

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Laura Junutytė

GILLES'IS DELEUZE'AS: FILOSOFIJOS SAMPRATA

Daktaro disertacija

Humanitariniai mokslai, filosofija (01H)

Vilnius, 2010

Disertacija rengta 2006-2010 metais Vilniaus universitete

Mokslinis vadovas:

Prof. habil. dr. Arvydas Marijus Šliogeris (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01H).

Konsultantas:

Prof. dr. Marius Povilas Šaulauskas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01H).

TURINYS

Įvadas / 6

0.1. Temos pagrindimas / 6

0.2. Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga / 8

0.3. Problemos ištirtumas Lietuvoje / 15

0.4. Tyrimo tikslas ir uždaviniai / 20

0.5. Tyrimo metodai / 21

0.6. Ginamieji teiginiai / 21

0.7. Mokslinis disertacijos naujumas / 22

0.8. Disertacijos struktūra / 23

I. Deleuze'as ir filosofijos tradicija: koncepcijos ištakos / 28

1.1. Deleuzo santykis su filosofijos istorija: motyvacija ir metodas / 28

1.2. „Marginalioji“ filosofijos istorija / 32

1.2.1. Spinoza: išreiškianti būtis ir imanencijos plotmė / 32

1.2.2. Leibnizas: klostė ir barokas / 35

1.2.3. Hume'as: empirizmas ir subjektyvė / 40

1.2.4. Kantas: imanentinė gebėjimų doktrina / 44

1.2.5. Nietzsche's tapsmo ontologija: valia galiai ir amžinasis sugrįžimas / 47

1.2.6. Kūrybinė Bergsono metafizika: laikas kaip ontologija / 57

II. Deleuze'o „metafizika“ / 70

2.1. „Platonizmo nuvertimas“? / 71

2.1.1. Platonas ir postmetafizika / 71

- 2.1.2. Platonas ir simuliakras arba kaip Platonas tampa Deleuze'o bendrininku? / 74
- 2.1.3. Reprerentacijos kritika / 80
- 2.1.4. Skirtis ir kartotė kaip tapatybės „pagrindas“ / 82
- 2.2. Imanencijos plotmė: transcendencijos pašalinimas / 86
 - 2.2.1. Be-pagrindiškumas: paviršius ir „tamsusis pirmtakas“ / 86
 - 2.2.2. Būties vienbalsiškumas / 95
 - 2.2.3. Virtuali „transcendencija“ / 101
- 2.3. Būties ir mąstymo tapatybė Deleuze'o filosofijoje / 109
 - 2.3.1. Dogmatinio mąstymo vaizdinio kritika / 109
 - 2.3.2. Subjekto steigtis ir pasyviosios mąstymo sintezės / 114
 - 2.3.3. Transcendentalinis empirizmas kaip susitikimo „fenomenologija“ / 118
 - 2.3.4. Transcendentalinis empirizmas kaip idėjų dramatinizavimas / 128
- III. Filosofija kaip kūryba / 134
 - 3.1. Sąvokų kūryba: mąstymas kaip įvykis / 134
 - 3.2. Imanencijos plotmė ir sąvokos / 146
 - 3.3. Sąvokiniai personažai: tapsmas kitu / 154
 - 3.4. Mąstymas kaip heterogenezė: filosofija, mokslas ir menas / 163
 - 3.4.1. Tarpdiscipliniškumo prielaidos: chaosmosas / 163
 - 3.4.2. Filosofinės ir mokslinės kūrybos santykis / 167
 - 3.4.3. Filosofinės ir meninės kūrybos santykis / 172
 - 3.4.4. Sankirtos taškai / 179
 - 3.4.5. Filosofija kine: programos realizavimas / 182

Išvados / 190

Literatūros sąrašas / 194

IVADAS

Temos pagrindimas

Filosofijos sampratos problema svarstoma nuo pat filosofavimo pradžios. Tradicinio klausimo „Kas yra filosofija?“ aktualumą liudijo daugelio filosofų pastangos. Kita vertus, šiuolaikinio mąstymo kontekste šis klausimas yra patėkęs į keblią padėtį. „Didžiojo pasakojimo“ žlugimo situacijoje tokio fundamentalaus klausimo kėlimas ar pastangos rimtai į jį atsakyti gali atrodyti naiviai ar beprasmiškai. Daug dažniau vadinamajame postmoderniajame kontekste kalbama apie „filosofijos pabaigą“, arba vartojamas „postfilosofijos“ terminas, kadangi tradiciškai filosofija nuolatos buvo siejama su pagrindo ir vienos tiesos problematika. Tokia „filosofija“ siekia nutraukti ryšius su metafizika, pamažu atsisako pamatinių savo temų ir imasi gvildinti marginalias, anksčiau mažai nagrinėtas ar visai nenagrinėtas temas. Ar tai leidžia manyti, kad filosofija vėliau iš viso nebesvarstys fundamentalių – būties, mąstymo, vienio ir daugio, tikrovės, tapatybės, subjekto, laiko ir kt. – problemų?

Viena iš ryškiausių XX a. figūrų prancūzų filosofas Gilles'is Deleuze'as (1925-1995) šiuo klausimu užima dviprasmišką poziciją. Deleuze'o amžininkas ir draugas Michelis Foucault yra pasakęs: „Vieną dieną šis amžius bus žinomas Deleuze'o vardu“ (Foucault 1977: 160). Ne pirmas kartas istorijoje, kai mąstytojo figūra tampa konkretaus amžiaus, laikmečio „kodu“ – galime kalbėti apie Platono, Descartes'o, Kanto, Hegelio ar Husserlio laikus. Būdamas gyvas Deleuze'as nestokojo populiarumo ir dėmesio savo idėjoms, nors beveik neišvykdavo už Prancūzijos ribų. Praėjus 15 metų po jo mirties jo filosofijos įtaka dar labiau sustiprėjo: sulaukta kritikos, išleista begalės komentarų, organizuojamos konferencijos, be jo įtraukimo į diskusijas ir tekstus neapsieina ne tik filosofai, bet ir kultūros teorijos – teatro, kino, taikomųjų menų, literatūros, muzikos, politikos – atstovai. Visi jo veikalai išversti į anglų kalbą, jo recepcija taip pat anglo-amerikietiška. Nors Deleuze'as, kaip ir kiti šiuolaikiniai prancūzų filosofai, atsisako būti vadinamas postmodernistu, šiuolaikiniuose kontekstuose jis įprastai laikomas postmodernizmo ideologu, nužymintčiu svarbiausius šiuolaikinio būvio bruožus. Visų pirma Deleuze'o minties svarba, jo novatoriškumas traktuojamas kaip nusigrėžimas nuo filosofijos tradicijos. Tai tapatybės ir reprezentacijos kritika, pretenduojanti į nepagrindiškumą, todėl pabrėžianti skirties pirmumą tapatybės atžvilgiu. Tačiau, kita

vertus, jo filosofijoje, taip pat paskutiniuoju kartu su Felixu Guattari parašytoje knygoje *Kas yra filosofija? (Qu'est-ce que la philosophie?, 1991)*, kurioje jie ėmėsi tradicinio – filosofijos prigimties – klausimo, galime aptikti visas pamatinės filosofijos problemas. Tokiu būdu jo koncepcija tampa postmodernizmo ir metafizikos susikirtimo vieta ir parodo, koku būdu postmodernioji filosofija priklauso nuo pamatinių filosofijos temų. Minėtos knygos pratarmėje Deleuze'as su Guattari teigė: „Bet kuriuo atveju „metafizikos mirtis“ ar „filosofijos įveika“ mums niekada nebuvo problema: tai varginantys, tušti plepalai. Šiandien sakoma, jog sistemos sąvoka neteko reikšmės, tačiau iš tiesų pakito tik sistemos sąvoka. Tiek, kiek bus vietos ir laiko sąvokoms kurti, ši veikla visuomet bus vadinama filosofija, arba bus neatskiriama nuo filosofijos, net jei bus vadinama kitu vardu“ (Deleuze, Guattari 2005: 14). Deleuze'as kalba apie sistemą, ko, atrodytų, nebederėtų daryti įsigalėjus „mažajam pasakojimui“. Paulas Pattonas tiksliai pastebi, kad „Nepaisant jo šiuolaikinės pozicijos, Deleuze'as atrodo anomališka figūra šiuolaikinės filosofijos erdvėje. (...). Priešingai nei daugelis jo amžininkų, Deleuze'as liko įsipareigojęs klasikinei, filosofijos kaip sistemos, idėjai” (Patton 1997: 2). Kurti sistemą – tai pajungti mąstymą tam tikrų pamatinių klausimų sprendimui. Galime pastebėti, kad net išskeldamas ir svarstydamas daugelį marginaliųjų temų ar užsiimdamas tarpdisciplininiais tyrinėjimais, Deleuze'as tai darė pajungdamas juos fundamentaliųjų, ilgą tradiciją turinčių, problemų sprendimui. Kita vertus, Deleuze'o ir Guattari pateikiama filosofijos samprata siejama su sąvokų kūrimu. Gali susidaryti įspūdis, jog pamatinė tokią filosofijos sampratą nusakanti tezė: „Filosofija yra sąvokų formavimo, išradimo ir kūrimo menas“ [*la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts*] (Deleuze, Guattari 2005: 8) nurodo laisvą ir jokių taisyklių nevaržomą sąvokų kūrybą. Ji atitiktų Paulo K. Fayerbendo suformuluotą kraštutinio postmodernizmo lozungą *Anything goes*. Tačiau iš tiesų po šiuo filosofijos kaip sąvokų kūrybos teiginiu slepiasi daug gilesnės ir „metafiziškesnės“ temos, sunkesni mąstymui keliami uždaviniai. Šis Deleuze'o pozicijos dviprasmiškumas leidžia apie jo filosofiją kalbėti ne kaip apie fundamentaliųjų klausimų atmetimo, o kaip jų permąstymo ir atnaujinimo rezultata, bei kelti filosofijos galimybių ir perspektyvų „didžiojo pasakojimo“ žlugimo situacijoje klausimą.

Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga

Šaltinių apžvalga. Gilles'io Deleuze'o kūryba itin gausi ir įvairi. Kritikų tarpe ją priimta skirstyti į tris ar keturis pagrindinius etapus: ankstyvąjį akademinį, eksperimentinį, plėtotą bendradarbiaujant su Felixu Guattari ir vėlyvąjį, kurį ženklina visos kūrybos koncentratas – knyga *Kas yra filosofija?* Šalia išskiriama paraleliai ėjusi tarpdisciplininių tyrinėjimų linija. Mes taip pat vadovaujamės tokio skirstymo schema, tačiau ankstyvąjį etapą dar skaidome į istorijos filosofijos tyrinėjimų (knygos apie Hume'ą, Spinozą, Kantą, Leibnizą, Bergsoną, Nietzsche'ę) ir originalios koncepcijos plėtojimo (daugiausiai knygoje *Skirtis ir kartotė, Prasmės logika*) etapus. Nuo 1970 metų prasidėjusį eksperimentinės kūrybos periodą, paveiktą 1968 metų gegužės įvykių Prancūzijoje ir tuo metu prasidėjusios pažinties su Jacqueso Lacano mokiniu psichoanalitiku Felixu Guattari¹, atspindi bendrai parašyti *Kapitalizmas ir šizofrenija: Anti-Edipas I* ir *Tūkstantis plokštikalnių II*, tomai. Juose autoriai įsteigia šizoanalizės koncepciją kaip priešstatą Sigmundo Freudo psichoanalizei, taip pat filosofiją pakreipia politinių sistemų, socialinės plotmės, šiuolaikinės kultūros apskritai, kritikai. Šis etapas žymi ryškų Deleuze'o filosofijos tarpdiscipliniškumą, kas vėliau lėmė filosofijos sampratai būdingą bendradarbiavimo su kitomis disciplinomis, bruožą. Tačiau reikia pastebėti, kad atiduodamas didelę duoklę kultūros kritikai, Deleuze'as čia apleidžia akademinės filosofijos barus. Kita vertus, jame išlieka pamatinė mąstymo imanentizavimo intencija. Paskutiniame, vėl kartu su Guattari parašytame veikale *Kas yra filosofija?* sugrįžta filosofinė problematika. Kritikai šią knygą laiko santrauka ar apibendrinimu viso to, ką Deleuze'as ir Guattari rašė kartu ir atskirai. Tai deklaratyvi knyga, jų plėtotoms koncepcijoms siekianti suteikti normatyvinę plotmę. Todėl jos silpnoji pusė yra analizės trūkumas, kurį turėtų kompensuoti grįžimas prie ankstesniųjų veikalų. Mūsų pastebėjimu, šioje knygoje labiau vyrauja filosofinė problematika nepaisant antrosios knygos dalies,

¹ Psichoanalitikas Felixas Guattari, knygų *Trys ekologijos* (1989), *Chaosmosas* (1992), *Chaosofija* (1995) ir kt. autorius, buvo Deleuze'o draugas ir daugiau nei vienos knygos bendraautorius. Kartu jie parašė du *Kapitalizmas ir šizofrenija* tomus: *Anti-Edipas* (1972) ir *Tūkstantis plokštikalnių* (1980), *Frazas Kafka: apie mažąją literatūrą* (1975) ir *Kas yra filosofija?* (1991). Abu mąstytojus suartino 1968 m. gegužės įvykiai, kadangi abu aktyviai dalyvavo tuometinėje politinėje veikloje. *Kapitalizmas ir šizofrenija* ženklino eksperimentinį, ryškų tarpdiscipliniškumą įgavusį kūrybos periodą, kuriame Deleuze'as, veikiamas Guattari, pasuka link kultūros kritikos ir nutolsta nuo akademinės filosofijos. Pagrindinė Guattari nuostata, sutapusi su Deleuze'o, buvo nehierarchinio mąstymo modelio pagrindimas. Bendradarbiaudami jie sukūrė tokias sąvokas kaip rizoma, šizoanalizė geismo ir karo mašinos, chaosmosas ir kt.

skirtos mokslui ir menui. Tai argumentuojame tuo, kad čia Deleuze'as vartoja ankstyvajame kūrybos periode sukurtas sąvokas: imanencijos plotmė, virtualumas ir aktualumas, įvykis, būtis, intuicija, etc., jame nerasime eksperimentiniu kūrybos periodu sukurtų terminų: kūnas be organų, geismo mašinos, karo mašinos, abstrakčios mašinos, šizoanalizė, rizoma, etc. Žinoma, tai nereiškia, kad negalime rasti jų atitikmenų ar šių sąvokų suponuojamų mąstymo principų. Sąvokų įvairovė nurodo Deleuze'ui būdingą mąstymo plotmių pokytį ir slinktį. „Iš tiesų Deleuze'o prieigoje esama implikatyvaus arba imanentiško sistematiškumo ir struktūros, tačiau nėra sistemos ir vientisumo kaip tokio“ (Jones, Roffe 2009: 4). Taigi ši kūrybos įvairovė neleidžia kaip reikiant apčiuopti Deleuze'o filosofijos vidinio nuoseklumo. Disertacijoje į pirmą planą iškeldami filosofijos sampratos problemą, mes įsipareigojame vartoti labiau filosofinę terminiją. Istorinė prieiga prie problemos dar labiau sustiprina šį reikalavimą. Kita vertus, mes vadovaujamės išoriniu nuoseklumo principu, todėl, pastebėdami ankstyvuojų Deleuze'o kūrybos periodu svarstyty problemų ir plėtotų sąvokų tęstinumą paskutinėje knygoje *Kas yra filosofija?*, aptikdami pamatinių Deleuze'o sąvokų sukūrimo aplinkybes, remiamės išimtinai filosofinę problematiką gvildenančiais šaltiniais. Jiems priklauso visos Deleuze'o apie filosofijos istorijai priklausančius autorius parašytos knygos: pirmoji Deleuze'o knyga apie Davidą Hume'ą *Empirizmas ir subjektyvė (Empiricizme et subjectivité, 1953)*, *Nietzsche ir filosofija (Nietzsche et la philosophie, 1962)*, *Kanto kritinė filosofija (La philosophie critique de Kant, 1963)*, *Nietzsche (Nietzsche, 1965)*, *Bergsonizmas (Le Bergsonisme, 1966)*, *Spinoza ir išraiškos problema (Spinoza et le problème de l'expression, 1968)*, *Spinoza: praktinė filosofija (Spinoza: Philosophie pratique, 1970)* ir beveik 20 metų vėliau parašyta knyga *Klostė: Leibnizas ir barokas (Le pli: Leibniz et le baroque, 1988)*. Be abejo, tyrime neapsieinama be Deleuze'o opus magnus *Skirtis ir kartotė (Différence et répétition, 1968)* ir ne mažiau svarbaus veikalo *Prasmės logika (Logique du sens, 1969)*. Tai labiausiai autorinę Deleuze'o filosofiją nusakantys veikalai. Taip pat, juose glūdi prielaidos vėlesniam, filosofijos kaip kūrybinės praktikos, etapui, kurį reprezentuoja viena paskutinių knygų *Kas yra filosofija? (Qu'est-ce que la philosophie?, 1991)*. Pereidami prie jos, mes „prašokame“ *Kapitalizmas ir šizofrenija* tomus: *Anti – Edipas (Capitalisme et Schizophrénie I. L'Anti – Oedipes, 1972)*, *Tūkstantis plokštikalnių (Capitalisme et Schizophrénie I. Mille Plateaux, 1980)*. Tai reiškia, kad mes remiamės šiais

šaltiniais tik fragmentiškai, išskyrus paskiros esė statusą turinčio *Kapitalizmas ir šizofrenija II: Tūkstantis plokštikalnių* įvadinio straipsnio *Rizoma (Rhizome, 1976)* panaudojimą. Mažai analizuoti Deleuze'o tyrimai meno srityse: rašytojams skirti *Proustas ir ženklai (Proust et la signes, 1964)*, *Kafka: apie mažąją literatūrą (Kafka: Pour une Littérature Mineure, 1975)*, esė rinkinys apie literatūrą, susietą su filosofiniais klausimais *Kritiškai ir kliniškai (Critique et Clinique, 1993)*, knyga apie Deleuze'o mėgstamą tapytoją *Francis Baconas: jutimo logika (Francis Bacon: Logique de la sensation, 1981)* ir *Sacher-Masocho pristatymas (Présentation de Sacher-Masoch, 1967)*. Tyrime užtektinomis laikėme analizes meno srityje, išdėstytas antroje knygos *Kas yra filosofija?* dalyje. Išimtis – dvitomis *Kinas: apie vaizdinį judėjimą; apie vaizdinį-laiką (Cinéma I: L'image-mouvement, 1983; Cinéma II: L'image temps, 1985)*, kurie buvo parankūs filosofijos sampratos realizavimo perspektyvai išryškinti ir praktinio meno teorijų panaudojimo Deleuze'o filosofijoje trūkumo kompensavimui. Šalimais tyrime nuolatos buvo naudojamos gausiu Deleuze'o esė rinkiniu *Negyvenama sala (L'île déserte et autres textes, 2002)*. Labai svarbiu laikėme tekstą *Dramatizavimo metodas*, papildytą mokslininkų diskusija. Kitas reikalingas tekstas *Imanencija: gyvenimas (L'Immanence: Une Vie)* buvo anglų kalba publikuotame esė rinkinyje *Grynoji imanencija: esė apie gyvenimą (Pure Immanence: Life, 2001)*. Taip pat naudojomes supaprastintais Deleuze'o filosofijos variantais – išspausdintais interviu: *Pokalbiai (Pourparles su Claire Parnet, 1990)* ir *Dialogai (Dialogues, 1977)*.

Tyrinėjimų apžvalga. Deleuze'o filosofijos recepcija yra itin intensyvi. Deleuze'as mirė prieš 15 metų (1995). Per tą laiką susiformavo įvairios Deleuze'o interpretacijų mokyklos. Kita vertus, laiko tarpas per menkas, kad susikurtų reikiama distancija iš filosofijos istorijos perspektyvos. Tačiau tyrinėjimai leidžia susidaryti įspūdį apie Deleuze'o filosofinį projektą, juose daug nuveikta rašant svarbiausių Deleuze'o tekstų komentarus, analizuojant sąvokas, integruojant Deleuze'o koncepciją į vadinamojo postmodernaus filosofavimo plotmę, taip ieškant būdų praktiškai pritaikyti kai kurias jo nuostatas (pvz. feminizmas, mažumų teisės, technologijų klausimas, ekologija, šiuolaikinis menas, viešoji erdvė, šiuolaikinė etika, ekonomika, psichoanalizė ir pan.). Kitas Deleuze'o įkontekstinimo kelias yra jo lyginimas su žymiausiais 20 a. mąstytojais: Martinu Heideggeriu, Emmanueliu Levinu, Maurice'u Merleau-Ponty, Alfredu N. Whiteheadu, Micheliu Foucault ir

Jacques'u Derrida. Taip pat, Karlu Marxu ir Sigmundu Freudu. Dauguma filosofinių interpretacijų užklausia Deleuze'o filosofijos projektą santykiyje su Imanuelio Kanto transcendentalizmu, Edmundo Husserlio fenomenologija ir Martino Heideggerio fundamentalią ontologija, ieškant šių filosofijų transformuotų tęsinių Deleuze'o transcendentaliniame empirizme, suvokimo „fenomenologijoje“, skirties ontologijoje. Grahamas Jonesas ir Jonas Roffe'as tekstų rinktinės *Deleuze'o filosofinė linija (Deleuze'as Philosophical Lineage, 2009)* įvade teigia, kad Deleuze'o tyrinėjimų ortodoksiją galima pavaizduoti trijų koncentriškų, hierarchiškai išsidėsčiusių ratų schema (žr. Jones, Roffe 2009: 2-3). Pasak jų, pirmąjį, išorėje esantį ratą sudaro tarpdisciplininiai Deleuze'o tyrinėjimai kultūros studijų kontekste. Tokie tyrimai išplečia Deleuze'o pritaikymo galimybes, tačiau dažniausiai stokoja įsigilinimo į Deleuze'o koncepciją, paviršutiniškai elgiasi su svarbiausiomis jo sąvokomis. Autoriai samprotauja, kad tokį požiūrį galėjo įtakoti paties Deleuze'o teiginys, kuomet jis sąvokas įvardino kaip „įrankių dėžė“, kas reiškia, kad svarbu ne sąvokos reikšmė, o jos pavartojimas. Kyla klausimas, ar tuomet galima Deleuze'ą pritaikyti kultūros problemų sprendimui, ar tokiu būdu Deleuze'o filosofija nėra iškraipoma?

Į antrąjį ortodoksijos ratą patenka tie, kurie „pervertina knygos *Kapitalizmas ir šizofrenija* reikšmę, laikydami šiuos tomus kaip Deleuze'o filosofijos „esmę“ ar apogėjų, jo visus darbus vienijančią šerdį ir kurios atžvilgiu visi kiti tyrinėjimai vertintini tik kaip pakartojantys, papildantys ar pagalbiniai“ (ibid.). Joneso ir Roffe'o manymu, tai neteisingas vertinimas, kadangi *Kapitalizmas ir šizofrenija* yra tekstas „našlaitis“, parašytas praėjus 25 metų laikotarpiui, per kurį Deleuze'as užsiiminėjo filosofija, jis ganėtinai nutolęs nuo istorinio konteksto ir ankstyvųjų Deleuze'o darbų, todėl šio teksto negalima laikyti Deleuze'o filosofijos pagrindu. Centrinį Deleuze'o tyrinėjimų ratą sudaro ieškantys Deleuze'o kūrybos visumos, todėl siekiantys išsamiai susipažinti su Deleuze'o filosofijos šaltiniais. Šios ortodoksijos trūkumu laikomas poreikis visumą pajungti kokiam vienam įtakai – dažniausiai Nietzsche'ės ar Spinozės – ir per ją aiškinti visą Deleuze'o filosofiją. Tai pagrįsta tiek, kiek Deleuze'as pats išsitarė apie minėtų autorių įtaką savo filosofijai ir nuosekliai laikėsi šios pozicijos. Tačiau taikant tokį metodą pernelyg rigidiškai, pamirštama atsižvelgti į Deleuze'o sąvokų ir mąstymo plotmių tapsmą. Apibendrinami autoriai teigia, kad nėra adekvataus būdo aprėpti Deleuze'o filosofijos visumos, todėl jai pritaiko labirinto metaforą, nurodančią daug skirtingų prieangių, savo ruožtu reikalaujančių skirtingų

prieigos prie jų būdų. Deleuze'o skaitymo būdas, kurį siūlo kritikai, yra ne sąvokų komentavimas, ne jų kartojimas, o jų reikšmės, konteksto, linijos, sąvokų pasirodymo aplinkybių, tyrimas (Jones, Roffe 2009: 5). Tokiu siūlymu, kurį turėjo realizuoti minėta straipsnių rinktinė, siekiama įsteigti interpretacijos perspektyvą, kompensuojančią ortodoksijos trūkumus. Taip pat, daugiau atkreipti dėmesį į „filosofinį“ Deleuze'ą². Atsirinkdami kritikus, vadovavomės šia schema, todėl tyrime beveik atsisakėme pirmojo tipo kritikos, pakliuvo vienas kitas *Kapitalizmo ir šizofrenijos* pagrindu dirbantis kritikas. Daugiausiai remtasi „trečiojo rato“ tyrinėjimais, detaliam komentuojančiais Deleuze'o tekstus ir siekiančiais aptikti vidinį juos jungiantį siūlą. Tačiau atsižvelgiant į minėtą Joneso ir Roffeso įspėjimą, svarbiausiais tyrinėjimais laikėme kritinius, dažnai net kontraversiškus požiūrius, kvestionuojančius ortodoksinį supratimą. Pagrindiniais kritikais šiame tyrime pasirinkti Alainas Badiou, Toddas May'us, Levi R. Bryantas, Jeffrey A. Bellas, Constantinas V. Boundas. Kitais kritikais remiamasi epizodiškai.

Badiou ir May atstovauja filosofiškiausią požiūrį į Deleuze'ą perspektyvą. Savo koncepciją kuriantis filosofas Badiou, knygų *Būtis ir įvykis (L'Être et l'Événement, 1988)*, *Manifestas filosofijai (Manifeste pour la philosophie, 1989)* ir kt. autorius, Deleuze'o filosofiją nagrinėjo knygoje *Deleuze'as: būties klegesys (Deleuze: La clameur de l'Être, 1997)*. Esminiai šios interpretacijos bruožai yra požiūris į Deleuze'ą kaip neo-platoniką: „Deleuze'as labiau linkęs perrengti, nei nuversti Platoną“ (Badiou 2000: 16:7), metafiziką, tebekeliantį pamatinius klausimus: „kas yra mąstymas? kaip suvokiama būtis? kaip realizuojama esminė būties ir mąstymo tapatybė?“ (Badiou 2000: 80.1), ontologinės problematikos priskyrimas ir būties klausimo svarstymas atožvalgoje į Heideggerio filosofiją: „Deleuze'as yra daug artimesnis Heideggeriui, nei jis pats galvojo“ (Badiou 2000: 20.1), „Deleuze'o fundamentalioji problema yra ne tiek išlaisvinti skirtį, kiek palenkti mąstymą atnaujintai Vienio sąvokai“ (Badiou 2000: 10.1) ir t.t. Kaip galima pastebėti iš

² 2008-ųjų rugpjūčio pradžioje, Kardife (Didžioji Britanija), teko galimybė klausytis tarptautinėje mokslinėje konferencijoje *Vienas ar daugiau Deleuze'ų? (One or Several Deleuze's?)* skaitomų pranešimų. Konferencija (dabar tapusi kasmetine tradicija, keičiant probleminį klausimą) buvo skirta svarstyti Deleuze'o interpretacijų įvairovės klausimą. Teko susipažinti su įvairiausiomis interpretacijomis (be plenarinių sesijų vyko ir paralelinės sesijos). Susidarė įspūdis, kad dauguma interpretatorių dirba labiau meno ar kultūros baruose, ir labai nedaugelis užsiima akademinė filosofija ar netgi sąmoningai atsisako filosofinės perspektyvos. Interpretacijų įvairovę rodo tokie pranešimai, kaip, pvz. mėginimas Deleuze'o koncepciją pritaikyti Johno Coltrane'o kuriamai džiazui muzikai, arba kibernetikos ir robotų srityje. Akivaizdu, kad esama stiprios tendencijos pritaikyti Deleuze'o filosofiją visai šiuolaikinei kultūrai. Tai patvirtina ir tų pačių metų lapkritį vykusią tarptautinę konferenciją (tiesa, neturinti mokslinės statuso) Stavangeryje – *Europos kultūros sostinėje 2008* (Norvegija).

disertacijos struktūros, mūsų pasirinkti analizės aspektai mėgina svarstyti šiuos Badiou teiginius: Deleuze'o ir Platono santykį, metafizikos struktūros pritaikymą Deleuze'o filosofijoje, ontologinę problematiką, vienovės ir įvairovės santykį. Mums artimas ir May'aus vykdomas Deleuze'o ontologizavimas knygoje *Permaštant skirtį* (*Reconsidering Difference*, 1997). May'us prieštarauja pastangoms suvokti Deleuze'ą kaip skirties filosofą, kadangi skirties pirmumo iškėlimas sukuria transcendencijos (pagrindo) plotmę, kurios Deleuze'as labiausiai siekia išvengti. May'aus pastebėjimu, privilegijuodamas skirtį Deleuze'as prieštarauja sau pačiam, kadangi jo projektas yra absoliučios imanencijos plotmės, atmetančios visus dualizmus, mąstymas (May 1997: 206-207). May išsako priešingą tezę Badiou nuostatai, kuri pabrėžia, jog Deleuze'as įvairiomis savo perskyromis, pvz. chaoso ir tikrovės, virtualumo ir aktualumo ir pan., sukūrė naują transcendencijos sampratą ir taip išliko metafizinio mąstymo viduje. Taigi May'us siekia apginti programinę Deleuze'o tezę, o Badiou – apikti vidinę, galbūt slaptą Deleuze'o mąstymo struktūrą, taip parodant, kad neįmanoma svarstyti būties klausimo neliekant metafiziku.

Levi R. Bryantas knygoje *Skirtis ir duoties: Deleuze'o transcendentalinis empirizmas ir imanencijos ontologija* (*Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, 2008), nagrinėdamas Deleuze'o filosofiją, imasi dualistinio skirstymo, tačiau kuris netrukdo suvokti Deleuze'o koncepcijos kaip nuosekliai imanentiškos, nors ir turinčios du aspektus: skirties ir duoties. Daugiausiai dėmesio skirdamas Deleuze'o transcendentalinio empirizmo programai, Bryantas nereikalingais laiko Deleuze'o filosofijos tapatinimus su reprezentacijos ir tapatybės kritika. Bryanto supratimu, Deleuze'as nesiekia atmesti nei tapatybės, nei reprezentacijos, nes jie yra realūs mūsų kasdienės patirties fenomenai. Jam tik nepriimtinas „metafiziškai primityvus jų traktavimas, kai neatkreipiamas dėmesys į jų rastių sąlygas“ (Bryant 2008: 5).

Constantinas V. Boundas savo tekstuose irgi svarsto ontologines ir epistemologines problemas, parodydamas, kaip Deleuze'as transcendentaliniame empirizme transformuoja Kanto transcendentalinį idealizmą, pakeisdamas Idėjos sampratą. Taip pat, kokiu būdu Deleuze'as panaudoja Bergsoną virtualumo ontologijoje ir pasiremia juo fenomenologijos kritikoje. Kitas svarbus Boundo pastebėtas Deleuze'o filosofijos aspektas yra skirties ir įvairovės sąvokos, kurios, jo

manymu, būtinai turi būti traktuojamos veiksmažodišku, įvykišku būdu, kadangi skirtis ar įvairovė yra procesai, o ne fenomenai (Bound 2006: 4).

Jeffrey's A. Bellas knygoje *Filosofija chaoso pakraščiuose: Gilles Deleuze'as ir skirties filosofija (Philosophy at The Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference, 2006)* nagrinėja Deleuze'o skirties [*différence*] sampratą, atskleisdamas jos pamatinį skirtumą nuo Deleuze'o amžininko Jacqueso Derrida skirsmo [*differance*] sampratos. Bellas daro išvadą, kad priešingai nei Derrida, tapatybę skaidantis į mažiausias dalis, taip siekdamas naikinti bet kokią konsistenciją, Deleuze'ui skirtis yra neatsiejama nuo dinamiškų sistemų, esančių „chaoso paribiuose“, sampratos (Bell 2006: 4). Tokiu būdu Bellas akcentuoja Deleuze'o poreikį sistemoms ir konsistencijai, suteikiant jai lakumo ir dinamiškumo bruožus. Johnas Mullarkey straipsnyje *Deleuze'as ir materializmas: viena ar daugiau materijų? (Deleuze and Materialism: One or Several Matters?, 1999)* interpretuoja Deleuze'ą kaip materialistą. Kritiko teigimu, Deleuze'as yra materialistas labai specifiniu, neredukcionistiniu būdu. Fenomenai materializuojami, „tačiau neeliminuojami molekulinų substitutų naudai“ (Mullarkey 1999: 60). Nepaisant to, kad mes neperimame Mullarkey pateiktos materialistinės interpretacijos teiginių, jo pastebėjimas apie Deleuze'o neredukcionizmą atitinka Bello svarstytą dinamiškų sistemų sampratą ir Bryanto pateiktą (atskleistą) skirties ir duoties koreliaciją. Tokiu būdu minėti autoriai išlaiko Deleuze'o koncepcijos vientisumą, kartu užkirsdami kelią kraštutinėms interpretacijoms (pvz. radiklios reprezentacijos kritikos, absoliučios skirties ir pan.).

Kiti kritikai, tokie kaip Reidaras Due, Claire Colebrook, Ronaldas Bogue ir kt. parankūs Deleuze'o minties paryškiniui, pasitelkti tam tikrą informaciją ir pan. Tik tenka pastebėti, kad jie labiau paiso ortodoksinio Deleuze'o, analizuodami vieną kurį pasirinktą aspektą ir yra atviresni Deleuze'o tarpdiscipliniškumo perspektyvai.

Be čia aptartos kritikos esama pozicijų, kurios neigia Deleuze'o pateiktos sampratos perspektyvą ar bent jau ją abejoja. Daugiausiai kritikos Deleuze'as sulaukia iš fenomenologų pusės. Tai nestebina, kadangi pats Deleuze'as nuolat akcentuodavo savo antifenomenologinę nuostatą. Tačiau Jeanas-Michelis Salanskis, kalbėdamas apie *prancūziškojo mąstymo* kontekstą, pabrėžė, kad Deleuze'o filosofija Prancūzijoje tebėra suvokiama santykyje su fenomenologija: fenomenologija Deleuze'ui yra „patraukliausias priešas“ – su juo kovojama, tačiau neignoruojamas

fenomenologinis šaltinis³ (Salanskis 2009: 14-15). Taip pat fenomenologija, kultūros kritika bei metafizikos permąstymu užsiimantis Algis Mickūnas, nors ir netiesiogiai, tačiau savo pozicija kritikuoja Deleuze'o filosofijos sampratą, kadangi ji, nors ir atmeta transcendencijos ir subjekto sąvokas, akcentuoja patirtį, tačiau siūlo fenomenų dekonstravimo, iškokybinimo kelią. Vadovaujantis šia kritika, Deleuze'o kūrybos samprata būtų vienas iš „valios metafizikos“ variantų (Mickūnas 2006). Panašią kritiką pastebėtume ir Arvydo Šliogerio filosofijoje, kurią plačiau aptarsime Lietuvos tyrinėjimų apžvalgoje. Kita vertus, Mickūnas skeptiškai vertina Deleuze'o pastangą įveikti Vakarų metafiziką, kadangi, kritikuodamas pastarąją, Deleuze'as vis tiek neišvengia „dalių ontologijos“. „Mėgindamas paneigti moderniuju Vakarų centre esantį *Ego*, Deleuze'as siūlo kūną laikyti suma dalių, kurių kiekviena pati gali būti ego. Moderniosios ontologijos išvengti nelengva. Todėl joje, nepaisant įvairiausių jos atmainų, troškimas nėra erotinis (t.y. vientisas) – tai ontologinis dalies troškimas kitų dalių“ (Mickūnas 2010: 19). Tokie čia pateikti kritiniai požiūriai Deleuze'o atžvilgiu suabejoja Deleuze'o pretenzija įveikti Vakarų mąstymo tradiciją, kadangi jo filosofija suvokiama kaip tos pačios tradicijos dalis.

Problemos ištirtumas Lietuvoje

Lietuvoje didesnio susidomėjimo Deleuze'o filosofija sulaukė tik prieš šešerius, septynerius metus. Kaip postmodernų autorių patys pirmieji į savo tyrimus Deleuze'ą įtraukė Vytautas Rubavičius monografijoje *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas* (2003) ir Audronė Žukauskaitė knygoje *Anamorfozės: nepamatinės filosofijos problemos* (2004).

Rubavičius mini Deleuze'ą tarp daugybės kitų šiuolaikinių autorių, tyrinėdamas pamatines postmoderno kategorijas. Taip nusakomas Deleuze'o giminingumas kitiems mąstytojams, o kartu ir jo specifiškumas. Aptariama dekonstruojanti laikysena tradicijos atžvilgiu, tuo pačiu nurodant, kuo Deleuze'o dekonstruktyvizmas skiriasi nuo Derrida dekonstrukcijos, taip pat filosofijos ir meno suartėjimo tendencija, Deleuze'ui būdinga pasaulio keitimo nuostata, rizominis

³ Jeanas-Michelis Salanskis čia remiasi Alaino Beaulieu disertacija *Deleuze'as ir fenomenologija* (2004). Joje Deleuze'o priklausomybė nuo fenomenologinio šaltinio aptinkama *Prasmės logikoje*, kur Deleuze'as tvirtina, kad „pamatinės prasmės kaip dvipusio įvykio – teiginio išreiškiamosios dalies (*exprimé*) ir daiktų padėties atributo – pateikimas neatsiejamas nuo to, ką Husserlis vadino noemos analize“ (ibid.).

mąstymo pobūdis, geismo mašinų samprata, aptariamas Deleuze'o įvesta pavartojimo, neigiančio prasmės primatą, principo svarba (Rubavičius, 2003).

Žukauskaitė nagrinėja Deleuze'ą skirties problematikos ir psichoanalizės aspektu, o tuo pačiu integruoja Deleuze'ą į kultūrinę, socialinę plotmę. Pažymi, jog „Apversto platonizmo“ būklėje tapatybė yra ne pirminė duotis, bet imituojančios veiklos padarinys: mimezė ne pakartoja jau egzistuojančią tapatybę, bet būtent per pakartojimą tapatybė įgyja „pirminės“ substancijos pobūdį“ (Žukauskaitė 2004: 78). Analizuodama psichoanalizės ir šizoanalizės skirtumus, Deleuze'o geismo mašinų ir „kūno be organų“ sąvokas, ji pastebi, jog Deleuze'ui geismas yra pozityvus – jis ne stokoja tikrovės, o ją produkuoja. Šia prasme jis yra vienintelė sau pakankama tikrovė (Žukauskaitė 2004: 106-111). Pastaruoju metu Žukauskaitė Deleuze'o ir Guattari sukurtą „kūno be organų“ konceptą analizuoja ne tik psichoanalizės, bet ir fenomenologijos aspektu, t.y. jų pateikta kūno samprata traktuojama kaip postfenomenologinė (Žukauskaitė, 2009).

Antroji susidomėjimo „banga“ – akademinė Baltų lankų savaitė Druskininkuose (viena diena buvo skirta Deleuze'ui) ir ten skaitytų pranešimų pagrindu išleistas „Baltų lankų“ Almanacho numeris, skirtas konkrečiai šiam mąstytojui⁴ (*Baltos lankos*, Nr. 21/22, 2006). Šis leidinys reikšmingas tuo, kad jame surinkti ne tik kompetetingi Lietuvos mokslininkų tyrimai (Gutausko, Mickevičiaus, Mileriaus, Sverdiolo, Žukauskaitės ir kt.), bet ir pridėti keli Deleuze'o vertimai: *Apie vaizdinį-judėjimą*, *Apie vaizdinį-laiką* (vertė Nerijus Milerius), *Platonas ir simuliakras* (vertė Nijolė Keršytė), *Vienu manifestu mažiau* (vertė Rasa Vasinauskaitė). Kol kas tai vieninteliai į lietuvių kalbą išversti Deleuze'o tekstai. Daugelio kitų šiuolaikinių mąstytojų: Michelio Foucault, Jeano Francois Lyotard'o, Jeano Baudrillardo, Zygmundo Baumano, Fredrico Jamesono, Jacques'o Derrida ir kt. veikalai prieinami skaitytojams ir tyrinėtojams. Galbūt vertimų trūkumas ir nėra pagrindinė priežastis, sulaikiusi Deleuze'o tyrinėjimus, tačiau tai šiek tiek apribojo jo įtraukimą į platesnes diskusijas.

Šiame *Baltų lankų* leidinyje Deleuze'o tyrinėjimai įgauna kitą matmenį. Deleuze'as ontologizuojamas, į jį žvelgiama iš fenomenologinės, hermeneutinės perspektyvos. Daugelį autorių vienija įsitikinimas, kad Deleuze'o, kaip ir Nietzsche's kūryba nepasiduoda supratimui tiesiogine šio žodžio prasme, neleidžia jo surinkti į

⁴ Prieš tai du metus Greimo centre vyko seminarai, kurių metu buvo nagrinėjamos *Skirties ir kartotės* dalys ir temos.

vieną hermeneutinę visumą. Nepaisant to, suprasti mėginama. Taip prasideda Arūno Sverdiolo straipsnis *Gilles'is Deleuze'as: mėginimas jį suprasti*. Šis tyrimas giliai užčiuopia su Deleuze'u susijusias problemas, nepaisant labai galimo, o gal ir nuolatinio „užstrigimo“ prie daugelio keistų šio mąstytojo idiomų ir sąvokų, jo neįprastos mintijimo tekstūros, kurią Sverdiolas palygina su damasko plieno gamyba. Sverdiolo analizė leidžia priartėti prie sunkiausios su Deleuze'u susijusios problemos, t.y. visai kitos jo mąstymo specifikos, kur, norint ją suprasti, tenka atsisakyti „esmės“ sąvokos ir mąstymui kelti visai kitus reikalavimus nei iki tol. Atkreipiamas dėmesys ir į Deleuze'o santykį su tradicija: viena vertus, ja remiamasi, kita vertus, ji panaudojama siekiant išryškinti visai kitas, „paslėptas“ problemas.

Sverdiolo tyrime daroma keletas labai svarbių išvadų-supratimų: 1) „Skirties ir kartotės sąvokos nusako pačią giliausią ir būties, ir mąstymo sąrangą, jų pradus, elementus“ (Sverdiolas 2006: 14). 2) Mėginant nusakyti, kas yra toji plotmė, kur randasi skirtis, teigiama, kad tai galima pavadinti sąmone pačia plačiausia prasme. Deleuze'o uždavinys yra aptikti šią plotmę, „gryną imanenciją be jokių transcencencijos likučių“, nusileisti žemiau už sąmonę ir patirtį iki to, kam apibūdinti labiau tiktų sub-patirties sąvoka ir kas vis dėl to įgalina tolesnį supratimą. Šį ieškojimą nulemia „pasaulio praradimo“ situacija; 3) Svarstant, ar Deleuze'as materialistas, ar empiristas, prieinama išvados, kad Deleuze'o koncepciją vis tik galima vadinti tam tikru paramaterializmu. Tai leidžia spėti Deleuze'o implikuota sąvokų kūryba: jo sąvokos vis tik yra metaforos, nes jos kuriamos prasmę perkeliant į kitą kontekstą. „Deleuze'o sumanymas – esmiškai nesubstancinis, įvykinis mąstymas“ (Sverdiolas 2006: 28).

Mintauto Gutausko straipsnyje *Skirtis ir nomadinis mąstymas G. Deleuze'o „platonizmo nuvertimo“ programoje* Deleuze'as irgi yra suvokiamas kaip filosofas, peržengiantis fenomenologijos ribas. Analizuojant skirties ir tapatybės problematiką pasitelkiama perskyra tarp „žemdirbio“ ir „nomado“ mąstymo. Nomadinis mąstymas siekia aptikti tai, kas organizuoja mūsų patirtį, bet niekaip nėra patirčiai prieinamas. „Chaosas laikytinas pradiniu mąstymo geneologijos tašku“ (...) Deleuze'as taiko į sub-patirtinį sluoksnį, kuomet būtų galima kalbėti apie skirtumą *iki ko nors kaip ko nors* suvokimo ir apibrėžimo“ (Gutauskas 2006: 37). Gutauskas konstatuoja, kad tai jau mąstymas iš nebe-žmogiškos perspektyvos. „Tad iš dalies Deleuze'as įgyvendina fenomenologinę intenciją grįžti „prie pačių daiktų“, kartu siekdamas nueiti toliau už

fenomenologiją, - pasiekti dar žemesnius ir elementaresnius nei patirtis ar pirminės pagavos (percepcijos, suvokimai) sluoksnius“ (Gutauskas 2006: 35).

Naują antimetafizinį mąstymo pobūdį ir kartu deliozišką Nietzsche'ės interpretaciją įtvirtina Arūno Mickevičiaus tyrimas *Nietzsche ir G. Deleuze'as: sėslumo simptomatika ir nomadinio mąstymo akistatos*. Atkreipiamas dėmesys į Nietzsche'ės ir Deleuze'o mąstymo giminiškumą. Neatsitiktinai, nes Deleuze'as Nietzsche'ės filosofijos pagrindu kūrė naują metafiziką ir naują filosofijos sampratą. Esminė tampa nomadologijos sąvoka, gretinama su Nietzsche'ės „Dievo mirties“ problema, perspektyvizmo ir pliuralizmo įsigalėjimu šiuolaikiniame mąstyme. „Valios galiai“ ir „amžinojo sugrįžimo“ sąvokos, vėlgi, aptariamoms iš Deleuze'o perspektyvos. Ši interpretacija įgalina Nietzsche'ę suprasti pasitelkiant Deleuze'ą, o Deleuze'ą – pasitelkiant Nietzsche'ę. Įdomiausias šio tyrimo aspektas – transcendentalinio empirizmo analizė pasitelkiant perskyrą tarp atpažinimo ir susitikimo modelių (Mickevičius 2006: 150-161).

Esama tyrimų, kur atkreipiamas dėmesys į marginalines Deleuze'ui rūpimas mąstymo sritis. Kino filosofija besidomintis Nerijus Milerius pastebi, kad Deleuze'as kuria kino „istoriją“, kurios niekada nebuvo, t.y. bando kalbėti apie kiną kitaip, nei įprasta kino istorikams, pastebėti ir apmąstyti reikšmingus kino atradimus (perėjimą nuo judėjimo vaizdinio prie laiko vaizdinio), kas koreliuoja su jo mėginama įtvirtinti naujojo mąstymo ir suvokimo programa (Milerius 2006: 75). Tą patį daro ir teatro kritikė Rasa Vasinauskaitė – žiūrима, kaip veikia Deleuze'o mąstymo principai (pvz. rizoma, imanencijos plotmė) kai kurių teatro režisierių (Carmelo Bene, Roberto Wilsono) darbuose⁵ (Vasinauskaitė, 2006).

