ena Deleuzova novost. Vendar pa v *Razliki in ponavljanju* pojem intenzivnosti ni več povezan s pojmom substance, kot je pri Spinozi, temveč dobi avtonomen status, ki je formalno definiran (sledeč Kantu) kot razlika, ki se deli vase, *individuirajoča razlika*, v razmerju do meje, kjer je intenzivnost = 0.

³¹ Prim. Eric Alliez, *La Signature du monde*, Cerf, Pariz 1993, tretje poglavje »Onto-éthologiques«, str. 67–104.

ki zadevajo univoknost, lahko praktično presojamo na ravni etike, ki jo zaobsegajo ali vsebujejo.

Toda to, kar zadeva etiko, neposredno izhaja iz univokne ontologije razvite v *Razliki in ponavljanju*, ter iz rešitve, ki jo ta ponuja za problem ontološke diference. Bit mora biti ne le zmožna pojasniti zunanje razlike med bitji, temveč tudi dejstvo, da so bitja sama množta, ki jih zaznamuje »notranja razlika«; ontološka diferenca se ne sme sklicevati samo na ne-kategorialno razliko med bitjo in bivajočim, temveč tudi na notranjo razliko biti *do same sebe*. Ontološki pojmi razviti v *Razlika in ponavljanje* so vsi ne-kategorialni pojmi, ki ohranjajo univoknost biti s tem, ko to so-artikulacijo biti in razlike zajemajo znotraj sebe: »razliko v intenzivnosti, neskladje v fantazmi, nepodobnost v formi časa, diferencialno v mišljenju. *Nasprotje, podobnost, identiteta in celo analogija so zgolj učinki, ki jih proizvedejo te predstavitev razlike*« (*Razlika in ponavljanje*, str. 189).³² To pomeni Deleuzova formula »monizem = pluralizem« (univoknost biti = ekvivoknost razlike).³³ Res je, da če analogija biti zanika status splošnega roda, ker (specifične) razlike »so«, tedaj je, obratno, univokna bit splošna zgolj kolikor (individuira) razlike »niso« in kolikor ne smejo biti. To je drugi temeljni problem univokne ontologije, s katerim se sooča Deleuze, in ki ga privede do njegove meje: (ne-)bit razlike je dejansko realnost *virtualnega* ali *problematičnega*. Drugače rečeno, univokna bit se vselej predstavlja v »problematični« obliki. Če »razliko« podelimo dejanskemu ali empiričnemu, individuuumom, ki so vzpostavljeni v izkustvu, tedaj neizogibno pademo nazaj v analoško ali ekvivokno ontologijo, ter razliko podredimo pravicam identitete in negacije. Branje Deleuzove ontologije, ki bi ga bilo šele treba napisati, bi se moralo osredotočiti na ta dva temeljna problema.

Toda zakaj, končno, v četrtem in končnem dejanju, univoknost izgine iz Deleuzovih spisov? Konec koncev razloga ni težko uvideti. Drugi pojmi, kot je na primer »simulaker«, so doživeli podobno usodo.³⁴ Deleuze je pojem

³² Pojem »kategorije« bi lahko ohranili, kot to stori Whitehead (prim. *Razlika in ponavljanje*, str. 364–365), pod pogojem, da kategorije definiramo na nov način, kot razlikovalne pojme. S tega vidika bi lahko sklep *Mille plateaux* brali kot »tabelo kategorij« (v whiteheadovsko-deleuzovskem, ne v aristotelovsko-kantovskem smislu). Teorija pojma, kot jo formulirata Gilles Deleuze in Félix Guattari v *Kaj je filozofija?* [Prim. slov. prev.: *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999] je neposredni rezultat Deleuzovega ponovnega premisleka kategorij. Prim. Deleuzova pojasnila v Villani, *nav. delo*, str. 130–133.

³³ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, zbirka »Critique«, Editions de Minuit, 1980, str. 31.

³⁴ Gilles Deleuze, »Lettre-préface«, v: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Editions Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 8: »Zdi se mi, da sem povsem opustil pojem simulakra.«

»simulakra«, ki si ga je izposodil od Klosowskega, uporabil za premislek problematike anti-platonizma; zunaj konteksta pa pojem ni bil več zanimiv (saj bivajoče ni več »simuliralo« ničesar), zaradi česar ga je tako rekoč zamenjal pojem *agencement* ali »zbira« [assemblage]. Isto velja za univoknost. Kot puščico, ki jo je prvi poslal Duns Skot in ki jo je Deleuze ujel ter usmeril drugam, pri čemer jo je uporabil za intepretacijo Spinozove filozofije, kritike ortodoksne teologije ter skozi soočenje z Aristotelom za premislek Heideggerjevega problema ontološke diference. Ko je bilo enkrat (že tedaj upoštevanja vredno) delo opravljeno, se je Deleuze pomaknil naprej. V *Tisoč platojev*, na primer, je logika *est* (»je«) prepustila svoje mesto konjunktivni logiki *et* (»in«), ki »strmoglavi ontologijo« ter umesti razmerja zunaj vsega, kar je mogoče določiti kot bit, Eno ali Celoto (Prim. *Tisoč platojev*, str. 31).³⁵ To ni poziv k transcendenci, temveč prej poglobitev imanence, zahteva, v poznih delih, po iznajdbi novih pojmov kot so »ravnina imanence«, »zunaj«, »medprostor«, in tako dalje.³⁶ Drama univoknosti ponazarja dinamično naravo Deleuzove misli, ki jo je treba definirati in razumeti v terminih njenega *gibanja*.

Prevedel Peter Klepec

³⁵ Prim. Gilles Deleuze in Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977), str. 57.

³⁶ Prim., na primer, Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 180: »Celota utrpi mutacijo, ker je prenehala biti Eno-Vse, zato, da bi postala konstitutivni »in« stvari, konstitutivni med-dvema [*entre-deux*]«.