Monografijoje *Filosofija ir literatūra: paralelės, priešpriešos, sankirtos* (2006), tyrinėdama filosofijos ir literatūros sąsajas, Jūratė Baranova pasirinko Deleuze'o filosofijos sampratą, leidžiančią griežtai neatskirti šių sričių. Tai galima būtų vadinti dar vienu sėkmingu Deleuze'o įtraukimu į lietuviškąjį šio filosofo tyrinėjimų kontekstą. Monografijoje pastebima, jog Deleuze'as siekia heterogenezės: filosofija, kaip mąstymo forma, neįgyja jokios tariamos pirmenybės meno ir mokslo atžvilgiu (Baranova 2006: 66). Menas mąsto ne mažiau, ir mokslas kuria ne mažiau, nei filosofija. Šios trys kūrybos plotmės koegzistuoja tarpusavyje. Tai numato literatūros ir filosofijos suartėjimą, nes filosofija daugiau nepretenduoja į vieną tiesą,

⁵ Žukauskaitė Deleuze'o koncepciją, ypač „kūno be organų“ konceptą aiškina remdamasi italų režisieriaus Romeo Castelluccio kūryba (2009).

tikrovės pažinimą ar atvaizdavimą. Baranova parodo, kaip tuomet kinta požiūris į patį filosofinį rašymą: šiuolaikiniai autoriai nebesibijo būti apkaltinti literatūriškumu. Jie greičiau kūrėjai, nei filosofai-mokslininkai. Tokios filosofijos sampratos ištakų Baranova ieško Nietzsche' s filosofijoje.⁶ Parodoma, kaip iš Nietzsche' s perimamas teigimo momentas kaip priešprieša Hegelio dialektikai ir visai kitoks požiūris į filosofo funkciją – būti civilizacijos gydytoju ir naujų perspektyvų kūrėju. To siekiama kuriant sąvokas, konceptualiuosius personažus. Kita vertus, Baranova atskleidžia galimybę padaryti Kantą Deleuze' o bendrininku, priešingai Nietzsche' s intencijai jį pašalinti iš ateities mąstymo erdvės: „Kaip Kantas atgimsta postfilosofijoje?“ (žr. Baranova 2006: 67-71).

Filosofijos sampratos problema labai svarbi filosofui Arvydui Šliogerui. Deleuze' as, kaip skirties mąstytojas ir nomadologas, jam tampa vienu iš dialogo partnerių apibrėžiant savo poziciją, kuri, beje, yra visai priešinga. Šliogeris irgi yra parašęs knygą *Kas yra filosofija?*, kurioje jis pateikia autorinę filosofijos sampratą. Ši problema plėtojama ir kitose jo knygose, o ypač paskutiniojoje – dvitomyje *Niekis ir Esmas* (2005). Joje Šliogeris oponuoja Deleuze' ui, jo nomadologijos principui priešpriešindamas *filotopiją*. Tačiau netikslu būtų teigti, kad Šliogerio filotopas atitinka Deleuze' o kritikuojamą „žemdirbį“-metafiziką. Šliogeris bando atrasti tarpinę poziciją tarp „grynojo skirtumo adeptų“ ir tapatybės mąstytojų (Šliogeris 2005: 220-221). Knygoje yra vietų, kurioje Šliogerio mąstymas supanašėja su Deleuze' o, kiek siekiama balansuoti tarp tapatybės ir skirties. Šį tapatumą gali atskleisti analizė, atskleidžianti Deleuze' o skirties sampratos tapatybės atžvilgiu nevienareikšmiškumą (skirtis vis tik nepaneigia tapatybės). Knygoje *Transcendencijos tyla* (1996) Šliogerio sukurta substancinio individo sąvoka atsleistų Deleuze' o poziciją, akcentuojančią substancijos, t.y. kiekybės aspektą ir nusigręžimą nuo individualumo. Filosofijos sampratos siejimas su individualumo mąstymu, pabrėžiančiu fenomeno duotį, kertasi Deleuze' o intencija mąstyti singularumą. Individualumo problema plačiau plėtota Šliogerui bendradarbiaujant su Algiu Mickūnu knygoje *Filosofijos likimas*. Individualumas tampa kertine sąvoka jiems apibrėžiant filosofijos sampratą, kuri prieštarauja Deleuze' o nužymėtam keliui. Tačiau Šliogerio pozicija šioje kritikoje dviprasmiška tiek, kiek pagal Deleuze' o taikomą filosofijos apibrėžimą jis yra filosofas-kūrėjas, nes pats kuria sąvokas,

⁶ Nietzsche' es idėjų svarbą Deleuze' ui, kaip ir daugeliui kitų šiuolaikinių autorių, Baranova tyrinėja knygoje *Nietzsche ir postmodernizmas* (2007).

sąvokinius personažus. Tai detaliai analizuoja minėtas Baranovos tyrimas, Šliogerį sugretinantis su prancūzų filosofais Derrida ir Deleuze'u skyriuje „Filosofas kaip rašytojas“.

Lietuvos tyrinėjimų kontekstui būdinga pabrėžti Deleuze'o novatoriškumą, jo koncepcijos neįprastumą ar net nepritaikomumą, tačiau nekeliamas klausimas apie galimą Deleuze'o „metafiziškumą“.

Tyrimo tikslas ir uždaviniai

Pagrindinis disertacijoje keliamas tikslas yra aptikti Deleuze'o koncepcijos ir jo pateikiamos filosofijos sampratos reikšmingumą tradicinių filosofijos problemų ir jų sprendimų būdų istorijos kontekste, pateikti pagrindinių Deleuze'o ontologinių ir epistemologinių teiginių analizę. Siekiant šio tikslo keliami tokie uždaviniai:

1. Ištirti Deleuze'o koncepcijos ištakas;
 - a. aptarti jo prieigos prie klasikinių tekstų metodą;
 - b. išanalizuoti jo konkreitiems autoriams skirtus darbus ir apibrėžti jų įtaką Deleuze'o pateikiamai filosofijos sampratai;
 - c. nurodyti šių darbų pagrindu sukurtų sąvokų kilmę ir reikšmę;
2. Atskleisti Deleuze'ui būdingo „metafizinio“ mąstymo prielaidas ir ypatybes, glūdinčias postmetafiziniuose teiginiuose;
3. Išanalizuoti pagrindinius Deleuze'o ontologinius ir epistemologinius teiginius santykyje su tradicinės filosofijos pateikiamais teiginiais;
4. Nurodyti Deleuze'o ontologinių ir epistemologinių teiginių įtaką filosofijos kaip kūrybos apibrėžimui;
5. Atskleisti filosofijos kaip kūrybos sampratos skirtumą nuo tradicinio filosofijos suvokimo;
6. Parodyti filosofijos kaip kūrybos sampratos priklausomybę nuo pamatinės filosofinio mąstymo intencijos.
7. Išryškinti filosofinės kūrybos unikalumą lyginant su menine ir moksline kūryba;
8. Analizuoti Deleuze'o kino filosofiją, kaip iliustruojančią Deleuze'o pateiktą filosofijos sampratą ir atskleidžiančią jos realizavimo galimybę.

Tyrimo metodai

Disertacijoje taikome hermeneutinį teksto interpretavimo metodą ir, kiek mažiau, lyginamosios analizės metodą. Pristatydami Deleuze'o filosofijos sampratą vadovaujamės rekonstrukcine ir kritine strategijomis.

Hermeneutinis teksto interpretavimo metodas visų pirma mums padeda susidaryti nagrinėjamo autoriaus filosofijos sampratos vaizdą, rekonstruoti jo pateikiamos filosofijos sampratos prielaidas, motyvus ir ypatybes, išgauti vidinį jos nuoseklumą. Taip pat šis metodas svarbus dalykiškai suprantant probemą. Lyginamoji analizė turi pasitarnauti nagrinėjamo autoriaus pozicijos savitumui paryškinti, kritinei distancijai nustatyti. Nors darbe nėra oponentinio ar lyginamojo santykio su kitu mąstytoju, Deleuze'o iškeltos problemos aptariamoms darant nuorodas į daugelio klasikinių ir šiuolaikinių autorių kontekstus. Lyginamoji analizė turi atskleisti nagrinėjamos filosofijos sampratos savitumą, nurodant panašumus ir skirtumus.

Pirmoje disertacijos dalyje, kurioje didžiausias dėmesys skiriamas Deleuze'o koncepcijos ištakų analizei, jo santykis su nagrinėjamais autoriais apibrėžiamas ne lyginamosios analizės būdu, o rekonstruojant paties Deleuze'o interpretacijos esminius momentus. Tokia taktika pasirinkta dėl to, kad mes visų pirma siekėme ne kritiškai įvertinti Deleuze'o interpretaciją, o apibrėžti konkretaus autoriaus įtaką Deleuze'o koncepcijai, kuri nėra tiesioginė, nes radosi pačiame interpretaciniame lauke. Antroje ir trečioje darbo dalyse naudojami hermeneutinis teksto interpretavimo ir lyginamosios analizės metodai padeda toliau plėtoti problemą ir apibendrinti rezultatus.

Ginamieji teiginiai

1. Deleuze'as filosofijos sampratą suformavo tradicinės filosofijos tyrinėjimų pagrindu, juose aptikdamas kitokią, tradicinę metafiziką neigiančią mąstymo tradiciją, kuri visada „ėjo“ šalia. Remdamasis šiais tyrimais, Deleuze'as paneigia tradicinę metafizikos sampratą, savo ruožtu sukurdamas naują metafizikos sampratą.
2. Naujoji metafizika apverčia iki tol egzistavusį – tapatybės ir skirties, stabilios duoties ir tapsmo, santykį, tačiau išlaiko dviejų tikrovės plotmių koreliaciją. Deleuze'as konstatuoja lygmenį, nesantį prieinamą patirčiai, tačiau kuris yra visos

tikrovės „pagrindas“ – virtuali transcendencija. Filosofijos objektu padaromas šios virtualios plotmės mąstymas.

3. Deleuze'o įsteigiama metodologija numato galimybę apčiuopti transcendentalinę plotmę. Ši galimybė įgyvendinama atskiriant dvi patirties ir mąstymo plotmes: sąmoningą ir ikisąmoningą, prieigos prie tikrovės galią suteikiant ikisąmoningoms būsenoms.

4. Deleuze'as filosofiją subordinuoja kūrybai. Kūryba suprantama kaip virtualios transcendencijos atvedimo į imanenciją, sąlyga. Kūryba tuo būdu yra tarpininkė tarp dviejų plotmių.

5. Mąstymas kaip kūryba būdingas ir kitoms disciplinoms: menui ir mokslui. Nors jų prieiga prie virtualios transcendencijos skiriasi, tačiau jie egzistuoja tik santykio su šia plotme, dėka. Tuo būdu paneigiamas kūrybos savipakankamumas, savarankiškumas ir antropologinis jos aspektas.

6. Kinas tampa tokios filosofijos sampratos sąjungininku, kadangi savo kuriama judėjimo ir laiko vaizdinių kalba aiškiausiai pademonstruoja virtualumo realizavimo galimybę.

Mokslinis disertacijos naujumas

Kaip minėjome prieš tai, tyrimų, skirtų Deleuze'ui ir analizuojančių jo pateiktą filosofijos sampratą, yra daug ir įvairių. Juose ginami Deleuze'o kaip empiristo, Deleuze'o kaip spiritualisto, Deleuze'o kaip materialisto, Deleuze'o kaip anarchisto ir t.t., požiūriai. Filosofijos samprata dažnai traktuojama kaip atitinkanti postmodernizmo ideologiją, kokį aspektą beturėtume omeny: nutraukianti ryšius su tradicine filosofija, visiškai atsisakanti tiesos paieškų, skatinanti keisti pasaulį, suartėjanti su menu ir pan. Taigi Deleuze'o filosofija tapatinama su metafizikos įveika, pamatinių filosofijos problemų atsisakymu ir marginalių temų iškėlimu į pirmą vietą. Šiame tyrime, priešingai, yra vengiama Deleuze'o postmodernizavimo ir jo naudojimo šiuolaikinės kultūros tikslams. Todėl mokslinis šio darbo naujumas yra postmodernių filosofijos nuostatų, pagrindinių prielaidų ir tezių persvarstymas pamatinių – būties ir pažinimo – temų aspektu. Darbe pabrėžiama negalimybė atmesti pamatines filosofijos problemas, kadangi parodoma postmodernios filosofijos priklausomybė nuo jų. Antra vertus, pamatiniai filosofijos klausimai persvarstomi ne

iš postmodernios filosofijos, o iš jos sankirtos su metafizika, vietos. Trečioji darbo dalis, skirta atskleisti filosofijos kaip kūrybos sampratą, taip pat parodo tokios sampratos priklausomybę nuo klasikinės filosofijos principų, kadangi, nepaisant postmodernizmo propaguojamų perspektyvizmo ir tarpdiscipliniškumo, tokiai filosofijos sampratai būdingas mąstymas išlaiko intenciją mąstyti tai, kas yra anapus mąstymo ir kalbos.

Panaši prieiga yra būdinga Badiou, Deleuze'o filosofiją išimtinai nagrinėjančiam ontologiniu aspektu. Lietuvoje Deleuze'o filosofiją per ontologinės ir fenomenologinės problematikos prizmę tyrinėja Gutauskas, Sverdiolas, Mickevičius.

Darbo struktūra

Disertaciją sudaro trys dalys: istorinė, metafizinė ir praktinė. Išdėstytos palaiptams, jos viena po kitos turi atskleisti filosofijos sampratos problemą, aptinkant jos implikacijas, analizuojant prielaidas, gilinantis į praktinę filosofavimo pusę.

Pirmoji skirta istorinei prieigai prie Deleuze'o koncepcijos, siekiant išryškinti pagrindinių jo sąvokų reikšmę, jų radimosi aplinkybes. Ši analizė turi tikslą padėti sukurti pagrindą, nulėmusį Deleuze'o suponuojamos filosofijos sampratos esminius principus. Norėta parodyti, kad naujos filosofijos sampratos kūrimą motyvavo esamos istorinės situacijos ir filosofijos istorijos tradicijos refleksija. Pirmos dalies tyrinėjimai turi biografinį ir istoriografinį pagrindimą. Jie visiškai sutampa su pirmuoju Deleuze'o kūrybos periodu, kuomet jis rašė knygas apie daugelį gerai filosofijos istorijoje žinomų mąstytojų. Ši ankstyva duoklė „grynajai“, akademinėi filosofijai lėmė pagrindinės Deleuze'o filosofijos problematikos – skirties – iškilimą, kurios atžvilgiu vėliau formuluojama filosofijos sampratos problema. Filosofijos samprata Deleuze'o koncepcijoje gimsta iš kritinės distancijos Vakarų filosofijos atžvilgiu, kai bandoma atsirinkti, kurių filosofijos bruožų verta atsisakyti, kuriuos – išsaugoti. Todėl pirmajame skyriuje *Santykis su filosofijos istorija: motyvacija ir metodas* siekiama išryškinti aplinkybes, kuriose Deleuze'as ėmėsi filosofijos, aptarti motyvaciją, lėmusią atitinkamą jo santykį su filosofijos tradicija ir jo darbo su klasikiniiais tekstaais metodą. Tiesa, mes vadiname tai metodu, nors tokį specifišką „skaitymo“ būdą galima traktuoti kaip taktiką ar strategiją. Vis dėlto, remdamiesi Reidaro Due tyrimu, vartojame „rekonstruojančios interpretacijos“ metodo pavadinimą, kadangi, pasak kritiko, toks metodas buvo prigijęs pokario Prancūzijoje.

Tačiau pabrėžiame, kad Deleuze'as tai daręs itin originaliu būdu ir taip sugebėjo sukurti „istoriją istorijoje“. Deleuze'o motyvo ir metodo susitikimas leido jam aptikti „marginalią filosofijos istoriją“, pasak Deleuze'o, visada ėjusią šalia arba „viduje“ tradicinės. Todėl antrame skyriuje „*Marginalioji filosofijos istorija*“ detaliai atlikta kiekvienos Deleuze'o parašytos knygos analize siekiama parodyti, kaip Deleuze'as pritaiko anksčiau minėtą „rekonstruojančios interpretacijos“ metodą ir kokius rezultatus išgauna. Aptarti Spinozos, Leibnizo, Hume'o, Kanto, Nietzsche's ir Bergsono tyrinėjimai turi leisti: 1) atskleisti nechrestomatinių šių filosofų supratimą; 2) parodyti minėtų mąstytojų įtaką Deleuze'o filosofijai (pagrindinėms jo sąvokoms) ir jo suponuojamai filosofijos sampratai; 3) sukurti bazę Deleuze'o, kaip „metafiziko“, savo problemas svarstančio (keliančio) iš filosofijos tradicijos „vidaus“, traktavimui. Šis trečiasis siekis prieštarauja Deleuze'o „nefilosofiškumo“ tezei tik iš dalies, kadangi juo norima parodyti, kad visos Deleuze'o vėliau svarstytos problemos net tarpdisciplininiuose laukuose kyla iš gilaus filosofijos istorijoje svarstytų problemų klodo, tačiau neprieštarauja „nefilosofiniams“ jų tęsiniams. Šiose analizėse būtų galima pasigesti daugiau kalbėjimo iš pačių Deleuze'o interpretuojamų autorių pusės. Tačiau mums šiuo atveju rūpėjo paties Deleuze'o žvilgsnis ir taip kūrybiškai atlikto „skaitymo“ įtaka vėliau svarstomose problemose.

Antroji disertacijos dalis sutelkta ties Deleuze'o ontologija ir epistemologija, labiausiai išplėtotą jo programiniuose veikaluose *Skirtis ir kartotė* bei *Prasmės logika*. Šie veikalai ne tik iškelia skirties problemą, bet ir suteikia pagrindą kalbėti apie Deleuze'o „metafiziką“. Žodis „metafizika“ dedamas į kabutes, nes omenyje turima visai kitokia nei tradicinė metafizikos samprata. Ši tezė grindžiama Alaino Badiou mintimi, kad Deleuze'as po Heideggerio yra vienas iš tų mąstytojų, kuris išsaugojo pamatinę metafizikos struktūrą, nes jam rūpi tokie pagrindiniai filosofijos klausimai: kas yra mąstymas? kaip turi būti mąstoma būtis? kaip įgyvendinama esminė būties ir mąstymo tapatybė? Deleuze'o „metafiziškumas“ įrodinėjamas dvigubu būdu: pirma, atskleidžiant metafizikos kritiką, nukreiptą į Vakarų filosofijos esminius principus, ir, antra, darant perskyrą tarp tokios kritikuojamos metafizikos sampratos ir Deleuze'o kuriamos mąstymo plotmės, kurioje, nepaisant deklaruojamo atimetafiziškumo, išlieka *meta* lygmuo. Kadangi tradicinės metafizikos kritika sutampa su „platonizmo nuvertimo“ programa, pirmasis skyrius svarsto šios programos realizavimo klausimą. Ką Deleuze'ui reiškia platonizmo nuvertimas, kaip

jis įgyvendinamas, ir ar iš tiesų Deleuze'ui pavyko „nuversti platonizmą“? Aptariant platonizmą per simuliakro problematiką, nurodant šios filosofijos įtaką reprezentacijos modelio Vakarų filosofijoje įsigalėjimui, išryškėja Deleuze'o tapatybės mąstymo kritikos aspektai ir galimybė apversti iki tol egzistavusį skirties ir tapatybės santykį. Tačiau čia svarbu yra parodyti Deleuze'o pozicijos Platono atžvilgiu nevienareikšmiškumą. Todėl, nurodant skirtį tarp Vakarų mąstymo paradigmą nulėmusio platonizmo, ir paties Platono filosofijos, randasi galimybė integruoti Platoną į paties Deleuze'o koncepciją ar net padaryti jį Deleuze'o bendrininku. Antrame skyriuje *Imanencijos plotmė: transcendencijos pašalinimas* siekiama apibrėžti santykį tarp dviejų struktūrinių metafizikos lygmenų: imanencijos ir transcendencijos. Nepaisant Deleuze'o deklaruojamo transcendencijos pašalinimo, absoliučios imanencijos plotmės įsteigimo, atsisakymo mąstyti šiapusybės ir anapusybės kategorijomis (terminais), koreliacija tarp dviejų numanomų lygmenų išlieka. Trys poskyriai, analizuojantys pagrindines Deleuze'o ontologijos sąvokas, skirti išplėtoti šios koreliacijos problemą ir taip apibrėžti filosofijos objektą: imanencija ar transcendencija? Paskutiniame šios dalies skyriuje *Būties ir mąstymo tapatybė Deleuze'o filosofijoje* nuo ontologinės problematikos pereinama prie epistemologinės. Filosofijai svarstant tikrovės statuso klausimą, neišvengiamai tenka kelti ir mąstymo prigimties klausimą. Taip pat, jo prieigos prie tikrovės galimybės klausimą. Deleuze'ui filosofijos sampratos problema visiškai sutampa su mąstymo apibrėžimo problema: ką reiškia mąstyti? Šis klausimas Deleuze'o filosofijoje svarstomas darant skirtį tarp dogmatiško ir nedogmatiško (kuriančio) mąstymo. Pastarajai mąstymo sampratai įtakos turi subjekto problema, kuri sprendžiama dekonstruojant moderniąją subjekto sąvoką. Tai veda link transcendentalinio empirizmo, kuris traktuojamas kaip Deleuze'o suponuojamos filosofijos sampratos metodologija, nurodanti sąlygas, kurioms esant įmanomas mąstymo santykis su būtimi (šio santykio specifiškumą). Transcendentalinis empirizmas nagrinėjamas dviem aspektais: susitikimo „fenomenologijos“ ir idėjų dramatinizavimu. Pirmasis padeda išryškinti mąstymo, patirties ir percepcijos ypatumus, kartu nurodant jų skirtumą nuo fenomenologinės patirties. Antruoju parodoma, kaip Idėjų dramatinizavimo metodas įgalina fenomeno dekonstravimą, aptinkant jo tapsmą kaip genezę. Taip sprendžiamas filosofijai itin reikšmingas kokybinio ar kiekybinio požiūrio į daiktus (fenomenus) alternatyvos klausimas.

Trečioji dalis apima detaliausią filosofijos sampratos analizę. Svarbiausia užduotis yra parodyti, kaip įgyvendinamas toks filosofinis užmojis ir kiek nuosekliai jis seka iš prieš tai apibrėžtų ontologinių ir epistemologinių teiginių. Pagrindiniu tyrimo šaltiniu čia tampa vėlyvoji Deleuze'o kartu su Guattari parašyta knyga *Kas yra filosofija?* Pirmuosiuose skyriuose nagrinėjami trys Deleuze'o išskirti filosofinės kūrybos elementai. Skyriuje *Sąvokų kūryba: mąstymas kaip įvykis* analizuojamas Deleuze'o ir Guattari lozungas: „Filosofija yra sąvokų kūrimo, formavimo ir išradimo menas“. Ši tezė aiškinama siekiant aptikti ryšį tarp sąvokų kūrybos ir transcendentalinio empirizmo programos (ką sąvoka rodo atskleidžia apie mąstymą ir tikrovę). Sąvokos sandaros ir jos veikimo (funkcionavimo) aptarimas turi atskleisti Deleuze'o suponuojamos filosofijos sampratos esmę (prigimtį) ir tikslą. Kita vertus, neapsieinama be sąvokos lyginimo su tradicine sąvokos samprata: esme ar universalija. Antrame skyriuje per imanencijos plotmės santykį su sąvokomis aptariamas Deleuze'o turimas omenyje filosofijos rizomiškumo ir imanentiškumo principas. Tai atskleidžia ir sąvokų kūrybų sąlygas, ir kūrybos apskritai, prielaidas. Trečias skyrius skirtas atskleisti sąvokinio personažo reikšmei filosofijoje, aptariant ikirefleksinės patirties ir tapimo kitu aspektus. Šie trys filosofinės kūrybos elementai turi atskleisti filosofiją kaip atvirą, nuolat kintančią sistemą. Paskutinis skyrius *Mąstymas kaip heterogenizacija: filosofija, mokslas ir menas* skirtas aptarti tarpdisciplininius Deleuze'o tyrinėjimus, jo filosofijos įtaką šiuolaikinei kultūrai. Analizuojamas mąstymo heterogeniškumo principas yra vienas iš filosofijos sampratos sudėtinių elementų, todėl šiame skyriuje svarbu nagrinėti filosofijos santykius su kitomis mąstymo plotmėmis aptinkant jų panašumus ir skirtumus. Taip pagrindžiamas filosofijos kaip kūrybos apibrėžimo neabsoliutumas remiantis imanentiškumo principu, viena vertus, ir virtualumo (virtualios transcendencijos), kita vertus. Šiuose poskyriuose taip pat siekama parodyti, koku būdu, šioms disciplinoms turint bendrą išėties tašką, prieinama skirtingų rezultatų. Matome, kaip tai leidžia pagrįsti filosofinio mąstymo specifiką, unikalumą ir išskirtinumą kitų disciplinų atžvilgiu tuo pačiu nepaneigiant įvairovės ir perspektyvizmo. Poskyris *Filosofija kine: programos realizavimas* pratęsia filosofinio mąstymo santykio su menu problematiką, kiek atskleidžiami filosofinio mąstymo realizavimo kine momentai. Čia kiek detaliau gilinamasi į kino meno esmę nei buvo daryta tapybos ar literatūros atveju. Taip daroma dėl dviejų priežasčių: pirma, Deleuze'as parašė dviejų tomų

knygą *Kinas*, taip sukurdamas erdvę kino filosofijai plėtoti, antra, mūsų manymu, kine labiausiai vizualiai atsiskleidžia tiek paties Deleuze'o filosofijos, tiek jo suponuojamos filosofijos sampratos svarbiausi principai, t.y. kino analizė praktiškai įrodo Deleuze'o programos išpildymo ir pritaikymą galimybę, atskleidžia jos perspektyvą.

I. DELEUZE'AS IR FILOSOFIJOS TRADICIJA: KONCEPCIJOS IŠTAKOS

...Šie mąstytojai beveik neturi tarpusavio sąsajų – išskyrus Spinozą ir Nietzsche'ę – ir vis tik tas ryšys yra. kažkas vyksta tarp jų skirtingais greičiais ir skirtingais intensyvumais idealioje erdvėje, kuri nebėra filosofijos istorijos dalis, dar mažiau – dialogas tarp mirusių, o tarpžvaigždinis pokalbis tarp labai nebendramačių žvaigždžių, kurių skirtingi tapsmai formuoja judrų [visatos] korpusą.

Gilles Deleuze *Dialogues II* P. 12

1.1. Deleuze'o santykis su filosofijos istorija: motyvacija ir metodas

Prancūzų filosofo Gilles'io Deleuze'o filosofija sulaukia pačių įvairiausių ir dažnai labai išsiskiriančių vertinimų bei interpretacijų. Nagrinėjama begalė jo sąvokų, nurodančių vis skirtingą jo filosofijos kontekstą. Šią įvairovę lemia ne tik skirtingi kūrybos periodai, bet kiekvienos knygos nepanašumas į kitą. Be akademinės filosofijos Deleuze'as dažnai nukrypsta į daugelį tarpdisciplininių tyrinėjimų. Kiekvienoje knygoje Deleuze'as keičia prieš tai buvusias sąvokas, pasikviečia naujus dialogo partnerius, keičia filosofavimo stilių, todėl be galo keblu apčiuopti Deleuze'o filosofijos vidinį nuoseklumą. Kyla klausimas, ar tai iš viso įmanoma? Tačiau nepaisant paviršinio nenuoseklumo, yra rėmai, padedantys susisteminti sunkiai sisteminamą Deleuze'o filosofiją. Tie rėmai – tradicinė filosofija, be kurios Deleuze'o filosofija būtų nesuprantama. Sunku įsigilinti į Deleuze'o filosofiją neskaičius pirmųjų jo darbų, skirtų modernos epochos autoriams, kuriuose glūdi jo filosofijos užuomazgos. Kiekvienos vėlesnės sąvokos, papildytos ar transformuotos mokslinių, biologinių, literatūrinių aspektų, šaknys glūdi Deleuze'o tyrinėtų autorių – Benedikto Spinozos, Gottfriedo Leibnizo, Davido Hume'o, Immanuelio Kanto, Friedricho Nietzsche's ir Henri Bergsono – filosofijoje. Pasigilinus į kiekvieną atskirai, paaiškėja kiekvienos Deleuze'o vartotos sąvokos kilmė ir prasmė, sąvokų santykis su kitomis, kadangi „jo paties sąvokos – įvairiausių senų sąvokų transformacijos“ (Sverdiolas 2006: 222). Tačiau visų pirma svarbu išsiaiškinti, kodėl Deleuze'as pradeda nuo klasikinės filosofijos, kodėl pasirenka tam tikrus filosofus ir kokiais metodais su jais dirba?

Turint omenyje visą Deleuze'o kūrybą – ankstyvąjį ir vėlyvąjį periodus, akademinę ir eksperimentinę, savarankišką ir kurtą bendradarbiaujant su Felixu Guattari, negalima apeiti fakto, kad Deleuze'o filosofija turi glaudų ryšį su klasikine filosofija ir yra susiformavusi jos pagrindu. Tačiau Deleuze'o santykis su tradicine

filosofija yra nevienareikšmiškas. Viena vertus, Deleuze'as intensyviai užsiėmė filosofijos studijomis nuo 20 metų amžiaus ir beveik keturis dešimtmečius dėstė filosofijos istoriją (daugiausia Paryžiaus VIII-Vincennes universitete). Deleuze'o akademinė karjera sutampa su pirmosiomis monografijomis, parašytomis apie modernio filosofus (Hume'ą, Spinozą, Kantą, Leibnizą) ir neklasikinius (Nietzsche'ę ir Bergsoną) filosofus, kurie nuolatos buvo dialogo partneriai tolimesnėse Deleuze'o knygos. Deleuze'o minties teritorijoje yra žymiai daugiau veikėjų: dailininkai, rašytojai, poetai, režisieriai ar net muzikai, visi tie, kurie jam pasirodė pakankamai gyvi, kad atnaujintų mūsų mąstymą.

Deleuze'ą visų pirma domino autoriai, kurie priklausė filosofijos tradicijai, tačiau sugebėjo jos išvengti vienu ar daugeliu aspektų (Deleuze 2006c: 11). Šių autorių pasirinkimas ir suaktualinimas nustatant jų tarpusavio sąsajas kilo iš noro perkeisti ar išardyti galiojusį galios režimą. Deleuze'o įsitikinimu, filosofija visuomet atliko represorės vaidmenį: „kaip gali mąstyti neskaitęs Platono, Descartes'o, Kanto ir Heideggerio, tokių štai ir tiek knygų apie juos? Tai grėsminga įbauginimo mokykla, gaminanti mąstymo specialistus, kurie mokomi neapkęsti tų, kurie išvengia šios prisitaikymo sistemos. Mąstymo vaizdinys, vadinamas filosofija, susiformavo istoriškai ir jis sėkmingai sulaiko žmones nuo mąstymo“ (ibid.). O sulaiko todėl, kad taip suprantama filosofija įtvirtina poreikį mąstyti pagal universalijas, laikantis metodo, klausimų-atsakymų, sprendimo ir atpažinimo schemų, kas lemia negalėjimą išsiversti be „teisingų idėjų“. Tai nėra tik praeities reliktas, kadangi šiandien represorių rolę atlieka psichoanalizė (Freudas, Lacanas) ir marksizmas, susijungiantys su Ferdinando de Saussure'o lingvistika. Pasak Deleuze'o, tai „naujasis galios aparatas, trigalvis Represorius, didžioji dominuojanti kalba“ (Deleuze 2006c: 11). Taigi pasirinkdamas minėtus autorius, Deleuze'as norėjo parodyti, kad šalia nuolat egzistavusios filosofijos istorijos sistemos visadaėjo ir „marginalioji“ filosofijos istorija. Deleuze'as išskiria pagrindinius mąstytojus, kurie nuolat palaikė tradiciją: Platoną, Aristotelį, Descartes'ą, Kantą ir Hegelį. „Marginaliajai filosofijai“ priklausė mąstytojai, sugebėję išvengti totalizuojančio esmės ir tapatybės paremto mąstymo: Lukrecijus, Spinoza, Leibnizas, Hume'as, Nietzsche ir Bergsonas. Tokiu būdu, kaip teigia Sverdiolas: „Veikdamas metafizinio mąstymo šerdyje, Deleuze'as aptinka antimetafizinio mąstymo gijas“ (Sverdiolas 2006: 223).

Antra vertus, Deleuze'as pats save priskyre pastarajai filosofijos istorijos daliai, vengdamas būti vadinamas postmodernistu⁷. Minėti autoriai padėjo Deleuze'ui išryškinti ir iškristalizuoti jame glūdėjusią savarankiškos filosofijos nuojautą, kadangi tik vėliau, atsitraukęs nuo šių studijų, jis suformavo savo pagrindinius filosofinius principus knygoje *Skirtis ir kartotė* (1968) bei *Prasmės logika* (1969). Šį pasirinkimą lėmė ir reakcija į tuo metu vyravusias tendencijas. Kai Deleuze'as susidūrė su filosofija, tuometinėje Prancūzijos akademinėje visuomenėje vyravo didelis susidomėjimas vokiečių, visų pirma Georgo W. Hegelio filosofija, o antra, fenomenologine ir egzistencialistine problematika: Edmundo Husserlio, Jeano-Paulio Sartre'o, Martino Heideggerio filosofija. Nors pirmieji Deleuze'o filosofiniai darbai buvo recenzijos apie tyrimus, skirtus egzistencinei ir psichologinei problematikai⁸ ir jam teko gilintis į Heideggerio, Sartre'o ir Kierkegaardo filosofiją, tai jo netenkino, todėl atrasti autoriai, kurie tuo metu buvo visiškai užmiršti ir nepopuliarūs, buvo parankūs ne tik plėtoti savąsias įžvalgas, tačiau ir užsiimti mažai tyrinėtą sritimi, kurioje galimybės pasireikšti ir pasakyti kažką originalaus ir naujo buvo didesnės nei tyrinėjant tuo metu populiarias filosofines sistemas. Studijuodamas moderno filosofus, Deleuze'as dirbo pagal tuo metu Prancūzijoje veikusios „specifinės“ filosofijos istorijos mokyklos principus (Due 2007: 10). Vadovaujantis jais, filosofijos istorikas⁹ siekia kiek įmanoma tiksliau rekonstruoti tyrinėjamą praeities filosofinę sistemą, sustiprinant vidinį jos nuoseklumą. Filosofijos istoriko užduotis tuomet būtų ne aiškinti kaip filosofas plėtojo sąvokas ar problemas, o aiškinti konkretaus mąstytojo filosofiją taip, kad ji taptų racionaliai pagrįsta rekonstruodamas ją iki tokio laipsnio, kad ji kuo tiksliau atitiktų savo pačios prielaidas (Due 2007: 11). Praktikuodamas šį „rekonstruojančios interpretacijos“ metodą Deleuze'as tam tikru būdu jį patobulino ir pagilino – „jis taip iki kraštutinio laipsnio kondensavo savo paties argumentus ir dėstymo būdą, kad sugebėjo apeiti klausimą, kur randasi, ką užgrobia jo paties filosofija ir interpretacija tampa rekonstrukcija“ (ibid.). Būtent

⁷ Pats Deleuze'as posmodernizmą sieja su diskursais, gvildenančiais „metafizikos įveikos“ ir „filosofijos mirties“ problemas. Knygoje *Kas yra filosofija?* (1994) jis kartu su Felixu Guattari tai įvardina kaip beprasmes problemas ir deklaruoja tikėjimą filosofijos reikalingumu ir tęstinumu (2005, p. 14).

⁸ Trys apžvalgos apie Regis Jolivet darbą *Le probleme de la mort chez M. Heidegger et J-P. Sartre*, K.E. Logstrupo - *Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhaltnis zur Verkundigung* und Helmuto Khuno *Encounter with Nothingness* buvo publikuotos prancūzų leidinyje *Revue philosophique de la France et de l'etranger*.

⁹ Kiti šios mokyklos atstovai buvo Martialis Gueroultas, Victoras Goldschmidtas ir Jules'is Vuilleminas.

todėl šiuose darbuose išplėtos sąvokos galėjo organiškai persilieti į jo paties filosofijos turinį ir tapti jo filosofijos dalimi.

Kiekvienoje knygoje Deleuze'as pats nusistatė šio metodo taikymo ribas. Deleuze'as derino išsamų interpretavimą ir nuoseklų tekstų skaitymą su labai drąsiais eksperimentais. Sverdiolas tokią strategiją traktuoja kaip žaliavinį perdirbimą. „Deleuze'as tiesiogine prasme naudojo filosofijos istoriją kaip žaliavą; jam tai buvo žaliava ir jis ją naudojo savo tikslams” (Sverdiolas 2006: 222). Daug vėliau Deleuze'as pabrėžė, kad šiuolaikinis filosofas ne interpretuoja, o eksperimentuoja (Deleuze 1990: 200). Eksperimentas tapo kūrybos sąlyga. Vienoje iš paskutinių savo knygų *Kas yra filosofija? (Qu'est-ce que la philosophie, 1991)* Deleuze'as filosofiją apibrėžė kaip sąvokų kūrybą – filosofija neegzistuoja be nuolatinio jos praktikavimo vyksmo. „Tie, kurie kritikuoja nekurdami ir gina pasenusias sąvokas nesugebėdami suteikti joms naujos jėgos, kad jos vėl taptų gyvybingos, yra tikra filosofijos bėda” (Deleuze 2005: 33) – rašo Deleuze'as. Eksperimentavimas išreiškia gana drastišką santykį su filosofijos istorija, tačiau, net jei atsisakoma klasikinės ar, greičiau, chrestomatinės filosofų interpretacijos, nereiškia, kad šitoks santykis iškreipia filosofijos tradiciją ar neturi jokios reikšmės. Sverdiolo teigimu, „labai svarbu skaityti svarbiuosius filosofijos tekstus „kartu su” Deleuze'u – jis padeda aptikti juose neregėtas, tačiau svarbias mąstymo plotmes” (Sverdiolas 2006: 223). Deleuze'as sugeba ne tiek surasti naują autorių vietą filosofijos istorijoje, kiek aktualizuoti jų vietą idėjų istorijoje. Mąstytojo reikšmingumo atskleidimas, patalpinant jį ne į filosofijos istorijos, o į idėjų istorijos kontekstą, leidžia interpretuojamą autorių suvokti ne laikinumo, o amžinumo aspektu, t.y. kaip visada aktualų. Badiou pastebėjimu, „Deleuze'o genealumas pasireiškė visiškai originalios filosofijos istorijos genealogijos sukūrimu. (...) Deleuze'o „istorinis” stilius išvengia klaisikinės objektyviosios ir interpretacinės istorijų prieštaros. Tai stilius, kuriame neprikaištingas tekstų ir konteksto išmanymas yra neatskiriamas nuo judėjimo, kuriam kryptį suteikia pats Deleuze'as. Tai atliekama nei archyviškai, nei hermeneutiškai. Tačiau visa tai grindžia mintis, kad didžioji konceptualinė kūryba *sugrįžta*” (Badiou 2000: 99.0). Kaip pastebėsime vėliau, toks Badiou įvardintas „istorinis“ stilius yra grindžiamas delioziška istorijos arba laiko samprata. Deleuze'as visada teigė, kad filosofijai būdingas laikas yra ne istorinis, kuomet vieną etapą keičia kitas, o tapsmo laikas, kuomet visi įmanomi laikai egzistuoja kartu. Nors filosofija

aptinkama istoriškai, tačiau jai nepriklauso¹⁰ (žr. 2005: 92). Tik esat tokiam laikui, kiekvienas mąstytojas ar jo pateikta idėja bet kuriuo metu gali išskilti su ta pačia jėga ir tapti akstinu kitiems mąstymo įvykiams.

Tapsmo [*devenir*] sąvoka grindžia ne tik Deleuze'o istorijos sampratą, bet ir atskleidžia jam būdingą nomadologinę nuostatą. Tapsmas reiškia nuolatinį išėjimą iš tapatybės ir nustatytų ribų, kas tapo vienu iš svarbiusių Deleuze'o skaitymo-rašymo bruožų. Tačiau jo tyrinėjimuose ne tik klasikiniai filosofai išėjo iš nustatytų tradicinių rėmų, tačiau ir pats Deleuze'as tapo kitu. Tapsmą kitu Deleuze'as dažnai įvardindavo kaip buvimą pagrobtam-pavogtam kito¹¹ (žr. Deleuze 2007: 13). Dirbant su tekstais, tai panašu į pernelyg didelį susitapatinimą su nagrinėjamu autoriumi. Tačiau Deleuze'o teigimu, tapsme nei vienas, nei kitas neišlaiko savo tapatybės – tik taip randasi kažkas naujo. Kokias perspektyvas atveria Deleuze'as-Spinoza, Deleuze'as-Leibnizas, Deleuze'as-Hume'as, Deleuze'as-Nietzsche ir kiti deleuze'ai? Toliau aptardami Deleuze'o atliktus tyrimus, vadovausimės ne chronologine parašytų monografijų seka, o tam tikrais „probleminiais blokais“: ontologine problematika (Spinoza, Leibnizas), epistemologine problematika (Hume'as, Kantas) ir laiko ontologijos problematika (Nietzsche, Bergsonas).

1. 2. „Marginalioji“ filosofijos istorija

1.2.1. Spinoza: išreiškianti būtis ir imanencijos plotmė

Tik Spinozą ir Nietzsche'ę Deleuze'as pripažino tiesioginiais savo pirmtakais. Abiems skyrė po dvi knygas, konkrečiai Spinozai: daktaro disertacijos pagrindu išleista *Išraiškos problema filosofijoje: Spinoza (Spinoza et le probleme de l'expression, 1968)* ir *Spinoza: praktinė filosofija (Spinoza: Philosophie pratique, 1970 m.)*. Nietzsche'ei – *Nietzsche ir filosofija (Nietzsche et la philosophie, 1962)* ir *Nietzsche (Nietzsche, 1965)*. Turint omeny tai, kad Deleuze'o knygos apie Nietzsche'ę yra chronologiškai ankstesnės, Kennethas Surinas pagrįstai pastebi, kad

¹⁰ Labiausiai taip suformuluotai filofijos „istorijos“ sampratai prieštaraujanti būtų Hegelio pateikta filosofijos istorija, kurioje kiekviena tolesnė filosofinė sistema su jos pateikiamomis idėjomis traktuojama kaip tobulesnė buvusiųjų atžvilgiu.

¹¹ Šia metafora Deleuze'as pasinaudojo nusakydamas bendraautorystę su Fellixu Guattari. „Aš pavogiau Fellixą, ir tikiuosi, jis padarė tą patį. (...) ...mes nedirbame kartu, mes dirbame tarp dviejų. Mes nedirbame, mes deramės“ – *Dialogue II* teigė Deleuze'as (2006c: 13).

Deleuze'o Spinoza yra Spinoza, perskaitytas žvelgiant Nietzsche'es akimis (Surin 2005: 261). Ypač tai ryšku etinėje problematikoje¹². Spinozą Deleuze'as vadino „filosofų princu“, „filosofų Kristumi“ ir „kiti filosofai tai priartėja, tai nutolsta nuo jo paslapties“ (Deleuze 2005: 59). Gali stebinti Spinozos titulavimas „filosofų Kristumi“, tačiau, pasak Deleuze'o, būtent Spinoza skelbė „gerąją naujieną“, t.y. pirmasis iš visų filosofų nuosekliai išplėtojo imanencijos principą.

Filosofijos istorijoje Spinoza priklauso racionalistams, kaip ir jo amžininkai – Rene Descartes'as, Gotfriedas Leibnizas, Nicola Malbranshe'as. Priklausomumas apibrėžiamas pagal *ratio* pirmumo principą ir dedukcijos metodo taikymą. Tačiau sekant Deleuze'u, paaiškėja, kad Spinoza daug ryškiau iškrenta iš tradicijos nei įprastai manoma. Deleuze'as nagrinėja Spinozą su nuolatine atožvalga į Descartes'o filosofiją, kurios tuometinė sėkmė užgožė Spinozos filosofijos reikšmingumą. Tai, kuo jį žavi Spinozos sprendimas, tuo visai netraukia karteziškoji filosofija. Pagrindinis Deleuze'o priekaištas Descartes'ui tas, kad su jo filosofija dingsta gamta [*natura*]. Deleuze'as savajai mąstymo linijai visada priešina kitą mąstymo liniją: Platonas (kontempliacija), Descartesas (refleksija) ir Husserlis (komunikacija) (žr. Deleuze 2005: 87). Kuo toliau, tuo mažiau modernioji filosofija mažėsi gamtą. Jos vietą užėmė technomokslas, reflektuojantis subjektas, reikšmes steigianti sąmonė. Taigi filosofija vis labiau linko į subjektyvizmą. Pagal šį pasirinktą kritikos momentą, nukreiptą į subjekto sąvoką, visą tolesnę Deleuze'o filosofiją galima pavadinti subjekto kritikos filosofija (Due 2007: 1). Priešingai nei pas Descartes'ą, Spinozos filosofijos centrinę vietą užima „dieviškoji gamta“ [*divine natura*], vienut vienintelė substancija arba tai, ką jis dar vadina Dievu (Spinoza 2001, I d. 8-11 teoremos). Ši substancija išreiškia save atributais, iš kurių žmogaus protui yra prieinami tik tai du: mąstantysis ir tįsysis. Atributai savo ruožtu substancijos esmę išreiškia begale modusų. Tad esama dviejų gamtų: kuriančiosios gamtos [*natura naturans*], apimančios substanciją ir jos esmę išreiškiančius atributus, ir sukurtosios gamtos [*natura naturata*] – santykį tarp atributų ir modusų (Deleuze 1992: 100). Siekdamas nusakyti vienos substancijos pasireiškimą Deleuze'as pasitelkia ekspresijos arba išraiškos sąvoką. Kaip pastebėsime vėliau, ši sąvoka išreiškia būties procesualumą.

¹² Knygoje *Spinoza: praktinė filosofija* Deleuze'as pastebi, kad Spinoza anksčiau už Nietzsche'ą atsakė moralinės gėrio ir blogio perskyros, kadangi gėriu vadino tai, kas didina mūsų galią, vitališkumą, o blogiu – kas atskria mus nuo mūsų galios, t.y. liūdnas aistras.

Išraiškos sąvoka turi ilgą istoriją: Platono filosofijoje tai dalyvavimas [*participation*], neoplatonizme šis dalyvavimas įgyja emanacijos struktūrą, o Viduramžiais šis procesas sutampa su Dievo kūrimo aktu. „Emanacija nurodo į ekspresiją kaip į aiškinimą (eksplikaciją), o kūrimas veda į išraiškos sampratą, tapatinamą su panašumu“ (Deleuze 1992: 180). Tačiau nei emanacija, nei kūrimas neturi tos išraiškos prasmės, kurią įgyja Spinozos filosofijoje. Nors visos šios prasmės turi vieną bendrą tašką: substancija produkuoja išlikdama savyje (Deleuze 1992: 171), tačiau tik Spinozos filosofijoje išraiška tampa *vienbalsė*. Būties vienbalsiškumo sąvoką Deleuze'as vartojo visoje tolesnėje savo ontologijoje, teigdamas, kad būtis kalba viena kalba (*Skirtis ir kartotė, Prasmės logika*). Būties vienbalsiškumo sąvoka nurodo, kad visur reiškiasi tik viena substancija, o tarp jos ir jos išraiškų – atributų ir modusų – nėra jokio kokybinio trūkio ar netolydumo, todėl būtis yra paremta lygybės principu. Be jokios abejonės, išraiškos sąvoka susijusi su priežastingumo sąvoka: koku būdu reiškiasi šioji dieviška priežastis? Emanacinės sistemos paremtos aiškinimu arba emanaciniu priežastingumu, o platoniškosios ir krikščioniškosios – imitacija ir panašumu, arba egzempliariniu priežastingumu (žr. Deleuze 1992: 185-188). Tačiau šiais atvejais tarp išreiškiančio principo ir to, kas išreikšta, randasi nemažas tarpas. Žvelgiant iš Deleuze'o interpretuoto Spinozos perspektyvos, nėra taip, kad Absoliuto emanacijos būtų mažiau tobulos ar atskirtos nuo jo, ir nėra taip, kad Dievas egzistavo amžinybėje, kol nesukūrė pasaulio, kuris yra jo kopija ar netobulas atvaizdas. Sekant vienbalsiškumo principu, viskas egzistuoja tame pačiame lygmenyje, nors ir skirtingais pavidalais. Viskas yra tos pačios, dieviškos esmės, būtyje nėra jokių sluoksnių, lygmenų, jokios hierarchijos, todėl Spinoza, pasak Deleuze'o, atskirdamas esmę ir egzistenciją, priežastį ir efektą (padarinį) taria, kad Dievas yra labai artima priežastis (Deleuze 1992: 184).

Ši vienbalsė išraiška tolygiai sutampa su imanencijos principu. Nuosekliai pritaikytas imanencijos principas pašalina bet kokią transcendenciją. Kadangi tarp to, kas išreiškia, ir to, kas išreikšta nėra jokio pertrūkio tobulumo prasme, tik tada galima kalbėti apie imanenciją. Žvelgiant iš monistinės Spinozos perspektyvos, pasaulis yra substancijos išraiška, o ne mažiau tobula jos kopija. Imanencija Deleuze'ui yra ta būties struktūra, kuri apima ir begalinius dalykus (dieviškąją substanciją) ir baigtinius dalykus (tai, kas produkuota substancijos). Taip pat Deleuze'as siekia parodyti, kad Spinozos tobulai sukonstruota imanencijos plotmė ne tik leidžia išspręsti dekartiškąją

kūno ir sielos sąveikos problemą, tačiau ir įgalina kitokią pažinimo struktūrą (žr. Deleuze, 1992: 155-159). Descartes'as akcentavo aiškias ir ryškias idėjas (žr. Dekartas 1978: 112), Spinozai buvo svarbu idėjų adekvatumas (Spinoza 2001, III d. 1-3 teoremos). Pabrėždamas šį skirtumą, Deleuze'as supriešina Spinozą su Descartes'u metodo lygmenyje. Descartes'as labiausiai koncentruojasi ties epistemologiniu klausimu, kaip mes įgyjame teisingas idėjas, o Spinozos epistemologija, Deleuze'o manymu, siekia atsakyti į klausimą, kokią vietą žmogaus protas ir veikla užima tikrovės struktūroje. Ši problema sprendžiama pradedant ne nuo individualaus proto ar savo idėjas reflektuojančio subjekto, o nuo realybės kaip visumos, kaip begalinės ir viską aprėpiančios substancijos, aprašymo. Kadangi „sąmonė yra visiškai panirusi nesąmoningume“ (Deleuze 1988: 59), protas yra analizuojamas šios dieviškos substancijos metafizikos kontekste. Tokiu būdu, pasak Deleuze'o, Spinoza išvengė karteziškos subjekto sampratos ir sąmoningumo iliuzijos, kadangi jo filosofijoje subjektas yra traktuojamas kaip substancijos produkuotas efektas, kitaip, jos išraiška.

Šios trys – išraiškos [*l'expression*], vienbalsiškumo [*univocité de l'être*] ir imanencijos [*l'immanence*] – sąvokos nulėmė visą tolesnę Deleuze'o darbų problematiką. Greičiau – imanencijos sąvoka visada aprėpė ir įtraukė kitas dvi, ji figūruoja ir kaip ontologinis, ir kaip epistemologinis terminas. Spinoziškumas labiausiai pasireiškė tokiuose Deleuze'o koncepcijose kaip imanencijos plotmė [*le plan d'immanence*] (*Kas yra filosofija?, Grynoji imanencija: esė apie gyvenimą*) ir rizoma [*rhizome*] (*Tūkstantis plokštikalnių: kapitalizmas ir šizofrenija I*). Rizoma ir imanencijos plotmė – artimos sąvokos, išreiškiančios tą patį vienos tikrovės ir begalinės įvairovės principą be jokios hierarchijos ir iš anksto nustatytų jungčių.

1.2.2. Leibnizas: barokas ir klostė

Knyga apie Leibnizą *Klostė: Leibnizas ir barokas (Le Pli: Leibniz et le Baroque)* 1988 m. yra vėliausiai atliktas Deleuze'o tyrimas apie filosofijos istorijai priklausantį autorių. Nuo kitų interpretaciją šią knygą skiria maždaug 18 metų. Negana to, Deleuze'as jau buvo savo kūrybos apogėjuje, parašęs veikalus *Skirtis ir kartotė, Prasmės logika* bei du *Kapitalizmas ir šizofrenija* tomus. Galbūt todėl tai yra kūrybingiausiai atliktas, tačiau mažiausiai griežtų akademinų standartų paisantis,

klasikinio filosofo tyrimas. Deleuze'as šioje knygoje ryškiau negu iki tol pasuko eksperimentavimo keliu. Skaitytojas užverčiamas begale informacijos: jis turi kartu su autoriumi domėtis atomizmo teorija, diferenciniais skaičiavimais, klasikine ir šiuolaikine tapyba, architektūra ir muzika bei logikos istorija. Tyrimo originalumas atsiremia į naujos sąvokos sukūrimą ir jos pritaikymą daugeliui plotmių. Leibnizas jame išskyla ne tik kaip tradicinei filosofijai priklausantis mąstytojas, svarstęs matematikos, logikos ir pažinimo problemas, tačiau visų pirma ontologinėje problematikoje¹³. Deleuze'as Leibnizą laiko baroko mąstytoju, tačiau tokiu šiuolaikišku, kad jis gali padėti mums geriau suprasti ir mūsų gyvenamąjį amžių. „Mes atrandame naujus klostymosi būdus, atliepiančius naujus įvyniojimus (L.J. - aplinkybes, patirtį) tačiau mes visi liekame leibnicistais, kadangi tai, kas vyksta nuolatos, yra klostymasis, išsiklostymas, persiklostymas“ (Deleuze 2006b: 158). Deleuze'as nurodo, kad barokas išreiškia ne esmę, o operatyvią funkciją, tam tikrą savybę. Baroką nusako nuolatinis klostėjimosi [*se plie*], išsiklostymo [*se repliū*], persiklostymo [*se deplie*] procesas. Klostę Deleuze'as lygina su labirintu, kuris etimologiškai reiškia įvairovę, kadangi jame yra daug klosčių. „Įvairovė nėra tik tai, kas išsiskaido į daug dalių, o tai, kas yra suklostyta daugeliu skirtingų būdų“ (Deleuze 2006b: 3). Deleuze'as klostę dar lygina su origami – japonų praktikuojamu popieriaus lankstymo menu.

Klostė¹⁴ [*le pli*] yra viena mįslingiausių ir sunkiausiai paaiškinamų Deleuze'o sąvokų. Deleuze'as ją naudojo ne tik kaip įrankį, padedantį geriau suprasti Leibnizą ir baroko epochą, bet ir tai, kas nusako giliausią ir būties, ir mąstymo sąrangą. Klostė yra tai, kas visuomet įsiterpia tarp dviejų klosčių: materijos klosčių ir klosčių sieloje. Tai paaiškina, kad klostė yra ne esinys, o tam tikras procesas. Kiekviena klostė lenkia kitą klostę ir taip iki begalybės. Klostės sąvoka susieja gyvą ir negyvą gamtą: „tas „tarp dviejų klosčių“, atrodo, juda visur: tarp neorganinių kūnų ir organizmų, tarp organizmų ir gyvūnų sielų, gyvūnų sielų ir mąstančių sielų, tarp kūnų ir sielų“ (Deleuze 2006b: 14). Deleuze'as klostę lygina su Heideggerio *Zwiefalt* – dviejų klostė, kažkuo „tarp“ ta prasme, kad skirtis yra buvimas diferencijuota (Deleuze

¹³ Knygoje *Skirtis ir kartotė* (1968) Deleuze'as Leibnizą dar interpretuoja ne kaip baroko mąstytoją, o kaip filosofą, kurio filosofija atskleidžia reprezenacijos tapimo begaline, momentą. Svarbu nepamiršti fakto, kad ten Leibnizo filosofija yra kritikuojama kaip viena iš tapatybės mąstymo atmainų. Tiek pakankamas pagrindas, tiek geriausio iš galimų pasaulių idėja, Deleuze'o manymu, tarnauja kaip tapatybės mąstymo konstravimo įrankiai (p. 42-50).

¹⁴ Pli (pranc.) – klostė, raukšlė, suraukimas, sulenkimas, plusas, vokas, sudvejinimas, apėmimas.

2006b: 11). *Zwiefalt* – tai, kas apima ir diferencijuoja skirtį. Taip sprendžiama dualizmo, t.y. dekartiškoji kūno ir sielos santykio, problema. Tai suartina Leibnizą su Spinoza. Klostymosi procesą Deleuze'as paraleliai tapatina su imanencijos sąvoka, plėtota rašant apie Spinozą. „Nepriklausomai vienas nuo kito, šie abu filosofai naudojo išraiškos sąvoką, kad įveiktų karteziškos filosofijos sunkumus ir atkurtų gamtos filosofiją“ (Deleuze 1992: 17). Filosofas, Deleuze'o tyrinėtojas Alainas Badiou pastebi, kad Deleuze'as visų pirma kuria gamtos filosofiją arba filosofiją kaip gamtą (Badiou 1994: 63). Leibnizas jam šiuo atveju yra mąstytojas, parankus šiam aspektui išryškinti. Visas pasaulis sudarytas iš besitęsiančių klosčių serijų. „Visos substancijos yra tos pačios visatos išraiškos“ (Leibnizas 1986: 451). Tokiu atveju, klausimas, kas gyva ir negyva, nebeturi prasmės, kadangi tarus, kad pasaulyje yra be galo daug klosčių, kad pasaulis egzistuoja net mažiausiuose kūnuose, siela randama ir materijoje (Deleuze 2006b: 7). Deleuze'as kartu su Leibnizu perima Aristotelio *entelechijos* sampratą, kad kiekvienas organizmas geba klostyti savo dalis ir klosto jas į begalybę, tačiau iki tokio laipsnio, kuris priklauso jo rūšiai. Kita vertus, klostymosi ir išklostymo procesai nurodo nenutrūksamą gamtos vitališkumą, kuriame nėra statiško mirties ir gimimo būvių. *Monadologijoje* Leibnizas rašė: „Tai, ką vadiname gimimu, tėra tik plėtra ir augimas, o tai, ką vadiname mirtimi, tėra susitraukimas ir mažėjimas“ (Leibnizas 1986: 449). Tapačiai jį perkalba Deleuze'as: „išsiklostyti reiškia augti, vystytis, stiprėti, klostytis – mažėti, silpti, pasitraukti į pasaulio nuošalę“ (Deleuze 2006b: 9). Šis tolygus ir nenutrūkstamas procesas vienija pasaulį, tačiau nedaro jo universalium. Tokiame pasaulyje nerasi dviejų tokių pačių lapų¹⁵. Tačiau tikrosios klostės, pasak Deleuze'o-Leibnizo egzistuoja tik sieloje, subjekte, arba monadoje, neturinčioje langų. Norėdamas nusakyti pasaulio ir subjekto sąsają Leibnizo filosofijoje, Deleuze'as pasitelkia „buvimo pasauliui“ kategoriją. Pasaulis yra uždarytas, įklostytas kiekvienoje monadoje, tačiau monada yra ne pasaulyje, o pasauliui (Deleuze 2006b: 28). Jos uždarymas yra buvimo pasauliui sąlyga. Kodėl?

Subjektas yra tai, kas išreiškia pasaulį jį įtraukdamas, todėl subjektas yra vidujybė, visada suformuota išorybės. Siela egzistuoja tik todėl, kad yra įtraukusi pasaulį. Šia prasme Deleuze'as subjektą-sielą vadina produktu, rezultatu, pabrėždamas, kad einama nuo pasaulio link subjekto, o šie subjektai yra susisiję su

¹⁵ Nuoroda į dažnai filosofijos istorijos kontekste minimą pavyzdį, kuomet Leibnizas, siekdamas „įrodyti“ pasaulyje egzistuojančią įvairovę, pasiūlė karaliaus rūmų damoms sode rinkti lapus ir įsitikinti, kad nėra nė vieno tokio paties.

pasauliu, kaip su virtualumu, kurį jie aktualizuoja. „Pasaulis turi būti monadoje, kad monada galėtų būti pasauliui“ (ibid.). Badiou teigimu, knygoje apie Leibnizą Deleuze'as siekęs pateikti antikartezišką, antihuserlišką, antilakanišką subjekto sampratą. Subjekto nenusako nei refleksija (cogito), nei santykis-su ar susitelkimas (intencionalumas), nei grynas tuščias taškas (užtemimas) (Badiou 1994: 61). Deleuze'o-Leibnizo subjektas neturi jokių objektų ar patyrimo turinių, išskylančių atskirai prieš subjektą. Tai yra beobjektis subjektas. „Aš visada išsiklostau tarp dviejų klosčių, ir jei suvokimas yra išklostymas, aš visada suvokiu tarp klosčių. Bet kuris suvokimas yra haliucinacinis, kadangi suvokimas neturi objekto“ (Deleuze 2006b: 107). Kita vertus, tokia subjekto samprata įtvirtina reliatyvizmą. Tačiau šis reliatyvizmas subjekto nedaro nei tiesos šaltiniu, nei steigėju, nei pagrindėju, tačiau tuo požiūriu tašku, kuriam tiesa apskritai reiškiasi (Badiou 1994: 62). Ši subjekto [*sujet*], kaip įklostyto paviršiaus, samprata vėliau buvo pasitelkiama knygoje *Foucault* (1988).

Jei Deleuze'as lygina Leibnizą su baroku, tai barokas yra ta epocha, kuri savo formomis labiausiai išreiškia būties kaip klostės procesą – veržimąsi į begalybę. Jis yra ne tik istorinis terminas, bet ir mąstymo būdas, suartinantis įvairių epochų mąstytojus ir menininkus: Giordano Bruno, Nicholas'ą Cuzietį, Tintoreto, Caravaggio, El Greco, Stephane'ą Mallarme, Juozą Baltrušaitį, Henri Jamesą. Deleuze'o supratimu, barokas išranda begalinį darbą arba procesą (Deleuze 2006b: 39). Labiausiai baroko esmę nusako El Greco paveikslas „Grafo Orgaso laidotuvės“. Apatinė paveikslo dalis panirusi į tamsą, o viršutinė kyla į šviesą. Tai išreiškia buvimą tarp dviejų aukštų, dviejų klosčių. „Vidus ir išorė: begalinės klostės atsiskiria ir juda tarp materijos ir sielos, fasado ir uždaro kambario, išorės ir vidaus. Kadangi virtualumas niekada nebaigia dalijęs savęs, sulenkimo linija yra aktualizuojama sieloje, tačiau realizuojama materijoje, kiekviena savo pusėje“ (Deleuze 2006b: 39). Tačiau šiam klostymosi darbui nusakyti Deleuze'as pasitelkia dar vieną sąvoką: manierą [*manier*] arba įvykį [*événement*]. Maniera nusako būties įvykiškumą, priešinamą būties esencializmui-esmiškumui. Esencializmas įsitvirtina filosofijoje nuo Aristotelio ir Descarteso, tačiau Leibnizo filosofija, Deleuze'o manymu, reiškiasi kaip gilus manierizmas, paveldėtas iš stoikų. Manierizmas yra priešinamas statiškam esmių ir formų pasauliui. Veiksmažodis „būti“ yra pakeičiamas veiksmažodžiu „vykti“, o vietoje esmės imama vartoti maneros (pasireiškimo būdo, niuanso)

sąvoka. Tačiau sąvoka maniera galiausiai suvedama su pakankamo pagrindo koncepcija. Pakankamas pagrindas pagal Deleuze'o Leibnizą yra ta gelmė, iš kurios kyla manierų, klosčių spontaniškumas. Spontaniškumas yra manierų savybė, tačiau pakankamas pagrindas įgalina to spontaniškumo reiškimąsi. Todėl pakankamas pagrindas pats pasirodo daiktuose, kai vidiniai reikimosi būdai pradeda jungtis tam, kad suteiktų pagrindą daiktams. „Viskas visuomet yra tas pats daiktas, visuomet yra vienas ir tas pats pagrindas ir viskas atsiskiria pagal laipsnį, viskas skiriasi manieromis, niuansais. Nė viena filosofija nepasiekė to, kad pasaulis būtų teigiamas kaip vienas ir tas pats pasaulis, o tuo pačiu kaip begalinė įvairovė ir skirtumas šiame pasaulyje“ (Deleuze 2006b: 66). Tačiau ar dėl to šis pasaulis gali būti vadinamas geriausiu iš visų pasaulių? Deleuze'o manymu, Leibnizo optimizmas yra paremtas begalinio galimo progreso idėja (Deleuze 2006b: 83). Tačiau šis progresas neįmanomas be tamsiosios, pasmerktosios jo pusės. Tam, kad būtų išrinktas geriausias iš visų pasaulių, daugybė kitų jo galimybių turi būti atmesta. Tačiau šių galimybių atmetimas nesusijęs su išankstiniu tapatybės principu, nustatančiu, kas tinkama, kas ne. Greičiau, geriausiam iš pasaulių reikia šio chaotiško vyksmo, kad pasaulis apskritai būtų išrinktas. Ir išrinktas ne vienam kartui, o renkamas visada¹⁶. Kartu su Leibnizu Deleuze'as klausia, kaip chaotiška daugybė tampa pasauliu? Deleuze'o teigimu, tarp jų kai kas įsiterpia. Deleuze'as nevadina to Dievu, suteikia savo sąvoką. Tas „kažkas“ – tai savotiškas ekranas, sietas, filtras, atsijojantis geriausias kombinacijas. Todėl Deleuze'o-Leibnizo teigimu, chaosas neegzistuoja, „jis tik apatinė ekrano-filtro dalis“ (Deleuze 2006b: 87). Jei mes nepajėgūs to suprasti, tai tik dėl mūsų filtrų (suvokimo) nepajėgumo, lygiai kaip ir baigtinis žmogaus protas nepajėgus įvertinti geriausio iš galimų pasaulių. Jis netobulu vadina tai, kuo jo mąstymas nepajėgia sekti. Tačiau Deleuze'o manymu, geriausias pasaulis yra tas, kuris įgalina ne amžinybę, o nuolatinį naujumo produkavimą, t.y. kūrybą (Deleuze 2006b: 89). Tiek klostė, tiek maniera, tiek įvykis šioje knygoje ir kitose vartojami kaip kūrybiniai terminai.

Skaitydamas Leibnizą Deleuze'as savarankiškai sukūrė ir išplėtojo didžiąją dalį savo sąvokų, kurias vartojo beveik visuose vėlesniuose savo tekstuose, ypatingai *Prasmės logikoje*. Klostė, retai vartojama kituose veikaluose, įgijo kitus atitikmenis ir

¹⁶ Šios idėjos atėjo Deleuze'ui rašant knygą *Nietzsche ir filosofija* (1962). Nietzsche'es amžinojo sugrįžimo idėja yra traktuojama ne kaip to paties sugrįžimas, o sugrįžimas to, kas tapo. Amžinasis sugrįžimas yra tai, kas atrenka ir savo ruožtu pašalina tai, kas nesiduoda tapsmui. Ta pati gimininga samprata yra taikoma ir iš Bergsono perimtai *élan vital* sąvokai.

yra susijusi su tokiomis sąvokomis, kaip virtualumas [*virtuelite*] ir aktualumas [*actuelite*], įvykis [*événement*], chaosas [*du chaos*], įvairovė [*multiplicite*]. Deleuze'as Leibnizą pasitelkė tapsmo ontologijos ir skirties filosofijos kūrimui.

1.2.3. D. Hume'as: mąstymas ir subjektas

Davidui Hume'ui skirta knyga *Empirizmas ir subjektyvybė* (*L'Empirisme et la subjectivité*, 1953) buvo pirmasis solidus Deleuze'o tyrimas, ženklinantis jo akademinės veiklos pradžią. Joje Deleuze'as ėmėsi formuoti empiristinę filosofijos programą ir padėjo pamatus subjekto sąvokos kritikai. Nors Hume'as laikomas empiristu pagal žinomą *sensa-data* modelį – žinojimas formuojasi remiantis jutimų teikiamais duomenimis – Deleuze'as Hume'ą laiko daug radikalesniu empiristu, nei jį traktuoja klasikinis supratimas. „Filosofijos istorija turi empirizmo skyrių: Berkley'is ir Locke'as joje turi savo vietą, tačiau Hume'as čia yra kažkas labai keisto, kas visiškai pakeičia empirizmą, suteikdamas jam naujos jėgos, santykių teoriją ir praktiką, tą IR, įvykdytą Russelo ir Whiteheado, tačiau kas vis dėlto lieka pagrindiniu ir marginaliu santykyje su didžiosiomis klasifikacijomis, netgi tuomet, kai jos inspiruoja naują logikos ar epistemologijos koncepciją“ (Deleuze 2006b: 11).

Visų pirma Hume'as Deleuze'ui yra subjektyvybės filosofas, kadangi jo esminis siekis yra pagrindo, pagal kurį steigiasi subjektas, paieška. *Traktato apie žmogaus prigimtį* pradžioje Hume'as iškelia uždavinį iširti žmogaus protą, nes „Nėra nė vieno svarbaus klausimo, kurio sprendimo neapimtų mokslas apie žmogų, ir nėra nė vieno, kurį būtų galima bent kiek teisingiau išspręsti, iš pradžių neįsigilinus į šį mokslą“ (Hume 2007: 13). Taip pat pabrėžiama, kad „jei vienintelis tvirtas kitų mokslų pamatas yra mokslas apie žmogų, tai vienintelis tvirtas pamatas, kurį mes galime suteikti pačiam šiam mokslui, turi būti pagrįstas patyrimu ir stebėjimu“ (ibid.). Tai atskleidžia, kodėl žmogaus proto pažinimo problema tampa centrine. Tačiau Deleuze'as šią problemą performuluoja kitaip, savo nuožiūra darydamas perskyrą tarp mąstymo ir paties subjekto, bei suponuodamas santykį tarp žmogaus prigimties ir gamtos. Pasak jo, Hume'as iš tiesų kėlęs klausimą: „kaip mąstymas tampa subjektu?“ (Deleuze 1991a: 23). Šis klausimas jau yra paremtas radikalia empiristine, arba antitrancendentaline nuostata. Jei subjektas steigiasi, kas yra pirmiau jo? Kokios

sąlygos lemia tą steigtį? Jei nėra nieko transcendentalaus, kaip mes galime aptikti mąstantį, kuriantį „aš“, kuris valdo gamtą, nors pats yra iš jos kilęs?

Taip priartėjama prie pagrindinės Deleuze'ui rūpimos – mąstymo – problemos. Svarbiausia nuostata yra ši – mąstymas ir subjektas nėra tapatūs. Deleuze'o skirties filosofijoje daug didesnę vietą užima pats mąstymas kaip skirties vieta, o ne savo tapatybę aptinkantis subjektas. Jei toks ir yra, mano Deleuze'as, tai jis tik antrinis mąstymo produktas. Kita vertus, Deleuze'as mąstymo neatiskiria nuo patirties: mintis ir patirtis yra tos pačios veiklos dėmenys. Žinoma, mąstymas čia neatlieka jokios diskursyvosios funkcijos, jis nėra tapatus protavimo procesui ar mąstymo galioms, todėl galimas tapatinti su patirtimi.

Klasikinė interpretacija skelbia, kad transcendentalinės filosofijos kūrėjas Immanuelis Kantas kritikavo Hume'ą dėl manymo, kad mes negalime įgyti vieningo pasyviai patiriamo pojūčių srauto pažinimo, todėl, kad vieninga patirtis būtų galima, pasiūlė transcendentalinių kategorijų sistemą. Tačiau Deleuze'o manymu, visai priešingai, Hume'as nemanęs, kad nesama patirtį vienijančių procesų. Tokie procesai arba principai egzistuoja. Skirtumas tas, kad šie principai yra natūralūs ir nepriklauso nuo apriorinių patirties struktūrų postulavimo. „Pagal Hume'ą, o taip pat ir Kantą, žinojimo principai nėra išvedami iš patirties. Tačiau Hume'o atveju, niekas nėra transcendentalu, kadangi šie principai yra paprasčiausi mūsų prigimties principai...“ (Deleuze 1991a: 111-112). Ką, Deleuze'o manymu, Hume'as vadino žmogaus prigimties principais? *Traktatą apie žmogaus prigimtį* Hume'as pradėjo supratimo tyrimu, kuriame palaiapsniui aptarė žmogaus protą sudarančius pojūčių ir refleksijos išpūdžius, jų dėka besirandančias paprastas ir sudėtingas idėjas, taip pat jungčių ir santykių dėsningumus. Iš to, pasak Deleuze'o, seka, kad Hume'as išskiria du pagrindinius prigimties principus: asociacijos ir aistrų. Tiesa, asociacija neveikia be aistrų principo, kuris yra pirminis, tačiau asociacija yra tas prigimties principas, kuris vadovaudamasis panašumo, gretimumo ir priešastingumo kokybėmis, veikia įsteigdamas santykį tarp dviejų. Šio principo veikiama *vaizduotė* sukuria naują sistemą, kuri gali būti panaudojama vėliau, apibendrinant kitas idėjas. Jei prisimintume tradicinį kitoje Hume'o knygoje *Žmogaus proto tyrinėjimas* pateiktą biliardo žaidimo pavyzdį (žr. Hume 1995: 114-118), įsisąmonintume, kad būtent asociacijos principas subjektui leidžia susiformuoti priešastingumo santykį tarp vieno ir antro biliardo kamuoliukų, todėl, kartojantis situacijai, vienam biliardo kamuoliukui

riedant kito link, mes jau vadovausimės susikurtu tikėjimu, kad pirmajam susidūrus su antruoju, šis pajudės iš vietos.

Deleuze'o manymu, būtent asociacijos, tikėjimo ir įpročio sąvokos, pasitelkiant vaizduotės veikimo principą, leido Hume'ui tinkamai išspręsti subjekto problemą. Mąstymą traktuojant tik kaip asociacijų ir tendencijų sistemą, paaiškėja, kodėl mąstymas, nuolat veikiamas asociacijos principo, tampa žmogaus prigimtimi. Subjektas tuomet yra tai, kas, vadovaudamasis prigimties principais, nuolat numato ir išranda. „Empirinė subjektyvė yra steigama mąstyme dėl jį veikiančių principų įtakos. Todėl mąstymas neturi jokių išankstinių subjekto bruožų“ (Deleuze 1991a: 29). Iš to seka išvada, kad priešingai, nei teigia apriorizmas, subjektas nėra duotas, o yra sukuriamas tiesiogiai veikiant natūraliems principams. Paskiro subjekto esamybę grindžia skirtingos aplinkybės, tačiau žmogaus prigimtis apskritai yra sukurta nuolat veikiant šiems principams.

Nuo to meto, kai subjektas ima funkcionuoti kaip visuma, jo struktūra nuolat apima du aspektus: subjektas yra principų produktas *prote*, tačiau tuo pat metu jis yra nuolat save transcenduojantis mąstymas. Mąstymas tampa subjektu jo principų priemonėmis, taigi subjektas yra tuo pat metu ir įsteigtas principų, ir nuolat kuriantis tai, ko dar nėra (Deleuze 1991a: 132). Nuolat veikiant dviems fundamentaliems rezonavimo ir ryškumo bruožams, subjektas randasi tuomet, kai „proto ryškumas yra mobilizuojamas tokiu būdu, kad ta dalis, kurią nusako ryškumas (įspūdžiai) komunikuoja su kita dalimi (idėja), ir taip pat, kai visos dalys kartu paėmus rezonuoja kažko naujo sukūrimo akte“ (ibid.). Delioziško Hume'o skaitymo išvada tokia: „prigimties principai įsteigia duotyje subjektą, kuris išranda ir tiki. Šia prasme principai yra žmogiškos prigimties principai. Tikėti, reiškia numatyti“ (Deleuze 1991a: 133). Deleuze'o manymu, tikėjimą, kilusį iš įpročio, Hume'as laikė pamatine žmogiškos prigimties dalimi, kuri paaiškina ypatingą žmogišką gebėjimą išeiti anapus duotybės. Kai mes tikimės rytoj patekėsiant saulę, mes taip darome ne dėl to, jog mes žinome, kad taip bus, o dėl tikėjimo, susiformavusio per įprotį. Kiekvienas tikėjimo aktas yra praktinis įpročio pritaikymas, be jokios nuorodos į apiorinį gebėjimą spręsti.

Tačiau Hume'o turimas omenyje subjektas ne tik numato, tačiau ir išsaugo save. Jis reaguoja, tiek per instinktą, tiek per išradimą, į kiekvieną duotybės dalį. Šia prasme subjektas yra nuolat besiformuojantis procesas, neturintis nei išankstinio

modelio, nei numatomo galutinio tikslo. „Subjektą apibrėžia tik jį kuriantis procesas [subjektyvizacija] Subjektas yra tai, kas kuriasi“ – teigia Deleuze’as (Deleuze 1991a: 85). Deleuze’o manymu, duotybė (tikrovė) niekada nesujungia į visumą visų savo paskirų elementų. Tik dėl to, kad mes tikime (numatome) ir išrandame, mes duotybę paverčiame žmogiškos prigimties dalimi. Taip atliekamas nuolatinis transcendavimo judesys, kai nuo „žinomo einama prie nežinomo“ (Deleuze 1991a: 127). Deleuze’o manymu, tai ir yra Hume’o filosofijos kulminacinis momentas. Jis atskleidžia tai, kad žmogaus prigimtis ir gamta yra vienas ir tas pats, tarp jų egzistuoja nenutrūkstamas ir nuolat kintantis ryšys. „Duotybėje mes steigiamo santykius ir formuojame visumas. Tačiau pastarosios nepriklauso nuo duotybės, o greičiau nuo mums žinomų principų; jie yra grynai funkcionalūs. Ir funkcijos atitinka paslėptas galias, nuo kurių priklauso duotybė, nors mes ir nežinome, kas tos galios“ (Deleuze 1991a: 133).

Pamatiniu empirizmo sustiprinimu per subjekto problemos sprendimą Deleuze’as laiko Hume’o santykių išoriškumo principą, išreiškiantį jo antitranscendentalinės pozicijos esmę. Tai jo pagrindinis indėlis į moderniąją filosofiją. Pasak Deleuze’o, Hume’as reikalavo, kad visi santykiai būtų išoriški savo sąlygoms (išraiškoms). Tai susiję su atsakymu į subjekto klausimą. Žmogaus prigimtis negali suvienyti savęs, nėra jokio „aš“, kuris egzistuotų prieš patirtį. Egzistuoja tik paskiri patirties momentai, nepririšti ir tarpusavyje nesusieti jokia vidiniu ryšiu vienas su kitu. Taigi santykių išoriškumo principas atskleidžia, kad patirtį vienija ne transcendentalinės apriorinės struktūros, o natūralūs asociacijos dėsniai, iš išorės, t.y. imanentiškai formuojantys subjektą.

Hume’o filosofijos interpretacija Deleuze’ui padėjo nusibrėžti pagrindines tolimesnių tyrinėjimų kryptis ir suponavo kitas su subjekto klausimu susijusias problemas. Subjekto „mirties“ problema apskritai būdinga postmoderniajam mąstymui, todėl ir Deleuze’o filosofija daug kur įvardinama kaip subjekto kritikos filosofija (Due, 2007: 1). Subjekto problema skirtingomis variacijomis tiesiogiai ar netiesiogiai buvo plėtojama beveik visuose jo darbuose. Vertėjo įvade kritikas Constantinas V. Boundas pažymi, kad Deleuze’o filosofijoje subjekto klausimas yra nagrinėjamas skirtingomis serijomis, pradedant Hume’u, Leibnizu ir baigiant Foucault. Subjekto klausimas tiesiogiai susiejamas su prieš tai aptarta „klostės“ (*le pli*) sąvoka. Ir nors Hume’o serija – kaip mąstymas tampa subjektu – yra atskirta nuo kitų ją kertančių serijų, „subjektas yra suvokiamas ne kaip substantyvus

hypokeimenon, o kaip visada jau „įskilęs, įlūžęs aš“ [*je fêlê*] (Bound 1991: 14). Taigi subjektas nėra apibrėžta vidujybė, o nuolat yra formuojamas išorybės. Anot Boundo, Deleuze'o subjektyvumo teorija apima radikalią vidujybės kritiką su atkaklia „vidujybės, esančios giliau, nei bet kuris vidinis pasaulis“ paieška. Šia prasme, klostės, „vidujybės, kaip išorybės operacijos“, paieška buvo viso Deleuze'o kūrybinio darbo siekis (Bound 1991: 11). Todėl Deleuze'as visada nuosekliai laikėsi nuostatos, kad tik empiristai, pradėdatis nuo mąstymo kaip atsitiktinumo ir pereinantys prie subjekto kaip susikūrusios sistemos, gali imtis subjektyvybės problemas.

Subjekto problematika, prasidėjusi Hume'o tyrinėjimais, pagrindžia Deleuze'o transcendentalinio empirizmo programą, kurią jis vėliau papildė antru empirizmo aspektu – sąvokų kūryba. Deleuze'o supratimu, transcendentalijų atmetimas buvo tik pirmasis empirizmo pagilino momentas. Tikėjimo ir įpročio sąvokos vėlesnėje Deleuze'o kūryboje apsiungė į „kartotės“ (*Skirtis ir kartotė*) sąvoką (nes tik kartojat skirtingus atvejus randasi šiokia tokia tapatybė), o išradimo sąvoka tapo „tapsmo“ (*devenir*) sinonimu. Tai padėjo Deleuze'ui pagrįsti ir sąvają laiko sampratą¹⁷, nes įprotis įsteigia „absoliučią atmintį“.

Taigi būtent Hume'o tyrinėjimai įgalino empirizmo kaip imanentizmo, ir subjekto, kaip atsitiktinumo pagrindu per įprotį įsisteigusios sistemos, teorijų plėtotę Deleuze'o darbuose.

1.2.4. Kantas: imanentinė gebėjimų doktrina

Deleuze'o monografija *Kanto kritinė filosofija (La philosophie critique de Kant, 1963)*, yra labiausiai akademinis filosofijos standartus atitinkanti Deleuze'o knyga. Turint omeny Deleuze'o stilistiką ir filosofavimo manierą, šis darbas stebina savo sausumu ir glaustumu. Visos trys Kanto kritikos buvo aptartos 100 puslapių nesiekiančios apimties knygoje. Joje Deleuze'as atmetė Kanto transcendentalinę filosofiją kaip pratęsusią moderniosios filosofijos projektą ir ypatingu būdu sustiprinusią subjektyvumo principą. Deleuze'as ypatingą dėmesį skyrė vidinei sprendimo struktūrai Kanto filosofijoje: „Tai, kas steigia žinojimą nėra paprasčiausiai veiksmas, pagal kurį visa įvairovė yra sintezuojama, o veiksmas, pagal kurį visa pateikta įvairovė yra susiejama su objektu (atpažinimo struktūra: tai medis, tai

¹⁷ Apie tai skaitykite skyriuose *Virtuali "transcendencija"* ir *Subjekto steigtis ir pasyviosios mąstymo sintezės*.

obuolys, tai toks ir toks objektas)“ (Deleuze 1996: 15). Taip atkreipiamas dėmesys į tobulai sukonstruotą reprezentacijos modelį Kanto filosofijoje, kuris priklauso nuo veidrodinio santykio, kurį garantuoja sąmonės vienybė (apercepcija) ir objekto vienybė. Mąstymas tuomet suvokiamas kaip sprendimo ir įvertinimo veiksmas. Dar daugiau, Deleuze'as kitaip vertina Kanto atliktą Kopernikiškąjį perversmą, pagal kurį pats žmogus tampa įstatymų leidėju. Deleuze'o manymu, tokiu būdu apverčiama antikinė išminties koncepcija: „išminčiumi buvo laikomas tas, kas sugebėdavo nusilenkti gamtos dėsniams ir prisitaikyti prie jų. Kantas sukonstruoja idėją, priešingą išminties idėjai: mes esame gamtos įstatymų leidėjai“ (Deleuze 1996: 14). Tokiu būdu Kanto filosofijai suteikiamas stiprus humanizmo aspektas, kurio, kaip pastebėsime vėliau, Deleuze'as labiausia siekė išvengti¹⁸.

Kita vertus, nuosekliai sekdamas Kantu ir aiškindamas atskiras kritikas, Deleuze'as įtvirtina savitą Kanto supratimą, kuris palaipsniui pereina į Deleuze'o transcendentalinį empirizmą. Visų pirma, aptardamas santykį tarp *Grynojo proto kritikos* ir *Praktinio proto kritikos*, ir jame išskirtos įtampos tarp viršjuslinio ir juslinio pasaulių, spekuliatyvaus ir praktinio interesų, Deleuze'as pabrėžia, kad Kantas padaręs neregimą jungtį tarp šių opozicijų. Pasak Deleuze'o, bet kuris spekuliatyvus interesas Kanto filosofijoje yra pajungtas praktiniam interesui. „Praraja tarp juslinio pasaulio ir antjuslinio pasaulio egzistuoja tik tam, kad būtų užpildyta“ (Deleuze 1996: 39). Jei spekuliatyvaus proto postulatas netampa faktu, nėra įgyvendinamas praktiškai jį panaudojant, jis neturi jokios reikšmės. Išryškindamas šį realizacijos principą, Deleuze'as kartu perspėja, kad būtų pavojinga manyti, jog Kanto moralė lieka abejinga savo pačios realizacijai. „Laisva priežastis niekada neturi padarinio savyje, kol niekas neįvyksta ir neprasideda; *laisvas priežastingumas turi tik juntamus padarinius*“ (Deleuze 1996: 40). Ir nors Kantas išskyręs du įstatymų tipus (jusliškai patiriamo pasaulio ir antjuslinio pasaulio), yra tik „viena teritorija – patirtis“ (ibid.). Taip Deleuze'as siekė atmesti iliuziją, kad protas yra nepriklausomas nuo patirties. Taigi Deleuze'as daro išvadą, kad bet kuris viršjuslinis pasaulis yra tai, kas privalo būti realizuota jusliniame pasaulyje, o laisvas priežastingumas turi turėti

¹⁸ Ši Deleuze'o išsakyta kritika Kanto filosofijai sutampa su Algio Mickūno „valios metafizikos“ konceptu pateikta kritika, visą modernių laikų filosofija laikydama „valios metafizika“. Tai reiškia, kad Kanto filosofija iš tiesų labiau akcentuoja valią (žmogaus), nei protą, kadangi žmogus tampa įstatymų leidėju. Paradoksalu, tačiau Mickūnas Deleuze'ą irgi priskiria prie „valios metafizikų“. Vitalizmo idėja, transcendencijos, kaip aukštesnio principo paneigimas Deleuze'o filosofijoje išreiškia jokių nustatytų ribų nepaisančios valios (gyvenimo kaip pertekliaus) veikimą.

juntamus padarinius, išreiškiančius moralės dėsni. Kiekvienas interesas yra praktinis, nes spekuliatyvus visuomet kylas iš praktinio ir neįsivaizduojamas be jo. Vaizduotė čia atlieka lemiamą vaidmenį, kadangi ji, būdama neatskiriama sveiko moralinio proto dalis, įgalina juslinę prigimtį prisiimti viršjulinės prigimties padarinius.

Antrasis transcendentalinio empirizmo pagilinimas kyla svarstant subjekto gebėjimus ir jų tarpusavio sąveiką. Vienas iš svarbesnių momentų šioje interpretacijoje yra pastebėjimas, kad, nepaisant jų transcendentalaus pobūdžio, šie gebėjimai, kad pasiektų savo tikslus, veikia imanentiškai: „...taip vadinamas transcendentalinis metodas visada yra imanentinės proto veiklos nustatymas (apibrėžimas), prisitaikantis prie vieno iš jo interesų. *Grynojo proto kritika* taip pasmerkia spekuliatyvaus proto, siekiančio pagrįsti patį save, transcendentalinį darbą; *Praktinio proto kritika* atmeta praktinio proto transcendentalinį darbą, kuris, vietoj to, kad pagrįstų save, leidžiasi būti empiriškai įtakotas“ (Deleuze 1996: 36-37). Tačiau gebėjimų dermės klausimas glaudžiai susijęs su pačių kritikų derme. Straipsnyje *Genzės idėja Kanto filosofijoje* Deleuze'as detaliau aiškina, koks tikslas ir koku būdu nusako visų gebėjimų santykį. *Grynojo proto kritikoje* šis santykis nustatomas teorinio tikslo. Čia vyrauja supratimas. *Praktinio proto kritikoje* santykis yra determinuotas moralės dėsniu, todėl protas nukreipia supratimą praktiniam tikslui. Dermę lemia protas. Kalbant apie trečiąją – *Sprendimo galios kritiką*, nutinka kai kas netikėto. Deleuze'as apverčia tradicinę trijų Kanto kritikų santykio teoriją, pagal kurią paskutinioji yra pirmų dviejų užbaiga. Deleuze'o manymu, priešingai, paskutinioji kritika yra pirmųjų dviejų pagrindas (Deleuze 1996: 68). Tačiau kas Deleuze'ui leidžia daryti tokią išvadą?

Sprendimo galios kritikoje Deleuze'as aptinka visai kitą plotmę, kurioje veikia nedeterminuota, laisva, spontaniška gebėjimų dermė, kadangi čia priimanti estetinį sprendimą vaizduotė ne tik išsilaisvina nuo supratimo ir proto vadovavimo, bet ir pati nesistengia tapti įstatymų leidėja. Ji leidžia kitiems gebėjimams laisvai žaisti patiems, peržengiant bet kokias nustatytas ribas. Be to, vaizduotė schematizuoja be sąvokų, nes estetiškas sprendimas, kitaip, skonio sprendinys, daromas nesivadovaujant sąvoka [žr. Kantas 1991: 45-46]. Būtent grožio sprendinyje gebėjimas apsieiti be sąvokų yra laisvos gebėjimų dermės sąlyga. Taigi Deleuze'as atskiria determinuotą, nustatytą, sąlygotą gebėjimų santykį pirmose dvejose kritikose nuo laisvo, nedeterminuoto, paremto atsitiktinumui, santykio trečiojoje kritikoje.

Būtent šis aspektas, visai kitokių gebėjimų dermės variantų aptikimas, leidžia Deleuze'ui daryti išvadą, kad kūrybiškas *Sprendimo galios kritikos* pobūdis atveria pagrindą, kuris liko paslėptas kitose kritikose. „Žemiau apibrėžto ir sąlygoto gebėjimų santykio, atrandama laisva, nenustatyta, besąlyginė dermė. Joks apibrėžtas gebėjimų santykis, sąlygotas vieno iš gebėjimų, negali būti įmanomas, jei jis pirma *netampa* dėka šio laisvo, nenustatyto sutarimo“ (Deleuze 2004: 69). Taigi paskutinioji Kanto kritika turėjo didžiausios įtakos Deleuze'o filosofijai. Vėliau knygoje *Kas yra filosofija?* (1991) jis rašė, kad *Sprendimo galios kritika* yra „laisvas, nesuvaržytas senyvo amžiaus Kanto darbas, kurio jo įpėdiniai nesugebėjo įvertinti: visi proto gebėjimai įveikia savo ribas, tas ribas, kurias Kantas taip rūpestingai užbrėžė pačioje filosofijos pradžioje“ (Deleuze 2005: 8).

Šios pirminės plotmės aptikimas išreiškia Deleuze'o transcendentalinio empirizmo tezę: organizacija, struktūra, sąvokos, sistema randasi tik kaip atsitiktinumų žaismo rezultatas. Daugiau reikšmės suteikdamas *Sprendimo galios kritikai* ir iškeldamas ją pirmų dviejų atžvilgiu dėl aptartų aspektų, Deleuze'as tokiu būdu patalpina Kantą į kitokią filosofijos istorijos vietą, jo transcendentalumą transformuodamas į imanentiškumą, kadangi atskleidžia, kad Kanto transcendentalinės filosofijos prielaidos buvusios imanentiškos.

1.2.5. Nietzsche's tapsmo ontologija: valia galiai ir amžinasis sugrįžimas

Daugiausiai už savo filosofijos turinį ir net formą Deleuze'as turėtų būti dėkingas Nietzsche'ei. Jis ne tik Nietzsche'ės filosofijos pagrindu kūrė naują metafiziką, tačiau ir tiesiogiai atsakė į Nietzsche'ės ateities filosofų kartai mestą iššūkį atnaujinti filosofijos sampratą, pakeisti mąstymo vaizdinį. Galime pastebėti, kad visose kitose filosofų interpretacijose Deleuze'as visuomet ieškojo nyčiško mąstymo užuomazgų ar pėdsakų. Apibendrinami ir universalizuodami galėtume teigti, kad tai absoliutaus imanentizmo principo paieška. Tačiau Nietzsche'ės filosofijoje ši paieška buvo labiausiai išbaigta, joje Deleuze'as aptiko tai, kas vienareikšmiškai atitiko jo paties filosofinę intuiciją.

Postmodernaus filosofavimo diskurse, ypač aptariant skirties problematiką, Deleuze'o koncepciją jau įprasta traktuoti kaip neonyčinę. Su Deleuze'o filosofijos

projektu tapatinama „platonizmo nuvertimo“¹⁹ programa taip pat kildinama iš Nietzsche‘s. Šiuo aspektu Deleuze‘as gali būti lyginamas su kitais prancūzų poststruktūralistais, ypač Jacques‘u Derrida. Aptariant Deleuze‘o koncepcijos ištakas Lietuvoje arba ieškant Nietzsche‘s idėjų įtakų šiuolaikiniam mąstymui, Nietzsche‘s idėjų panaudojimas Deleuze‘o filosofijoje susilaukia daugiausiai dėmesio. Jūratė Baranova knygoje *Nietzsche ir postmodernizmas* bei *Filosofija ir literatūra: paralelės, sankirtos, priešpriešos* Nietzsche‘ę aptarė kaip Deleuze‘o filosofijos pirmtaką, labiausiai akcentuodama filosofo, kaip simptomatologo ir civilizacijos gydytojo (arba kultūros kritiko) funkciją (Baranova 2007) ir perspektyvizmo, kaip naujų galimybių kūrimo, principą (Baranova 2006). Reikia pastebėti, kad šiuose tyrimuose Nietzsche‘s ir Deleuze‘o sąsaja paranki meno ir filosofijos suartėjimui pagrįsti. Kitas Lietuvoje žinomas Nietzsche‘ės tyrinėtojas Arūnas Mickevičius labiausiai susitelkia ties galios ir interpretacijos (vertinimo) terminais, kuriais pasiremiant galima aiškinti tiek Nietzsche‘s, tiek Deleuze‘o filosofiją (*Galia ir interpretacija*, 2004). Nomadologinio mąstymo principą ir ženklo teoriją, grindžiamą susitikimu, Mickevičius Deleuze‘o filosofijoje grindžia išimtinai Nietzsche‘s plėtotomis idėjomis (*Nomadinio mąstymo akistatos: susitikimas versus atpažinimas*). Konkrečiai šiame tyrime Nietzsche‘s idėjos turės svarbos tiek, kiek jos paveikė Deleuze‘o mąstymo ir būties teoriją ir prisidėjo kuriant naują filosofijos sampratą.

Kaip Spinozai, taip ir Nietzsche‘ei Deleuze‘as skyrė dvi knygas: *Nietzsche* (Nietzsche, 1965), kur jis kaip filosofijos kritikas tyrinėja Nietzsche‘s koncepcijas²⁰, ir *Nietzsche ir filosofija* (Nietzsche et la philosophie, 1962), kur jis įvertina Nietzsche‘s idėjų svarbą filosofijos istorijos kontekstui, pateikia alternatyvą panašiu metu pasirodžiusiai heidegeriškai Nietzsche‘s kaip paskutinio metafiziko²¹ interpretacijai ir sugriauna mėginimus gretinti Nietzsche‘ę ir Hegelį, kuomet abiems mėginama priskirti dialektinį mąstymo pobūdį, kas ypač buvo būdinga pokario

¹⁹ Ši problema nagrinėjama antros dalies pirmame skyriuje „Platonizmo nuvertimas“?

²⁰ Deleuze‘as monografijoje *Nietzsche* siekė pašalinti keturias pagrindines dažnai klaidinančias interpretacijas: 1) Valios galia jokiu būdu nereiškia „valdžios aukštini“ arba „valios viešpatauti“; 2) silpnieji ir stiprieji neturi būti interpretuojami socialinės galybės prasme; 3) amžinasis sugrįžimas nesusijęs su cikle laiko samprata, kaip To paties sugrįžimas ar sugrįžimas prie to paties; 4) paskutiniai Nietzsche‘ės kūriniai neturėtų būti pašalinami iš jo kūrybos palikimo kaip sukompromituoti jo beprotybės (žr. Deleuze 2001b: 73-90).

²¹ Heidegger M. *Nietzsche*, Vol. I. *The Will to Power as Art*; Vol. II. *The Eternal Recurrence of the Same*, San Francisko, Harper and Row, 1991.

Prancūzijoje²². Visų pirma Deleuze'as Nietzsche'ę vertina kaip mąstytoją, sugebėjusį pakeisti ligtolinį „mąstymo vaizdinį“ [*l'image de la pensée*]. Šį mąstymo vaizdinio pakeitimą mes analizuosime keturiais pagrindiniais tarpusavyje susijusiais aspektais: tapsmo ontologijos, skleidžiamos valios galiai ir amžinojo sugrįžimo sąvokų pagalba; antihegelizmo arba nihilizmo, plėtojamų pasitelkiant jėgos santykių fiziką bei apverčiant teigimo ir neigimo sąvokų santykį; genealoginio metodo, paremto prasmės ir vertės terminais; gyvenimo ir mąstymo tapatybės, suponuojančios kūrybą. Kita vertus, Deleuze'as šias problemas sprendžia skaitydamas ne tik Nietzsche'as *Tragedijos gimimą* ir *Štai taip kalbėjo Zaratustra*, bet ir į lietuvių kalbą neišverstą *Valia galiai*, kurią lydi įtarimai esant falsifikuotu kūrinium. Deleuze'as to nepaiso, ir rekonstruoja pagrindines Nietzsche'as idėjas, jas panaudodamas savo filosofijoje.

Būties kaip tapsmo sampratą Deleuze'as nuosekliai išplėtojo vėlesnėje savo knygoje *Skirtis ir kartotė (Différence et répétition)*, Nietzsche'as filosofijoje aptiktas valios galiai ir amžinojo sugrįžimo (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*) sąvokas paraleliai pakeisdamas skirties ir kartotės sąvokomis. Tačiau norint geriau suprasti pastarąsias, svarbu išanalizuoti, kaip Deleuze'as interpretuoja pirmąsias. Reikia pradėti nuo to, kad, Deleuze'o manymu, tikrovę Nietzsche'ė siūlęs suprasti kaip jėgų sąveikos lauką. Visi fenomenai tėra šių sąveikų išraiškos, o iš to seka, kad jie yra tapsmo produktai. Tačiau kaip suprasti tapsmą savaime, kaip mąstyti būtį tapsmo aspektu, nepajungiant jos tapatybės principui? Deleuze'o įsitikinimu, grynojo tapsmo idėją mąstyti pajėgė tik nedaugelis filosofų. Pradedant Antika, vienas iš jų – Herakleitas, pirmenybę atidavęs kitimo principui. Svarbiausias tokio mąstymo bruožas yra jo išlaisvinimas iš bet kokių istorinių naratyvų. Tapsmą Deleuze'as traktuoja kaip tai, kas negalėjo prasidėti ir negali baigtis (Deleuze 2007: 54). Tai taip pat reiškia, kad tapsmas negali turėti nustatytos prasmės ar tikslo. Dėl šios priežasties tapsmui negali būti primetami jokie vertinimai, ateinantys iš transcendentinės moralės pusės. Tapsmą Deleuze'as linkęs suvokti kaip *a priori* teisingą ir nekaltą, vertę turintį pačiame savyje (žr. Deleuze 2007: 28). Todėl tapsmo mąstymas yra absoliutus būties teigimas, amžinas jos patvirtinimas, nieko bendro neturintis su neigimu. Būtį kaip tapsmą, remdamasis Nietzsche, Deleuze'as aiškina kaip žaidimą kauliukais, kuomet visuomet teigiami ir šansas, ir būtinybė. Deleuze'o pastebėjimu, Nietzsche filosofiją laikęs išimtinai graikišku fenomenu. Tačiau, išskyrus Herakleitą, net ikisokratikai

²² Buvo nuomonių, pavyzdžiui, Hippolyte'o, kad Hegelis pirmasis mėgino priartėti prie to, kas iracionalu.

nežinojo, kaip žaisti šį „žaidimą“. Nietzsche siekė sugrąžinti mąstymą prie šio žaidimo esmės. Žaidžiant tokį žaidimą, kurį vėliau Deleuze'as pavadino „nekaltu“ arba „dievišku“ svarbu žinoti, kad bet kuri metama kauliukų kombinacija yra šanso teigimas. Nesvarbu, kokia kombinacija iškrenta, ji turi būti teigiama, patvirtinama. Šanso patvirtinimas nurodo, kad tokiame žaidime negalioja jokie išankstiniai principai, jokios taisyklės, joks numatomas rezultatas. Klasikinė metafizika, priešingai, visada žaidžia pagal išankstines taisykles, žaidimui primesdama numatomą rezultatą, ar tai būtų amžina tiesa, istorijos prasmė, amžinas išganymas ir etc. Tokiu būdu ji neteigia šanso, ji neigia tai, kas skirtinga. Tačiau būtinybė tapsmo ontologijoje niekuo nepriima metafizikos būtinybės. Nietzsche'as filosofijoje būtinybę turi suponuoti šanso neišvengiamumą, jo amžinumą. Tik suvokiant šanso arba skirtumo nepaliaujamą egzistavimą-produkavimą, galima teigti jo fatališkumą. Būtinybę Deleuze'as gretina su Nietzsche'as *amor fati* samprata, kurią supranta kaip priėmimą ir patvirtinimą to, kas vyksta. Nemylime savo likimo, kai priešinamės tam, kas su mumis vyksta, ir atvirkščiai, mylime jį, kai sugebame jį priimti tokį, koks jis yra. *Amor fati* – tai ir šanso, ir būtinybės teigimas tuo pat metu. Matome, jog čia šansą Deleuze'as suvokia kaip skirtumą, kaip diferencinį būties elementą, transformacijos galią. Tai tas pats, ką Nietzsche vadino „valia galiai“ [*wille zur macht, volonté de puissance*]. Valią galiai, aiškina Deleuze'as, Nietzsche'as filosofijoje yra neatsiejama nuo jėgos, nors tai jokių būdu nereiškia, kad jos sutampa. „Jėga yra tai, kas gali, valia tai, kas valioja“ [*Le force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut*] (Deleuze 2007: 57). Valią galiai reikėtų suprasti kaip diferencinį jėgos elementą, kuris yra „tiek jėgos papildymas, tiek kažkas, esančio joje“ (Deleuze 2007: 56). Taigi, nors valia galiai nesutampa su ją išreiškiančiomis jėgomis, tačiau jėgos reiškiasi tik valios galiai dėka ir niekuomet nuo jos neatsiskiria. Kita vertus, valia niekaip nebūtų juntama, jei nebūtų ją išreiškiančių jėgų, kurių santykis nuolat kinta, t.y. kurios nuolat tampa. Tokiu būdu valia galiai reiškiasi kaip paslėptas, „transcendentinis“ principas, nuolat įgalinantis būties tapsmą. Toks valios galiai veikimo principas primena vienbalsę Spinozos būtį. Kas yra būties esmė? „Tai visada tas pats Dionizas“, ta pati „valia galiai“ – perfrazuodamas Nietzsche'ą teigia Deleuze'as (Deleuze 2007: 88). Tačiau kokia yra tapsmo ir būties koreliacija? Ar esama kokio ją valdančio dėsnio? Klasikinė filosofija nuo Parmenido ir Platono laikų būčiai visuomet priskirdavo pastovumo, tapatumo, amžinumą ir kitas savybes. Kaip tapsmas gali įgyti būtį? Be

valios galiai antrasis būties principas Nietzsche' s filosofijoje yra amžinojo sugrįžimo doktrina. Būtent ji padeda pagrįsti valios galiai veikimą ir paaiškina būties kaip tapsmo sampratą. Amžinojo sugrįžimo sąvokos Nietzsche' s filosofijoje, Deleuze' o supratimu, jokių būdu negalima traktuoti cikliška, kaip grįžimo prie to paties. Valia galiai iš principo negali likti tokia pati, kadangi jai priskiriama transformavimosi galia, nuolatinis skirtingumo teigimas. Todėl tapsmo būtis nėra „būtis, kuri sugrįžta, o greičiau pats sugrįžimas, kuris įsteigia būtį tiek, kiek ji teigiama tapsmo ir to, kas tęsiasi“ (Deleuze 2007: 55). Nėra tokios tapatybės, kuri kartotųsi kaip tokia pati; priešingai, pats kartojimasis turi galią įsteigti būtį, kurios tapatybė turima tik antriniu būdu. Amžinasis sugrįžimas turi sintetinančią, surenkančią galią. Tai, kas surenkama kartotės būdu, reiškiasi kaip išmesta kauliukų kombinacija, kuri yra būtinybė ta prasme, kad būtent kartojimas yra tai, kas neišvengiama. Tačiau amžinasis sugrįžimas reiškiasi ne tik kaip sintetinanti, tačiau ir kaip atrenkanti galia. Tokios atrankos principas siekia atrinkti tik tai, kas skirtinga, tai, kas nesikartoja. Taip paaiškinamas valios galiai ir amžinojo sugrįžimo ryšys. „Sugrįžimas yra būtis to, kas tampa“ [*Revenir, l'etre de ce qui devient*] (Deleuze 2007: 28). Amžinojo sugrįžimo doktrina nurodo, kad skirtumu ir kartojimu grindžiamo tapsmo esmė yra teigti tą patį tapsmą, būtį kaip skirtumą. Valia galiai valioja tapsmo, kurį įgalina amžinasis sugrįžimas, leidžiantis jai kartoti, t.y. teigti tai, kas joje skirtinga (transformuotis).

Ką tik aptarta valios galiai [*volonté de puissance*] doktrina suponuoja jėgos [*le force*] sąvoką, o pastaroji nurodo jėgos santykį su kita jėga. „Jėga turi kitą jėgą kaip savo objektą (Deleuze 2007: 9), todėl vienos rūšies jėgos kovoja su kitos rūšies jėgomis. Valia galiai reiškiasi kaip diferencinis jėgos elementas. Tikrovės kaip jėgų sąveikos lauko traktavimas suponuoja Nietzsche' s filosofijos pliuralizmą. Tuo grindžiamas Nietzsche' s skirtingumas nuo Arthuro Schopenhauerio, būties principu laikiusiu vieningą akla veikiančią valią. Tačiau jėgų santykiais grindžiama pliurali Nietzsche' s būtis paviršutiniškai žvelgiant gali sudaryti panašumo į Hegelio dialektiką, įspūdį. *Dvasios fenomenologijoje (Phänomenologie des Geistes)* Hegelis taip pat pradeda nuo skirtumo, tampančiu išeties tašku būties tapatybės vystymėsi, ir šį dialektinį tapsmą grindžia teigimo ir neigimo terminais (Hegel, 1997). Tačiau Deleuze' o teigimu, Hegelio dialektika yra pats didžiausias Nietzsche' s filosofijos priešas. Nietzsche' s filosofija yra radikaliai antihegeliška, net jei Nietzsche' s tiesiogiai ir neoponavo Hegeliui. Už Nietzsche' s padarė Deleuze' as.

Tai, ką pasitelkdamas Nietzsche'ę atmeta Deleuze'as, yra nihilistinis Hegelio dialektikos pobūdis. „Filosofijos tikslas yra mąstymo išlaisvinimas iš nihilizmo ir įvairių jo formų“ (Deleuze 2007: 39). Nihilizmą Deleuze'as sieja su mąstyme vyraujančiu neigimu. Analizuojant Hegelio dialektiką grindžiantį principą, pasak Deleuze'o, svarbu atkreipti dėmesį į dialektikos esmę sudarančią valią. Ar ji visų pirma teigia, ar neigia? Atrodytų, Hegelis pradeda nuo tezės, tačiau tik tam, kad paneigtų ją antiteze, po ko seka trečioji sintetinanči fazė, savyje išlaikanti pirmosioms fazėms bendrą esmę, ir pašalinanti tai, kas skirtinga. Deleuze'as paraleliai naudoja sąvokas – tezė (tapatybė), antitezė (skirtis), - vengdamas trečios sintetinančios fazės. Pasak jo, skirtumas tarnauja ne tam, kad būtų išgryninta tapatybė, o kad būtų teigiamas pats savaime. Hegelišką neigimo principą ne mažiau aiškiai iliustruoja pono-vergo dialektika (žr. Hegel 1992: 155-164), kurią išoriškai atitinka Nietzsche'ės atlikta perskyra tarp ponų ir vergų moralės. Hegelio „pono“ atveju jo tapatybė išgaunama per neigimo veiksmą, o Nietzsche'ės „ponas“, priešingai, visuomet pradeda teigdamas. Hegelio dialektikoje, kad „ponas“ būtų ponas, jis turi paneigti nuo jo skirtingą sąmonę. Sąmonės tikrumas išgaunamas tik paneigiant kitą sąmonę, o tai reiškia, kad tai vyksta ne veikimo, o reagavimo būdu. Ponas nesuvoktų esąs ponas, jei kito nepadarytų savo vergu. Jis nesuvoktų savo galios, jei neįveiktų prieštaravimo. Toks per neigimą įgyjamas teigimas, Deleuze'o supratimu, yra tik „teigimo karikatūra“. Tikrojo teigimo sampratą pateikia Nietzsche's „ponas“, kurio galia kyla iš jo paties, o ne iš išorės, ponas ne neigia tai, kas skirtinga, o teigia savo skirtingumą. Jis iš pradžių sako *taip* gyvenimui, o paskui sako *ne* tam, kas jį nuvertina. Taigi Nietzsche'ės ponui nereikia neigimo, kad galėtų teigti.

Priklausomai nuo to, kaip reiškiasi diferencinis valios galiai elementas jėgoje, jos įgyja atitinkamą kokybę: būna aktyvios ar reaktyvios. Valia galiai yra pridėdama jėgai, tačiau kaip diferencinis ar genetinis elementas, kaip vidinis jos produkavimo elementas (Deleuze 2007: 57-58). Jėga bet kuriuo atveju yra jėga. Ji gali, ir nugali, tačiau ji tai daro arba veikdama, arba reaguodama. Deleuze'as daro išvadą, kad Hegelio dialektikoje vyrauja vien reaktyvios jėgos, slopinančios iniciatyvą ir reikalaujančios skirtumų paneigimo. Priešingai nei Hegelis, Deleuze'o supratimu, Nietzsche'ė nihilizmo nelaike įvykiu istorijoje, o pačiu istorijoje vyraujančiu elementu, kuomet susivienijusios reaktyviosios jėgos įgyja persvarą aktyviųjų atžvilgiu (žr. Deleuze 2007: 39-40). Tai liudija visa Vakarų filosofijos ir kultūros

istorija. Nietzsche's suprastas nihilizmas turįs tris etapus: negatyvųjų, reaktyvųjų ir pasyvųjų. Nepaisant to, kad palaipsniui krikščionybę nugali ateizmas, o žmogus atsistoja į „mirusio Dievo“ vietą, reaktyvumas išlieka. Visiems šiems etapams yra bendras *ressentimento* mąstymas, t.y. valia neigti ir nepajėgumas kurti naujas vertybes. Tačiau Nietzsche'ė atranda būdą savaip pritaikyti dialektikos naudojamą dvigubo neigimo principą. Tai pasikeitimo, transmutacijos momentas, kuomet reaktyviosios jėgos atsisuka prieš save ir įvykdo saviustrukciją. Nei Nietzsche'ė, nei Deleuze'as nenumato šiam įvykiui jokios privalomybės, kaip tikslo ar priežasties, o išveda tai iš pačių jėgų veikimo. Reaktyviųjų jėgų gausa priveda jas prie jų pačių destruktijos (Deleuze 2007: 78-79). Tačiau kitas svarbus momentas dialektikos ir nihilizmo kritikoje yra antropologizmo atmetimas. Hegeliškam istorijos, kuri yra žmogaus istorija, tikslui, Nietzsche'ė pateikia alternatyvą – Antžmogio [*Übermensch*] koncepciją. Pasak Deleuze'o, Nietzsche's antžmogis nurodo idealią žmogaus ribą, kuomet žmogus vargu ar tebėra žmogus, jei reaktyvumą laikytume pagrindiniu žmogiškos prigimties principu (žr. Deleuze 2007: 188). Antžmogis šia prasme būtų nebe šiai istorijai priklausantis žmogus, o kažkas daugiau nei žmogus. Tai aktyvus, naujas vertes gebantis kurti subjektas. Antžmogio koncepcija nurodo, kad Nietzsche's tikslas yra aktyvumo išlaisvinimas iš *ressentimento*, sudarančio dialektikos ir nihilizmo esmę.

Kodėl galime teigti, kad ši istorija yra paremta reaktyvių jėgų triumfu? Kokiu būdu susekama valia neigti? Tai padaroma genealoginio metodo pagalba, kuris papildomas dviem – tipologijos ir simptomatologijos arba semiologijos – metodais. Pagrindiniu Nietzsche's filosofiniu indėliu Deleuze'as laiko naujos genealogijos sąvokos sukūrimą, kuri yra paremta prasmės ir vertės sąvokomis. „Genealogija reiškia tiek kilmės vertę, tiek verčių kilmę. Genealogija tuo būdu reiškia kilmę ir gimtį, tačiau taip pat skirtį ir distanciją kilmėje“ (Deleuze 2007: 3). Taip Nietzsche'ė nurodęs, kad neįmanoma aptikti fenomeno esmės, jei nežinome jėgos, kuri jį valdo arba jame reiškiasi. Todėl fenomenas jokiu būdu nėra duotybė, o tik jame veikusių jėgų simptomas arba ženklas. Tai reiškia, kad fenomenas kaip ženklas tik nurodo į jį sukūrusią jėgą ar jų santykį. Vadinasi, savo prasmę jis aptinka tik egzistuojančioje jėgoje, pats savaime jis neturi jokios reikšmės. Norint suprasti fenomeną, reikia pasekti jo istoriją, kuri yra ne kas kita, kaip tik jį valdančių jėgų seka, kurioje nuolat kinta dominavimo ir pavaldumo santykis. Simptomo arba ženklo samprata rodo, kad

būtis yra tapsmas ne tik dėl valios galiai ir amžinojo sugrįžimo, bet ir todėl, jog valią galiai išreiškiančios jėgos niekuomet neįgyja pusiausvyros. Viena jėga niekuomet nėra lygi kitai jėgai: jėga dominuoja arba teigimo, arba neigimo būdu. Todėl, norint sužinoti fenomeno prasmę ir vertę, būtina atsižvelgti į jo istoriją: kiek jis yra aktyvių, kiek reaktyvių jėgų simptomas. Deleuze'as pabrėžia, kad transformavimosi galią telkiančią jėgą Nietzsche'ė vadino „kilnia“, ją slopinančią – „žema“ (prasta). Todėl pažinimo procesas visų pirma įtraukia vertinimą, ieškančią atitinkamos jėgos kokybės. Nietzsche'as metodiką grindžia nuosekliai atliekamas interpretacijos veiksmas, apimančias tris momentus: 1) pripažinimą, kad viskas kyla iš „valios galiai“, ji yra pirminis viso ko principas (geneologija); 2) jėgų kokybės aptikimas fenomene, skirstant jas į aktyvias ir reaktyvias (tipologija); 3) fenomenų vertinimas, traktuojant juos kaip simptomus, kuomet aktyvių jėgų rezultatas vertinamas kaip stiprinantis gyvenimą, o reaktyvių – kaip silpninantis gyvenimą (simptomatologija) (žr. Deleuze 2007: 85).

Pagrindinė Nietzsche'as metodologijos teze Deleuze'as laiko nuostatą, jog reaktyvios jėgos aptinkamos tik susiejant jas su aktyviomis jėgomis. „Tikroji problema yra aktyviųjų jėgų aptikimas, be kurių pačios reakcijos nebūtų jėgos“ (Deleuze 2007: 47) Mąstyti (tirti) fenomenus nenaudojant tokios metodikos, reikėtų fokusuotis tik ties reaktyviaja daiktų puse, kuri visuomet „uždengia“ aktyviają. Daiktai, kurie nebetampa, visada reaktyvūs, todėl metafizikos polinkis mąstyti daiktus izoliuotus nuo jų tapimo, sukuria nihilizmo istoriją. Todėl, kai kalbama apie „vergą“, arba reaktyviasias jėgas, neteigiama, kad tai mažiausiai stiprus arba silpniausias jėgos. Deleuze'o manymu, Nietzsche reaktyviu laiko tai, kas, kokia bebūtų jo jėga, yra atskirtas nuo to, ką jis gali (Deleuze 2007: 69). Tokiu būdu reaktyvumu tampa visa tai, kas praranda transformavimosi, kitimo galią.

Matome, kad geneologinio metodo pagalba Nietzsche „įsteigia prasmės ir fenomeno koreliaciją vietoje metafizinio esmės ir regimybės dualizmo, ir mokslinio priešasties ir padarinio santykio“ (Deleuze 2007: 3-4). Tačiau mūsų manymu, minėta koreliacija, nors ir siekia paneigti metafizinio ir mokslinio pažinimo vertę, ji nepanaikina pačios jų struktūros. Daiktai nėra imanentiški ta prasme, kad jie turi savo „antrąją“, nematomą pusę. Dar daugiau, šioje koreliacijoje tebesiekiamas pirminio – valios galiai – principo, sudarančio „pagrindą“ fenomeno būčiai. Kita vertus, metafizika įveikiama ir tradicinio mokslinio metodo nepakankamumo problema

išsprendžiama, akcentą perkeliant nuo reaktyvumo link aktyvumo, t.y. nuo daikto tapatybės link jo tapsmo. Imanentiškumas išpildomas tiek, kiek daiktai yra neatsiskyrę nuo jų sukūrusių jėgų, jos išlieka daiktų esmę sudarančia dalimi. Kaip pastebi Badiou, „aktyvaus/reaktyvaus dualizmas turi didžiulę įtaką Deleuze'o filosofinei kalbai, t.y. jo spontaniškai retorikai. Tačiau šių dviejų aspektų jokiū būdu negalima atsieti ir skirstyti būties pagal juos; šie du vardai visuomet reikalingi įvesti vienbalsiškumo teisingumui, jie niekuomet neoperuoja kaip ontologinio skirstymo įrankiai“ (Badiou 2000: 32.3-33.4). Tačiau nors ir vienbalsis, toks skirstymas visuomet numato būties mąstymą išskiriant aktyvumo ir pasyvumo aspektus, ką galima aptikti jau Spinozos filosofijoje. Aptardamas kūną knygoje *Ekspresijos problema filosofijoje: Spinoza* Deleuze'as kūno sąvoką susiejo su afekto sąvoka, todėl kūną apibrėžia jo paveikumo mastas. Kuo paveikesnis kūnas (kūną reikėtų suprasti kaip fizinę socialinę ar politinę sistemą), tuo mažiau jis reaktyvus, tuo į daugiau santykių jis gali įsijungti. Šis aktyvumo aspektas Spinozos filosofijoje vadinamas *conatus*²³ ir siejamas ne su kentėjimu (pasyvia), o su veikimo (aktyvia galia). „Mūsų *conatus* (...) visuomet sutampa su mūsų veikimo galia“ (Deleuze 1992: 231). Todėl Deleuze'o simptomatika skirstymą atlieka remdamasi ne teisingumo, ne tiesos, ne moralinio gėrio, o aktyvumo kriterijumi. Kaip pastebi pats Deleuze'as, Nietzsche'as būties yra subjektyvi, tačiau nereiškia, kad antropomorfiška. Deleuze'as pabrėžia, jog Nietzsche'as vertybės neturi antropologinio aspekto, kadangi aktyvumo principas yra visuotinis ir galioja ne vien žmogaus pasauliui.

Būties kaip tapsmo teigimas, dialektikos ir nihilizmo kritika bei prasmės ir fenomeno koreliacija pagrindžia naują filosofijos sampratą, kurią Deleuze'as tiesiogiai perėmė iš Nietzsche'as. Filosofą jis nuo tol traktuos kaip geneologą, civilizacijos gydytoją ir poetą. Kodėl poetą, o ne mokslininką? Filosofijos priartinimas prie meno ir Nietzsche'as, ir Deleuze'o filosofijoje nurodo, kad mąstymas nebegali būti atsiejamas nuo gyvenimo. Baranovas teigimu, „Deleuze'as, kaip ir Nietzsche, savo koncepcijos pamatą randa paties gyvenimo sampratoje“ (Baranova 2006: 77). Mąstymo kaip pažinimo traktuotė turi būti atmesta, kadangi nėra tokios tiesos, kuri teistų ir nuvertintų gyvenimą. Visur besireiškiančią gyvenimo galią (valią galiai) abu jie laiko pirmine absoliučia „tiesa“, kuri yra „anapus gėrio ir blogio“. Kategorinis mąstymas, priešingai, protingos ir teisingos būties vardu atmeta daugelį

²³ Kartu su Felixu Guattari parašytoje knygoje *Anti-Edipas: kapitalizmas ir šizofrenija I* (1972), Deleuze'as *conatus* vadina troškimu [*désire*].

gyvenimo pasireiškimų, taip reiškiniuose įkalindamas tai, „kas gyvena“. Imperatyvas, kurį Deleuze'as perima iš Nietzsche's, nuolat reikalauja vitališkumo išlaisvinimo, mąstymo ir gyvenimo prieštaros įveikimo, gyvenimo pirmenybės prieš būtį teigimo. Galiausiai, matome, jog gyvenimo sąvoka paremta būties vienbalsiškumu ir nekaltumu (neutralumu), o būties sąvoka paremta ontologiniu skirstymu ir mąstymo iškėlimu aukščiau gyvenimo. Todėl Deleuze'o ontologijoje būties sąvoka visur vartojama kaip gyvenimo sinonimas. Tradicinės ontologijos vartojamą būties sąvoką jis turi omeny kaip reaktyvių jėgų simptomą, ne skirties, o tapatybės modusą.

Pagrindinė iš Nietzsche's Deleuze'o perimta tezė yra ta, kad menas yra arčiau gyvenimo, nei mokslas. Taip yra dėl to, kad menas nesivadovuoja tiesos troškimu, todėl nenaudoja mokslinės metodikos, turinčios reikalą tik su „negyvąja“, reaktyvia daiktų puse. Būtent laisvė nuo tokio troškimo leidžia „patekti į jėgų sąveikos lauką“. Tačiau filosofas-menininkas ne tik jaučia jėgas ir interpretuoja gyvenimo ženklus, aptikdamas įvairius simptomus (gyvybės ar ligos ženklai), bet ir sugeba kurti naujas gyvenimo perspektyvas. Filosofas yra civilizacijos gydytojas ta prasme, kad įvertindamas atitinkamą simptomą, jis sugeba pasiūlyti būdą „išgydyti“ jo priežastį. Jis yra ir kultūros kritikas, ir kūrėjas. Deleuze'as deda lygybės ženklą tarp Nietzsche's sąvokų „valia galiai-gyvenimas-kūryba“. Kūryba implikuoja gyvenimo perteklių, kuris turi būti panaudojamas naujų perspektyvų kūrime. Todėl kūrėjus aptardamas kaip valios galiai laidininkus Deleuze'as atmeta galimybę juos vertinti psichoanalizės būdu. Baranova pastebi, jog „Deleuze'as apverčia santykį tarp autoriaus, ligos ir psichoanalitiko. Psichoanalizė aiškina autoriaus kūrybingumą remdamasi jo neuroze, t.y. liga. Deleuze'as, atvirkščiai, suteikia autoriams galią diagnozuoti ir gydyti“ (Baranova 2006: 85). Todėl, net jei kūrėjai netryško sveikata ar nebuvo stabilūs psichine prasme, nereiškia, kad jų kūryba yra neįgalumo išraiška. Deleuze'o manymu, jų kančia tik liudijo patiriamą gyvenimo perteklių, kurie ją reiškė kūryboje.

Deleuze'as išplėtojo Nietzsche's tapsmo filosofiją, sukurdamas savąją skirties filosofiją. Nietzsche's valios galiai ir amžinojo sugrįžimo konceptai tapo skirties ir kartotės konceptais. Deleuze'o suponuojama filosofijos samprata buvo kuriama su ryškiu antihegelizmo ženklu, įgalinančiu naujų perspektyvų kūrybą. Paskutinioji kartu su Fellixu Guattari parašyta knyga *Kas yra filosofija?* yra Nietzsche's skelbtos ateities filosofijos projekto išplėtojimas. Deleuze'as perėmė ir Nietzsche's

metodologiją, interpretuodamas daiktus, ne ieškodamas transcendentinės jų esmės, o kaip gyvenimo ženklus, ieškodamas vitalinės jų vertės bei prasmės.

1.2.6. Kūrybinė Bergsono metafizika: laikas kaip ontologija

Nepaisant to, kad Deleuze'as savo tiesioginiais pirmtakais pripažino tik Spinozą ir Nietzsche'ę, mūsų manymu, Bergsono įtaka Deleuze'o filosofijai yra ne mažiau menka. Bergsono „perskaitymas“ tapo neatskiriama Deleuze'o „metafizikos“ dalimi. Kita vertus, Bergsono indėlis savo originalumu lenkia kitus Deleuze'o bendraminčius, kadangi būtent Bergsono filosofijos pagrindu Deleuze'as sukūrė kino filosofiją, išplėtotą dvitomyje *Kinas I: apie vaizdinį-judėjimą; Kinas II: apie vaizdinį-laiką* (*Cinema 1: L'Image-Movement*, 1983; *Cinema 2: L'Image-Temps*, 1985). Šiame skyriuje mes nenagrinėsime konkretaus idėjų panaudojimo kino koncepcijoje, tačiau tam tikrų konceptų aptarimas atskleis bazę, padėjusią sukurti kino filosofijos principus²⁴. Knygoje *Bergsonizmas* (*Le Bergsonisme*, 1966), remdamasis pagrindiniais Bergsono veikalais *Materija ir atmintis*, *Kūrybinė evoliucija*, *Laikas ir laisva valia* bei *Trukmė ir vienalaikiškumas*, Deleuze'as visą bergsonizmą sutraukia į keturias pagrindines sąvokas: intuiciją, trukmę, atmintį ir *élan vital*²⁵. Kiekviena iš jų turėjo įtakos paties Deleuze'o filosofijos sampratai, jo ontologijai, epistemologijai ir metodologijai. Kita vertus, galima pastebėti, jog bergsonizmas yra ryškus prieš jį nagrinėtų filosofinių koncepcijų pagilinimas, išplėtimas ar pratęsimas. Pavyzdžiui, lyginant su Nietzsche's interpretacija, akivaizdu, kad Nietzsche'ę Deleuze'as nagrinėja daugiau etiniu, o ne ontologiniu aspektu, kaip Bergsoną. Nietzsche paveikė Deleuze'o interesus nekonvencionalioje literatūros kritikoje, užtat Bergsonas padėjo sukurti unikalią kino filosofiją. Dar daugiau, jei Nietzsche's dėka Deleuze'as aptiko impulsą filosofijos ir meno suartinimui, tai Bergsono filosofijoje surado filosofijos ir mokslo susikirtimo taškų. Tai ryškiausiai pastebime paskutinėje knygoje *Kas yra filosofija?*, kur Deleuze'as kartu su Guattari įsteigia mąstymo heterogeniškumo principą²⁶.

Knyga *Bergsonizmas* prasideda intuicijos sąvokos analize. Deleuze'as intuiciją traktuoja kaip pilnai išvystytą bergsonizmo metodą, kuris turi tris –

²⁴ Apie tai skaitykite trečios dalies paskutiniame skyriuje *Filosofija kine: programos realizavimas*.

²⁵ *Élan vital* įprasta versti į gyvybės impulsą. Angiškai – *vital impetus*. Tačiau vertimuose nusistovi tradicija vartoti sąvoką originalo kalba.

²⁶ Apie tai skaitykite trečios dalies skyriuje *Mąstymas kaip heterogeneizė: filosofija, menas ir mokslas*.

problematizavimo, diferencijavimo ir temporalizavimo – funkcijas (žr. Deleuze 2006: 35). Intuicija kaip metodas turi užtikrinti kuo didesnę tikslumą svarstomose problemose, garantuoti jų „preciziškumą“. Visų pirma intuicija turi eliminuoti klaidingas problemas ir jas suformuluoti teisingai. Deleuze'o manymu, Bergsonas atkreipęs dėmesį, kad filosofijoje daugiau reikšmės turi pats problemos suformulavimas, nei jos išsprendimas, todėl iš pat pradžių svarbu turėti teisingą kryptį. Kita vertus, Deleuze'as pastebi, kad problemos formulavimas visuomet reiškia išradimą, o ne atradimą ar aptikimą. Problemos aptikimas reikštų jos egzistavimą iki suformulavimo, o išradimas – būties suteikimą tam, kas dar neegzistuoja. Problemos gretinimas su išradimo sąvoka gali gluminti, tačiau ši sąsaja paaiškėja detaliau pasigilinus į Bergsono tikrovės sampratą, kuri visada analizuojama laiko aspektu ir suvokiama kaip atvira visuma. Antras svarbus momentas problematizavimo veiksmo yra reikalavimas formuluojant problemas vengti dialektinės sintezės, terminų kūrimo neigimo būdu. Pavyzdžiui, pagrindiniai filosofijos klausimai „Kodėl yra kažkas, o ne niekas?“, „Kodėl yra tvarka, o ne netvarka?“ ir pan. yra formuluojami neteisingai, kadangi jie visuomet nurodo į sąvokos priešybę, todėl nepagauna pačios daikto esmės. Tuo būdu intuicijos metodas yra priešingas dialektiniam. Dialektinis metodas, labiausiai išplėtotas Hegelio filosofijoje, veikiantis dviem terminais, visuomet atsiduria daiktų išorėje, ir nepagauna vidinės jų esmės. Intuicija, priešingai, turi padėti atsidurti pačių tiriamų daiktų viduje. Tačiau tai nepavyktų, jei daiktų nesuskaidytume į dvi jiems būdingas plotmes. Deleuze'o teigimu, šiuo atveju, intuicija yra dalijimo metodas, inspiruotas platonizmo (Deleuze 2006: 22). Bergsonui svarbu atskirti tikrąją daikto esmei būdingą tendenciją nuo neesminės, kuri tampa mūsų iliuzijų šaltiniu. Taip kvestionuojamas patirties betarpiškumas, kadangi Bergsonas, Deleuze'o manymu, intuicijos metodo pagalba siekęs parodyti išėjimą nuo kasdienės patirties link realios patirties sąlygų. Todėl intuicija kaip dalijimo metodas tapati transcendentalinei analizei. Visos klaidingos problemos kyla dėl to, kad žmonės pagauna tik reprezentaciją, tačiau neranda būdų išeiti anapus jos „link tikrovės artikuliacijos ir atrasti, kas skiriasi iš esmės mums duotuose dariniuose, kuriais mes gyvename“ (Deleuze 2006: 26). Intuicijos gretinimas su transcendentaline analize gali priminti kantišką noumenų ir fenomenų perskyrą, kadangi Bergsonas šiuo atveju taip pat kalba apie daiktų buvimą savyje ir sau, viena vertus, ir jų pasirodymą mums, kita vertus. Tačiau Deleuze'o pastebėjimu, Bergsonas kalba ne apie galimos patirties

sąlygas, o apie realios patirties sąlygas. Intuicija kaip dalijimo metodas turi parodyti kelią šių daiktų savyje ir sau pažinimui. Tuo būdu Bergsonas suponuoja tokio pažinimo įmanomybę ir reikalingumą, be to, atskleidžia tradicinės metafizikos ir mokslo nepakankamumą. Pasak Bergsono, mūsų intelektas mąsto tik susidurdamas su inertiškais daiktais, todėl nesugeba matyti ir mąstyti jų kitimo (Bergson 2004: 7). Todėl tiek mokslo, tiek metafizikos ribos būtų išplėstos, jei intelektą papildytų intuicija paremtas pažinimas. Tačiau kuo tokios pažinimo rūšys skiriasi iš esmės? Tokiu būdu intuicijai būdingus problematizavimo ir diferencijavimo veiksmus papildo temporalizavimas. Problema formuluojama teisingai ir dalijimas vyksta veiksmingai, jei klausimai, liečiantys problemą, keliami laiko, o ne erdvės atžvilgiu (žr. Deleuze 2006: 31). Tai reiškia, kad mąstymas erdvės terminais niekuomet mums nepadės aptikti daikto esmės, nes erdvė įgalina tik daikto pasirodymą, slepiantį savo vidinę esmę, kurią konstatuoja tik laikas. Taip nuo intuicijos sąvokos Deleuze'as pereina link trukmės sąvokos, kadangi intuicija, ypač problemų temporalizavimo aspektu, Bergsono filosofijoje tiesiogiai suponuoja trukmę.

Trukmės sąvoka įgalina dviejų įvairovės rūšių atskyrimą. „Viena rūšis erdvinė...Tai išorinė įvairovė, kuriai būdingas vienalaikiškumas, daiktų išsidėstymas vienas šalia kito, tvarka, kiekinė diferenciacija; skirtumas tam tikru laipsniu ir yra grynoji įvairovė. Kita įvairovės rūšis susijusi su *trukme*: tai vidinė įvairovė, kuriai būdinga seka, neaiškios ribos, nevienmatiškumas, kokybinis skirtingumas arba esminis skirtumas: tai virtuali ir nepertraukiama įvairovė, neredukuojama į skaičius“ (Deleuze 2001: 252). Taigi Bergsonas, pasak Deleuze'o, išskyrė du skirtingumo variantus: viena yra skirtis nuo kito tam tikru laipsniu (kuri rūpi moksliniam ir suinteresuotam kasdieniam pažinimui), visai kas kita yra skirtis nuo kito iš esmės arba iš prigimties. Erdvėje mes skiriamės nuo kitų, laike – ir nuo savęs paties. Todėl trukmės sąvoka tiesiogiai nurodo į daikto pokytį, sudarantį jo esmę, ko neatskleidžia jo skirtumas nuo kitų daiktų erdvėje. Pirmąją įvairovės rūšį Deleuze'as pavadina daiktui priklausančią objektyvybę, o antrąją – subjektyvybę. „Objektas ir objektyvumas žymi tik tai, kas yra padalinta, tačiau tai, kas besidalindamas nesikeičia iš esmės. Tai, kas dalinasi tik laipsniu. Tačiau trukmė skirstosi nuolat. Štai dėl ko ji yra įvairovė. Tačiau ji nesidalina nesikeisdama iš esmės; ji keičiasi iš esmės dalijimosi metu. (...) Tai yra *kita*, nebūdama *keletu*“ (Deleuze 2006: 42). Deleuze'o pastebėjimu, Bergsono trukmės sąvoka žymi posūkį į ontologiją. Tačiau kita vertus,

be intuicijos metodo trukmė liktų apibrėžiama tik psichologiškai. Deleuze'as pateikia Bergsono pavyzdį, kaip mes suvokiame gabalėlį cukraus (žr. Deleuze 2006: 31). Gabalėlio cukraus tirpimo metu cukrus skiriasi ne tik nuo kitų daiktų, bet ir nuo savęs paties. Todėl norėdami patirti cukraus trukmę turime palaukti, kol cukrus ištirps. Tokiu būdu mano trukmė padeda atskleisti kitas trukmes, kurios priešingu atveju liktų nesuvokiamos. Tačiau trukmė nepagaunama be intuicijos pagalbos. „Intuicija nėra trukmė. Ji greičiau judėjimas, kurio dėka mes išsiveržiame iš savo pačių trukmės, sugebame panaudoti savo trukmę kitų trukmių, esančių žemiau ar aukščiau mūsų, egzistavimo patvirtinimui ir betarpiškam pripažinimui“ (Deleuze 2006: 32-33). Šis posūkis iš psichologinės trukmės sampratos ontologinės link turi žymėti atsivėrimą nežmogiškai ir viršmogiškai patirčiai, o tuo pačiu ir fenomenologijos kritiką. Būtent Bergsono filosofijoje Deleuze'as aptiko argumentus, paneigiančius fenomenologinę filosofijos sampratą. Pasak Deleuze'o, fenomenologija ieško tik daiktų reikšmės mums, o ne jų būties. Jei daiktus suvokiame tik vadovaudamiesi savo sąmonėje išgyvenama trukme, mes juos sugriebiame tik erdvinėje, o ne laikinėje perspektyvoje, kaip duotus, o ne kaip tampančius. Jei ir esama laikinės fenomenų konstitucijos, ji egzistuoja tik uždaros sąmonės perspektyvoje, jie suvokiami tik kaip besireiškiantys mano sąmonei. Taigi intuicija ir trukmė šiuo atveju turi nurodyti suvokimo ribų išplėtimą nuo žmogiškumo link nežmogiškumo, o Deleuze'o filosofijoje tai reiškia išėjimą nuo psichologijos link ontologijos.

Ontologijos pagrindimo funkciją Bergsono filosofijoje Deleuze'as suteikia atminties sąvokai. Svarbiausias klausimas, kurį, pasak Deleuze'o, tenka kelti šiuo atveju, yra klausimas, kaip trukmė tampa atmintimi? Atmintis apibrėžiama kaip identiška trukmei, tačiau būtent atmintis iškelia skirtingų laikų santykio klausimą. Deleuze'as pastebi, kad Bergsono filosofijoje „besitęsianti dabartis dalijasi kiekvieną akimirką į dvi kryptis, kur viena iš jų orientuojasi ir plečiasi link praeities, kita – susispaudžia ir traukiasi link ateities“ (Deleuze 2006: 52). Išgyvenama trukmė nurodo dabarties momentą, o atmintis – praeitį. Koks santykis steigiasi tarp trukmės ir atminties, dabarties ir praeities? Deleuze'as čia kalba apie atmintį kaip prisiminimų saugyklą. Tačiau tokia saugykla nėra paprasčiausia talpykla, tai prisiminimų išsaugojimas savyje, pasitelkiant suspaudimo arba sutraukimo [*contracte*] galią, būdingą subjektyvumo formoms. Deleuze'o teigimu, Bergsono revoliucingumas reiškiasi įprastų praeities ir dabarties sampratų transformavimu. Tokiam supratimui

būdinga dėti lygybės ženklą tarp būties ir dabarties, praeitį suprasti kaip tai, ko jau nebėra (Aurelijus Augustinas). Tačiau iš tiesų Bergsonas atskleidžia, kad dabarties nėra, kadangi ji yra grynas tapsmas, visada esantis anapus savęs. Ir priešingai, praeitis yra tai, kas nustojo tapti, tačiau nesiliovė būti. Kita vertus, dabartis yra aktyvi, efektyvi ir naudinga, visada veikianti ateities labui, o praeitis, nors ir esanti – inertiška ir nebenaudinga. „Nereikalinga ir pasyvi, abejinga, ji [L.J. praeitis] yra, pilniausia šio žodžio prasme. Apie dabartį mes turime sakyti, kad kiekvieną akimirką ji buvo, o apie praeitį, kad ji amžinai, visą laiką yra. Tai yra esminis skirtumas tarp praeities ir dabarties“ (Deleuze 2006: 55). Todėl prisiminimui neturi būti suteikiama kokia nors psichologinė reikšmė, nes jis esmingai yra virtualus, neveiklus ir pašąmoningas. Žodžio „pašąmonė“ reikšmė šiuo atveju vėl neturi būti psychologizuojama, net jei tiesiogiai nurodo į Freudo sąmonės ir pašąmonės perskyrą. Bergsono pašąmonė, o vėliau ir Deleuze'o pašąmonės samprata, nurodys ne psichinę realybę anapus sąmonės, o į ontologinę realybę, t.y. būtį, kokia ji yra savyje. Todėl prisiminimas kaip toks turi tik ontologinę prasmę, nors išskeldami dabartyje mes jį suaktualiname, suteikdami jam „psichologinį įsikūnijimą“. Suvokimo aktuose „nesuvokiame daiktų kokie jie yra, mes sugriebiame tik praeitį, kur jie yra savyje, o ne mumyse, mūsų dabartyje“ (Deleuze 2006: 56). Kadangi praeitis yra tai, kas išlieka ir išsisaugo, ji sukuria pagrindą kiekvienos konkrečios dabarties tęstinumui. Todėl Bergsonas čia parodo, kad, priešingai nei manome, praeitis nėra konstatuojama iš dabarties perspektyvos. Ne praeitis seka po dabarties, o priešingai, dabartis seka po praeities. Tačiau koku būdu mes patenkame į praeitį, kuri yra ontologija? Bergsono teigimu, į praeitį mes išokame „kierkegoriško šuolio“ būdu. Būtent to šuolio dėka mes suteikiame dabarties momentui išgyvenamą psichologinę prasmę (aktualizuojame virtualumą). Atminties sąvokos gretinimas su pašąmone atsisakant psichologinės jos prasmės yra parankus dėl to, kad atmintis kaip milžiniška virtuali plotmė suteikia pagrindą visoms vykstančioms aktualizacijoms, lyg sakytume, kad pašąmonė nuolatos iššoka į sąmonės plotmę. Todėl šiuo atveju prasminga laiko sampratoje atsisakyti eiliškumo ir įsteigti laikų koegzistenciją. Bergsono filosofijoje laikai ne seka vienas po kito, o koegzistuoja tarpusavyje. Todėl atmintis suvokiama kaip virtuali koegzistencija. Virtualumo ir aktualumo sąvokos bei jų santykis detaliau bus atskleidžiami nagrinėjant *élan vital* sąvoką. Šiuo atveju tai padeda paaiškinti laikų koegzistavimo paradoksą.

Paradoksu Deleuze'as tai vadina dėl to, kad suerdvinto laiko suvokimas niekaip negalėtų įtraukti fakto, kad visi laikai gali egzistuoti vienu ir tuo pačiu metu. Tačiau supratimas įmanomas tuomet, jei tariame, kad praeitis yra virtuali, o dabartis – aktuali. Atitinkamai virtualumui suteikiama ontologinė, o aktualumui – psichologinė (arba aktualiai išgyvenama) prasmė. Ontologinė plotmė egzistuoja visada, kaip bet kokio aktualumo pagrindas, nors ne visada yra pilnai aktualizuojama. Deleuze'as ne tik pasitelkia Bergsono knygoje *Materija ir atmintis* pateiktą kūgio metaforą, bet ir nubraižo jos schemą, turinčią pavaizduoti, koku būdu koegzistuoja skirtingi laikai (žr. Deleuze 2006: 60). Pjūviais sudalintas kūgis šioje schemeje vaizduoja, kaip atmintis reiškiasi kaip integrali visuma arba laiko totalybė, sutraukianti visus įmanomus laiko lygmenis. Todėl praeitis nuolat koegzistuoja su kiekviena dabartimi. Šia prasme tarp jų nėra jokios distancijos. Kita vertus, koegzistenciją galima aiškinti dviem atminčiai arba trukmei būdingais momentais: išsiplėtimu (Bergsonas) arba atsipalaidavimu (Deleuze) [*détente*] ir susispaudimu [*contracte*]. Todėl dabartis koegzistencijos atžvilgiu yra labiausiai susispaudęs praeities lygmuo, o grynoji praeitis arba materija – labiausiai atsipalaidavęs praeities laipsnis. Kuo didesnė praeitis, tuo didesnis jos išsiplėtimo laipsnis, kuo ji arčiau dabarties, tuo ji labiau susispaudusi. Todėl praeitis kaip integrali visuma yra laikų koegzistencija įvairiais susitraukimo ir išsitempimo laipsniais. Tokiu būdu, pasak Deleuze'o, koegzistencijos paradoksas Bergsono filosofijoje įsteigia ontologinę vienybę (Deleuze 2006: 74). Šioje Bergsono atminties sampratos analizėje įdomu tai, kad Deleuze'as, nepaisant propaguojamo antiplatonizmo, atmintį, steigiančią ontologinę vienybę, palygina su Platono *reminiscencijos* samprata. Platoniškas prisiminimas kaip reminiscencija taip pat nurodo į gryną praeities būtį, praeities buvimą savyje, ontologišką atmintį, kuri gali tarnauti kaip laiko išsiskleidimo pagrindas. Badiou taip pat pažymi, kad Deleuze'as nagrinėdamas šią problemą yra nevalingai platoniškas, kadangi platoniška amžinybė tapati Deleuze'o iš Bergsono perimtai virtualaus laiko, kuris steigia pagrindą visiems jo aktualizavimams, sampratai. „Laikas jam [L. J. Deleuze'ui] kaip ir Platonui yra judantis amžinybės atvaizdas. Deleuze'o laiko esmė susideda iš amžinybės išreiškimo. Talpus vaizdinys yra anapus paties judėjimo“ (Badiou 2000: 60). „Laikas yra kūrybingas išsiskyrimas. Tai išreiškia Vienio galią. Taip, kaip ir kiekviena aktuali būtybė turi savo virtualumą savyje, taip ir kiekvienoje dabartyje glūdi jos praeitis“ (Badiou 2000: 62.3).

Laiko, išlaisvinto nuo erdvės, pirmumo problema, plėtojama Bergsono filosofijoje, ir jos sprendimas sukuriant koegzistencijos sąvoką, padėjo Deleuze'ui išspręsti taip rūpimą dviejų substancijų atskirties problemą. Jau nagrinėdami Spinozos vienbalsės būties ir Leibnizo klostės sąvokas galėjome pastebėti, kad Deleuze'as siekia atsisakyti bet kokių ontologijos dualizmų. Atrodo, taip Deleuze'as ontologiją siekia palenkti monizmui. Kita vertus, Nietzsche's interpretacija atskleidė pliuralizmo perspektyvą. Monizmas ir pliuralizmas, kokios skirtingos perspektyvos tai būtų, padeda išvengti būties dualizmo, kadangi neskirsto tikrovės į hierarchiškai išskirtus lygmenis. Tačiau nagrinėdami Bergsoną, galime aptikti begalę dualizmų: erdvė ir laikas, intelektas ir intuicija, laipsnio ir esmės skirtumai, praeitis ir dabartis, išsitempimas ir susitraukimas, virtualumas ir aktualumas ir t.t. Tą patį matysime ir Deleuze'o filosofijoje, kur šis nuolatos daro perskyras, pavyzdžiui – medžio ir rizomos, žemdirbio ir nomado tapatybės ir skirties ir pan. Tačiau Deleuze'as nurodo, kad tokio pobūdžio perskyros Bergsono filosofijoje nėra savitikslių. Dualizmas šiuo atveju yra tik momentas, kuris veda link monizmo reformavimo. „Kūno ir sielos, dvasios ir materijos problema yra išsprendžiama tik per kraštutinį susiaurinimą, kuriame Bergsonas parodo, kaip objektyvumo ir subjektyvumo linijos, išorinio stebėjimo ir vidinės patirties linijos gali susiliesti jų skirtingų procesų pabaigoje. Tarp jų nelieka jokios distancijos“ (Deleuze 2006: 29-30). Tačiau koku būdu tai įvyksta?

Viename iš knygos skyrių *Viena ar daugiau trukmių?* Deleuze'as sprendė būties struktūros problemą Bergsono filosofijoje. Jis pastebi, kad knygoje *Laikas ir laisva valia* (1889) Bergsonas laiką apibrėžė kaip įvairovę. Tačiau *Materijoje ir atmintyje* (1896) ir *Kūrybinėje evoliucijoje* (1907) jis ima teigti, kad tėra vienas paskiras totalus laikas (žr. Deleuze 2006: 78-79). Ar gali dvi, atrodytų, visai priešingos laiko sampratos vienoje koncepcijoje pasiekti kompromisą? Deleuze'as pastebi, kad monistinio laiko samprata Bergsono filosofijoje išsikristalizuoja dėl jo susidūrimo su Alberto Einsteino reliatyvumo teorija ir mėginimo jas suderinti. Einsteino reliatyvumo teorijoje, dalinai perimtoje iš matematiko Bernhardo Riemanno, taip pat vyrauja išsiplėtimo, susispaudimo, judėjimo reliatyvumo ir įvairovės sampratos. Einsteinas taip pat kalba apie laikų daugį, kuomet išskiria laiko suvokimo reliatyvumą priklausomai nuo stebėjimo taško. Pasak filosofinio laiko problemos tyrinėtojo Jono Čiurlionio, „Bergsonas universalų laiką įžvelgia privilegijuotos atskaitos sistemos atsisakyme, kas ir sudaro reliatyvumo teorijos esmę.

Skirtingos atskaitos sistemos ne paneigia, o konstatuoja universalaus laiko egzistavimą“ (Čiurlionis 2008: 117). Tačiau nepaisant minėtų panašumų ir iš to sekusio Bergsono siekio suartinti šias dvi – mokslinę ir filosofinę – laiko koncepcijas, vėliau Bergsonas pastebi, kad Einsteinas kalba tik apie pirmąją – laipsnio skirtumų – įvairovę. Tokiu būdu laikas suerdvinamas, jis tampa ketvirtąja erdvės dimensija. Bergsonas kritikuoja Einsteina, kad šis neišskyręs virtualios ir aktualios laiko plotmių, todėl reliatyvumo teorijai priešpriešina vienalaikiškumą (Deleuze 2006: 79-80). Taigi, viena vertus, vienalaikiškumo samprata griežtai atmeta laiko suerdvinimo perspektyvą, o antra, pagrindžia laikų koegzistenciją, kuri įtvirtina laiko pliuralizmą, grįstą monizmu. „Bergsono teigimu, egzistuoja tik vienas laikas, kuris tiek pat reiškiasi aktualių dalių lygmenyje, kiek ir virtualios visumos lygmenyje. Taigi yra tik vienas laikas (monizmas), nors yra begalė aktualių srautų (neapibrėžtas pliuralizmas), kurie būtinai dalyvauja toje pačioje virtualioje visumoje (apribotas pliuralizmas). <...> Ne tik virtuali įvairovė įtraukia vienintelį laiką, bet ir trukmė kaip virtuali įvairovė yra šis vienintelis ir tas pats laikas (Deleuze 2006: 82-83). Matome, kaip monizmas yra suderinamas su pliuralizmu. Šiuo tikslu Deleuze'o manymu, Bergsonas sukūrė visai kitą, priešingą tradicinei, įvairovės arba daugialypumo [*multiplicité*] sampratą. Pasak Deleuze'o, „Bergsonui tai nėra įvairovės ir vienio supriešinimo klausimas, bet priešingai, dviejų įvairovės rūšių išskyrimas“ (Deleuze 2006: 39). Todėl priešingai, nei teigė Riemanno ir Einsteino teorijos, įvairovė nėra tai, kas pasirodo kaip įvairovė erdvės atžvilgiu, o tai, kas tampa įvairove pačios trukmės atžvilgiu. Deleuze'o daro išvadą, kad bergsoniška trukmė suponuoja vienalaikiškumą, kadangi trukmė kaip vienas paskiras, universalus ir beasmenis laikas yra visų kitų aktualių srautų (išgyvenamų trukmių) pagrindas ir sąlyga. Koegzistavimas įmanomas tik tuomet, jei visi laikai gali būti apimami vieno bendro laiko. Čiurlionio manymu, problema, liečianti universalaus laiko konceptą, yra sunkiai išsprendžiama Bergsono naudai, jei žvelgtume iš mokslo perspektyvos: „tokio universalaus laiko nustatyti neįmanoma, nes neįmanoma išvesti vidurkio ar suteikti privilegijos kuriai nors sistemai, su ja siejant tokį laiką“ (Čiurlionis 2008: 117). Taigi Bergsono vienalaikiškumas prieštarauja Einšteino nevienalaikiškumui. Dar daugiau, Bergsonas iškreipia reliatyvumo esmę, nes įvesdamas trukmės sąvoką, reliatyvumą padaro ne objektyvistine, o subjektyvistine teorija. Tačiau esminis skirtumas yra tame, kad išskeldamas subjektyvios laiko kaip trukmės intuicijos sampratą, Bergsonas suponuoja

tokio laiko pirmumą objektyvaus laiko atžvilgiu. Čiurlionio teigimu, taip Bergsonas pabrėžęs, kad trukmės patirtis yra pirminė savaiminė duotis, todėl net mokslinis pažinimas turi būti redukuotas į šį pirminį laikiškumą (Čiurlionis 2008: 118). Nors, žvelgiant iš mokslo pozicijų Bergsono laiko samprata neišpildė objektyvumo, tačiau Deleuze'as tai vertina kaip itin teigiamą sprendimą. Jo manymu, tokiu būdu Bergsonas įtvirtinto filosofijos autonomiją mokslo atžvilgiu, kadangi šalia erdve grindžiamos mokslinės laiko sampratos pateikė ir filosofinę, vidiniu trukmės patyrimu grindžiamą filosofinę laiko sampratą. Prieiga per intuiciją vertinama kaip pranašesnė lyginant su intelektu, kuriuo remiasi mokslas. Tačiau kodėl Bergsonas, įtvirtindamas šį skirtumą, siekė reliatyvumo ir vienalaikiškumo teorijų suartinimo? Deleuze'o manymu, Bergsonas manęs, kad mokslas visada yra metafizikos dalis, todėl modernus mokslas turi turėti ir atitinkamą ontologiją (žr. Deleuze 2006: 116). Vienalaikiškumo ir reliatyvumo teorijų svarstymo pavyzdys rodo, kad filosofija turi bendrą sąlyčio tašką su mokslu kiek jie susitinka svarstydami tą patį objektą. Šiuo atveju skirtumai randasi dėl skirtingo prieigos būdo. Nors laikas yra tas pats, skiriasi [L.J. filosofijos ir mokslo] kalba bei tyrimo objekto prieiga (žr. Čiurlionis 2008: 117). Tokios skirtingos prieigos prie bendro objekto metodiką, atskiriant erdvinę ir laikinę įvairovę, Deleuze'as naudojo tolimesnėse savo analizėse, siekdamas pagrįsti filosofinio mąstymo unikalumą. Filosofijos ir mokslo santykio problema buvo plėtojama sąvokų kūrybos kontekste ir iškeliant mąstymo heterogeniškumo principą.²⁷

Kita vertus, laiko pirmumo konstatavimas artina Bergsono koncepciją su fenomenologijos pradininko Husserlio laiko samprata. Deleuze'as linkęs nutrinti galimą panašumą. Jo manymu, Bergsono koncepcija gali būti puikia alternatyva Husserlio fenomenologjai. Dar daugiau, ji geriau išsprendžia fenomenologijos keltas problemas. Kuria prasme? Straipsnyje *Laiko pirmumas: Husserlis, Bergsonas* fenomenologas Algis Mickūnas tvirtina, kad ilgoje filosofijos istorijoje niekas neteikė tiek reikšmės vidinei laiko patirčiai kaip Husserlis ir Bergsonas. Abu jie atskiria objektyvų matuojamą laiką nuo subjektyvaus išgyvenamo laiko (žr. Mickūnas 2008: 285). Tokiu būdu filosofinė laiko samprata ryškiai atsiskiria nuo klasikinės linijinio laiko sampratos. Kaip minėjome prieš tai, Bergsono koncepcija nebetapatina praeities su nebūtimi, nes praeitis nuolat koegzistuoja su dabartimi. Tad į pirmą planą iškyla

²⁷ Apie tai skaitykite trečios dalies skyriuje *Mąstymas kaip heterogeneizė: filosofija, mokslas ir menas*.

laiko sekos ir tapsmo supriešinimo problema. Tai būdinga ne tik Husserliui, bet ir kitiems egzistencinio tipo mąstytojams, tokiems kaip Heideggeris ar Sartre'as. Jų koncepcijose teigiama, kad laikas nebėra išoriška būtis, o būtent tai konstatuoja paties individo egzistenciją (laikas kaip horizontas). Gerai žinomos Husserlio retencijos (praeities užlaikymo) ir protencijos (ateities laukimo) sąvokos, panašu, atitinka Bergsono trukmės ir vienalaikiškumo sąvokas. Kaip pabrėžia Mickūnas, panašiai kaip Husserlis, siekęs apibrėžti tęstinumo struktūrą, aptiko vienalaikę duotį, taip ir Bergsonas nustatė, kad sąmonės ir jos patiriamų dalykų tęstinumas suponuoja vientisą universalų laiką prieš patirties susiskaidymą į sąmonės būvius (Mickūnas 2008: 287). Taigi matome, kad trukmės, kaip tęstinės įvarovės aprašymas suartina Husserlį su Bergsonu. Tačiau, pasak Mickūno, „Bergsonas kritikuotų Husserlio intencionalumą, nes jis suskaldo patiriamą tėkmę (erdvina). Jei mes atsisakytume tokios krypties į dalykus, kaip tai daro Bergsonas, tada sąmonė turėtų būti suprantama dar prieš intencinės sąmonės veiksmus. Trukmei nereikia būti intencinei, bet sudarančiai laikišką pagrindą įvairiems sąmonės „stoviams“, nors su jais nesutampančiais“ (Mickūnas 2008: 298). Šis Husserlio fenomenologijos aspektas, išryškintas pačioje Bergsono koncepcijos šerdyje, suvaidins lemiamą vaidmenį Deleuze'o sąmonės ir patirties sampratoje. Visuomet Deleuze'as pabrėš patyrimo betarpiškumą ir neintencionalumą, kas koreliuos su beasmenio gyvenimo samprata. Dehumanizuojant trukmę, patirtis įmanoma jau ikisąmoningame lygmenyje. Patirtis įgyja universalią prasmę, nes ji galima už žmogaus pasaulio ribų.

Bergsono trukmės vienalaikiškumas atitinka vienbalsę Spinozos būtį. Spinozos substancija yra imanentiška ją išreiškiantiems atributams ir modusams. Kaip ir kiekviena paskira trukmė ji Bergsono filosofijoje koegzistuoja su Absoliučia atmintimi, vienu universaliu laiku. Koegzistencijos principas tokiu atveju yra tapatus Spinozos imanencijos principui. Tokiu būdu šie autoriai sprendė vienovės ir įvairovės problemą, atsisakydami transcendencijos principo. Tolydumo ir tęstinumo sąlyga išpildoma, kiek nesama jokio pertrūkio. Kaip minėjome anksčiau, Leibnizui priskiriama klostės sąvoka irgi siekia to paties, kaip ir Spinozos išraiškos sąvoka. Viena, ko nebuvo ankstesniose koncepcijose iki Bergsono, tai – laikas.

Deleuze'o filosofijos tyrinėtojas Toddas May'us, dėdamas lygybės ženklą tarp Spinozos imanencijos, Bergsono trukmės ir Nietzsche'ės teigimo, pabrėžia, jog Spinozos išraiškos sąvoka suponuoja laikiškumą. „Tai, ką Spinoza sukuria dėka

išraiškos sąvokos, o Bergsonas – laikiškumo, sudaro vientisą Deleuze'o filosofinės perspektyvos audinį“ – teigia May'us (May 2005: 41). Pridurtume, kad ir Leibnizo klostė suponuoja laikiškumą, kadangi nuolat vyksta ėjimo į klostę (klostymosi) procesas. Dar daugiau, egzistuoja ir tai, ką Deleuze'as heideggeriška maniera pavadino *Zwiefalt*-skirtumu skirtumuose. Taip pasukama link Nietzsche's teigimo momento. Vėliau knygoje *Skirtis ir kartotė* Deleuze'as pabrėš, kad „Skirtis [L.J. nuolat] apgyvendina kartotę“ (Deleuze 1994: 76). Tai naujumo apibrėžimas, kurį jau aptikome Nietzsche'ės valios galiai ir amžinojo sugrįžimo konceptuose, sudarančiuose teigimo sampratos esmę ir įvedančiuose laike ateities dimensiją. Kur galime aptikti skirties teigimą Bergsono filosofijoje?

Deleuze'as jį įžiūri *élan vital* – gyvybinio polėkio, sampratoje. *Élan vital* Deleuze'as aiškina pasitelkęs virtualumo ir aktualumo sąvokas. Parafrazuodamas Bergsoną, teigusį, kad atsiskyrimo ir dalijimosi vyksmas yra gyvenimo esmė, Deleuze'as nurodo, kad *élan vital* visuomet yra „virtualumo aktualizavimosi procese, paprastumo diferencijavimosi procese ir totalybės pasidalijimo procese, atvejis“ (Deleuze 2006: 94). *Élan vital* visų pirma yra procesas, suponuojantis kryptingą judėjimą, kuris yra aiškinamas kaip trukmės įsiterpimas į materiją. Tokį įsiterpimą reikėtų suprasti kaip besirandantį naujumą. *Kūrybinėje evoliucijoje (L'Evolution Créatrice, 1907)* Bergsonas evoliuciją aprašo kaip procesą, vykusį „per milijonus individų ir išsiskiriančiomis linijomis, iš kurių kiekviena savo ruožtu baigdavosi sankryža, nuo kurios eidavo nauji keliai, ir taip iki begalybės“ (Bergson 2004: 71). Begalybės aspektas visatą apibrėžia kaip atvirą visumą arba sistemą. Todėl Bergsonas siūlo mechanizmo principą moksle ir tikslingumu paremtą senąją metafiziką keisti *gyvybės metafizika*. Tiek mechanistinėms, tiek tikslingumu paremtoms koncepcijoms būdinga visatą suprasti kaip uždara sistemą, kurioje visos formos yra duotos. Tokia teze paremta klasikinė metafizika niekuomet nepripažįsta galimybės rasti kažkam naujam. Tokiu būdu ji postuluoja, kad nėra realaus veikiančio laiko, kadangi visumą apžvelgia iš amžinybės perspektyvos. Svarbiausias šiuolaikinės filosofijos uždavinys yra sugebėti mąstyti tikrovę ne amžinybės ar neveiklaus laiko, o tapsmo, nuolat veikiančios ir kuriančios trukmės, perspektyvoje. Pasak Bergsono „tikrovė kuriasi ir yra, tačiau niekuomet nėra kažkas gatava“ (Bergson 2004: 55). Tokį į gyvybę ir naujumo pagavą orientuotos filosofijos uždavinį perima ir Deleuze'as, pabrėždamas, kad galima apmąstyti tapsmą, tačiau negalima pažinti

pasaulio kaip visumos. Kita vertus, visatos atvirumo tezė nurodo ne papildymo ar asociacijos santykį, o atsiskyrimo ir dalijimosi santykį, kurį vėliau Deleuze'as pavadins disjunktyvia sinteze. Būtent gebėjimas diferencijuotis ir aktualizuoti atskleidžia neorganinio gyvenimo galią, paremtą nevaržomu ribų plėtimu. Tai taps Deleuze'o nomadologijos principu. Tačiau visiems diferencijavimosi proceso rezultatams, kokie įvairūs jie bebūtų, būdinga išlaikyti ryšį su jį inspiravusia pradžia, t.y. pačiu gyvybės polėkiu. „Gyvybė nuo pat pradžių yra to paties polėkio, pasiskirsčiusio po įvairias išsiskiriančias evoliucijos linijas, tąsa“ (Bergson 2004: 70). Kiekviena dalis nešasi kažką iš visumos, kuri yra grynai virtuali. Deleuze'as santykį tarp visumos ir įvairovės aptaria per virtualumo ir aktualumo sąvokų santykį. Pasak jo, visuma yra virtuali, tačiau ji aktualizuojasi pačiomis įvairiausiomis formomis, taigi „kūrybinė evoliucija vyksta nuo virtualaus link aktualaus“ (Deleuze 2006: 98). Tačiau tai vyksta dviem kryptimis: „Pačioje visatoje reikia skirti du veiksmus – „leidimąsi“ ir „kilimą“. Pirmasis tik išvynioja padarytąjį ritinį. Iš principo jis galėtų įvykti beveik akimirksniu, panašiai kaip atsileidžia spyruoklė. Bet antrasis, atitinkantis vidinį brendimą ir kūrybą, pasižymi trukme todėl, kad tai yra jo esmė, ir primeta savo ritmą pirmajam, nuo jo neatskiriamam veiksmui“ (Bergson 2004: 25). Čia aprašytasis „leidimasis“ (išsiplėtimas) yra aktualizavimosi vyksmas, kuomet virtuali visuma „išvynioja“, arba Deleuze'-Leibnizui būdinga maniera tartume, „išklosto“ tai, ką telkė savyje. Tai sukuria materiją. Tačiau antroji kryptis „pakilimo“ (suspaudimo) būdu atlieka kūrybinį ar diferencijavimo veiksmą, numatydamą naują pokytį. Deleuze'as linkęs šias bergsonizmui pritaikytas virtualumo ir aktualumo sąvokas griežtai atskirti nuo klasikinei metafizikai būdingos galimo ir realaus perskyros. Galimybė klasikinėje ontologijoje atskiria daiktą nuo jo egzistencijos. Tačiau turint omeny virtualumo ir aktualumo santykį, virtualumas jokių būdu nestokoja realybės. Virtuali būtis tokia pat reali, kaip ir aktuali, nors ji nėra tiesiogiai duota kasdienei patirčiai. Virtualumas egzistuoja tik suspaudimo, sutelkimo būdu, generuodamas visas įmanomas aktualizacijas, visada būdamas anapus jų. Problema, išskylanti senos ir naujos metafizikos sandūroje, užklausia panašumo ir tapatumo santykį. Todėl svarbiausias virtualaus ir aktualaus santykio bruožas yra tapsmo procesas nepaisant panašumo principo. Aktualumas niekuo neprimena virtualumo, todėl jų santykis sunkiai maštomas klasikinės metafizikos rėmuose. Kadangi pastarojo tipo metafizika nepripažįsta tapsmo, ji linkusi ryšį tarp, pavyzdžiui, idėjos ir

daikto (Platonas), priešasties ir padarinio (mokslas) nustatyti remdamasi didesniu ar mažesniu panašumu. Virtualaus ir aktualaus santykio atžvilgiu galime nematyti jokio panašumo ir apskritai neaptikti jokio ryšio. Tačiau tas ryšys tarp daugybės aktualizacijų ir virtualios visumos vis dėl to yra. Jį atskleidžia pavyzdys, kur toks organas kaip akis suprantama kaip tolina, išsivysčiusi atsako į virtualią šviesos problemą, aktualizacija (žr. Deleuze 2006: 103). Todėl Deleuze'o filosofijos samprata numato visumos, universalaus vienio paiešką visame fenomenų daugyje, vadovaujantis skirties, diferencijacijos, o ne tapatybės ar panašumo principais.

II. DELEUZE'Ų „METAFIZIKA“

„[Imanencija] yra visų plotmių pagrindas, imanentiška kiekvienai mąstomai plotmei, kuriai nesiseka jos mąstyti. Ji yra didžiausias intymumas, glūdinčias mąstyme ir tuo pačiu absoliutus paviršius – išoriškumas, nutolęs labiau nei koks išorinis pasaulis, nes yra vidujybė, gilesnė už bet kokią vidinį pasaulį: tai imanencija, <...> nesiliaujanti plotmės *į* ir *atgal*, amžinas judėjimas. <...> Todėl svarbiausia filosofijos užduotis yra ne tiek mąstyti imanenciją, kiek rodyti, kad ji yra čia, nemąstoma kiekvienoje plotmėje, ir mąstyti ją kaip mąstymo vidų ir išorę, kaip ne išorišką išorę ir nevidujišką vidų – tai, kas negali būti mąstoma, tačiau privalo būti mąstoma...“

Gilles Deleuze *Ques 'ce que la philosophie?* P. 59.

Pirmojoje dalyje gilinomės į Deleuze'ų ir filosofijos tradicijos santykį, siekdami aptikti Deleuze'ų koncepcijos ištakas. Galėjome pastebėti ne tik naują požiūrio perspektyvą į chrestomatiškai apibrėžtas koncepcijas, tačiau ir Deleuze'ų polinkį į ontologinę problematiką. Nepaisant interpretacijų, traktuojančių Deleuze'ą kaip postmodernistą, ir paties Deleuze'ų apibrėžto uždavinio „nuversti platonizmą“, Deleuze'as nuolat mąstymui priskiria pastangą išeiti anapus duotybės prie ją organizavusių sąlygų. Tai atitinka jau Aristotelio nusakytą „pirmosios filosofijos“ objektą – mąstyti tai, kas yra tikrovės pagrindas. Žinoma, negalima teigti, kad Deleuze'as tęsia šią metafizinę tradiciją, kadangi „platonizmo nuvertimą“ suvokia kaip filosofijoje įsigalėjusios mąstymo struktūros, įpareigojančios mąstyti remiantis tapatybės, vieningo kosmo ir teisingų idėjų principais, atsisakymą. Tačiau Deleuze'ų santykis su platonizmu ir metafizika nėra vienareikšmiškas. Viena vertus, Deleuze'as paneigia ligtolinę metafizinio mąstymo tradiciją, kita vertus, pasinaudodamas ja, jis tęsia ir naujai svarsto pamatines filosofijos problemas ir temas. Badiou teigimu, Deleuze'as yra vienas iš šiuolaikinių mąstytojų, kuris savo mąstyme išsaugojo metafizikos struktūrą. Jam rūpi pagrindiniai klausimai: kas yra mąstymas? kaip turi būti suprantama būtis? kaip realizuojama esminė būties ir mąstymo tapatybė? (Badiou 2000: 80.1). Todėl Deleuze'ų pateikiama filosofijos samprata grindžiama mėginimu atsakyti į šiuos klausimus. Nepaisant Deleuze'ų taikomos mąstymo imanentizavimo strategijos, galime pastebėti Deleuze'ų negalimybę išvengti metafizinės fenomenos ir jį sukūrusių sąlygų (jėgų) koreliacijos. Tokiu būdu šį mąstymą vadinsime „metafizika“, atribodami jį nuo klasikinei metafizikai būdingos dualistinės – aukštesnės ir žemesnės tikrovių – perskyros.

2.1. „Platonizmo nuvertimas“?

2.1.1. Platonizmas ir postmetafizinis mąstymas

„Platonizmo nuvertimas“²⁸ tolygus metafizikos paneigimui. Deleuze'o filosofija ir jo suponuojama filosofijos samprata neginčijamai įtraukia radikalią Vakarų metafizikos kritiką, prasidėjusią Platono idealizmu. Ši kritika plėtojama permąstant fundamentalias skirties ir tapatybės sąvokas. Pagrindinė problema, konceptualiai apjungianti Deleuze'o filosofiją ir sudaranti jos branduolį, yra visoje filosofijos tradicijoje vyraujantis tapatybės klausimas. Kaip pastebėsime vėliau, ateities filosofijos projektas įtraukia užduotį kurti skirties filosofiją. Kokiu būdu Deleuze'ui išskyla skirtumo ir tapatybės kontroversijos problema?

Pirmoje darbo dalyje daug dėmesio buvo skiriama Deleuze'o santykiui su filosofijos tradicija, klasikinių tekstų skaitymo bruožams ir problemoms, kurios nuo pat pradžių prisidėjo kuriant Deleuze'o filosofinę sistemą. To detalaus ir kartu kūrybiško „skaitymo“ pasekmes matome viename svarbiausių Deleuze'o veikalų *Skirtis ir kartotė (Différence et Repetition)*. Deleuze'o požiūriu, skirties ir tapatybės santykis yra centrinė metafizikos ašis, apie kurią sukasi kitos temos ir problemos, kurios jos atžvilgiu tēra išvestinės. Pasukus šios ašies centrą į kitą vietą ar pakeitus orbitos kryptį, neišvengiamai persitvarko visa visuma. Todėl Deleuze'o užduotis yra parodyti, kaip keičiasi visumos vaizdas, jei apverčiame šį skirties ir tapatybės santykį, papildant jį kartotės samprata. Todėl, pasinaudodamasis vaizdžiu Kanto palyginimu, Deleuze'as tai pavadina „Kopernikiškuoju perversmu“, kuris leidžia „skirčiai turėti savo sąvoką, o ne būti jai suprantamai kaip priešinga, analogiška, panaši ar tapati“ (Deleuze 1994: 40-41). Prieš pradėdant detalesnį tyrimą, svarbu paminėti, kad skirtumo ir tapatybės sąvokos tēra vienas iš daugelio Deleuze'o pasirinktų mąstymo įrankių, kurių pagalba jis dekonstruoja tradicinę metafiziką ir filosofijos sampratą, ir

²⁸ Darbe iškilo dilema pasirenkant vieną iš dviejų – „nuversto platonizmo“ (Keršytė, Sverdiolas, Gutauskas) ir „apversto platonizmo“ (Baranova, Žukauskaitė) – terminų. Mūsų manymu, abu vertimai yra tinkami, nors „platonizmo nuvertimas“ labiau išryškina Deleuze'o sumanymo radikalumą. „Apversto platonizmo“ terminas supuoja apverstą santykį tarp esmės ir regimybės, pateiktą dar Nietzsche's filosofijoje. Deleuze'o filosofijoje tai patvirtintų skirties ir tapatybės santykio apvertimas, kuomet skirtis tampa pirminiu, o ne antriniu principu. „Platonizmo nuvertimo“ terminas labiau akcentuotų Deleuze'o intenciją apskritai atsisakyti perskyros tarp vieno ir kito, t.y. bet kokio Platono inspiruoto dualistinio skirstymo. Galiausiai, mes pasirenkame vartoti terminą, pateiktą vieninteliame į lietuvių kalbą išverstame Deleuze'o tekste *Platonas ir simuliakras* (vert. Nijolė Keršytė). Nepaisant pasirinkimo vartoti „nuversto platonizmo“ terminą, priklausomai nuo to, kas cituojama, mes vartosime ir kitą terminą.

savo ruožtu kuria naująją „metafiziką“, iš kurios seka atitinkama filosofijos samprata. Kitos sąvokos, kurių dėka dekonstruojamas tradicinis mąstymo vaizdinys, yra imanencijos plotmė (imanencija) ir transcendencijos plotmė (transcendencija); rizoma ir medis; žemdirbys ir nomadas; Vienovė ir Įvairovė ir kt. Akivaizdu, kad Deleuze'o mintis nevengia dualumą, kuomet daro nuorodas į skirtingas būties sampratas ir mąstymo būdus. Negana to, darant prielaidą, kad Deleuze'o mąstymas siekia įsikurti anapus istorijos, jis naudoja tyrimo metodą, giminingą genealoginiam Michelio Foucault metodui, kuris leidžia atsekti epistemų ir filosofemų įsigalėjimo režimą. Žinome, kad viena iš Deleuze'ą ir Foucault siejančių jungčių yra Nietzsche's filosofija, į mąstymą vietoje tiesos įvedanti galios svertą. Vadovaudamasis šiuo metodu Deleuze'as siekia atsekti tam tikros sistemos įsigalėjimo motyvą. Todėl pagrindinis jam išskylantis klausimas yra: kodėl buvo mąstoma tapatybė, o ne skirtis? Klausimas: *kas* yra tikrovė? Keičiamas į klausimą: *kaip* randasi tapatybė?

Jei tradiciškai filosofija siejama su transcendencijos įsteigimu, tai prasideda su Parmenidu ir Platonu. Iškeldamas uždavinį mąstyti skirtį pačią savaime ir įsteigti absoliučią imanencijos plotmę, Deleuze'as tokią filosofijos programą įvardina kaip „platonizmo nuvertimą“. Atsižvelgus į šiuolaikinį filosofavimo diskursą, pastebėtume, kad skirties problematika dažniausiai siejama su „platonizmo nuvertimu“. Inspiracijos autorius yra Nietzsche, pirmasis pasekėjas – Heideggeris, įkandin vieno arba kito seka vadinamieji postmodernistai ar poststruktūralistai: Derrida, Foucault, Deleuze'as. Juos siejanti skirties problematika plėtoja Nietzsche's paveldą, priešingai, nei skirtininkas Francois Lyotarde'as, kurio postmodernizmo teorija savo šaltinius aptinka Ludwigo Wittgensteino „kalbinių žaidimų“ sampratoje (Welsch 2004: 27). Jūratė Baranova, nagrinėdama „platonizmo nuvertimo“ problemą Nietzsche's, Heideggerio ir Derrida filosofijose, atskleidžia šios idėjos paveldimumo seką ir jos tapsmą skirtingose pozicijose (žr. Baranova 2007: 93-114). „Nuversto platonizmo“ idėja tampa tuo, kas sieja Nietzsche's *Stabų saulėlydyje* paskelbtą „Kartu su tikroju pasauliu mes pašalinome ir regimąjį“ (Nietzsche 1991: 520) įvykį su vėliau Heideggerio ir postmodernistų gvildinama „metafizikos įveikos“ problema. Čia kyla klausimas, kiek Nietzsche's idėja traktuojama autentiškai ir ką jis tuo norėjęs pasakyti. Baranova atskleidžia įtampą, besirandančią tarp skirtingų prieigos prie Nietzsche's filosofijos būdų: hermeneutinio Heideggerio projekto, pateikiančio susistemintą Nietzsche'ę kaip „paskutinį metafiziką“ ir dekonstruojančio Derrida

žvilgsnio, kritikuojančio Heideggerio projektą bei galimybę aptikti Nietzsche'as kūrybos vientisumą. „„Deridiškoji“ „heidegeriškoji“ Nietzsche'as kritika palieka pėdsaką pačiame Derrida interpretaciniame projekte. Iš čia jis perima pamatinį dekonstrukcijos sumanymą – filosofijos be hierarchinių galimybių sumanymą“ (Baranova 2007: 114).

Atrodytų, jog Deleuze'as yra arčiau Derrida projekto, kadangi, kaip aptarėme anksčiau, jis Nietzsche'ę traktuoja ne kaip buvusios filosofijos tradicijos jungiamąjį tašką (Heideggeris), o kaip visiškai naujo „mąstymo vaizdinio“, naujos filosofijos sampratos kūrėją. Antra vertus, Deleuze'as taip pat savo filosofijos sampratą siekia įtvirtinti kaip esančią anapus bet kokių binarinių opozicijų ir tapatybės logikos. Tačiau „Derrida „dekonstrukciją“ savaip neigia Deleuze'o „dekonstruktyvizmas“ (Rubavičius 2003: 94). Šis paneigimas pasirodo per skirtumą tarp abiejų vartojamų jų vartojamų sąvokų: *differance*-skirsmo²⁹ (Derrida) ir *différence*-skirties (Deleuze). Nors dekonstrukcinė praktika nutaikyta į tą patį taikinį – tradicinę metafiziką, tačiau jos prieigos, veikimo pobūdis ir tikslai skiriasi. Nepaisant to, kad tiek Deleuze'as, tiek Derrida priklauso postruktūralistams, Derrida išimtinai rūpi teksto tikrovė, kadangi, kaip jis teigia, „*Nėra nieko anapus teksto*“ [*Il n'y a pas de hors-texte*] (Derrida 2006: 210). Užtat Deleuze'as nuolatos krypsta „anapus teksto“. Nuo Derrida „dekonstrukcijos“, pastebi Colebrook, Deleuze'ą skiria tai, kad jei „Derrida koncepto jėgą ir profilį demonstruoja virš ar anapus bet kokio balso ar konteksto“, tai Deleuze'as, priešingai „konceptų kūrybą aprašo nuo pačių būties gelmių“ (Colebrook 2002: 117). Taip pat, kaip teigia Bellas, priešingai nei Derrida, tapatybę skaidančiam į mažiausias dalis, taip siekiant naikinti bet kokią konsistenciją, Deleuze'ui skirtis yra neatsiejama nuo dinamiškų sistemų, esančių „chaoso [Deleuze'o būties] paribiuose“, sampratos (Bell 2006: 4). Taigi, viena vertus, Deleuze'o mąstymas skleidžiasi ne teksto tikrovėje, o ontologinėje terpėje, kita vertus, paaiškėja, kodėl Deleuze'o filosofija iš esmės negali paneigti metafizikos, savo ruožtu neįsteigdama kitos, kadangi savo mąstymo judesiu ji nuolatos siekia peržengti duotybės ir fenomenų sferą.

Taip pat, kartu su „platonizmo nuvertimo“ problema įvedant skirties³⁰ problematiką, svarbu neužmiršti, kad pirmasis pastarosios autorius yra kaip tokią

²⁹ Tokį vertimą pasiūlė Nijolė Keršytė knygoje *Apie gramatologiją* (1967).

³⁰ Deleuze'o skirties [*différence*] sąvoka Lietuvoje vartojama kaip skirtis (Sverdiolas) arba skirtumas (Žukauskaitė). Skirties sąvoka labiau tinkama Deleuze'o mąstymo įvykiškumui, būties kaip proceso,

pirmasis įvardino Martinas Heideggeris. Ji jo darbuose iškyla kaip ontologinio skirtumo tarp būties ir esinių, problema (žr. Heideggeris 1992: 355). Tradicinės metafizikos įveika tapati uždaviniui mąstyti būtį anapus esinių. Badiou pastebėjimu, Deleuze'o filosofija skleidžiasi Heideggerio nurodytos būties užmaršties mąstymo perspektyvoje. Mes susiduriame su esiniais, bet nesuvokiame jų buvimo. Tačiau prieiga prie būties Heideggerio ir Deleuze'o mąstyme įgalina kalbėti apie jų pozicijų skirtumus: „Deleuze's sutinka su Heideggerio perskyra tarp būties ir esinių, tačiau priekaištauja Heideggeriui už tai, kad šis nepastebėjęs disjunktyvios sintezės, nes nesantykis yra santykis gilesne prasme“ (Badiou 2000: 21). Heideggerio būties mąstymas skleidžiasi fenomeninėje plotmėje, o Deleuze'o mąstymas skverbiasi iki pačių būties pradų, siekiant aptikti ikifenomeninį buvimo būdą.

„Pagrindinis šiuolaikinės uždavinys yra nustatytas: „nuversti platonizmą“ – skelbia Deleuze'as (Deleuze 1994: 59). Prieš leidžiantis į šį Deleuze'o turimo omenyje „platonizmo nuvertimo“ tyrimą, svarbu išsiaiškinti, kas platonizmas yra Deleuze'ui? Deleuze'as, kaip ir Heideggeris, „platonizmo nuvertimo“ tikslą formuoja kaip metafizikos įveikimo priemonę. Metafizikos pradžia laikydami Platono filosofiją, metafizikos pabaigą jie tapatina su platoniškosios filosofijos principų atsisakymu. Kita vertus, apibrėžus „priešą“, svarbu nurodyti ir „susidorojimo“ su tuo priešu, būdus. Kaip pastebėsime vėliau, Deleuze'as tai daro dvigubu būdu: kovodamas su Platonu ir padarydamas jį savo bendrininku.

2.1.2. Platonas ir simuliakras arba kaip Platonas tampa Deleuze'o bendrininku?

Deleuze'ui platonizmą laiko „filosofine *odisėja*“ (Deleuze 2006: 205). Homeras *Odisėja* pavadino ilgą klaidžiojimą siekiant sugrįžti į gimtąją ir brangią žemę. Trumpai apibūdinami galime *Odisėją* pavadinti tapatybės paieška: tikro ir netikro atskyrimu. Todėl Deleuze'as nurodo, kad nepakanka traktuoti platonizmą tik kaip esmių ir regimybių pasaulio sugriovimą, kadangi tai jau atliko Kantas ir Hegelis. Norint iš tiesų nuversti platonizmą, reikia susekti platonizmo motyvaciją. Nuo jos ir reikia pradėti, norint išryškinti, ką iš tiesų, Deleuze'o supratimu, reiškia „platonizmas“.

esmei nusakyti. Taip pat atriboti nuo Deleuze'o kritikuojamos skirtumo sampratos. Tačiau darbe mes vartojame abu vertimo variantus, nedarydami tarp jų kokybinio skirtumo.

Platono sukurta ir jo dialoguose pateikta Idėjų teorija ne tiek suponuoja perskyrą tarp tikrojo ir regimojo pasaulio, kiek visų pirma savyje telkia atrankos galią. Ši galia pasireiškia perskyrų įvedinėjimo metode, kas nuo seno buvo vadinama dialektika. Ką nors rūšiuojant, perskyros įvedinėjamos pasitelkiant skirtumą. Giminės skaidomos į priešingas rūšis, kad būtų galima tiriamą daiktą priskirti kuriai nors rūšiai. Tačiau problema ta, kad tokia klasifikacija nepajėgi nuosekliai, iš esmės atlikti specifikuojimo veiksmo. „Aristotelio paprieštaravimas yra visiškai taiklus: perskyrų įvedinėjimas yra blogas, neteisingas silogizmas, nes čia trūksta vidurinio termino, kuris, pavyzdžiui, leistų daryti išvadą, kad žvejojimas meškere yra įsigijimo menas ir įsigijimo gaudant menas, ir t.t., (Deleuze 2006: 205). Taigi giminių skaidymas į rūšis yra nepakankamas, kadangi trūksta pagrindo, kuris leistų pagrįsti patį skaidymo veiksmą, kodėl jis toks, o ne kitoks. Todėl platonizmas ypatingas tuo, kad suranda būdą įsteigti tokį pagrindą, kadangi jo perskyrų įvedinėjimo metodas reiškiasi ne kaip klasifikavimas, o kaip autentiškumo, tikrumo, grynumo paieška. Aiškiausiai šio metodo pritaikymą Deleuze'as aptinka tokiuose Platono dialoguose kaip *Politikas*, *Faidras* ir *Sofistas*. Šių dialogų turinyje pastebime intenciją atskirti tikruosius pretendentes: kas yra žmonių ganytojas (*Politikas*), kas yra tikras mylintysis (*Faidras*), kas iš tiesų myli išmintį, žino tiesą (*Sofistas*). Todėl „platoniškoji dialektika – tai ne prieštaravimo ir priešybių dialektika, bet rungtyniavimo [*amphisbetesis*], konkurentų ar pretendentų dialektika“ (ibid.). Esmingas tokios atrankos bruožas yra tai, kad ji vyksta ne į plotį, kuomet apibrėžiamos kokios nors giminės rūšys, o į *gylį*, atrenkant paveldimumo sekas, rūšiuojant pretenzijas. Kitaip tariant, svarbiausiu klausimu tampa: kuris turi pagrindą vadintis tikruoju pretendentu, o kuris yra tik tariamas pretendentas? Rūšiavimas vyksta pagal Idėjų teorijos suponuojamą schemą: yra pagrindas (Idėja), pretenzijos objektas (Tiesos Idėjos savybė) ir pretendentas (žinantysis šią Idėją arba filosofas). „Pagrindas yra tai, kas ką nors turi pirmasis, bet kuris gali pasidalyti savo dalimi, ir dalijasi ja su pretendentu, su jį pavaduojančiu, antriniu turėtoju, jei tik jis išlaiko pagrįstumo išbandymą“ (Deleuze 2006: 206). Panašiai tėvas dalijasi savo dukterimi tik su jos (kaip savo dalies) vertu sužadėtiniumi, išminčius savo išmintimi – su to mokymo vertais mokiniais, ir pan. Kita vertus, šio dalijimo, šios atrankos rezultatas yra laipsniuotas ir hierarchizuotas: po tikriausiojo pretendento seka ištisa eilė vis mažiau tikrų pretendentų, kadangi pagrindas savo dalimi dalijasi su visais įvairiais laipsniais.

Tačiau pats rūšiavimas ir pastanga atrinkti dar neatskleidžia Platono sumanymo esmės, kadangi pretenzija reikalauja pagrindo. Juo tampa mitas, kuris „leidžia sukonstruoti modelį, pagal kurį bus sprendžiama apie skirtingus pretendentes“ (ibid.). Pavyzdžiui, *Faidre* regime, kaip sielų judėjimo ratu mitas atlieka pagrindžiančio pasakojimo rolę. Pasak šio mito, sielos galėjo matyti Idėjas dar iki įsikūnijimo, todėl tos sielos, kurios daug matė ir turi galimybę atgaivinti prisiminimus, yra tikresni pretendentai už mažai mačiusias, jusliškas ir užmaršias sielas (žr. Platonas 1996: 38-58). Deleuze'o teigimu, toks mito dėka įsteigtas modelis yra imanentiškas ir turi galią sukurti pagrindą, kuris leistų atskirti tikruosius pretendentes nuo apsimetėlių. Deleuze'o teigimu, šio metodo ypatingumas reiškiasi tuo, kad priešingai nei kiti dialektiniai metodai, „jis siekia ne išryškinti sąvokos specifiką ir apibrėžti rūšį, o teigti Idėją ir atrinkti paveldimumo seką“ (Deleuze 2006: 207).

Tačiau pati didžiausia platonizmo intriga slypi kitur. Deleuze'as atkeipia dėmesį, kad dialoge *Sofistas*, priešingai nei pirmuose dviejuose, Platonas nenaudoja jokio mito. Dar daugiau, perskyrų įvedinėjimo metodas nukreipiamas ne tiek į tikrųjų pretendentų atrinkimą, o greičiau į tariamųjų pretendentų persekiojimą. Kodėl staiga Platonas pakeitė kryptį? Tenka manyti, kad tiek mitas, kaip grindžiantis pasakojimas, tiek buvusi schema, nebetenka savo galios, kadangi sofistai čia tapatinami ne su geresne ar blogesne kopija, o be galo degradavusia kopija, t.y., simuliakru.

Jeigu Idėjų teorija įtvirtina dualizmą, tai mes jį pirmiausia suprantame kaip Idėjos ir atvaizdo (daikto) dualizmą. Tačiau Deleuze'o manymu, šis dualizmas imanentiniu būdu iš tiesų tarnauja kitam dualizmui, kuris turi užtikrinti perskyrą tarp dviejų rūšių atvaizdų [*idoles*]: *kopijų* [*icônes*] ir *simuliakrų* [*phantasmes*]. Taigi tikroji platonizmo perskyra, pagal Deleuze'ą yra taikoma ne tarp idėjų ir atvaizdų, o tarp kelių atvaizdų rūšių: gerųjų kopijų (ikonų) ir blogųjų kopijų (simuliakrų). Kas garantuoja pretendentų pagrįstumą? Panašumas į Idėją. Tačiau šis panašumas nėra išorinis vieno daikto panašumas į kitą daiktą, o vidinis ir dvasinis daikto panašumas į Idėją. „Pretendentes atitinka objektą tik tiek, kiek jis modeliuojamas (iš vidaus ir dvasiškai) pagal Idėją. Jam priskiriama kokia nors savybė (buvimas teisingu) tik tiek, kiek jis gridžiamas *esme* (teisingumu)“ (Deleuze 2006: 208). Vidinio panašumo reikalavimą perteikia Sokrato klausimo forma: o kas yra Gėris pats savaime? o kas yra Teisingumas pats savaime? ir pan. Taigi, bet kuriuo atveju atrenkant tikrąjį

pretendentą, svarbiausia vadovautis vidinu, esmingu *panašumu*. Visai kas kita – simuliakrai, kurie teturi tik išorinį panašumą, negrindžiamą jokia vidine esme. Kalbant apie pretendentų laipsniavimą, hierarchinį jų išdėstymą, nuotolis nuo pagrindo-Idėjos suponuoja begalinę degradaciją. Tokiu atveju simuliakras yra tai, kas nustoja panašumo į Idėją. Problema nekiltų, jei vidinis panašumo kriterijus leistų aiškiai atskirti teisingas kopijas nuo simuliakrų. Tačiau simuliakras suardo galimybę būti patikrintam. Štai kodėl Platonui *Sofiste* rūpi, kaip atrasti priemones susekti ir išstumti simuliakrą. Simuliakras grasina ne tik pasprukti, bet ir sunaikinti galimybę atlikti perskyrą. „Pats sofistą yra simuliakro būtis, satyras ar kentauras, visur įsimaišantis ir prasismelkiantis Protėjas. Todėl gali būti, kad *Sofisto* pabaigoje slypi pats neįtikinamiausias platonizmo nuotykis: tyrinėdamas simuliakrą ir sustodamas ties jo bedugne, vienu nušvitimo momentu Platonas atranda, kad jis nėra tiesiog neteisinga kopija, bet kad jis kvestionuoja pačias kopijos...ir modelio sąvokas. Pabaigoje pateikiamas sofisto apibrėžimas atveda mus iki tokio taško, kur nebegalime sofisto atskirti nuo paties Sokrato: ironikas, privačioje draugijoje operuojantis trumpais argumentais. Ar reikėjo šitaip ironizuoti? Ar Platonas turėjo pirmasis nurodyti šią platonizmo nuvertimo kryptį?“ (Deleuze 2006: 207). Svarbiausia yra ne tai, kad esama panašių ir nepanašių (į Idėją) atvaizdų, o kad antros rūšies atvaizdai savo protėjiška prigimtimi naikina galimybę daryti perskyrą. Simuliakrai yra demoniški ta prasme, kad jie daro tik panašumo *efektą*, kuris tėra grynai išorinis ir daromas visai kitokiomis priemonėmis, nei tos, kurios veikia modelio viduje. Deleuze'o teigimu, simuliakras konstruojamas ne per panašumą su Idėja, o iš įvairovės ir skirtumų, kurie ir sudaro sąlygas vidiniam nepanašumui ir išoriniam panašumui. Kokiu būdu išgaunamas šis efektas? Kodėl sunku atskirti filosofą nuo sofisto? Taip nutinka todėl, kad simuliakras susijęs su begaliniais dydžiais, proporcijomis ir nuotoliais, kurių stebėtojas nebegali įvaldyti, todėl jam susidaro panašumo įspūdis. Negalėjimas įvaldyti priklauso nuo to, kad pats stebintysis tampa simuliakro dalimi, ir panašumo įspūdis išgaunamas iš to, kad simuliakras „transformuojasi ir deformuojasi priklausomai nuo stebėtojo požiūrio“ (Deleuze 2006: 210). Tai reiškia, kad simuliakras greičiau pats valdo, nei leidžiasi būti valdomas. Jis nuolat peržengia ribas, keičia nuotolius, tampa kitu, taip nuolat išvengdamas to, kas vienoda, tapatu ar panašu. Jo neįmanoma suvesti į santykį su modeliu, kadangi jis paneigia patį modelį. Jo modelis – visada Kitas. Dėl šios

priežasties „simuliakras slepia pozityvią galią, neigiančią tiek *originalą* ir *kopiją*, tiek *modelį* ir *reprodukciją*. Simuliakro viduje slypi mažiausiai dvi besiskiriančios serijos, tačiau nė viena iš jų nėra modelis ar kopija. (...) Daugiau nebėra privilegijuoto požiūrio taško ar bendro požiūriams objekto” (Deleuze 1990: 330). Štai tokiu būdu pasitelkdamas platoniškąją simuliakro analitiką Deleuze’as randa būdą dekonstruoti tapatybės principą ir iškelti skirtumo problematiką. Ši problematika bendrais bruožais nesiskiria nuo Jeano Baudrillardo simuliakro analizės, pateiktos knygoje *Simuliakrai ir simuliacija (Simulacres et simulation, 1981)*. Bendras Deleuze’o ir Baudrillardo simuliakro sampratos momentas yra simuliakro netapatumo ir išorinio panašumo efekto produkavimo bruožas. Visuotinės simuliacijos era yra laikotarpis, kuomet nebeįmanoma daryti perskyros tarp tikra ir netikra. Simuliacija randasi kaip ketvirtoji atvaizdo stadija, kuomet jie nebeturi „jokio ryšio su bet kokia realybe: tai grynas savęs paties simuliakras (Baudrillard 2002: 13). Tačiau šių dviejų mąstytojų pozicijos yra suformuluotos per skirtingą santykį su Platono filosofija. Simuliacija įgyja negatyvią konotaciją, jei tikrovę vertiname kaip duotybę, o reprezentaciją – kaip galimybę daryti nuorodą į tikrovę. Ir priešingai, simuliacija įgyja pozityvią prasmę, kuomet ji pati tampa tikrovės „pagrindu“. Štai kodėl dingsta galimybė mąstyti tikrovę pagal idėjos ir atvaizdo modelį. Nėra jokio modelio kaip stabilios pirminės duoties. Vienintelė galima nuoroda yra pats simuliakras. Kita vertus, Deleuze’as simuliakrą aptinka neistoriškai, kaip visada jau esantį, o Baudrillardas istoriškai aptinka simuliakro įsigalėjimo periodus.

Monografijoje *Būties klegesys* Alainas Badiou nelinksta Deleuze’o filosofijos aiškinti remdamasis „nuversto platonizmo“ konceptu. Jo teigimu, Deleuze’as greičiau perrengia Platoną, nei kad jį nuverčia (Badiou 2000: 16.7). Tačiau kokiu būdu Deleuze’o filosofijoje įvyksta šis „perrengimas“?

Badiou teiginiui galima pritarti tik atskiriant Platono filosofiją nuo platonizmo tradicijos apskritai. Matėme, kad simuliakro analitikoje Deleuze’as Platoną pavadino pirmuoju, nurodžiusiu platonizmo nuvertimo kryptį. Taip pat teigia, jog tai, kad „platonizmo nuvertimas turėtų išsaugoti daug platoniškų bruožų, yra ne tik neišvengiama, tačiau ir pageidaujama“ (Deleuze 1994: 59). Pasak Deleuze’o „heraklitiškas pasaulis dar dunda platonizme“ (...), o Platono Idėja dar nėra pasirinkta susieti skirtį su sąvokos tapatybe. Aristotelis, nepaisant jo kritikos, suprato, kas platonizme yra nepakeičiama: skirtumo dialektika turi savo metodą – dalinimą, kuris

veikia be tarpininkavimo, be vidutinio termino ar pagrindo (priežasties); šis dalinimas veikia betarpiškai ir yra inspiruojamas Idėjų, o ne pagal bendrinės sąvokos reikalavimus“ (ibid.).

Šis momentas aiškiai nurodo Deleuze'o daromą skirtį tarp Platono filosofijos, iškeliančios betarpišką Idėjų dalyvavimą ir vėliau filosofijos tradicijoje įsitvirtinusio platonizmo, mąstymui primetančio tapatybės ir reprezentacijos modelį. Deleuze'as yra neoplatonikas tiek, kiek šiuolaikinei filosofijai pritaiko pirminį (autentišką) Platono idėjų modelį. Šis modelis pritaikomas perkuriant pačią Idėjos sąvoką, kai vietoje aktualios idėjos turima mąstyti virtuali idėja (simuliakras)³¹. Todėl Platonas tampa Deleuze'o bendrininku tiek, kiek „platonizmo nuvertimo“ sąlygos jau glūdi pačioje Platono filosofijoje. Antra vertus, Deleuze'as suteikia Platonui garbingo „priešo“ statusą, kadangi Platono mąstymas dar nepajungė skirties tapatybės logikai. Kaip pastebi Gregory's Flaxmanas „nors platonizmas nulėmė transcendencijos vadovaujamą filosofijos tradiciją, ir skirtumo apibrėžimą pagal transcendenciją, Deleuze'ui svarbu tai, kad šios procedūros dar nesukietėjo iki rigidiškos, uždaros struktūros (tapatus, analogiškas, panašus ir negatyvus), įsteigusios reprezentaciją jos subrendusia forma“ (Flaxman 2009: 12). Dar daugiau, Platonas yra artimas Deleuze'ui dar ir dėl to, kad „Deleuze'o, kaip ir Platono pasaulis yra demiurgiškas“ (Badiou 2000: 26.7). Tai reiškia, kad Deleuze'as nelaikė Platono griežtu dualistu. Pasaulį Platonas dar apibrėžė kaip kūrybišką ir tampantį, o ne apibrėžtą aukštesnės instancijos. Naglis Kardelis monografijoje *Vienovės išvalga Platono filosofijoje* (2007) pateikė interpretaciją, prieštaraujančią tradiciniam Platonui, kaip dualisto, supratimui. Platono pasaulis nėra dalinamas į Idėjų ir daiktų, Vienovės ir įvairovės: šie du aspektai reiškiasi kaip vieningai sujungti. Demiurgas pasirodo kaip skirtumas – *Khora*, tarpas, sujungiantis vieną su kitu, užtikrinantis dalies ir visumos vienovę. Šis tarpas Platono filosofijoje neturi būti suvokiamas kaip „tarpas, kuris suvienija, o ne tarpas, kuris atskiria“ (Kardelis 2007: 92). Demiurgo funkcija Platono filosofijoje atskleidžia tvarkytojo įsiterpimą, o ne pirmąją priežastį, pirmąjį judintoją, kaip aukštesnę instanciją. Vėliau sieksime parodyti, kad Deleuze'o filosofija apmąsto tarpą, padedantį virtualiai idėjai ateiti į aktualų pasaulį, ir šiam tarpui (tapsmui) nevadovauja jokia aukštesnė priežastis.

³¹ Ši idėjos sąvokos transformavimą analizuosime skyriuje *Virtuali transcenencija*

Todėl galime teigti, kad Deleuze'as kalba apie Platono filosofiją darydamas skirtį tarp Platono, savu laiku kūrusio Idėjų teoriją, ir platonizmo – tradicijos, pasukusios tapatybės ir reprezentacijos keliu. Deleuze'ui Platonas yra taškas, simbolizuojantis dviejų kelių atsišakojimo ribą. Platonizmas tampa antiplatonišku tuo metu, kai Platonas pats aptinka simuliakro būtį. Tačiau Vakarų filosofijos tradicija pasirinko nematyti šios būties. Šį pasirinkimą ir jo padarinius atskleidžia du reprezentacijos modeliai, kuriuos trumpai aptarsime kitame skyriuje.

2.1.3. Reprezentacijos kritika: ribota ir begalinė reprezentacijos

Siekdamas išstumti simuliakrus, grasinančius tikrovės ribų ištirpdytu, „platonizmas pagrindžia visą sritį, kurią filosofija pripažins sava: tai reprezentacijos sritis, pripildyta kopijų-ikonų ir apibrėžiama ne per išorinį santykį su objektu, o per vidinį santykį su modeliu ar pagrindu“ (Deleuze 2006: 210). Nuo šiol mąstymas filosofijoje visuomet reikalauja pagrindo, į kurį atsiremtų jo idėjos, o reprezentacija tampa pagrindine tradicinės filosofijos problema. Tačiau platonizmas tik pradžia, tik užuomazga to, kas vadinama filosofijos tradicija. Todėl Deleuze'as perspėja, jog „mūsų klaida glūdi bandyme suprasti platonišką dalinimą remiantis Aristotelio reikalavimais“ (Deleuze 1994: 60). Reprezentacijos tradicija, prasidėjusi Platonu, nuosekliai toliau plėtojama Aristotelio. Nepaisant filosofijos tradicijoje veikiančių skirtumų, Deleuze'as ją visą supranta kaip reprezentacijai pavaldaus mąstymo istoriją ir reprezentacijos veikimo ribas Deleuze'as apibrėžia per skirtį tarp organiškios ir orgiastinės reprezentacijos, t.y. ribotos ir neribotos reprezentacijos.

Svarbiausias reprezentacijos bruožas, pasak Deleuze'o, yra skirties pajungimas „keturgubai tapatybės, analogijos, opozicijos ir panašumo schemai“ (Deleuze 1994: 29). Ši schema nužymi reprezentacijos ribas, įsteigdamas jos pagrindą, ir jo atžvilgiu išstumdamą tai, kas jai prieštarauja. Taigi platonizme dar nematome nuosekliai išplėtos, ribotos ir baigtinės reprezentacijos. Visišką reprezentacijos užbaigtumą, pagrįstumą ir baigtinumą liudija Aristotelio metafizika: „reprezentacija pereina ir padengia visas sritis nuo pačių aukščiausių giminių ir žemiausių rūšių, ir dalijimo metodas čia įgauna savo tradicinį specifikavimo pobūdį, kurio jis neturėjo Platono filosofijoje“ (Deleuze 1994: 211). Taigi Aristotelio dalinimo į rūšis būdas atskleidžia klasikinį baigtinės arba *organiškos* reprezentacijos

tipą. „Aristotelio *diaphoros diaphora* yra tik klaidingas pernešimas: jis niekuomet neparodo, kaip skirtumas pakeičia savo prigimtį, mes niekada neaptinkame joje skirties skirstytojo, kuris atitinkamame tarpusavio ryšyje susietų universaliausią su ypatingiausiu (Deleuze 1994: 32). Krikščioniškoji filosofija sukonstravo begalinę arba *orgiastinę* (nežabotą, pašėlusią) reprezentaciją. Antrasis reprezentacijos tipas nuo pirmojo skiriasi tuo, kad gerai pagrįsta, specifikuota, apibrėžta kaip baigtinė, reprezentacija čia „paverčiama begaline, pretenduojančia į beribiškumą, be galo didelius ir mažus dydžius, Būtį anapus pačių didžiausių giminių ir ypatybę šiapus pačių mažiausių rūšių (ibid.). Beribiškumą Deleuze'as traktuoja kaip organizuotumo ribų išnykimą, negalėjimą pamatuoti mažumo ir didumo. Šiam antrajam tipui Deleuze'as priskiria Leibnizo ir Hegelio filosofiją. Tačiau nepaisant šio beribiškumo, kuris, atrodytų, suponuoja simuliakro, o ne reprezentacijos, sferą, savo galią išlaiko pastaroji, kadangi abiejų filosofijų atžvilgiu neapsieinama be tapatybės ar panašumo principų. Tuo būdu modernioji filosofija neatsisako pretenzijų užkariauti begalybę, kadangi beribiškumą ir skirtingumą siekia pajungia tapatybei. Leibnizas tapatybės principą išsaugo atrodams *pakankamą pagrindą*, o panašumą grindžia *susiėjimo* ar *tolydumo* sąlyga. Ši sąlyga garantuoja bet kokio išsiskyrimo, netolydumo ar skirtingumo pašalinimą, kadangi būtent monadų, sutapatintų su paskirais vienetinais taškais, serijų galimybė prasitęsti kitose serijose (*galimybė-sykiu*) išsaugo susiejimą ar tolydumą kaip *geriausio galimo pasaulio* kriterijų. Panašiai yra ir su Hegelio dialektika, kurios ratai sukasi apie vieną vienintelį centrą: viskas turi būti atmesta, kas netarnauja aukščiausio tikslo, esminės tikrovės ar istorijos prasmės labui. Taigi tiek Leibnizo, tiek Hegelio filosofija, net būdamos begalinės reprezentacijos pavyzdžiais, atlieka tą patį platonizmo judesį: jos siekia atrinkti tikruosius pretendentes ir atskirti juos nuo tariamų, išstumti tai, kas išeina už nustatytų ribų, ar tai būtų mažiau tobuli pasauliai, ar neesminiai istorijos įvykiai. Deleuze'o teigimu, „tiek Leibnizas, tiek Hegelis išvengė pasirinkimo tarp mažo ir didelio, tačiau jie abu neišvengė pasirinkimo tarp be galo mažo (Leibnizas) ir be galo didelio (Hegelis)” (Deleuze 1994: 45). Todėl nesvarbu, ar reprezentacija turi ribas, ar jų neturi, ji išlieka svarbiausia tradicinio mąstymo perspektyva. Deleuze'as iškelia klausimą, koku būdu mąstyti skirtį pačią savaime ir sugriauti šią nusistovjusią mąstymo struktūrą, neigiančią bet kokio išsiskyrimo ir nukrypimo galimybę?

2.1.4. Skirtis ir kartotė kaip tapatybės „pagrindas“

Simuliakrus Deleuze'as apibrėžė kaip išstumtą ir paslėptą galią. Ji išstumta kaip pavojinga galia, galinti sugriauti vieningą *kosmos*. Todėl tradicinė filosofija ir kėlė uždavinį supančioti simuliakrus ir paslėpti juos kuo giliau. Šia prasme Idėjų teorija sprendė tų laikų problemą – kaip suvaldyti chaosą-netapatumą įsteigiant pagrindą, kaip tapatybės principą. Todėl Deleuze'as pabrėžia, kad mūsų laikų problemos nebėra platoniškos. Mūsų laikų problema – „platonizmo nuvertimas“ kaip simuliakrų išlaisvinimas. „Nuversti platonizmą nuo šiol reikia priversti iškilti simuliakrus, teigti jų teisę [būti] tarp ikonų ir kopijų“ (Deleuze 2006: 214). Simuliakrų išlaisvinimas atveria galimybę įsileisti chaosą, kadangi patys simuliakrai ir yra galia teigti chaosą. Kalbant apie deliozišką chaoso sampratą, būtina turėti omeny, kad net jei šis chaosas beformis, jis jokiū būdu nėra negatyvus. Chaosą [*du chaos*] jis apibūdina kaip teigimo galią, kadangi jis yra ta vieta, kuri telkia ir išveda visas galimas formas. Todėl vietomis jis jį vadina *chaosmosu*.³² Chaosmoso sąvoka nurodo chaoso pirmenybiškumą kosmoso atžvilgiu. Šis pirmenybiškumas yra pozityvus, kadangi chaosas ne tik telkia kuriančiąją galią, bet ir dėl to, kad chaosas nėra kosmoso priešybė. Klasikinėje metafizikoje chaosas suvokiamas kaip tai, kas paneigia kosmosą, kas yra didžiausia būties ir mąstymo priešybė. Deleuze'o koncepcijoje chaosas tampa kosmoso radimosi priežastimi, pradiniu mąstymo elementu. Kita vertus, kaip pastebėsime vėliau, Deleuze'as visgi atskiria pozityvaus chaoso sąvoką nuo pirminės negatyvios jo reikšmės – chaoso kaip tuštumos ar prarajos, ką suponuoja pirminė žodžio chaosas (gr. *chaos*) etimologija. Šią negatyviąją chaosui suteikiamą reiškmę, kaip pastebėsime vėliau, atitinka Deleuze'o Juodojo Niekio kaip „nediferencijuotos bedugnės“ apibūdinimas. Chaoso problemą Deleuze'as svarsto pasitelkęs ne vieno jam įdomaus autoriaus kūrybą, ypač tų, kuriems nesvetima ezoterinė ar mistinė, o tuo pačiu ir metafizinė tematika. Chaosą Deleuze'as aptinka Leibnizo filosofijoje. Žinoma, Leibnizo kaip baroko-klostės mąstytojo, kuris šioje interpretacijoje³³ jau nesuveda chaoso į pakankamą pagrindą, o skleidžia jį klostės sąvokos pagalba. Pačią *chaosmoso* sąvoką Deleuze'as pasiskolina iš žymaus airių rašytojo Jameso Joyce'o (*Finnegans Wake*, 1939) chaoso suvokinį aptinka lenkų rašytojo Wittoldo Gombrowichiaus (*Kosmos*, 1965) kūryboje. Žinoma,

³² Sudurtinis žodis iš dviejų antonimų: chaoso ir kosmoso.

³³ Apie tai pirmos dalies skyrelyje *Leibnizas: barokas ir klostė*

šie rašytojai nėra vieninteliai chaoso mąstytojai, kadangi šią temą jau lietė Renesanso mąstytojai, tokie kaip Giordano Bruno ir Nicholas'as Cuzietis. Viena įžvalga sieja skirtingų amžių idėjas, todėl Deleuze'o manymu, nestebina, kodėl Joyce'as taip domėjosi Bruno. Pastarojo chaoso sampratą geriau išreiškia *complicatio* arba *supainiojimo* sąvoka. Chaosas ir yra tai, kas „supainioja“ skirtingas serijas tokiu būdu, kad randasi tai, kas pranoksta pačias serijas. Todėl labai svarbu neišleisti iš akių reikalavimo, kad simuliakrai (skirtumai) arba heterogeniškos serijos būtų „realiai patalpintos į sistemos vidų, įtrauktos į chaosą ar įpainiotos jame, reikia, kad jų skirtis būtų *įtraukta [incluse]*“ (Deleuze 2006: 213). Ką reiškia šis įtrauktumo reikalavimas? Viskas priklauso nuo to, kaip mąstysime skirtumus. Skirtumai nėra įtraukti, jei mes juos išvedame iš išankstinės tapatybės ir pirminio panašumo. Kitaip tariant, platonišku būdu aptinkame skirtumą ar simuliakrą tuomet, jei jis neišlaiko pretenzijos reikalavimo, itin skiriasi To Paties ar Panašaus modelio atžvilgiu. Dar daugiau, pasitelkiant reprezentacijos reikalavimus, skirtumas yra mąstomas tik kaip panašus, tapatus, analogiškas ar priešingas. Jis niekada nėra svarbus ir pakankamas pats sau, o tik kaip pirminių operacijų (principų pritaikymo) likutis. Jis atmetamas ir pašalinamas kaip tai, kas neesminga ir nereikalinga. Ir priešingai, jeigu skirtis yra įtraukta, ji yra tai, kas produkuoja tapatybės ar panašumo efektą. Tačiau kokių būdu skirtumų serijos gali pagaminti tai, ką mes laikome pirminiais tikrovės principais?

Deleuze'as siūlo pasvarstyti dvi ištaras: „tik tai, kas panašu, skiriasi“ ir „tik skirtumai būna panašūs“ (Deleuze 2006: 213). Pirmąją ištarą mes ką tik aptarėme, tačiau antroji nurodo į tapatybės susiformavimo skirties pagrindą, principą. Tačiau čia neapsieinama be kartotės³⁴ sampratos. Būtent kartojimo proceso metu daugybė skirtumų galų gale supanašėja, „suspaudžia“ ir įgauna panašumo arba vienodumo efektą. Todėl viena yra „mąstyti skirtį remiantis išankstiniu vienodumu ar išankstine tapatybe“, ir visai kas kita „vienodumą ir netgi tapatybę mąstyti kaip pamatinio neatitikimo rezultata“ (ibid.). Taip iš tiesų nuverčiamas platonizmo sukonstruotas pasaulio vaizdas, kuriame egzistuoja vidinė esmė grindžiamos duotys. Tokia pasaulio samprata atsiskleidžia kaip apgaulinga, iliuziška, nes iš tiesų ji yra „daug gilesnio – skirties ir kartotės žaismo – optinis efektas“ (Deleuze 1994: XIX (19)).

³⁴ Deleuze'o *repetition*, kaip ir *difference*, Lietuvoje turi dvi prigijusias vartosenas: kartotė (Sverdiolas) ir pakartojimas (Žukauskaitė). Priklausomai nuo konteksto ar sakinio struktūros, mes vartojame abu vertimo variantus.

Tokiu būdu Deleuze'as parodo, kad tapatybė skirties atžvilgiu yra ne priešastis, o rezultatas. „Simuliakras paneigia tapatybės ir panašumo prioritetą skirtumo atžvilgiu: skirtumas yra pirminis, tuo tarpu panašumas ir tapatybė yra antriniai ir išvestiniai“ – pastebi Žukauskaitė (Žukauskaitė 2004: 77). Visa kosmos sritis, visos duotys iš esmės yra tai, kas yra tapę. Duoties primatas užleidžia vietą nemąstomiems, nesuvokiamies ir sunkiai (vargu ar) mąstomiems skirties arba tapsmo procesams. Jų nematomumas ir nemąstomumas ir yra priešastis, įgalinanti klaidingą skirties pajungimą tapatybei. Kartotė yra procesas, užmaskuojantis pirminį įvykį – skirtumą. Audronė Žukauskaitė pabrėžia, kad „„Apversto platonizmo“ būklėje tapatybė yra ne pirminė duotis, bet imituojančios veiklos padarinys: mimezė ne pakartoja jau egzistuojančią tapatybę, bet būtent per pakartojimą tapatybė įgyja „pirminės“ substancijos pobūdį“ (Žukauskaitė 2004: 78). Ne tapatybė yra kartojama, o pats kartojimas sukuria tapatybę. Taip nutinka todėl, kad, kaip teigia Žukauskaitė, kartojimo procesas „substancializuoja“ pirminį įvykį. Ji nurodo, jog „Klasikiniu retroaktyvios konstitucijos pavyzdžiu galėtume laikyti Bastilijos užėmimo atvejį: parodoma, jog Bastilijos užėmimas tampa įvykiu tik tuomet, kai jis kasmet simboliškai pakartojamas, kai jis imamas švęsti kaip įvykis. Tokiu būdu antras ir trečias kartas ne pridedami prie pirmojo, bet pirmasis kartas įgyja savo *n*-ąją, mistinę galią dėl pakartojimo. Imitacija visuomet linkusi falsifikuoti imituojamo objekto atsiradimą ir pradžią, pateikti netikrą šio objekto „gimimo liudijimą“ (Žukauskaitė 2004: 78-79). Tokiu būdu paaiškėja, jog bet kuri tapatybė nurodo tik į pirminį įvykį ir jo kartojimą.

Tačiau apverčiant santykį tarp tapatybės ir skirties, ar nenutinka taip, kad pati skirtis užima pagrindo vietą? Deleuze'as pabrėžia, kad „platonizmo nuvertimas“ nesiekia įsteigti jokio kito pagrindo. Priešingai, jo esmė – „panaikinti bet kokį pagrindą, garantuoti universalų žlugimą“ (Deleuze 2006: 215). Platonizmo žlugimo metaforos mažai kuo skiriasi nuo Nietzsche'ės paskelbtos „Dievo mirties“ metaforos, kuri vertinama kaip pozityvus, džiaugsmingas, išlaisvinantis įvykis, atveriantis visus horizontus. Pagrindo žlugimas suponuoja absoliutų *bepagrindiškumą* (buvimą be pagrindo) [*effondement*]. Ši bepagrindiškumo nuovoka išreiškiama sinonimiškomis metaforomis: „...ar už vienos olos nėra, neturi būti kitos, dar gilesnės olos, – erdvesnio, mažiau žinomo ir turtingesnio pasaulio virš kiekvieno paviršiaus, bedugnės po kiekvienu pagrindu, po kiekvienu „pagrindimu““ (Nietzsche 1991: 289).

Deleuze'o teigimu, šis bepagrindiškumas atsiveria kaip persirenginėjimas kostiumais ir kaukių kaita, kai už kiekvienos kaukės slypi vis kita...(žr. Deleuze 2006: 215). Arba amžinas klostymosi, išsiklostymo ir persiklostymo procesas leibniciškoje baroko sampratoje. Šis nepabaigiamas simuliacijos procesas, ši begalybė ar bedugnė neturi būti suprasta erdvės požiūriu. Tai laiko begalybė, kuri išgauna kaukę skirtumų teigimo ir kaukių kaitos proceso dėka. Šia prasme simuliacija sutampa su nyčišku Amžinuoju sugrįžimu, kadangi „tarp amžinojo sugrįžimo ir simuliakro esama tokio glaudaus ryšio, kad vienas gali būti suprastas tik per kitą“ (Deleuze 2006: 217). Tačiau Nietzsche pasistengė perspėti, kad Amžinojo sugrįžimo jokiais būdais negalima apibrėžti kaip vienodo kartojimo, sugrįžimo prie to paties. „Amžinojo sugrįžimo paslaptis yra ta, kad jis neišreiškia jokios chaosui priešingos tvarkos, kuriai šis paklustų. Priešingai, amžinasis sugrįžimas yra ne kas kita kaip chaosas, galia teigti chaosą. (...) Reprerentacijos sąryšingumą amžinasis sugrįžimas paverčia visai kitu dalyku – savo paties chaoklaidžiojimu [*chaoerrance*]“ (ibid.). Foucault primena, kad „Nietzsche amžinąjį sugrįžimą pavadino nepakeliama mintimi“ (Фыко 1998: 471). Iš tiesų, apie vieną centrą besisukąs reprezentuojantis mąstymas gali prarasti „sveiką protą“, nes sunku suvokti, kad atitrūkęs nuo jos saulės mąstymas gali linguoti pirmyn ir atgal (žr. Nietzsche 1995: 152). Atsivėrusi bedugnė išmuša bet kokį pamatą. Tačiau gebėti mąstyti to akistatoje Deleuze'ui ir yra pats svarbiausias šiuolaikinės filosofijos uždavinys. Pats bepagrindiškumas, chaotiškas klaidžiojimas tampa pozityviu dalyku. Todėl mąstymas nebėra iliuzinis sukimasis apie tapatybės saulę, o gebėjimas aptikti produkuojančią galią jos efektų įvairovėje. Tačiau jei Amžinasis sugrįžimas sugražina skirtumą, koku būdu sugrįžta tai, kas skiriasi? Pats žodis sugrįžimas jau implikuoja kažką, kas jau buvo. Bet pagal šią sampratą, sugrįžta tai, kas jau buvo, būtent pats skirtumas. Kita vertus, Amžinasis sugrįžimas nesugražina visko ir bet kaip. Jis taip pat daro atranką. Tik priešingai nei platoniškoji atranka, siekianti atskirti tikra nuo tariamo, Amžinasis sugrįžimas atrenka tik tuos procesus, kurie pasipriešina tokiai platoniško tipo atrankai. Pašalinama tai, kas nesikartoja, „kas suponuoja Tą Patį ir Panašųjį, kas pretenduoja pataisyti išsiskyrimą, procentuoti ratus arba sutvarkyti chaosą, suteikti modelį ar padaryti kopiją“ (Deleuze 2006: 217-218). Tikrovė tikra tiek, kiek įsisąmoniname chaoso nepašalinamumą, simuliakrų nesunaikinamumą. Būtis randasi tik kaip tapsmo padarinys. Simuliakrai negali būti laikomi tikrovės

naikintojais, nes dėl savyje slepiamos produkuojančios galios jie yra pačios tikrovės „pagrindas“.

2.2. Imanencijos plotmės struktūra: transcendencijos pašalinimas

2.2.1. Be-pagrindiškumas: paviršius ir „tamsusis pirmtakas“

Platonizmo nuvertimo krypties nurodymas, simuliakro būties iškėlimas ir tapatybės principo panaikinimas yra pirminiai Deleuze'o filosofinio projekto teritorijos žymenys. Mūsų manymu, šie žingsniai tėra būdas konstruoti nuosavą metafiziką. Žinoma, ji grindžiama visai kitais principais nei klasikinė, tačiau čia galime pastebėti negalimybę išeiti anapus pamatinės metafizikos struktūros ir pagrindinių jos temų. Kaip teigia Badiou, „mūsų filosofinė epocha žymi dėl sugūžimo prie būties klausimo. Štai dėl ko joje dominuoja Heideggeris. (...) Ir Deleuze'as priklauso šiam amžiui. (...) Klausimas, kurį kelia Deleuze'as, yra būties klausimas. Nuo pradžios iki pabaigos, veikiamas daugybės ir atsitiktinių atvejų, jo darbas yra susijęs su mąstymo mąstymu (jo veiksmu, jo judėjimu) per ontologinio būties kaip vienovės išankstinio supratimo pagrindą. Deleuze'as grynai ir paprastai susieja filosofiją su ontologija. Ne tik galima mąstyti būtį, tačiau ir mąstymas yra tiek, kiek būtis nuolatos save apreiškia. Viskas nurodo į būtį, absoliučią imanenciją” (Badiou 2000: 19).

Pakeičiant sąvokas ir skirtingas tematiką Deleuze'o projektas gali būti formuluojamas kaip grynos imanencijos plotmės be jokių transcendencijos pėdsakų, įsteigimas. Tokiu būdu Deleuze'as iš mąstymo erdvės pretenduoja pašalinti pagrindinį tradicinės metafizikos orientyrą. Beveik visa filosofijos tradicija, nepaisant jos įvairovės, tikrovę skaidė į du lygmenis, vienam iš jų priskirdama aukštesnio, tobulesnio, „tikresnio“ statusą: Platono Idėjos, Aristotelio pirmasis judintojas, Plotino Vienis, krikščioniškosios filosofijos Dievas, Descartes'o mąstančioji substancija, Hegelio Absoliutinė dvasia, etc. Todėl imanencija transcendencijos atžvilgiu visada buvo antrinė tikrovė. Tokio tipo tikrovės suskaidymas įpareigojo visame kame, kas tiesiogiai patiriama, ieškoti tai įgalinančios struktūros. Kadangi imanencija yra antrinė tikrovė, ganėtinai nutolusi nuo pirminio savo šaltinio, daroma prielaida, kad ji yra iliuzinė. Todėl pagrindinis filosofijos uždavinys buvo peržengti šiapus esančią

tikrovę ir pasiekti pirminę jos instanciją. Kita vertus, transcendencijos principas jau garantuoja, kad tikrovė yra duota, protinga ir teisinga. Vienintelis keblumas – kaip nuo to, kas rodomi, išėiti link to, kas „iš tiesų“ yra. Deleuze'o uždavinys yra pačią transcendenciją atskleisti kaip iliuzinę. Imanencijos plotmės įsteigimas visų pirma yra paremtas duotybės iliuzijos suardymu.

Visų pirma filosofijos istorijoje įvykusį šuolį į transcendenciją Deleuze'as traktuojama kaip dirbtinį, *resentimento* sąmonės konstruklą. Galime pastebėti, kad Deleuze'o turima omeny transcendencijos sąvoka turi teologinių konotacijų. Siekiant išskirti grynos imanencijos plotmę, transcendencijos sąvoka vartojama labai griežtai apribota prasme. Apibrėždamas filosofijos atsiradimą ir prigimtį, Deleuze'as pateikia du žemės-teritorijų įsisavinimo būdus, kurie savo ruožtu išreiškia skirtingus mąstymo tipus, struktūras (žr. Deleuze 2005: 82-90). Imperinėse Rytų karalystėse veikia hierarchinis pavaldumo santykis, kuriame aukščiausią vietą užima Žynys, Išminčius arba Valdovas (tai būdinga ir mitologiniam mąstymui), todėl ten nėra jokių priešingų nuomonių susidūrimų, viskas tarnauja ir yra vertinama pagal aukščiausią nustatytą matą. Visai kitokia mąstymo struktūra susiformuoja Graikijos poliuose, kuriuose esama laisvos demokratinės erdvės, nuomonių įvairovės, kas sudaro sąlygas draugų bendruomenei kurtis. Tiesa, Deleuze'as pabrėžia, kad imanentinė mąstymo struktūra priklauso ne nuo teritorijos, o nuo jos įsisavinimo. Todėl Deleuze'as kalba apie mąstymą, kuris aptinka teigiamas sąlygas savo prielaidoms plėtoti. Čia pasitarnauja istorinis faktas, kad filosofiją kūrė ne graikai, o atvykėliai iš Rytų pakrančių (Mileto ir Jonijos mokyklos). Tačiau būtent graikų polio aplinka buvo lemtinga filosofijos atsiradimui. Filosofus Deleuze'as laiko pirmaisiais imanencijos plotmės įsteigėjais. Šioje vietoje nesunku pastebėti, kad dėmesys suteikiamas į mąstymo laisvumą ir savarankiškumą. Tiek archainis mitologinis mąstymas, kurį keičia filosofinis, tiek imperinis, neapsieina be transcendencijos principo, kuris pateikia gatavus produktus, tarpininkaujančius susisiekiant su aukščiausia instancija (indų mandalos, kinų heksagramos, judėjų sepirotai, musulmonų imaginalai, krikščionių ikonos). Tačiau filosofams iškilęs uždavinys yra patiems susikonstruoti mąstymo įrankius, savo jėgomis įvaldyti tikrovę, nesiremiant jokiais aukštesniais transcendencijos principais. Tačiau taip apibrėžiant imanenciją, nusakomos tik skirtingos mąstymo kryptys: viena vertikali (transcendencija), kita – horizontali (imanencija).

Remiantis šiais pateiktais pavyzdžiais, transcendencijos ir imanencijos perskyra lieka gana aiški. Tačiau grįžtant prie ontologinės problematikos, ši transcendencijos/imanencijos perskyra tampa miglota. Turint omeny daugumą Deleuze'o tekstų, nekyla abejonių dėl jo siekio pašalinti transcendenciją tiek ontologiškai, tiek epistemologiškai. Tai liudija dauguma jo ištarų, kurios jau buvo aptartos pirmame antros dalies skyriuje. Kita vertus, skirties pirmumo sureikšminimas tapatybės atžvilgiu sudaro pačių tikrovių sukeitimo įspūdį: ar nėra taip, kad tapatybės principas reiškiasi imanencijos plotmėje, o skirties – transcendencijos plotmėje, savotiškame *meta* lygmenyje? Todėl skirties problematikos tyrinėtojas Toddas May'us tiksliai pastebi, kad Deleuze'o filosofija neišpildo nuoseklumo reikalavimo, kadangi absoliučiai sureikšmindama skirtį ir iškeldama jos pirmumą, ji vėl sugrįžta į transcendenciją, kurios siekė išvengti (May 1994: 47).

Tačiau Deleuze'as primygtinai teigia, kad imanencija [*l'immanence*] nėra imanentiška niekam kitam, išskyrus sau pačiai, o „transcendencija visuomet yra imanencijos produkuotas efektas“ (Deleuze 2001: 31). Tačiau, nors Deleuze'as paneigia transcendenciją, kaip savarankišką ir pirminę tikrovę, mūsų manymu, jis atsisako transcendencijos, tapatinamos su vertikalia sritimi. Jis ją patalpina pačioje imanencijoje. Transcendencija šiuo atveju nereiškia nieko paslėpto, esančio anapus – kitoje tikrovėje. Deleuze'o sąvoka *imanencija* nurodo, kad viskas yra joje, nieko nėra paslėpto, tačiau ne viskas yra matoma, tai greičiau aptinkama ne aktualioje, o virtualioje mąstymo plotmėje. Tai galima laikyti „imanentinio transcendent“ struktūra. Šiam imanencijos-transcendencijos santykiui nusakyti galima pasitelkti Arvydo Šliogerio knygoje *Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas* (1985) nagrinėjant Huserlio ir Heideggerio filosofiją pavartotą „imanentinio transcendent“ sąvoką (Šliogeris 1985: 137, 159), transcendencija traktuojama kaip peržengimas, vykstas toje pačioje viską apimančioje imanencijos plotmėje. Deleuze'as šią „imanentinio transcendent“ plotmę pavadino transcendentaliniu lauku. Kita vertus, „imanentinis transcendentas“ skiriasi tiek nuo huserliškojo eidų imantizavimo kaip reikšmės konstituavimo, tiek nuo heidegeriškos *Dasein* galimybių sklaidos laikiškame pasaulio horizonte Deleuze'o transcendencija aptinkama leidžiantis į plotmę anapus sąmonės ir individualaus žmogiškojo buvimo. Kokiu būdu galima kalbėti apie Deleuze'o transcendenciją imanencijoje?

Kad paaiškėtų, kokia linkme Deleuze'as siūlo nukreipti mąstymą, svarbu atkreipti dėmesį į Deleuze'o imanentinės tikrovės struktūrą, turinčią tris lygmenis: 1) chaosą kaip juodąjį Niekį; 2) paviršių-chaosmosą arba virtualybės sritį; 3) *kosmos* arba tapatybės sritį, kurioje mes vadovaujamės reprezentacijų sistemomis. Tiek klasikinė, tiek modernioji filosofija, vengdamos chaoso, mąstymo objektu darė šį trečiąjį tikrovės lygmenį, veikiamos keturių – *trancendencijos, universalijų, amžinybės* ir *diskursyvumo* – iliuzijų (Deleuze 2005: 51). Deleuze'o supratimu, filosofija apima būtent vidurinį, paviršiaus, chaosmoso kūrimo lygmenį. Jos užduotis – gebėti išsilaikyti ant paviršiaus, meistriškai balansuoti tarp viską įtraukinačio ir naikinančio chaoso ir įsteigtos *cosmos* tvarkos, kuri nors ir apsaugo nuo neapibrėžtumo, tačiau naikina patį mąstymą ir atitveria mus nuo kintančios tikrovės.

Pradėkime nuo juodojo Niekio. Galbūt Juodasis Niekis tarnauja tik kaip priemonė, leidžianti atskleisti chaoso-chaosmoso pozityvumą. „Indiferentiškumas (*L'Indifference*) turi du aspektus: nediferencijuotą pirminį chaosą, Juodąjį Niekį, neapibrėžtą kūniškumą, kuriame viskas išnyksta, ištirpsta – tačiau taip pat ir Baltą niekį, daug ramesnį paviršių, po kuriuo plaukioja nesujungtos paskirybės kaip išmėtytos kūno dalys: galva be kaklo, ranka be peties, akys be antakių” (Deleuze, 1994: 28). Šį chaoso kaip skirtumų teigimo vietos pozityvumo momentą Deleuze'as atskleidė vėliau, kuomet kartu su Felixu Guattari kritikuodamas Freudą psichoanalizę³⁵, jai priešpastatė *šizoanalizę*. Šizoanalizės pozityvumas irgi rėmėsi perskyra tarp šizofrenijos kaip proceso ir šizofrenijos kaip rezultato. Tikrąją šizofreniją kaip ligą apibūdina visiškas šizofreniko kritimas į nediferencijuotą, perskyras naikinantį chaosą, Niekio bedugnę, kuriame prarandama bet kokia konsistencija, bet koks apibrėžtumas, kaip kūrybingumo sąlyga. Todėl Deleuze'as įspėja, kad *paviršius* (Baltasis niekis) yra labai trapus, juo reikia bėgti kiek įkabinama, nesustoti, kad būtų įmanoma išsilaikyti ant paviršiaus. Štai tokios metaforos nurodo, kad Deleuze'as ne tik siekia atskirti kelias chaoso sampratas, kaip negatyvų ir pozityvų, bet nubrėžti filosofijos ribas (teritoriją), kuri išreiškia buvimą „tarp”: tarp viską pasiglemžiančio chaoso ir saugių tapatybės filosofijos „aukštumą”. Šis buvimas *tarp* turi aprėpti tapsmo arba diferencijavimosi plotmę – ji turi tapti filosofinio mąstymo objektu.

³⁵ Psichoanalizės pradininko Freudą psichoanalizė autorių kritikos sulaukė dėl jos suponuojamo Edipo komplekso, subordinuojančio fantazmą į edipiską trikampį (tapatybės principas) ir ryškaus falocentrizmo.

Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad skirtį Deleuze'as apibrėžia kaip „būklę, kurioje [jau] galima kalbėti apie apibrėžtumą kaip tokį” (Deleuze, 1994: 28). Todėl Deleuze'ui skirtumai nėra anarchiški skirtumai kas sau, o besijungiantys, besidauginantys skirtumai. Viskas prasideda ne nuo Dievo kaip pirmojo judintojo, ne nuo Amžinųjų Idėjų, pakankamo pagrindo ar Absoliutinės dvasios, o nuo nediferencijuoto choaso, kuris į paviršių iškelia paskiras nesujungtas dalis. Šis antrinis pozityvus chaosas jau turi galią steigti visų rūšių sistemas. Ši vieta ir turi būti filosofinio mąstymo objektas, kaip viso to, kas tapatu, pradžia – geneologinis taškas. Tačiau kokių būdu šie skirtumai sudaro kažką, ar netgi tai, ką mes laikome duotimis? Deleuze'as nurodo, kad šie skirtumai komunikuoja tarpusavyje, o šios komunikacijos dėka sistemos viduje įsisteigia skirtumai tarp skirtumų. Šio antrojo laipsnio skirtumai tuomet tampa tuo, kas skirsto, jie susieja pirmojo laipsnio skirtumus vieną su kitu (Deleuze 1994: 117). Visa tai vyksta susiformavusių sistemų viduje. Sistemomis Deleuze'as vadina visų rūšių darinius: biologines, socialines, psichines, lingvistines ar filosofines sistemas. Kiekviena sistema yra skirtumų komunikacijos, jungimosi rezultatas. Tačiau sistemų susiformavimą veikia trys svarbūs dėsniai: *susijungimas*, *rezonansas* ir *priverstinis judėjimas* (ibid.) Jos apibūdinamos intensyvumo ir ekstensyvumo savybėmis. Pačių sistemų viduje apsigyvena lerviniai subjektai [*sujets larvaires*] arba pasyviosios Savastys³⁶ [*systèmes du mois*], kuriuos galima laikyti pirmosiomis iki-sąmoningomis būsenomis, tuo, kas įgalina pačios sąmonės steigimą. Tačiau nepaisant nurodytų dėsnų, ramybės neduoda tas pats klausimas, nejaugi nėra jokie pirminio principo, kas įgalintų skirtumų komunikaciją? Ar jiems niekas netarpininkauja? Visa klasikinė ontologija pilna tarpininkavimo ar pirminio principo pavyzdžių: Aristotelis atranda Pirmąjį Judintoją, Leibnizo monados išlieka pavaldžios pakankamo pagrindo ir tolydumo principams, O Hegelio istorija sukasi pagal vienintelį Absoliutinės dvasios centrą. Tačiau Deleuze'o skirties ontologijoje vyraujantis tarpininkas, net jei ir yra toks, veikia visai kitokiu būdu. Ta veikianti jėga, tas dalyvis, įgalinantis komunikaciją tarp skirtumų, kuriems niekuomet nėra primesta jokie panašumo, yra „nematomas, nesuvokiamas *tamsusis pirmtakas*” [*précurseur sombre*] (Deleuze 1994: 119). Žodžiai „tamasis” ir „pirmtakas” nurodo į Deleuze'o suponuojamą skirtumo vaidmenį diferencijavimo procese. Tai, kas sieja skirtumus, yra pirmtakas, nes jo pagrindu randasi kiti skirtumai ir pats panašumo efektas.

³⁶ Apie tai skaitykite skyriuje *Būties ir mąstymo tapatybė Deleuze'o filosofijoje*.

Nereikia suklysti ir suteikti šiam pirmtakui kokios substancialios reikšmės. „Tamsusis pirmtakas“ visuomet yra pats skirtumas, skirtumas savyje, įsiterpiantis tarp kitų skirtumų, atsiradęs skirtumas savo ruožtu vėl terpiasi tarp kitų skirtumų ir taip *ad infinitum*. Šia prasme „tamsusis pirmtakas“ nuolat daro nuorodą į kitą skirtumą, vyksta nuolatinis perkėlimo ar sukeitimo procesas. „Tamsiojo pirmtako“ analogai yra Heideggerio *Zwiefalt* arba kitaip, *a Sich-unterscheidende*, arba „barokinio“ Leibnizo klostė, o pats tamsiojo pirmtako dėka vykstant diferencijavimosi procesas yra tas, kurį knygoje *Klostė: Leibnizas ir barokas* Deleuze'as vadino klostymusi, išsiklostymu, persiklostymu (žr. Deleuze 2006: 158). Constantinas Boundas straipsnyje *Kokį skirtumą įveda Deleuze'o skirtis?* pabrėžia, jog būtų klaidinga Deleuze'o skirtumą suvokti kaip daiktavardį. Skirtis visuomet yra veiksmožodiška, todėl tikslingiau būtų skirtį vadinti „skirstymu“ arba „skirstančiuoju“ (Bound 2006: 4). Tai toks pat imperatyvas, kokį Heideggeris taiko įvesdamas ontologinį skirtumą tarp būties ir esinių. Įsiterpanti skirtis, skirstytojas arba „tamsusis pirmtakas“ yra lyg tikrovės generatorius, „pakankamas pagrindas“ be tapatybės konotacijų. Šis skirstymosi arba diferencijavimosi procesas tuomet skyla į dvi linijas: viena tampa esiniais arba fenomenais, kita – toliau tęsia diferencijavimo procesą.

Kad labiau paaiškėtų „tamsiojo pirmtako“ vaidmuo skirstymo procese, svarbu paanalizuoti pirmtako veikimo principą. Deleuze'as jį dar vadina „objektu = X, tuo, ko stokojama jo vietoje, kiek ir jis pats stokoja savo tapatybės“ (Deleuze 1994: 120). Panašu į tai, kad „tamsusis pirmtakas“ atlieka skirstymą kažkokiu būdu pasitraukdamas ir išnykdamas, sukurdamas savotišką ertmę ar tuštumą, kurios dėka randasi suspaudimas, sutelkimas, sukeliantis panašumo efektą. Šia prasme jis veikia kaip pozityvi nebūtis. Čia išryškėja pozityvioji Deleuze'o chaosui suteikiama prasmė. Siekdamas išlaisvinti skirtį nuo negatyvumo (kuriam jį pasmerkė tapatybės filosofijos), Deleuze'as pabrėžė, kad žodis ne-būtis turėtų būti rašomas (ne)-būtis, suskliaudžiant žodelį *ne*, arba dar geriau, ?-būtis (Deleuze 1994: 64). Deleuze'o pastanga atskleisti niekio pozityvumą čia artima Heideggerio ontologinio skirtumo problematikai. „Heideggerio *ne* nurodo ne į negatyvumą būtyje, o į būtį kaip skirtumą; jis nurodo ne į neigimą, o į klausinėjimą – sutelkimą“ (ibid.). Priešinga tokiai ne-būties sampratai yra Sartre'o Niekio samprata, kurį jis nusako kaip visišką negatyvumą, tuštumą.

Šiam visur įsismelkiančiam „tamsiajam pirmtakui“ būdinga sieti heterogeniškas sistemas ar netgi visiskai nesulyginamus (nebendramačius) daiktus, *nesulyginama*. (Deleuze 1994: 120). Deleuze'as pateikia pavyzdį, kaip lingvistinėse sistemose skirtumų dėka atsiranda panašumas. Sugretinus drauge du kvazi-homonimus *billard* ir *pillard*, tamsiojo pirmtako rolė pasireiškia per tai, kas juose tapatu – išmetant pirmąsias raides (b ir p). Taip matome, kad iš skirtumų (skirtingos prasmės žodžių) tekste gali gautis prasmės efektas – prasmė susigretina per „tamsiojo pirmtako“ tapatybę. Tai rodo, kaip nesant jokios išankstinės tapatybės, gali rasti tapatybę iš visiškai skirtingų žodžių. Joyce'as buvo autorius, naudojęs ezoterinius arba įvairiaprasmius žodžius (ypač tai pastebima romane *Finnegano šermenys*, 1939), kurie, nepasikliaudami jokia išankstine tapatybe išsiskiriančių serijų sistemai kaip visumai suteikia tapatybės ir panašumo maksimumą (ibid.). Todėl „Tai, kas vyksta sistemoje tarp rezonuojančių serijų veikiant „tamsiajam pirmtakui“ vadinama epifanija – apsišaukimu“ (Deleuze 1994: 121). Tapatybė randasi tarsi iš nieko ir nenuspėjamu būdu, pasitraukiant tam, kas buvo apsišaukimo šaltinis. Likutis atkrenta, bet ne ta prasme, kad būtų pašalintas iš sistemos kaip neesminis, o kaip pasitraukiantis terminas, paslepiantis savo buvimo galią. Prasmė Deleuze'o filosofijoje (*Prasmės logika*) nėra siejama su tapatybės principu, kad prasmę turi tie žodžiai, kurie atitinka iš anksto apibrėžtą ar nustatytą terminą. Todėl Deleuze'o manymu, netikslu vartoti prasmės sąvoką binarinėje opozicijoje su beprasmybės sąvoka. Tokiu atveju, beprasmybė savo reikšmę išpildo tik esant išankstiniam pozityviam prasmės terminui, kuris yra pirminis beprasmybės atžvilgiu. Beprasmybė apibrėžiama tik per prasmę ir tai yra skirtumo suvedimas į negatyvumą. Taip terminus gretino prancūzų egzistencialistas Alberas Camus, kuriam beprasmybė yra prasmės stygius ar nebūtis, turimos turėti, stokojamos prasmės atžvilgiu. Deleuze'as prasmę išveda iš pačios beprasmybės, iš to *ne*, kuris pasitraukia, sutelkdamas prasmę, ar kitaip, prasmės efektą. Taigi tapatybė ir panašumas yra „tamsiojo pirmtako“ efektai, o ne jo funkcionavimą apibrėžiančios sąlygos. Prasmė išryškėja tik beprasmybės fone. Šis teiginys turi keletą variacijų. Supriešinus prasmę ir beprasmybę, gali išryškėti prasmė turint omeny negatyvų beprasmybės, kaip tariamojo pretendento, statusą. Ir tai prilygtų teiginiui, kad prasmė išgryninama santykyje su tuo, kas ją neigia. Tačiau kita vertus, prasmė susispaudžia, yra

sutelkiama tik ne-prasmės (beprasmybės) pasitraukimo dėka, kuri buvo pirminė ir „produkuojanti“ prasmę.

„Tamsusis pirmtakas“ vadinamas „tamsiuoju“ dėl to, kad niekada negalima aptikti jo tapatybės. Jo „pirmumas“ nuolat pasislepia. Nėra galutinio „tamsiojo pirmtako“ pasitraukimo termino, jo galutinės vietos, kurioje jis galėtų tūnoti ir slėptis. Todėl po kiekvienos olos slypi vis kita ola, po kiekviena kauke slepiasi kita. Kadangi niekuomet negalima apčiuopti „tamsiojo pirmtako“ kaip esančio, nes jis nuolat cirkuliuoja, galima suprasti Deleuze'o mintį, kad viskas vyksta paviršiuje. Deleuzo ontologijoje „tamsusis pirmtakas“ sieja skirtumą su skirtumu be jokio tarpininkavimo. Šis skirties skirstymas savyje, šis „tamsusis pirmtakas“ yra skirstytojas tuo pagrindu, kad skirtingumas yra sutelktas vienu metu iš karto, o ne reprezentuojamas pirminės tapatybės, panašumo, analogijos ar priešingumo sąlygomis. „Kiek tapatybė, panašumas, analogija ir priešingumas liaujasi būti sąlygomis, jos tampa ne daugiau nei efektais, kurie apibūdina deformuotą reprezentacijų pasaulį ir išreiškia būdą, kuriuo skirtumo Savyje (skirstytojas) paslepia save, leisdamas iškilti tam, kuris jį uždengia“ (Deleuze 1994: 117). Teigianti skirtumo jėga slypi po kiekvienu paviršiumi, kuris maskuoja jo būtį. Todėl bandymas kažką aptikti po paviršiumi yra „transcendentinė iliuzija“. Todėl Deleuze'as pabrėžia, kad imanencija yra absoliuti, ji nesuvedama į jokią transcenenciją.

Absoliučios imanencijos arba paviršiaus, dengiančio diferencines sistemas su „tamsiaisiais pirmtakais“, sąvoka tampa aiškesnė sulyginus dvi sistemos sampratas. Pattono pastebėjimu, Deleuze'as yra iš tų šiuolaikinių filosofų, kuris neatsisakė sistemos sąvokos. Esmė tame, kad pakito sistemos samprata (žr. Patton 1996: 2). Knygoje *Tūkstantis plokštikalnių: kapitalizmas ir šizofrenija II* Deleuze'as su Guattari pristatė rizomos sąvoką (*Rhizome: an Introduction*). Rizoma kaip naujojo mąstymo ir tikrovės vaizdinys yra priešinama medžio, kaip metafizinio mąstymo ir tikrovės, vaizdiniui. Medis – metafizinio mąstymo modelis. „Medis vyravo Vakarų pasaulyje ir visame mąstyme nuo botanikos iki biologijos ir anatomijos, taip pat gnosiologijoje, teologijoje, ontologijoje, visoje filosofijoje: kaip šakninis pagrindas, gruntas, fundamentas“ (Deleuze, Guattari 1998: 15). Nuo šio pagrindo viskas prasideda ir jį viskas sugrižta. Tokiai sistemai būdinga gelmė, hierarchija, struktūra, uždarumas ir totalumas. Šakniagumbio (šaknyno) vaizdinį atitinkančios sistemos ypatybės yra atvirumas, fragmentiškumas, paviršius, kadangi rizomos/šakniagumbio

įvaizdis implikuoja ne hierarchinę medžio struktūrą, kuri palaipsniui apima visas skirtis, o augalą, kuriame sunkiai atskiriama šaknis nuo ūglio ir kuris nuolat kontaktuoja su aplinka. "Priešingai nei centruotos sistemos su hierarchiškais komunikacijos režimais ir iš anksto nustatytais ėjimais, rizoma yra necentrinė, nehierarchiška, neženklinanti sistema be bendro (pagrindo) ir be jokios organizuojančios atminties ar pagrindinio automato, ir apibrėžiama tiktai nuolatinės padėčių cirkuliacijos" (Deleuze, Guattari 1998: 18). Laisvi apykaitos ir cirkuliacijos procesai vieni svarbiausių rizomos sistemai: priešingai nei šakniastiebio struktūros atveju, kuri sudaryta iš eilės taškų bei pozicijų, jungiamų binariniais ryšiais, rizoma yra sudaryta tiktai iš linijų: ji gali jungti bet kurį tašką su kitu tašku visai neatsižvelgdama į jų savybių prigimtį. Jos linijų judėjimas neturi iš anksto nustatytos judėjimo krypties. Tokiu būdu rizoma „ne monadiška, o nomadiška; ji kuria nesistemiškas ir netikėtas skirtis" (Welsh 2004: 238).

Antroji labai reikšminga rizomos savybė yra ta, kad ji neturi nei pradžios nei pabaigos, o visada tiktai vidurį [*milieu*], iš kurio ji išauga ir vėliau jį užlieja (Deleuze, Guattari 1998: 21). Tai reiškia, jog rizoma nėra suvedama nei į vienį, nei į įvairovę. Ji nėra vienas taškas, kuris dauginasi iki tam tikro skaičiaus. Taip pat nėra įvairovė, kuri išvedama iš vienio, arba kuri sudaro vienį. Tokia įvairovė būdinga tiktai hierarchinei medžio sistemai. Rizoma sudaryta ne iš vienetų, bet iš dydžių ir judėjimo krypčių. Tai, kad rizoma neturi pradžios taško ir pabaigos, o tiktai vidurį, pabrėžia Deleuze'as su Guattari, yra greičiau jos privalumas nei trūkumas. Norint sunaikinti totalią sistemą, tereikia surasti ir išrauti jos šaknį. Užtat atviros sistemos, neturinčios bendros šaknies ir nuolat cirkuliuojančios, praktiškai neįmanoma sunaikinti. Todėl, kadangi rizoma neturi šaknies ar pagrindo, ji – antigenealogiška (ibid.). Ji kaip trumpalaikė atmintis, kuri priešingai fotografuojančiai, įsispaudžiančiai ilgalaikiai atminčiai, nepriklauso nuo gretimumo dėsnio, „gali veikti per atstumą, netikėtai grįžti po kiek laiko, bet visuomet tik pertraukiamumo, lūžio ir įvairovės sąlygomis" (Deleuze, Guattari 1998: 21). Tai išreiškia Deleuze'o tapsmo ontologijos esminį principą. Todėl „Amžinasis Sugrįžimas neturi kitos prasmės, išskyrus šią: jokios priskirtos kilmės nebuvimas – kitaip tariant, skirties kaip skirties priskyrimo, kuris tuomet sieja skirtumą su skirtumu tam, kad įgalintų jų sugrįžimą *kaip tokį*" (Deleuze 1994: 125).

Šis kelių sistemų tipų sugretinimas atskleidžia Deleuze'o suponuojamą tikrovės imanentiškumą. Klausimas tik kyla dėl tokio imanentiškumo statuso. Savo

bevietišku ir nepastovia būtimi „tamsusis pirmtakas“ (vienas iš būties vardų) paneigia klasikinę transcendencijos vaizdinį, tačiau savo absoliučiu, nors fenomenaliai niekaip nepatiriamu dalyvavimu generuojant tikrovę jis turi transcendentinę struktūrą. Transcendenciją tapatinant su tuo, kas egzistuoja, nors nėra prieinama žmogiškai patirčiai, Deleuze'o filosofija įsteigia tam tikrą *meta* lygmenį, tai, kas egzistuoja, nors yra nematoma, nemąstoma ir nepagaunama. Tik tai turi ne substancialios būties, o vykstančio proceso statusą. Deleuze'o imanencijos sąvoka nurodo, kad nieko nėra anapus, viskas yra čia, imanencijos plotmėje, tačiau ne viskas yra matoma. Vėliau pastebėsime, kad ši transcendentinė struktūra, suponuojanti peržengimą anapus mūsų patyrimo ribų bus pavadinta transcendentaliniu lauku, arba gyvenimu [*le vie*]. Platono Amžintųjų Idėjų pasaulis yra transcendentiškas, tačiau šviesus, regimas ir kontempliuojamas. Deleuze'as kaip transcendenciją įveda tai, kas yra nemąstoma: nekontempliuojama, nereflektuojama ir nekomunikuojama. Ji yra kaip mąstyme glūdintis nemąstomumas. „Ji yra visų plotmių pagrindas, imanentiškas kiekvienai mąstomai plotmei, kuriai nesiseka jos mąstyti. Jis yra didžiausias intymumas, glūdintis mąstyme ir tuo pačiu absoliutus paviršius – išoriškumas, nutolęs labiau nei koks išorinis pasaulis, nes yra vidujybė, gilesnė už bet kokį vidinį pasaulį: tai imanencija, <...> nesiliaujantis plotmės *į* ir *atgal*, amžinas judėjimas (Deleuze, Guattari 2005: 59). Todėl Deleuze'as su Guattari gana paradoksaliai apibūdina svarbiausią filosofijos uždavinį: „ne tiek mąstyti imanencijos plotmę, kiek rodyti, kad ji yra čia, nemąstoma kiekvienoje plotmėje, ir mąstyti ją kaip mąstymo vidų ir išorę, kaip neišorišką išorę ir nevidujišką vidų – tai, kas negali būti mąstoma, bet tuo pačiu privalo būti mąstoma“ (ibid.).

2.2.2. Būties vienbalsiškumas arba monistinis pliuralizmas

Nors susidaro įspūdis, kad Deleuze'as į pirmą planą nuolat iškelia skirties ir heterogeniškų serijų – daugialypumo [*multiplicité*], principą, praeitame skyriuje aptarta imanencijos plotmės arba paviršiaus sąvoka suponuoja vienovę. Argumentas už tai, kad Deleuze'as nėra anarchiškas mąstytojas atskleidžia jo vartojamas būties vienbalsiškumo principas [*univocité de l'être*]. Tenka pastebėti, ka būties vienbalsiškumo problema pakliūna tik į tų kritikų tyrinėjimus, kurie Deleuze'o filosofijoje siūlo nuosekliai laikytis spinoziškumo ar nyčiškumo. Toddas May'us ir

Alainas Badiou priklauso šiai kritikų grupei. Todėl jie pastebi neatitikimą tarp Deleuze'o radikaliuos skirties principo ir būties vienbalsiškumo. May'aus manymu, primygtinis skirtumo privilegijavimas ir tuo pačiu metu būties vienbalsiškumo reikalavimas leidžia įtarti Deleuze'o filosofiją nenuoseklumu (May 1994: 47). Badiou teigimu, „Deleuze'o fundamentalioji problema yra ne tiek išlaisvinti skirtį, kiek palenkti mąstymą atnaujintai Vienovės sampratai” (Badiou 2000: 10.1). Tai nurodo, kad Deleuze'o skirties filosofijos negalima analizuoti neatsižvelgiant į jo plėtotą būties vienbalsiškumo principą.

Viena vertus, Deleuze'as nuolat tvirtina, kad būtis yra skirtumas: „Visur yra skirtumas, ir už skirties nėra nieko. Būtis yra skirtumas savyje“ (Deleuze 1994: 57). Tačiau, kita vertus, jis pabrėžia, kad „tėra vienas ontologinis teiginys: Būtis yra vienbalsė“ (Deleuze 1994: 35). Tai nurodo, kad būtis turi reikštis ne kaip paskirų balsų kakofonija, o kaip vienas balsas. Šį būties vienbalsiškumo principą Deleuze'as laiko vieninteliu galimu visų laikų ontologijoje. Kodėl jis toks svarbus?

Būties vienbalsiškumas yra visai priešingas idealistinių sistemų ir tapatybės filosofijų dualizmams. Tai paaiškina Deleuze'o simpatiją Herakleitui, stoikams ir antipatiją platonizmui, krikščioniškajai filosofijai, karteizianizmui ir kt. Filosofijos istorijoje jis pastebi tik tris nuoseklius būties vienbalsiškumo įtvirtinimo momentus. Pirmas iš jų yra viduramžių mąstytojo Dunso Scotto, antras – Benedikto Spinozos, o trečias – Friedricho Nietzsche'as. Scotto būties vienbalsiškumas³⁷ atsiskleidžia per būties neutralumą. „Vienbalsė būtis suvokiama kaip neutrali [*neuter*], indiferentiška perskyrai tarp begalinio ir baigtinio, ypatingo ir universalaus, sukurto ir nesukurto. Todėl Dunsas Scottas yra vadinamas „subtiliuoju daktaru”” (Deleuze 1994: 40). Kita vertus, Deleuze'as pastebi, kad Scottas apibrėžė du perskyros tipus: formalią ir modalinę, kurioms esant, ši indiferentiška, neutrali būtis susiejama su skirtimi savyje. Spinozos filosofija ženklina itin ryškų posūkį vienbalsės būties mąstyme, kadangi čia vienbalsė būtis tampa gryno teigimo objektu. Vienbalsė būtis sutampa su Spinozos vienintele, universalia ir begaline substancija – dieviškąja gamta [*deus natura*], o perskyros tipus atitinka atributai ir modusai. „Spinozos filosofijoje vienbalsė būtis

³⁷ Nerijus Čepulis monografijoje *Pirmoji filosofija: ontoteologija ar etika?* (2009) analizuoja Dunso Scotto vartotą „vienprasmės būtybės“ [*univocum*] sąvoką. Jis teigia: „Būtybė yra vienprasmis predikatas, kai jį priskiriame substancijai ir kai jį priskiriame akcidencijai, kai jį priskiriame tvariniui“ (p. 38). Sutikdami, kad Deleuze'as šią sąvoką perima iš pirmojo autoriaus – Dunso Scotto, mes vis dėl to pasirenkame vartoti „būties vienbalsiškumo“ sąvoką. Tai argumentuojame Deleuze'o minčiai būdingu metaforiškumu, gausiu muzikinių įvaizdžių ir palyginimų naudojimu. Dar daugiau, Deleuze'as dažnai būtį įvardina kaip „kalbančią“, „turinčią balsą“.

liaujasi buvusi neutralizuota ir tampa išraiškinga; ji tampa išreiškiančiu ir patvirtinančiu teiginiu” (ibid). Šis vienbalsės būties išraiškumas pasireiškia ne tik dėl to, kad substancija nurodo į atributus ir modusus, o kad šie savo ruožtu nurodo atgal į begalinę substanciją. Nietzsche’s filosofija ženklina galutinį vienbalsės būties principo įsigalėjimą. Santykis tarp sąvokų *valia galiai* ir *amžinasis sugrįžimas* atskleidžia absoliutų būties vienbalsiškumą. Deleuze’o teigimu, Amžinasis sugrįžimas yra būties vienbalsiškumo realizacija. Amžinajame sugrįžime vienbalsė būtis yra ne tik mąstoma ar net teigiama, tačiau ir efektyviai realizuojama” (Deleuze 1994: 41- 42). Šie būties vienbalsiškumo momentai, siejami su būties teigimu, labiausiai suartina imanentinę Deleuze’o filosofiją su Spinozos ir Nietzsche’ės filosofijomis. Deleuze’as neslėpė esąs tikras šių mąstytojų įpėdinis. Todėl įprasta ne tik traktuoti Deleuze’o filosofiją kaip neonyčinę, tačiau ir kalbėti apie Deleuze’o spinosizmą. May’aus manymu, Deleuze’o filosofijos supratimas pasitelkiant Spinozos imanencijos sampratą padeda išsaugoti Deleuze’o filosofijos nuoseklumą, kadangi skirtis nėra suprantama kaip esanti anapus tikrovės (žr. May 1994: 47).

Taigi minėti mąstytojai Būčiai suteikė visai kitokius vardus nei tradicinė filosofija. Būtis nėra Vienis, Dievas, Idėjos ar Būtis kaip tokia. Būtį ženklina visai kitokio tipo vardai: *Neuter*, begalinė substancija-dieviškoji gamta ir Amžinasis sugrįžimas. Deleuze’o būtis kaip skirtumas pretenduoja būti tokio tipo filosofija, išreiškiančia Būties vienbalsiškumo principą.

Būties vienbalsiškumo esmę išreiškia jos bendrumas visoms jos išraiškoms, visiems modalumams, nors šie modalumai nėra tapatūs. Vienbalsė būtis yra „lygi” visoms savo išraiškoms, nors jos pačios nėra lygios. „Vienbalsės būties esmė yra įtraukti visas individualizuojančias skirtis, kuomet šios skirtys neturi tos pačios prasmės ir nekeičia vienbalsės būties esmės – taip kaip balta spalva turi įvairiausių intensyvumų [atspalvių], esmiškai likdama ta pačia balta spalva. Nėra dviejų kelių [būtis ar nebūtis], kaip teigia Parmenido poema, o vienas Būties „balsas”, įtraukiantis visus jos modus, įimantis labiausiai skirtingą, labiausiai įvairų-kintantį, labiausiai diferencijuotą. Būtis yra išsakoma viena ir ta pačia prasme apie viską, kas yra sakoma, tačiau tai, apie ką yra sakoma, skiriasi: išsakoma pati skirtis” (Deleuze 1994: 36). Būties vienbalsiškumas parodo, kaip vienu ir tuo pačiu metu gali egzistuoti vienovė ir skirtingumas, ir kaip didžiausia įvairovė gali būti apjungiamo didžiausios vienovės. Kita vertus, šis vienovės ir įvairovės santykis turi vengti tradicinių

sampratų, kuomet vienovė yra suprantama kaip hierarchiškai auštesnė ir talpinanti skirtumus, arba išvedanti juos. Platono Vienovės samprata, Deleuze'o supratimu, irgi įtraukė būties vienbalsiškumą, tačiau to nebuvo paisoma griežtai³⁸. Dalyvavimo būtyje aspektas galiausiai išvirto į pretendentų atranką, kuri suponavo besileidžiančią dalininkų eilę (vienas dalyvauja daugiau, kitas – mažiau). Neoplatonizmas savo ruožtu įtvirtino emanacinę Būties struktūrą, kuri numato artimesnes ir tobulesnes emanacijas ir labiau nutolusias ir mažiau tobulas emanacijas. Taip neigiamas skirtumas savyje.

Vienbalsė būtis, vienu metu turinti įtraukti didžiausią vienovę ir didžiausią įvairovę, apsunkina hierarchijos ir paskirstymo suvokimą, kuris buvo neišvengama tradicinio mąstymo dalis. Kaip suvokti vienovę, kuri talpina visus įmanomus skirtumus, ir nei šie skirtumai nesuardo būties vienovės, nei ši vienovė nesuniveliuoja skirtumų? Deleuze'o teigimu, būties vienbalsiškui būdinga tam tikra hierarchija ir paskirstymas. Tik jie yra visai kitokio pobūdžio nei tradicinėje ontologijoje įsigalėjusios šių žodžių reikšmės. Šiam palyginimui Deleuze'as nurodo du galimus paskirstymo būdus: pagal *logos* ir pagal *nomos*. Tai yra žemdirbiškas paskirstymas ir nomadiškas paskirstymas. Žemdirbiškam paskirstymui būdinga apibrėžti teritoriją nustatyti ir apibrėžtu būdu, jis yra orientuotas į turimą nuosavybę, ką suponuoja ribotos teritorijos. Kaip ir žemdirbių pasaulyje, teritorija užimama pagal nustatytas ribas, negalima brautis ten, kur aptverta ir itin saugai tai, ką pats apsitveri. Žemdirbiams būdinga kantriai dirbti žemę ir būti sėsliais. Tačiau nomadiškam paskirstymui negalioja nuosavybės, nustatytų ribų ir matavimų principai. Kaip būdinga klajokliams, nomadiškas paskirstymas nuolat peržengia ribas ir apgyvendina naujas teritorijas. Erdvė, kurioje veikia nomadiškas paskirstymas, yra neribota, todėl kiekvienas gali užimti tiek erdvės, kiek tik pajėgia. „Niekas nepriklauso kokiam nors asmeniui, o visi yra išsidėstę taip, kad užimtų kuo didesnę erdvę. Užpildyti erdvę, būti pasiskirsčiusiam joje labai skiriasi nuo erdvės paskirstymo. Tai yra klaidžiojantis, netgi kliedintis pasiskirstymas, kuriame daiktai yra išsidėstę išilgai viso vienbalsės ir nepadalintos būties ekstensyvumo” (Deleuze 1994: 37). Laikantis būties vienbalsiškumo principo išėitų taip, kad būties modalumai išsidėstę būtyje ne pagal griežtai jiems apibrėžtą vietą, o taip, kaip jie patys nusistato savo vietą. Mesdamas

³⁸ Naglis Kardelis monografijoje *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje* konstatuoja, jog Platono Demiurgas arba *khora* yra tarpas, kuris vienija, o ne tarpas, kuris atskiria. Todėl galima daryti prielaidą, kad Platono filosofija turėjo vienbalsės būties bruožų.

iššūkį neoplatoniškai ir krikščioniškai metafizikai Deleuze'as tai dar vadina dievišku ir demonišku paskirstymu. Nomadiškas paskirstymas yra demoniškas, kadangi „tik demonai sugeba veikti Dievo veiklos intervaluose” (ibid.). Neatsitiktinai demoniškumas siejasi su simuliakru, neigiančiu panašumą į Dievo paveikslą. Simuliakras gali sudaryti tik išorinį panašumą, nors jo esmė yra būti nepanašiam. Dievas griežtai apibrėžė mūsų esmę, tačiau simuliakras yra tas, kas nutolsta nuo šios esmės arba pretenduoja sukurti savo esmę.

Hierarchijos atžvilgiu vienbalsėje būtyje negalioja tokia hierarchija, kuri matuotų būties modalumus pagal jų ribas ir artimumo laipsnį nuo aukščiausio principo. Griežta būčių hierarchija galioja visoje tradicinėje metafizikoje. Kiekvienos būtybės statusas apibrėžiamas pagal jos vietą hierarchinėje sistemoje: kiek aukštai, kiek žemai, kiek arti tobulybės, kiek nutolusi. Tačiau hierarchija vienbalsėje būtyje vertina viską iš galios perspektyvos. „Tai yra ne absoliučių galios laipsnių turejimo klausimas, o žinojimas, ar būtis galų gale peržengia savo ribas, išeidama link to, ką ji gali padaryti, koks bebūtų jos laipsnis. (...) Mažiausias tampa lygus didžiausiam, kiek jis nėra atskiriamas nuo to, ką jis gali” (ibid.). – cituoja Nietzsche'ę Deleuze'as, parodydamas, kad „valia galiai” jo filosofijoje reiškesi kaip būties vienbalsiškumas. „Tad ne erdvė ar pirminis matas, amžinas principas tampa daiktų matu, bet pats „iššokęs” daiktas, jo galia, tampa erdvę organizuojančiu ir savitumą jai suteikiančiu matu” (Gutauskas 2006: 44). Taip tiek nomadiškas paskirstymas, tiek hierarchija pagal galios laipsnį apibrėžia būties lygybę. Vienbalsė būtis yra „lygi” visoms savo išraiškoms, kiek ji nenustato jų vietos, nors jos nėra tarpusavyje lygios, kiek nomadiškai pasiskirsto ir apibrėžia savo vietą pagal savo galios laipsnį.

Būties vienbalsiškumo principo pritaikymą galima matyti ne tik Spinozos filosofijoje, bet ir Bergsono gyvybės impulso [*élan vital*] koncepcijoje. Gyvybės impulsas šakojasi begale išsiskirančių linijų, kuri savo ruožtu šakojasi į kitas ir taip *ad infinitum*. Šio evoliucijos proceso nereguliuoja joks išankstinis principas ir neapibrėžia joks tikslas. Kiekviena būtis išsivysto tokiu laipsniu, kiek pajėgia. Todėl evoliucija nėra atsiejama nuo natūraliosios atrankos. Kita vertus, Nietzsche's filosofijoje Amžinasis sugrįžimas yra toks tapsmas, kuris atrenka. Ši atranka taip pat vyksta pagal galios, o ne pagal išankstinės tiesos, kriterijų. „Jis [Amžinasis sugrįžimas arba simuliakras] atrenka tik tuos procesus, kurie pasipriešina atrankai” ir „nepriverčia atsikartoti to, kas suponuoja Tą Patį ir Panašųjį, kas pretenduoja pataisyti

išsiskyrimą, centruoti ratus arba sutvarkyti chaosą...” (Deleuze 2006: 217). Amžinasis sugrįžimas patvirtina ir atrenka tik tai, kas skiriasi nuo savęs paties laike. Deleuze’as su Guattari vienbalsės būties principą aiškiausiai eksplikavo rizomos sampratoje. Pasak jų, rizoma nėra Vienis, kuris skaidosi į daugiau dalių. Priešingai, rizoma yra toks Vienis-Vienovė, kuri, nors ir apima visas individualias skirtis, nesumažėja, t.y. neišdalina savo dalių – ji lieka ta pati, o šios individualios skirtys nesudaro šios vienovės (Deleuze, Guattari 1998: 21). Tai reiškia, jog rizoma nėra suvedama nei į vienį, nei į įvairovę. Ji nėra vienas taškas, kuris dauginasi iki tam tikro skaičiaus. Taip pat nėra įvairovė, kuri išvedama iš vienio, arba kuri sudaro vienį. Tokia įvairovė būdinga tiktai hierarchinei medžio sistemai. „Rizoma sudaryta ne iš vienetų, bet iš dydžių ir judėjimo krypčių“ (ibid.). Rizoma ir imanencijos plotmė – artimos sąvokos, išreiškiančios tą patį vienos tikrovės ir begalinės įvairovės principą be jokios hierarchijos ir iš anksto nustatytų jungčių.

Paskirstymas ir hierarchija yra aspektai, nurodantys būties vienbalsiškumo principo pasireiškimą. Būties vienbalsiškumas nurodo, kad „būtybių pliuralumas nenumato būties sudalinimo. Nors esama formalaus skirtingumo, ontologiškai viskas yra viena“ (Badiou 2000: 24.5). Visa yra viena, nors ir reiškiasi skirtingais pavidalais. Tokį būties vaizdą puikiai atskleidžia Deleuze’o pateiktas pavyzdys, vienbalsę būtį ar imanencijos plotmę lyginantis su *origami* – japonų praktikuojamu popieriaus lankstymo menu. Baltas popieriaus lapas išlankstomas tokiu būdu, kad suformuotas gyvūnas, paukštis ar kuris kitas daiktas turi tam tikrą įvairiausių klosčių reljefą. Taip ir vienbalsė būtis turi įvairiausių pavidalų ir formų, nors tiek ji, tiek šios formos išlieka tos pačios – „balto popieriaus“ – kilmės. Šis santykis tarp Vienovės ir Įvairovės įgalina suvokti Deleuze’o ontologiją kaip monizmo ir pliuralizmo derinį, kur tiek vienovė, tiek įvairovė nuolat suponuoja viena kitą. Deleuze’o monistinis pliuralizmas reiškėsi ne tik imanencijos plotmės ar rizomos sampratose, bet ir gyvenimo [*le vie*] sampratoje. Jo teigimu, mes visi esame persmelkti šios neorganiškos gyvenimo galios, nuolat veikiančios mumyse. Tai daro nuorodas į Herakleito ugnies, kaip pirminio prado [*arche*], sampratą. „Jo [pasaulio] nesukūrė niekas nei iš dievų, nei iš žmonių. Bet jis visada buvo ir bus amžina ugnis: niekad neužgęstanti, visada įsiliepsnojanti“ (Herakleitas, Klemento liudijimas 1977: 44 (19)). Panašiai stoikai, būdami Herakleito pasekėjais, kalbėjo apie viską persmelkiančią *pneumą*. Tuo būdu Scotto neutrali būtis, Spinozos substancija-

dieviškoji gamta ir Nietzsches „valia galiai“ yra tapatūs šioms sampratomis, o jas atitinka tai, ką Deleuze'as vadina grynąja imanencijos plotme arba gyvenimu. Pliuralistinę Leibnizo koncepciją Deleuze'as pajungė tam pačiam monizmui, teigdamas, kad būtis yra klostė. Paties Deleuze'o skirtumo filosofiją reikėtų laikyti monistine-pliuralistine, griežtai atmetančią bet kokį dualizmą. Būties vienbalsiškumas atveria kelią skirtumo savyje ir įvairovės mąstymui tuo pačiu pagrįsdamas absoliučios imanencijos sampratą. Todėl mąstant apie Deleuze'o Būtį kaip skirtumą, nevalia to daryti neatsižvelgiant į būties vienbalsiškumą. Kita vertus, būties vienbalsiškumas turi laikinę struktūrą. Būtis ir būtybės (substancija ir modusai) nėra atskirti laiko ir amžinybės. Būties vienbalsiškumas reiškia, kad viskas vyksta tuo pačiu metu. Šį būčiais esmingą laikinį aspektą nagrinėsime kitame skyriuje, nagrinėdami būties virtualumo sampratą.

2.2.3. Virtuali „transcendencija“

Kita svarbi, o gal net esmingiausia, Deleuze'o būties kaip skirtumo savybė yra virtualumas [*virtuelite*]. Virtualumas yra tai, kas leidžia pagrįsti būties vienbalsiškumą. Nagrinejant virtualumo savoką visu pirma tenka ją atriboti nuo ne tikrovės konotacijų. Terminas „virtualus“ suponuoja kitą tikrovės lygmenį, arba net tai, kas yra priešinga tikrovei. Virtualumo problema tiesiogiai susijusi su medijų kultūra, kai keliamas klausimas apie mūsų tikrovės statusą akistatoje su naujosiomis medijoms. Nors iš tiesų virtualumo ir tikrovės santykio problema yra viena seniausių ir svarbiausių ontologijos temų: pradedant Parmenidu bei Platonu, besitęsianti Augustino laiko sampratoje, Descartes'o *Metafiziniuose apmąstymuose*, Leibnizo ir Berkley'io filosofijoje. Ši problema iškelia klausimą apie tikrovės vienumą ir apibrėžtumą, tokiu būdu neleidama pamiršti galimos šalia egzistuoti tikrovės galimybės. Tačiau dažniausiai virtualumas suvokiamas kaip tariama tikrovė. Kaip matėme pačiame pirmame šios dalies skyriuje, Deleuze'as tikrovės virtualumo problemą suformuluoja nagrinėdamas simuliakro prigimtį. Todėl jo virtualumo samprata randasi tiesioginiame santykyje su platonizmu. Jau Platonas pastebėjo, kad esama visai kitos tikrovės, kuri nepaklūsta tapatybės ir apibrėžtumo logikai. Ta tikrovė – tai simuliakrų pasaulis. Deleuze'o manymu, Platonas paaukvoja šią įžvalgą vardan stabilaus idėjų veikiamo daiktų pasaulio. Tačiau virtualus pasaulis niekur

nedingsta, nes jis yra visiškai realus. Dar daugiau, jis yra pasaulis, kurio dėka egzistuoja „realusis“ pasaulis. Tačiau kokių būdu gali būti aptinkamas ryšys tarp virtualios ir „realios“ tikrovių?

Grįsdamas virtualios (būties kaip skirtumo) būties teoriją Deleuze'as įveda skirtį tarp virtualumo ir aktualumo. Virsmas iš virtualumo į aktualumą pagrindžia esminę būties vienybę – būties vienbalsiškumą. Šiame santykiyje svarbu tai, kad virtualumas yra aktualumo pamatas. Badiou teigia, kad „virtualumas yra svarbiausias būties vardas Deleuze'o darbuose. (...) Virtualumas yra aktualumo pamatas“ (Badiou 2000: 42). Žodis aktualus reiškia „esantį“, o virtualus – „pasitraukusį“, „glūdintį“, „nuolat esantį“. Todėl virtualumas išreiškia būties vienovę, o aktualumas – jos pavidalus, jos įvairiausias išraiškas. Šioje virtualaus/aktualaus perskyroje iš viso panaikinamas tikro ar netikro perskyra. Nėra taip, kad vienas tikrovės lygmuo būtų tikras, o kitas – netikras. Abu jie yra tikri, tik vienas yra virtualus, kitas – aktualus. Žukauskaitės pastebėjimu „Deleuze'ui virtualumas ne tik kad nėra mažiau realus, nei aktualumas, bet is esmės yra svarbiausia tikrovės charakteristika“ (Žukauskaitė 2008: 127). Virtualumas nėra priklausomas nuo aktualumo ta prasme, kad aktualizacija neturi galios įteisinti jo realumo. Aktualųjį lygmenį išreiškia mūsų gyvenamas ir patiriamas fenomenų pasaulis. Tačiau už jo glūdi virtualus, vitališkas ir kūrybingas idėjų pasaulis, kuris ir suteikia jam pamatą nuolat aktualizodamasis. Taigi virtualus pasaulis Deleuze'o tapsmo ontologijoje traktuojamas kaip pirminis aktualiojo atžvilgiu, visiškai savarankiškas ir sau pakankamas. Jis yra savo paties pagrindas ir tuo pačiu turi galią generuoti tikrovę. Badiou manymu, virtualumas Deleuze'o darbuose yra svarbiausias Būties vardas, kuris įgalina permąstyti klasikinę pagrindo sampratą (Badiou 2000: 42-43). Tradicinė metafizika „pagrindą“ mąstė esmės ir egzistencijos kategorijomis. Deleuze'as nurodo, jog virtualaus ir aktualaus perskyros negalima painioti galimo [*potentia*] ir realaus santykiu. Jei tikrovę mąstytumėme vadovaudamiesi šiomis kategorijomis, ją palenktume tapatybės ir panašumo principui, kadangi galimybė pagal aristotelišką metafiziką apibrėžia daikto realizavimosi ribas, iki kokios būsenos jis galėtų vystytis neperžengdamas savo tapatybės. Šia atlikta perskyra tarp virtualaus ir aktualaus, kuri neigia galimo ir realaus perskyrą Deleuze'as įsteigia tokią tikrovės sampratą, kuri atsisako tapatybės logikos. Simuliakrui-virtualiai būčiai būdinga nuolat peržengti savo ribas, jis neturi jokio savo apibrėžto tapsmo modelio. Kita vertus, virtualumo ir aktualumo perskyra esmingai

paneigia tradicinę metafiziką, sunaikindama kopijavimo (reprezentacijos) principą, kadangi virtualumas aktualizuojasi ne tik nepaisydamas jokių nustatytų ribų, bet atmesdamas bet koki panašumo reikalavimą. Taip yra dėl to, kad aktualumas visiškai neprimena virtualios idėjos, nėra panašus į ją. Kokių būdu aktualumas praranda ryšį su virtualumu, kuris yra jo pamatas, jei turime omeny šį ryšį kaip atitikimo principą? Kaip apskritai reiškiasi virtualaus pamato pirmumas aktualumo atžvilgiu?

Badiou teigia, kad „Deleuze’as ieškojo virtualaus platonizmo, todėl atsisakė aktualios idejos sampratos” (Badiou 2000: 43). Kas nutinka, kai idėja nebėra aktuali, matėme prieš tai buvusiuose lyginimuose. Tai nebėra platoniška idėja, aktualiai egzistuojanti amžinajame idėjų pasaulyje, ir daiktai nebėra tie, kurie laikinai atstovauja idėją, produkuodami visišką panašumą į ją. Kai idėja yra aktuali, ji numato tiesioginį jos įgyvendinimą daiktuose vadovaujantis panašumo principu. Deleuze’o virtualių idėjų plotmė atsiskiria nuo aktualios realizacijos, tačiau ši aktuali realizacija tuo pat metu išlaiko visišką jos priklausomybę nuo virtualios idėjos. Ši priklausomybė grindžiama problemos-klausimo ir sprendimo-atsakymo ryšiu (žr. Deleuze 1994: 168). Tačiau šis ryšys, vėlgi, apverčia tradicinę klausimų-atsakymų problemą. Traktuojant šį ryšį tradiciniu būdu, klausimai kyla todėl, kad egzistuoja amžinos tiesos. Atsakymas jau yra, nepaisant to, ar uždavei klausimą, ar iškelei problemą. Blogai suformuluota problema ar neteisingai iškeltas klausimas, žinoma, gali mus atitolinti nuo tiesos ar ją iškreipti. Toks klausimų ir atsakymų santykis išreiškė fundamentalų Vakarų metafizikos angažuotumą siekti Absoliučios tiesos. Tačiau Deleuze’o įsteigtas virtualaus-aktualaus santykis apverčią tokį klausimų-atsakymų traktavimą. Virtualumas apibrėžiamas kaip plotmė, kuri problematizuoja ir klausinėja. Virtualioji plotmė generuoja problemas, o aktualioji įgalina jų sprendimą, kuris vėlgi, kaip aptarta anksčiau, neturi jokio panašumo santykio su pirmine idėja. Tai reiškia, jog problema nėra duota toje pačioje plotmėje kaip ir atsakymas, ji kyla iš visai kitos, sprendimo nepateikiančios plotmės. Problema, Deleuze’o manymu, konstituoja ne dėl išankstinio santykio su tiesa ir nėra išvedama iš prielaidų, kurios iš anksto sufleruoti sprendimą. Tokį problemos ir sprendimo santykį, neparemtą tarpusavio panašumu, atskleidžia šviesos ir akies pavyzdys. Šviesa iškyla kaip problema, o akis, kaip regėjimo organas, susiformuoja duodant atsaką į dirginančią šviesos problemą. „Akis arba matantis ego užpildomas savo paties vaizdiniu, kuomet kontempluoja tai [šviesą], kas jį jaudina. Jis susikuria ar „išveda” save iš to, ką jis

kontempliuoja” (Deleuze 1994: 97). Taigi šviesa yra problema, o akis – sprendimas. Šviesa yra virtualios kilmės, akis – problemos sprendimas aktualizuojant šią virtualią idėją-problemą. Virtualios idėjos visada egzistuoja, tačiau jų ryšys su jos aktualizacijomis ar daiktais nėra apibrėžtas. Šis virsmas iš virtualaus į aktualų yra kūrybiškas ir nenuspėjamas iš anksto. Kita vertus, ryšys, grindžiamas panašumu, neegzistuoja dėl to, kad pati virtuali idėja arba tai, ką Deleuze’as vadina singuliaru, neturi savo galutinės vietos, jokio apibrėžto termino. Taip naikinamas referentiškas ir vertikalus Idėjos ir daikto ryšys, nes virtuali idėja yra nomadiška, ji nuolat nurodo į kitas idėjas, todėl veikia horizontalioje plotmėje. Mickūnas knygoje *Filosofijos likimas* (2009) tokį horizontalios krypties mąstymą priskiria moderniajai, kitaip, valios metafizikai. Pasak jo, tokia metafizika nuo klasikinės aristotelinės metafizikos skiriasi tuo, kad čia galimybės neturi savo ribos, jos nukreiptos į nepalaujamą plėtimąsi ir dauginimąsi. Tai veda filosofiją link voliuntarizmo ir proto instrumentalumo, kadangi jokia esmė neapibrėžia daikto tapsmo. Mickūno teigimu, tokia natūralios ribos nepaisanti modernioji ontologija remiasi magiška galia bet ką paversti bet kuo (Mickūnas 2009: 78). Žvelgiant iš tokios perspektyvos, Deleuze’o virtualios idėjos samprata, arba virtualioji transcendencija prievartauja tikrovę, jei mes ją suvokiame kaip duotybę su natūralia riba. Tačiau Deleuze’o požiūriu, tikrovę prievartauja siekimas palaikyti daikto tapatybę, kuri nėra duotybė, todėl virtualios idėjos aptikimas ir jos aktualizavimo procesas yra savybingas būčiai kaip tapsmui.

Tačiau teigiant būtų kaip tapsmą, kokių būdu tikrovėje galime aptikti virtualios idėjos ir aktualaus daikto ryšį? „Vieni skirtumai randasi reprezentacijų pasaulyje, kiti – grynųjų įvykių pasaulyje” (Deleuze 1994: 117) – teigia Deleuze’as. Nėra taip, kad virtualioji plotmė yra substanciali ir atskirta nuo aktualiosios. Kaip tarėme prieš tai, jei Deleuze’o filosofijoje ir esama kokios „transcendencijos“, tai ji yra imanentiška arba virtuali. Daikto aktuali būtis niekuomet nėra atskirta nuo savo virtualiosios idėjos, „virtualūs objektai yra įsikūniję realiuosiuose“ (Deleuze 1994: 101). Todėl daiktas visuomet be savo aktualios būties savyje talpina savo virtualią pusę. Šį abipusį ryšį askleidžia dviejų įvairovės ryšių atskyrimas. Kiekvienas objektas savyje telkia tiek erdvinę, tiek laikinę įvairovę. Taigi vieni skirtumai reiškiasi erdvėje, kiti – laike. Vieni ekstensyvūs, kiti – intensyvūs. Jau nagrinėdamas Bergsoną Deleuze’as išskyrė, kad vieni skirtumai reiškiasi kaip laipsnio (kiekybiniai) skirtumai, kiti – kaip esminiai (kokybiniai) skirtumai. Laipsnio skirtumai aprėptą aktualią objekto būtį ir

pasireikštų kaip skirtumas nuo kitų objektų toje pačioje erdvėje. Pavyzdžiui, kaip skirtumas tarp uolos ir medžio, filosofijos ir fizikos, raudonos ir žalios ir pan. Tačiau žvilgsnis, pastebintis skirtumus, kurie tėra išoriniai, neapima daikto būties, nepagauna vidinio daikto skirtumo, jo tapimo, t.y., kuo jis skiriasi nuo savęs paties laike. Todėl bet kuris erdvėje aptinkamas fenomenas nurodo į virtualią savo būties pusę. Uolos nurodo į milijonus metų trukusį jų susidarymo procesą, revoliucija – apie palaiptinį laisvėjimo procesą, meilės idėja nurodo į „įsimylėjimo“ procesą. Todėl Deleuze'o manymu, virtualūs objektai atsiranda intervaluose, kuomet „niekas nevyksta“. Deleuze'as tai vadina „grynu ir tuščiu“ laiku. Tačiau toks „tuščias“ laikas yra svarbesnis už tą laiką, kurį mes matuojame laikrodžiais ir žymime įvykiais.

Pokalbiuose (Pourparlers, 1990) Deleuze'as pabrėžė, kad filosofams svarbu domėtis ne tais įvykiais, apie kuriuos rašo žurnalistai ir kuriais mintą žmonės, ir ne istoriniais įvykiais, kuriuos tiria istorikai. Mažiausia, ką gali duoti tokių įvykių apžvalga, tai nuorodą į tikruosius, virtualius įvykius. Tikrieji įvykiai, patys svarbiausi įvykiai vyksta tuomet, kai, atrodo, „niekas nevyksta“. Pasiremdamas Peguy, Deleuze'as teigia, kad istorijos mokslo stichija yra tik aktualūs įvykiai. Tačiau istorikai visiškai netiria virtualiųjų įvykių. „Kuomet rašoma apie revoliucijas, niekad nekalba apie revoliucinį žmonių tapsmą“ (Deleuze 1990: 209). Todėl aktualūs įvykiai yra tik tie įvykiai, kurie nutinka aktualioje erdvėje, o virtualūs – kurie yra visada, nors nėra matomi ar mąstomi. Todėl aktualioji fenomenų sritis, norime to ar ne, visada nurodo į virtualiąją savo plotmę. Mūsų kasdienę plotmę nusako užmarštis: mes užmirštame, nematome ir nemąstome šios daiktų pusės. Mes nematome jų vidinio tapimo, todėl mūsų gyvenamas pasaulis ir yra reprezentacijų pasaulis, palaikantis duočių iliuziją. Mes gyvename tik kaip virtualiųjų idėjų įkūnytojai. Deleuze'o teigimu, įvykiai visada pasiruošę įsikūnyti. „Kadangi įvykiai atgyja per mus, jie mūsų laukia ir vilioja, jie mums duoda ženklą: „Mano žaizda buvo iki manęs. Aš gimęs ją įkūnyti“³⁹ (Deleuze 1969: 174). Žaizda nurodo į „buvimo sužeistu“ idėją. Žaizda, tai tik virtualaus įvykio – „buvimo sužeistu“ – aktualizacija. Šia prasme virtualumas yra aktualumo pamatas. Tačiau sąveika tarp virtualios idėjos ir jos aktualizacijos nėra aptinkama tiesioginiu ir akivaizdžiu būdu. Platonišku būdu negalime manyti, kad kiekviename daikte dalyvauja idėja, ir daiktas realus tiek, kiek jame esama idėjos. Virtuali idėja, priešingai, įsikūnija daiktuose, paslėpdama savo buvimo įvykį, todėl

³⁹ Čia Deleuze'as cituoja prancūzų poetą Joë Bousquet'ą (1897-1950).

neįmanoma apčiuopti galutinės jos vietos ar kitaip ją apibrėžti. „Virtualus objektas yra dalinis objektas ne tik dėl to, kad jis stokoja dalies, kuri pasilieka realiame, tačiau savyje ir dėl savęs, kadangi jis yra suskilęs ir susidvejinęs į dvi virtualias dalis, kur kiekviena iš jų ilgisi kitos. Trumpai tariant, virtualumas niekuomet nėra pajungtas globalumui, kuris veikia realius objektus. Jis savo kilme yra fragmentas, skiautelė arba likutis. Jis stokoja savos tapatybės” (Deleuze 1994: 100-101). Matome, kad virtuali idėja šiuo atveju funkcionuoja kaip „tamsusis pirmtakas”, generuodama tapatybę ir taip pat vėl persikeldama į kitą vietą. Deleuze’as šį maskavimo procesą froidiška maniera pavadina „perkėlimu”. Tačiau svarbiausia tai, kad šis virtualus idėjos įsiterpimas visada turi laikinę dimensiją. Jei virtualus objektas nepasitrauktų, nebūtų jokio tapsmo: tokiu būdu realus objektas tik kopijuotų pirminį vaizdinį. Tačiau būtent „perkėlimas” (nomadologija) yra tai, kas garantuoja daikto tapsmą, jo skirtumą nuo savęs paties laike. Kita vertus, virtuali idėja lieka tuo, kas grindžia būties vienbalsiškumą: virtuali idėja garantuoja tęstinumą ir buvimą, tačiau ji neapibrėžia šio buvimo ir tapsmo formos.

Nors virtualūs objektai veikia įsikūniję realiuosiuose, tačiau jie „esmingai priklauso praeičiai. Realūs centrai yra suvokimo vaizdiniai, o virtualūs – atminties vaizdiniai” (Deleuze 1994: 101). Pasak Deleuze’o, šie realių ir virtualių vaizdinių centrai sudaro begalinį ratą, kur vieni vaizdiniai nurodo į kitą ir taip *ad infinitum*. Tačiau virtualus objektas visada yra grynosios praeities „skiautelė”. Kaip ta „skiautelė”, jis dalyvauja realiuose objektuose ir įgalina jų tęstį dabartyje. Tačiau ši tęstis įmanoma tik dėl to, kad virtualus objektas visada apčiuopiamas tik kaip „buvęs”. „Virtualūs objektai egzistuoja tik kaip jų pačių fragmentai: jie randami tik kaip prarasti; jie egzistuoja tik kaip susigrąžinti (...) tai yra užmaršties šerdis“ (Deleuze 1994: 102) – teigia Deleuze’as. Šį dabarties santykį su virtualiais objektais kaip su grynąja praeitimi padeda paaiškinti Marcelio Prousto romano *Prarasto laiko beieškant* pagrindinio veikėjo patirtis, kuris, siekdamas susigrąžinti „prarastą laiką“, sutinka tik begalines „ženklų“ serijas. Todėl kritikuodamas Freudą psichoanalizę, viską redukuojančią į Edipo trikampį, Deleuze’as pabrėžia: „Nėra jokio galutinio termino – mūsų mylimosios nenurodo atgal į mūsų motiną; paprastai taip atrodo dėl to, kad motina užima žinomą vietą santykyje su virtualiu objektu mūsų dabartį konstituojančiose serijose, vietą, kuri būtinai yra užpildyta kitokios subjektyvybės dabartį konstituojančiose serijose, visuomet įimančios objekto = X perkėlimus.

Kažkaip panašiai pagrindinis veikėjas romane *Prarasto laiko beieškant* pakartoja Swano meilę Odettei. Taigi „už visų kaukių yra tolesnes kaukės, ir netgi labiausiai slepianti vis dar tebėra slepiančioje vietoje, ir taip iki begalybės” (Deleuze 1994: 105-106). Taigi Deleuze’as kalba apie neribotą virtualių vaizdinių tinklą, kuriame vaizdiniai nuolat nurodo į kitus vaizdinius, taip kurdami aktualizacijų variantus. Būtų klaida norėti paaiškinti savo patirtį suvedant ją vieną galutinį vaizdinį, kaip darytų Freudas, ją edipizuodamas, ar aptinkant fenomeno Idėją platoniskąją prasmę, kaip grindžiantį modelį. Nėra galutinio termino, nes kiekvienas vaizdinys nurodys į kitus, dar „gilesnius” vaizdinius. Todėl Deleuze’as tokį siekį pavadina „demaskavimo iliuzija”.

Tačiau čia iškyla klausimas, kokių pagrindu Deleuze’as virtualumą vadina „užmaršties šerdimi”? Deleuze’as užmarštį prilygsta totaliai ne-būčiai, kuri vis dėlto nėra negatyvi. Virtualių objektų „išplėšimas” iš gryniosios praeities prilygsta jų ištraukimui iš nebūties (chaoso), kuomet jie ima gyventi aktualizuojant juos. Taip susijungia dabarties ir praeities galios. „Tai yra ryšys tarp Eroso ir Mnemosynės. Erosas išplėšia virtualius objektus iš gryniosios praeities ir duoda juos mums, kad jie galeėtų gyventi” (Deleuze 1994: 102-103) – teigia Deleuze’as. Tai, kas yra nauja ir įgyvendinama dabartyje, egzistuoja tik seno sąskaita, t.y. vaizduotės dėka ištraukiant virtualius vaizdinius iš gryniosios praeities ir aktualizuojant juos. Taip virtualių vaizdinių koncepcija, nuolat generuojanti duotybės sferą pagrindžia absoliutaus naujumo principą, esmingą Deleuze’o suponuojamai filosofijos sampratai. Kaip pabrėžia Deleuze’as, tai, kas yra nauja, yra amžinai nauja, nes šis naujumas neturi joko apibrėžto santykio su tuo, kas nebebūtų nauja. Kiek virtualioji plotmė perkėlimo būdu diferencijuoja problemas, tiek esama radikalaus naujumo, egzistuojančio tik seno sąskaita. Matome, kaip Deleuze’as susieja praeitį, dabartį ir ateitį per laikų koegzistenciją. Dar daugiau, tai, kas vadinama grynąja praeitimi, ne-būtimi, kurioje telkiasi virtualių objektų centrai, yra tai, ką Deleuze’as vadino pozityviuoju chaosu. Kaip aptarėme anksčiau, chaosas reikalauja, kad skirtys būtų nuolat įtrauktos į jį, ir būtent šis įtrauktumas yra naujo radimosi sąlyga. Radimasis vyksta tik išnykimo ir pasitraukimo dėka, kuomet tai, kas prarasta, vėl susigražinama, ir sugrįžta kaip visai nauja. Šia prasme tikslu būtų Deleuze’o būti laikyti pašamonės analogu. Atsiribojant

nuo froidiškos pašamonės sampratos, Deleuze'o po-sąmoninė⁴⁰ plotmė egzistuoja kaip virtualus chaosas, suteikiantis pamatą sąmoningų, t.y. aktualių fenomenų egzistavimui. Todėl aktualieji objektai egzistuoja tik kaip „iššokę“ ar „išplėšti“ iš beribio chaoso, iš begalinės po-sąmoninės plotmės. Todėl virtualus chaosas egzistuoja kaip visų galimų aktualizacijų talpykla. „Diferenciacijos procesas tiesiog atrenka, išskaido ir aktualizuoja tam tikrus virtualios visumos aspektus, kitaip tariant, juos įkūnija tikrovėje“ (Žukauskaitė 2008: 127). Šios virtualios visumos santykį su jos aktualizacijomis puikiai atskleidžia Jorge's Luiso Borgeso apsakymas *Sodas išsišakojančiais takais*. *Sodas išsišakojusiais takais* apsakyme yra chaotiškas romanas, turintis antraštę „įvairiems, bet ne visiems ateities laikams“. Tai nurodo, kad kalbama apie šakojimąsi laike, o ne erdvėje. „Visur literatūroje, kai žmogus susiduria su alternatyvomis, jis pasirenka vieną iš jų kitų sąskaita. Beveik neišnarpliojamame Tsui Peno kūrinyje jis tuo pačiu metu pasirenka visas iš jų. Taip jis kuria daugybę ateičių, daugybę laikų, kurie pradeda kitus, o tie savo ruožtu išsiskiria ir šakojasi. (...). Kartais labirinto takai susipina“ (Borges 2001: 75). Šis apsakymas atskleidžia, kad kiekvienas iš mūsų turi galimybę gyventi skirtingus laikus, realizuoti skirtingus įvykius. Tačiau aktuali plotmė numato tik vieną realizaciją. Todėl, anot Deleuze'o, kiekvienas realus arba aktualus objektas visuomet yra „apsuptas virtualių idėjų debesies“, kiekvienas aktualus įvykis yra tik viena iš šios virtualios visumos realizacijų. Tokiu būdu ir Leibnizo geriausio iš visų galimų pasaulių idėja, kaip teigėme, nurodo tokią virtualios idėjos aktualizaciją.

Matome, koku būdu Deleuze'as, nusakydamas virtualios idėjos ir jos aktualios realizacijos santykį, atmeta tradicinės metafizikos įsteigtą tapačios idėjos ir jos atvaizdo, schemą. Transcendavimas vyksta ne vertikalia, o horizontalia kryptimi, taip nuolat peržengiant apibrėžtumą ir tapatumą. Kita vertus, Freud'o pašamonės sąvokos įvedimas į filosofinę plotmę taip pat nusako sąmonės ir pašamonės santykį. Kaip teigia psichoanalizė, sąmonė yra tik sala milžiniškame pašamonės vandenyne. Tuo pat būdu galime teigti, kad aktualumas yra tik viena nedidelė didžiulės virtualios plotmės atkarpa. Tačiau susiejant idėjas su po-sąmone ir joms tampant virtualios prigimties, dingsta bet koks vaizdinių apibrėžtumų ir pamąstotumas. Tradicinėje

⁴⁰ Po-sąmonės sąvoką perėmėme iš Sverdiolo, kuris ją pavartojo nusakydamas žemiau sąmonės ar sąmoningo suvokimo esančią plotmę (žr. Sverdiolas 2006: 17). Šiuo konkrečiu atveju mes šiam žodžiui suteikiame ontologinę reikšmę, norėdami apibrėžti aktualios plotmės (sąmonės) ir virtualios plotmės (po-sąmonės) santykį. Psichoanalizės konotacijų neišvengiama dėl tos priežasties, jog psichoanalizės teorijoje sąmonė irgi traktuojama tik kaip pašamonės artikuliacijos vieta.

filosofijoje mąstyti gali tik tai, kas apibrėžta ir tapatu. Tai, kas neapibrėžiama ir nemąstoma, kas išvengia ribų, nepakliūna į teisėtą filosofijos sritį. Nėra to, ko negali mąstyti, būtis yra tai, kas yra mąstoma. Deleuze'as filosofijos objektu padaro tai, kas nemąstoma, ko neįmanoma reprezentuoti, atpažinti, padaryti teisėta „sveiko proto“ sritimi. Platonizmo įsteigtas idėjų pasaulis yra mąstomas ir šviesus, Deleuze'o – nemąstomas ir tamsus. Aptikti tai, kas nemąstoma kasdiene šio žodžio prasme, reikštų kurti, ir būtent filosofija yra ta sritis, kuri geba mąstyti virtualumą. Apie mąstymo santykį su virtualumu kalbėsime kitame skyriuje.

3. Būties ir mąstymo tapatybė Deleuze'o filosofijoje

3.1.1. Dogmatiško mąstymo vaizdinio kritika

Deleuze'o filosofija permąsto tradicinę būties ir mąstymo tapatybės tezę. Pakitus tikrovės sampratai, neišvengiamai tenka keisti ir mąstymo sampratą. Kaip kalbėjome prieš tai, naująją Deleuze'o siūlomą tikrovės sampratą labiau tinka apibūdinti simuliakro arba rizomos kaip atviros sistemos sąvokos. Klasikinėje mąstymo paradigmoje (metafizikoje) tikrovė buvo suvokiama kaip vieninga visuma taškų, kurie tarpusavyje jungiasi iš anksto nustatytais sąryšiais. Esant tokiai tikrovės, kaip uždaros sistemos, sampratai, mąstymo užduotis buvo atitikti šią duotybę. Suvokiant tikrovę kaip atvirą ir nuolat kintančią visumą, toks mąstymo uždavinys nebetenka savo prasmės. Kita vertus, ankstesnioji metafizika dėjo lygybės ženklą tarp mąstymo ir būties. Negali mąstyti to, ko nėra. Tai, kas nemąstoma ir nereprezentuojama, negali padaryti teisėta filosofinio mąstymo sritimi.

Deleuze'o teigimu, filosofijos sampratą apibrėžia būtent mąstymo vaizdinys [*l'image de la pensée*]. „Mąstymo vaizdinys yra tai, ką filosofija apsibrėžia savo mąstymo sritimi, ką ji teisėtai siekia mąstyti ir kas nurodo, ką reiškia mąstyti?“ (Deleuze 2005: 39-40). Mąstymo vaizdinį, kurį praktikavo tradicinė metafizika, Deleuze'as vadina dogmatišku. Pačiu glausčiausiu ir tiksliausiu būdu dogmatišką mąstymo vaizdinį nusako frazė: „Visi žino, kad...“ arba „Niekas negali paneigti, kad...“ (Deleuze 1994: 130). Deleuze'o įsitikinimu, tai žinojimas, paremtas nuomone, nepaisant to, kad jis pretenduoja į universalus masto žinojimą⁴¹. Nuo pat

⁴¹ Vieno interviu metu Deleuze'as pabrėžė, kad šiais laikais intelektualas nebegali kalbėti už visus, išreikšti kokią visuotinę nuomonę.

filosofijos atsiradimo pradžios graikai jau buvo atsieję *doxa* nuo *episteme*, nuomones nuo tikrojo žinojimo. Tikrasis žinojimas – kiekvieno filosofo siekiamybė. Tačiau Deleuze'as teigia, jog „filosofinis mąstymas tėra universalizuota ir pakelta į racionalų lygmenį *doxa*” (Deleuze 1994: 135).

Panašu, kad Deleuze'as *doxa* mąstymą traktuoja kaip mąstymą, aptemdytą daugybės išankstinių prielaidų. Išgryninti ar suspenduoti mąstymo prielaidas siekė visa filosofijos tradicija: Sokratas atskyrė žinantįjį nuo tariamai žinančio, Descartes'as siūlė teiginį, galintį tapti neabejotino žinojimo pamatu, o Husserlis – *epoché* būdu suspenduoti išankstines prielaidas, ir, tokiu beprielaidišku būdu konstruojamą filosofiją padaryti mokslu, teikiančiu prielaidas kitiems mokslams. Tačiau Deleuze'as teigtų, kad nė viena iš šių mąstymo tradicijų nepanaikino išankstinių prielaidų. Vienintelis, kas gali mąstyti be prielaidų, yra Idiotas.

Idiotą Deleuze'as pristato kaip tam tikrą mąstytojo tipą, kuris labai skiriasi nuo klasikinės filosofo, kaip žinančiojo, sampratos. Taip pat, Idiotas nėra kaip kvailys ar beprotis. Jis nėra tas, kuris vadovaujasi koku išskirtiniu, tik jam vienam prieinamu žinojimu. Deleuze'o teigimu, Idiotas suponuoja tai, „jog kažkas – ir galbūt jis vienintelis – nuoširdžiai nepajėgia žinoti to, ką žino visi, ir nuoširdžiai neigia tai, ką turėtų atpažinti visi” (ibid.). Kita vertus, ne visai tikslu teigti, kad idiotas mąsto be prielaidų. Vienintelis skirtumas tas, kad Idiotas savo prielaidas turi „privačiu”, o ne „viešu” būdu. Tai reiškia, kad Idiotas nepaiso tiek subjektyvių įgimtų prielaidų, tiek ir objektyvių laikmečio kultūros sąlygotų prielaidų. Taip iškeldamas Idioto figūrą Deleuze'as suformuoja mąstymo beprielaidiškumo idėją, ir ja besivadovaujančią filosofijos sampratą atskiria nuo dogmatiniu mąstymo vaizdiniu paremtos filosofijos.

Deleuze'as išskiria tris pagrindines „viešai” turimas mąstymo prielaidas. Pirmoji yra mąstymo, kaip natūralaus ir įgimto sugebėjimo, prielaida, prasidėjusi Aristotelio „žmogaus kaip mąstančio gyvūno” samprata, kurią transformuoja Descartes'o *cogito* – Aš mąstau, kaip vienintelis žmogiškai realybei būdingas elementas. Kita svarbi nuostata, įsigalėjusi nuo Platono laikų, yra mąstymo geronoriškumo ir geros valios principas. Jį lemia įsitikinimas gera mąstančiojo valia, kuri kreipia mąstymą link teisingų dalykų. Šios įtakos neišvengė krikščioniškoji filosofija, žinojimo neatsiejusi nuo tikėjimo, kaip vienintelio mintį pažadinančio ir įkvepiančio akto. Geros valios principu protą grindė ir Kantas. Be geros valios ir mąstymo įgimtumo prielaidų prisideda trečioji – transcendentalinis atpažinimo

modelis, pagrįstas *concordia facultatum* principu, kurį grindžia subjekto gebėjimų atitikimas pažinimo objektams. Toks modelis pasireiškia teiginiais: „Štai medis, štai paukštis, štai stalas“ ir pan. Subjektas atpažįsta, jaučia, suvokia, žino. Deleuze'o suvokimu, visi šie trys klasikinio mąstymo lygiai gali įsteigti tik idealią ortodoksiją, o to pasekmė – filosofija nebeturi priemonių kovoti su *doxa* (Deleuze 1994: 135). Deleuze'as pabrėžė, kad dogmatiškas mąstymas turi du aspektus: natūralų ir filosofinį. Tai reiškia, kad dogmatiško mąstymo vaizdinio elementai reiškiasi tiek kasdieniame, tiek filosofiniame diskurse. Tai apibendrinama kaip sveikas protas [*sens commun*], prie kurio prisijungia protingumas [*bon sens*]. Jei visa tai, kas tinka filosofiniam mąstymui, tinka kasdieniam, tuomet suprantama, kodėl Deleuze'as baiminasi, kad filosofija nebeturi priemonių kovoti su *doxa*, kadangi ji esmingai praranda filosofinio mąstymo specifiškumą. Šiems trims: mąstymo geranoriškumo, mąstymo natūralumo ir mąstymo kaip atpažinimo principams paneigti Deleuze'as pateikia tris argumentus. „Negalima laikyti faktu to, kad mąstymas yra natūralus savo sugebėjimo panaudojimas ir kad šis sugebėjimas valdomas geros prigimties ir valios. (...) Nėra jokio *philia*, kuri bylotų apie troškimą, meilę, gerą valią ir prigimtį, kurių dėka gebėjimai valdo ar linksta prie objektų. „Tamsusis pirmtakas“ nėra draugas”” (Deleuze 1994: 145). Kita vertus, „gal filosofijai reikia sveiko proto, tačiau ko sveikam protui reikia iš filosofijos? (ibid.). Galų gale: „Akivaizdu, kad atpažinimo aktai egzistuoja ir užima didelę mūsų kasdienio gyvenimo dalį. Tačiau kas gali patikėti, kad mąstymo tikslas – šie aktai ir kad atpažindami mes mąstome?“ (Deleuze 1994: 135).

Panašu, kad pirminė Deleuze'o intencija yra atskirti kasdienio ir filosofinio mąstymo sritis, antra, apibrėžti mąstymą kaip esantį „anapus gėrio ir blogio“. Tik tokiu atveju galima kelti klausimą apie mąstymą patį savaime. Kita vertus, toks mąstymo vaizdinys pabrėžia, kad mąstymas nėra tokia savaiminė veikla ar savybė, būdinga kiekvienai žmogiškai būtybei. Deleuze'as primena Heideggerį, teigusį, kad mus labiausiai mąstyti verčia suvokimas, kad dar nemąstome (Deleuze 1994: 153). Taigi Deleuze'o siekis išplėsti mąstymo ribas tiesiogiai atitinka šį teiginį. Todėl sukurti naują mąstymo vaizdinį jį skatina refleksija, kad filosofijos tradicijoje dar nebuvo mąstymo, dar nepradėta mąstyti. Tačiau jei mąstymas nėra nei įgimtas, nei valingas, nesutampa nei su „sveiku protu“, nei su atpažinimo veiksmu, kas tuomet apibrėžia mąstymą? Nuo ko prasideda mąstymas?

Deleuze'as siekia sugrįžti prie pirminės mąstymo apibrėžties, būdingos ikisokratikams, kai mąstymas reiškėsi kaip nesuvaržyta jėga, nukreipta į patiriamo pasaulio išraiškas. Mąstymas dar nebuvo nutolęs nuo savo gyvybingos, eksperimentuojančios prigimties. Čia svarbu pabrėžti, kad mąstymas jokiu būdu negali būti diskursyvus, t.y., siekantis kažką atitikti. Todėl naujojo mąstymo principą išreiškia eksperimentas, o ne interpretacija (žr. Deleuze 1990: 200). Nors Deleuze'o pirmtakas Nietzsche kalbėjo apie pasaulį kaip interpretacijų interpretaciją, Deleuze'ui šis žodis reiškia negatyvų mąstymo judėjimą. Interpretacijos metodas numato tiek mąstymo priklausomybę nuo interpretuojamo objekto, tiek nuo interpretavimo taisyklių. Dar daugiau, interpretavimo procesas neišvengia paties subjekto kalėjimo, t.y. to, kuris primeta interpretuojamajam savo savastį. Ko siekia interpretavimas – kuo geresnio supratimo ar atpažinimo, numatančio, kad yra tai, ką galima interpretuoti. Interpretacija numato ir subjekto bei objekto stovėseną, t.y., kad subjektas A (žmogus) siekia interpretuoti objektą B (fenomeną). Akivaizdu, kad interpretacija numato *concordia facultatum* modelį. Eksperimentas išreiškia visai kitą santykį su tikrove. Ji suponuoja ne transcendentinę santykį su kita realybe, o imanentiškos patirties procesą. Badiou pabrėžia, kad Deleuze'o „imanencija reikalauja, kad įkurdintum save ten, kur mąstymas tik prasidėjo, kiek įmanoma arčiau paskiro atvejo ir mąstymo judėjimo“ (Badiou 2000: 13.4). Todėl Deleuze'o supratimu, mąstymas gimsta iš paties didžiausio intymumo, glaudžiausio santykio bei artimumo su tuo, kas mąstoma. Toks mąstymas turi būti betarpiškas, be distancijos, kurią suponuoja dogmatiškasis mąstymo vaizdinys, paremtas atpažinimo modeliu. Todėl tokia dogmatiškojo mąstymo vaizdinio kritika siekia pašalinti bet kokį tarpą tarp to, kas suvokia-patiria ir to, kas suvokiama-patiriama. Mąstymo kaip eksperimento judesys paverčia mus kitu, nutrinant ribas tarp vieno ir kito pasaulių.

Tai, kam kviečia Deleuze'o pateikiamas mąstymo vaizdinys, yra eksperimentavimas. Mąstymo kaip eksperimento konceptu Deleuze'as nurodo, kad mąstymas greičiau yra patirtis, negu kad gebėjimo panaudojimas. Iš tiesų mąstyti Deleuze'ui reiškia priartėti prie mąstymo prielaidų, grįžti prie pradžios. Tokiu būdu Deleuze'as atskleidžia, kad jam rūpi mąstymo autentiškumo problema. Idiotas yra tokio tipo mąstytojas, kuris grįžta prie savo „privačių“ mąstymo prielaidų. Turėti prielaidas „viešai“ reiškia būti atitolusiam nuo pirminio mąstymo šaltinio. Tai jau neautentiškas, negyvas, distanciškas, rigidiška struktūra tapęs mąstymas. Todėl vėliau

Deleuze'as įveda skirtį tarp „privataus mąstytojo“, kuris pats nusistato savo mąstymo taisykles ir „viešo profesoriaus“, kuris kalba išmoktomis sąvokomis (Deleuze, Guattari 2005: 60). Carlos Jaspersas *Filosofijos įvade* pastebi, jog autentiškas filosofavimas būdingas vaikams ir psichikos ligoniams. Pasak jo, „giliai prasmingas yra teiginys: „vaikai ir kvailiai sako teisybę“ (Jaspers 1998: 10-12). Čia pabrėžiami mąstymo naujumo ir grynumo, vaikų atžvilgiu, ir mąstymo neįprastumo ir paradoksalumo, bepročių atžvilgiu, bruožai. Tai toks mąstymas, kuris randasi nespaudžiamas išoriškų ir svetimų nuostatų, privalomų ir nekvestionuojamų tiesų. Mąstymo palyginimas su beprotybe atskleidžia dar vieną mąstymą apibrėžiančią charakteristiką. Deleuze'o teigimu, daug svarbesnė už klaidos yra kvailumo egzistavimo problema. Dogmatiškojo mąstymo epicentre mąstymo trūkumą žymi klaidos sąvoka. Klaida nusako neatitiktį to, ką reikia atitiktį. Priešingai, naujasis mąstymo vaizdinys mąstymo blogybe ir mąstymo trukdžiu laiko „sveiką protą“. Todėl Deleuze'as kelia klausimą: kaip įmanomas kvailumas? Tokio klausimo iškėlimas nurodo, kad įmanoma visai kita tikrovės tvarka, nei ta, kurią mes linkę apibrėžti kaip „sveiko proto“ principais grindžiamą tvarką. Todėl kvailumas nėra klaidingumas. Kuomet Idiotas nuoširdžiai nesuprasdamas klausia paties elementariausio klausimo, to, kas mums atrodo savaime suprantama, mes laikome jį kvailu. Net paties Deleuze'o klausimas: kaip įmanomas kvailumas, atrodo keistas. Daryti klaidas ir jas aptikti visiems įprasta, būti kvailu – visai kas kita. Tai tas pats, kas patekti į kito pasaulio teritoriją, peržengti protingumo ribą. Kvailys negali klysti, klysta tik protingi. Tačiau pasak Deleuze'o, tikras mąstymas visada yra „kvailas“, tačiau tik tokiu būdu jis išjudina „sveiko proto“ ribas, sugriauna dogmatiško mąstymo vaizdinį.

Neigdamas dogmatiškojo mąstymo vaizdinį Deleuze'as pavojingai priartėja prie mąstymo ribos, kai mąstymas gali išsigimti ar tapti anti-mąstymu. Tačiau Deleuze'o teigimu, geriau rizikuoti, nei likti dogmatiškojo vaizdinio perspektyvoje. Pakeisti mąstymo orientaciją Deleuze'o rekomenduojama linkme yra nemažas iššūkis, nes tai visiškai neigia kasdienę, pragmatinę ir sveiko proto stichiją. Toks mąstymas reikalauja įsileisti chaosą, sugriaunant *doxa* sritį. Nors Deleuze'o pasiūlymas skamba drastiškai, tačiau neturėtume manyti, kad tai taikoma absoliučiai, ar kad tai verčia atsisakyti kasdienybės plotmei reikalingų mąstymo aktų. Deleuze'as neneigia, kad „sveikas protas“ reikalingas mūsų kasdienybei, tačiau jis iškelia jo

pakankamumo filosofijoje klausimą. Todėl Deleuze'as visų pirma kalba apie mąstymą, turintį tapti pamatu bent jau filosofijai. Mąstymas, kuris neeksperimentuoja ir neperžengia kasdienybės ribų, jam yra nepakankamas ir ribotas mąstymas. Jei keltume klausimą, ar galima tokį mąstymo vaizdinį pritaikyti bet kurio tipo mąstymui, Deleuze'as ir Guattari atsakytų, jog tai tik įpročio klausimas: „Mes esame išsiauginę medžius savo galvose, tačiau smegenys labiau panašūs į žolę, nei į medį. Pabandykite įžvelgti žolę daiktuose ir žodžiuose, ir pamatysite, kaip viskas keičiasi” (Deleuze, Guattari 1998: 23). Dogmatiško mąstymo vaizdinio griovimo tikslas Deleuze'o filosofijoje sutampa su siekiu įteisinti visai kitokį tikrovės suvokimą. Vienas iš svarbiausių tokio tikslo elementų yra tradicinės subjekto sampratos dekonstrukcija.

3.1.2. Subjekto steigtis ir pasyvosios mąstymo sintezės

Viena iš reikšmingiausių Deleuze'o filosofijos orientacijų yra filosofijos dehumanizacija. Todėl sunku aiškiai apibrėžti Deleuze'ą kaip kultūros kritiką. Viena vertus, jis užsiima Nietzsche'ės tipo kultūros kritika, apibrėždamas kultūros fenomenų genezės sąlygas, tačiau kita vertus, jis labiau priklauso „gamtos filosofų”, o ne „kultūros filosofų” grupei. Žmogus Deleuze'ą domina kaip gamtos dalis ar vienbalsės būties išraiška, bet ne kaip savarankiškai mąstantis individas, kantiškąją prasme tampantis gamtos įstatymų leidėju. Todėl pagrindinė filosofinio mąstymo užduotis yra suvokti savo neatskiriamumą nuo Būties.

Būties vienbalsiškumo principas reikalauja nieko neprivilegiuoti ir traktuoti visus esinius kaip lygiavertes būties išraiškas. Todėl Deleuze'as niekada nekūrė egzistencinės, fenomenologinės ir hermeneutinės filosofijos. Tuo Deleuze'o ontologija skiriasi nuo Heideggerio, pabrėžusio išskirtinę *Dasein* būtį. Deleuze'as apie tai nekalba. Jam visų pirma rūpi mąstymo apskritai prigimtis. Todėl mąstymas nėra savybė, išskirtinai būdinga tik žmogiškai esybei. Mąstymas ar siela, tam tikros iki-sąmoningos būsenos, būdingos ne tik žmogiškam subjektui, gyvūnams, augalams, tačiau ir ląstelėms bei negyva traktuojamai materijai. Gilinantį į Deleuze'o mintijimą, sunku suvokti taip apibrėžiamo mąstymo specifiką. Tokį mąstymą, vadovaudamiesi įprastine mąstymo samprata, veikiau pavadintume reagavimu. Tačiau Deleuze'as tai vadina kontempliacijos aktais. Priešingai nusistovėjusiai

kontempliacijos sampratai, siejamai su nekintančiomis transcendentinėmis esmėmis, ši kontempliacija yra pačių juntamų daiktų kontempliacija.

Deleuze'o pateikiama filosofijos samprata vienareikšmiškai jima subjekto kritiką, prsidėjusią su Hume'o empirizmo ir Spinozos imanentizmo tyrinėjimais, kvestionuojančiais subjektyvistinę Descartes'o filosofiją. Reidaras Due mano, jog Deleuze'o filosofiją galima laikyti subjekto kritikos filosofija (Due 2007: 1). Kritika, nukreipta į subjekto sąvoką, paremta teze, kad modernioji filosofija fokusuojasi tik ties valingu ir aktyviu *cogito* (ego), visiškai ignoruodama pasyvųjį mąstymo elementą. Kaip matysime vėliau, šis pasyvusis lygmuo yra pamatinis subjekto genezės procese. Deleuze'o „subjekto“ sampratai būdinga tai, kas reiškiasi visoje jo filosofijoje. Subjekto tapatybė randasi pasyviųjų sintezių, įtraukiančių skirtumą, kartotės dėka.

Deleuze'as visų pirma išskiria pasyviąsias sintezes [*des synthèses passives*] arba tam tikrus lervinius subjektus [*sujets larvaires*] (Deleuze 1994: 78). Būtent šios pasyviosios sintezės veikiant Savasčiai [*système du mois*], vėliau tampa pagrindu aktyviosioms sintezėms arba reflektiviems reprezentacijos gebėjimams: atminčiai ir intelektui. Todėl mąstymas prasideda ne tiek nuo sąmoningo subjekto su duotomis idėjomis ir įgimtu gebėjimu mąstyti, o nuo iki-sąmoningos patirties. Todėl Deleuze'o teigimu, nėra taip, kad subjektas patiria kokius nors pakitimus, nes jis pats yra ištisa modifikacija. Jei Deleuze'as atmintį ir intelektą priskyrė aktyviosioms sintezėms, tai pasyviąsias sintezes atlieka vaizduotė (Kantas, Hume'as) arba intuicija (Bergsonas). Kaip ir Hume'as, Deleuze'as vaizduotę traktuoja kaip sutraukiančiąją, sintetinančią galią: „kaip jautri plokštelė, ji išsaugo vieną atvejį, kai pasirodo antras“ (ibid.). Akivaizdu, kad tokia pasyvioji sintezė arba sutraukimas [*contraction*] turi laikinę struktūrą. Būtent šią pasyviąją sintezę-sutraukimą, Deleuze'o manymu, Bergsonas vadino *trukme*. Deleuze'o supratimu, aktyviosios atminties ir supratimo sintezės uždengia tai, kas jas steigia – pasyviąsias vaizduotės sintezes. Todėl vaizduotė yra atmintį ir intelektą paremianti galia.

Eksplikuodamas pasyviąsias sintezes, Deleuze'as jas įvardina kaip pirminį vitališką juntamumą. Todėl mūsų pačių suvokimas arba sąmonė visada daro nuorodą į šį juntamumą. Šis pirminis juntamumas vyksta organiškame lygmenyje iki fenomeninio suvokimo ir sudaro pamatą suvokiančiosioms sintezėms. Kiekvienas organizmas, Deleuze'o supratimu, yra gyvybingas ir imlus, todėl jį apibrėžia kaip

sutraukimų, retencijų ir numatymų, sumą (Deleuze 1994: 73). Kitaip, mes esame daugybės pasyviųjų sintezių rezultatas. Todėl mūsų egzistenciją apibrėžia šie kontempliacijų, sutraukimų aktai. Sutraukimas arba kontempliacija žymi visą mūsų praeitį, kurią mes „sutraukėme“ į save. Pavyzdžiui, išlaikyta praeitis atsiskleidžia ląstelių paveldimumo formoje, arba įprotyje. „Kiekvienas sutraukimas, kiekviena pasyvioji sintezė steigia ženklą (susitikimą), kuris yra interpretuojamas arba išskleidžiamas aktyviojoje sintezėje“ (ibid.). Čia svarbu turėti omenyje ne tik tai, kad aktyviosios sintezės tik pratęsia pasyviasias sintezes tarpininkaujant jų pasiūstiems ženkliams, tačiau ir tai, kad sutraukimas įmanomas tik kontemplanuojant tai, kas yra Kita. Jei aktyviosios sintezės vyksta pasyviųjų pagrindu, tai savo ruožtu pasyviosios – kontemplanuodamos juntamo būtį. Juntamo būtį Deleuze'as nusako organiškais (pvz. iš organinio pasaulio) pavyzdžiais, kaip vandens, oro, žemės, šviesos ženklus. Šia prasme mąsto ir augalai, ir raumenys: augalai mąsto kontemplanuodami šviesą, raumenys – patirdami įtampą ir pan. Šiems pavyzdžiams bendra tai, kad juose kontemplanuojama kitybės būtis, kažkas, kas pasirodo kaip kita ir svetima. „Kontemplanuoti – reiškia ištraukti. Mes visų pirma turime kontemplanuoti kažką kita – vandenį, Dianą ar medžius – tam, kad užsipildytume mūsų pačių vaizdiniais“ (Deleuze 1994: 74-75).

Šie pirminiai kontempliacijos aktai susiduria su Kitu tampa pagrindu subjekto konstitucijai. Subjektas kaip toks turi trisluoksnią struktūrą, kurią Deleuze'as aiškina paraleliai su Freudo išskirtais *id*, *ego*, *superego* lygmenimis. Visų pirma Deleuze'as išskiria pačius mažiausius psichinius darinius – lervinius subjektus arba mažuosius „Aš“, kurie kontemplanuoja, ir Savastį, kuri veikia. Tačiau „Aš“ – lerviniai subjektai ir Savastis yra universalios abstrakcijos, kurias turi pakeisti individualizacija arba veikiantis subjektas. Individualizacija savo psichinį vaizdinį aptinka suskilusio Aš bei nykstančios Savasties koreliacijoje“ (Deleuze 1994: 82). Svarbu turėti omenyje tai, kad Deleuze'as atskiria veiksmą ir kontempliaciją. Jie nėra tapatūs dalykai. Būtent kontempliacija įgalina veiksmą kaip tokį, tačiau ji esmingai lieka paslėpta po veiksmu. Dar daugiau, kontempliacija suteikia pagrindą ne tik veiksmui, bet ir veikiančiam subjektui. „Mes kalbame apie save tik remdamiesi šiuo tūkstančiu mažųjų liudininkų, kurie kontemplanuoja mumyse: tai visuomet trečioji dalis, kuri sako Aš“ (Deleuze 1994: 75). Galų gale paaiškėja, kad subjektas egzistuoja tik dėka įpročio sakyti Aš, kurį išreiškia fundamentali psichinė mažųjų Aš ir Savasties

koreliacija – *Aš mąstau Save*. Tik taip individas aptinka savo egzistenciją – per veiksmą, kurį padaro galimu kontempliacijos procesai. Taigi kontempliacija, priešingai nei veiksmas, yra be galo pasyvi. Būtent šis pasyvumas niekada neleidžia jai pasirodyti veiksmo metu, kontempliacija iš esmės yra tai, kas „neveikia“. Deleuze'o teigimu, paradoksalu, kad būdama visų veiksmų ir veikiančio subjekto pagrindu, ji lieka paslėpta, todėl ją „lengva užmiršti ir interpretuoti susijaudinimo ir reagavimo procesą nedarant jokios nuorodos į kartotę“ (ibid.).

Matome, kad šiame psichinių sistemų aptarime subjekto steigtis eksplikuoja remiantis skirties ir kartotės sąvokomis. Kontempliacijos-skirtys kartoju būdu susispaudžia į pirminę impresiją ar Idėją, kuri sudaro pagrindą tokiai bendrybei kaip subjektas, moderniosios filosofijos traktuojamas kaip duotis. Todėl kitas kontempliacijos ar sutraukimo vardas yra kartotė. Kaip žinome, kartotė nekartoja To Paties. Vaizduotė turi gebėjimą nuolat ištraukti kažką naujo iš kartotės, kadangi kartotė turi vaizduotišką struktūrą, todėl Amžinojo Sugrįžimo neišvengia ir subjektas. Tokiu būdu „skirtumas [nuolat – L. J] apgyvendina kartotę“ (Deleuze 1994: 76). Subjektas yra nuolat kintanti sistema, kurioje viskam diriguoja ne sąmoninga (valinga) atmintis ir intelektas, o nuolat veikianti vaizduotė. Vaizduotė yra nomadiška, ji transcenduoja esamą duotybę, todėl net žmogaus prigimtis, arba mūsų „mąstantis subjektas“ nuolat patiria modifikacijas, kurios, tapusios bendrybe, nustumia „gilyn“ šios genezės sąlygas. Tokiu būdu Deleuze'as Vakarų mąstymui lemtingą paradigmą *Mąstau, vadinasi, esu* pakeičia *Įsivaizduoju, vadinasi, esu* paradigma (Карцев 2005: 3).

Mūsų manymu, išskirdamas trisluoksnę subjekto struktūrą ir taip atlikdamas desubjektyvizacijos judesį, Deleuze'as atveria visai naują plotmę subjekto filosofijai. Subjekto sąvoka yra atskiriama tiek nuo dekartiškojo *cogito*, tiek nuo huserliškos, reikšmes steigiančios transcendentalaus *ego* sąmonės. Subjektas ar sąmonė paneigiami kaip savarankiškos ir valingai veikiančios duotys. Tokiu būdu Deleuze'as siekia paneigti sąmonės centriškumą ir jos išisaknijimą pasaulyje. Pats geriausias būdas tai padaryti – parodyti jos priklausomybę nuo pasyviųjų sintezių. Tuo būdu pirminės impresijos tampa svarbesnėmis už sąmoningą patirtį. Todėl, nors Deleuze'as, kaip ir fenomenologai, atsisako objekto-subjekto priešstatos, ir tuo būdu vadinamas postfenomenologu, Sverdiolo manymu, „šis „post“ reiškia ne tikai tęsinį, bet ir nuotrūkj, nes Deleuze'as pretenduoja nusileisti žemiau už sąmonę ir patirtį“

(Sverdiolas 2006: 17). Jei Deleuze'as ir kalba apie patirtį, tai ji yra neintencionali. Intencionalumo paneigimas paneigia sąmonės ir pasaulio ryšį, o sąmonė nebėra tas centras, kuris steigia reikšmę. Išskleisdamas trisluoksnią subjekto struktūrą, kuri apibrėžiama tik tapsmo, Deleuze'as nori parodyti, jog sąmonė nėra duotybė, todėl ji negali pasauliui suteikti reikšmės. Priešingai, pasaulis yra tai, kas steigia sąmonę. Todėl Badiou nurodo, jog Deleuze'ui „mąstymo ir būties tapatybė egzistuoja be subjekto. Būties visada yra pirminis principas. (...) vidujybė yra ne konstituojanti, o pati konstituojama išorybės: ji yra rezultatas” (Badiou 2000: 80.1). Tokiu būdu taikoma ta pati klostės sąvoka, kurią Deleuze'as sukūrė interpretuodamas Leibnizo filosofiją. Subjektas yra klostė ta prasme, kad ji yra vidujybė, sukurta išorybės. Subjektas formuojasi tik sąveikoje su jį formuojančiomis jėgomis. Todėl priešingai idealistinėms ir moderniosioms filosofinėms sistemoms, Deleuze'as subjekto netraktuoja kaip pirminės vidujybės, kuri skleidžiasi ir eksplikuojasi išoriniame pasaulyje, ar net turi galią jį steigti. Deleuze'o filosofijoje vienareikšmiškai paneigiamas toks santykis tarp subjekto ir Būties. Teigdamas būties pirmumą Deleuze'as siekia parodyti, kad tikroji filosofija prasideda ten, kur nėra žmogaus. Kadangi žmogus yra tik vienas iš būties rezultatų, jis neįgyja jokios viršenybės kitų rezultatų (gyvūnų, augalų, neorganinės materijos darinių) atžvilgiu. Deleuze'as siekia priartinti žvilgsnį prie pačios būties: kaip galėtume mąstyti pasaulį *iki* žmogaus. Tokiu būdu tenka kelti patirties radikalizavimo ir dehumanizavimo perspektyvos klausimą.

3.1.3. Transcendentalinis empirizmas kaip susitikimo „fenomenologija“

Deleuze'o subjekto sąvokos analitika nutiesia kelius transcendentalumo sferai. Šis transcendentalumas turi pakeisti transcendencijos, tradiciniame šio žodžio prasme, sąvoką. Kai Deleuze'as kalba apie peržengimą, jis dažniausiai turi omeny transcendavimą sąmonės plotmėje. Tokiu būdu Deleuze'o tikrovė suskyla į dvi plotmes. Tai patvirtina ir postfenomenologo Sverdiolo analizė: „Deleuze'as galų gale siekia atsiremti į labai savitą, ribinę ar netgi užribinę duoties plotmę – į lauką, kurio nebegalima apibrėžti kaip sąmonės arba fenomenų lauką, nes atsisakant įsameninimo ar netgi individuacijos plotmės, einant dar giliau, darosi nebeįmanoma išsaugoti net ir sąmonę kaip „pirminę” terpę: atsiveria po-sąmoninė ir sub-subjektinė gelmė”

(Sverdiolas 2006: 226-227). Deleuze'o filosofijoje nubrėžiama ryški takoskyra tarp sąmoningos ir ikisąmoningos patirties. Perkalbant fenomenologiniais terminais, Deleuze'o filosofija akcentą permeta būtent į šią ikirefleksyvią, ikiintencionalią pirminių impresijų plotmę, kurioje susitinkama su daiktų tapsmu, o ne savaimine duotimi. Tai ta pati plotmė, kurią postfenomenologijos tradicijai priskiriamas Emmanuelis Levinas, taip paneigdamas huserlišką patirties sampratą, aiškina kaip nerefleksyvią, ikiintencionalią, tik į sąmoningą subjektą neredukuojamą, patirtį. Pasak Levino, tai patirtis, kurią dar reikia reflektuoti, išskleisti (Levinas 2001: 338-340). Panašiai ir Deleuze'as kalba apie pasyviųjų sintezių produkuotus ženklus, kuriuos interpretuoja ir išskleidžia aktyvi subjekto veikla. Straipsnyje *Imanencija: gyvenimas* (*L'Immanence: Une Vie*, 1995) Deleuze'as aprašė gryniosios imanencijos plotmę arba transcendentalinį lauką iki subjekto – objekto skyrimo ir bet kokių intencionalių turinių (Deleuze 2001a: 25-28). Deleuze'o būtis kaip imanencijos plotmė dažnai suvokiama kaip beasmenis, neindividualus *gyvenimas*. Šiame viską persmelkiančiame gyvenime nėra individualumo kaip tokio, tik singularumai – ypatybės⁴². Tačiau šios ypatybės-singularai ir konstituoja veržlią gyvenimo galią, kuri pasireiškia individuose. Ši ypatybių ir individualizacijų žaismą atskleidžia keli Deleuze'o pateikti pavyzdžiai. Ką tik gimęs žmogus – kūdikis, pačiu jautriausiu ir ryškiausiu būdu perteikia ikiindividualią gyvenimo galią, į kurią jis yra betarpiškai įsiliejęs. „Kūdikiai labai panašūs ir turi mažai individualumo, tačiau jie turi gyvenimo išraiškas-ypatybes: šypseną, gestą, juokingą veiduką, o ne kokias nors subjektyvias kokybes” (Deleuze 2001a: 28). Taip yra dėl to, kad kūdikiai žymi dar netolimą ribą *tarp* gyvenimo ir mirties. Jie jau išnirę iš nebūties, tačiau dar labai mažai individualizuoti. Todėl Deleuze'o filosofijoje gyna gyvenimo galia, kuri yra palaima, pasireiškia tarp gyvenimo ir mirties, kuri yra ideali ikiindividualios ir ikiintencionalios patirties riba. Ši buvimą *tarp* arba gyvenimą, Deleuze'o manymu, puikiai atskleidė rašytojas Charlesas Dickensas romane *Mūsų bendras draugas* (*Our Mutual Friend*, 1868). Romane Dickensas pasakoja istoriją apie mirties patale atsidūrusį nusikaltėlį, kurį imasi slaugyti jį aptikę žmonės. Įdomu tai, kad šie geros reputacijos žmonės vienas labiau už kitą stengiasi išgelbėti nedorėlį, išgauti nors menkiasią jo gyvybės ženklą. Rūpindamiesi juo, jie ima jausti jam švelnumą, meilę, ar net pagarbą. Savo ruožtu šis surambėjęs, grubus, bet kokių švelnių jausmų netekęs žmogus, būdamas giliausioje

⁴² Singularus versti į ypatybę pasiūlė versti Arūnas Sverdiolas. Mūsų manymu, tai tinkamas vertimas, tačiau singularai kitoje plotmėje vadinami virtualumais, kurie gali aktualizuotis.

komoje, „pajaučia, kaip į jį smelkiasi kažkas mielo ir švelnaus” (Deleuze 2001a: 21). Tai juntamo gyvenimo palaima. Tačiau, jam pagijus, jo gelbėtojai staiga atšąla, o jis pats vėl tampa toks, koks buvo: piktas ir žiaurus. „Tarp gyvenimo ir mirties yra momentas, kuomet gyvenimas žaidžia su mirtimi. Individo gyvenimas nurodo į beasmenį ir tuo būdu ypatingą gyvenimą, kuris paleidžia grynąjį įvykį, išlaisvintą nuo vidinio ir išorinio gyvenimo įvykių, nuo to, kas *nutinka* – subjektyvumo ir objektyvumo” (ibid). Šiame pavyzdyje matome, kad beasmenė gyvenimo plotmė atmeta ne tik subjektą ir objektą, tačiau ir bet kokius moralinius vertinimus, ateinančius iš šio pasaulio. Gyvenimas yra palaima, nes jis yra „anapus gėrio ir blogio”. Aptikdamas šią ikiintencionalią po-sąmonės plotmę, Deleuze’as sukonstruoja transcendentalinio empirizmo koncepciją. Toks transcendentalinis empirizmas turi apibrėžti save kaip priešybę viskam, kas sudaro subjekto ir objekto pasaulį (Deleuze 2001a: 25).

Transcendentalinio empirizmo terminą Deleuze’as pirmą kartą panaudojo knygoje *Skirtis ir kartotė*. Mūsų manymu, transcendentalinis empirizmas, susiklostęs Hume’o empirizmo ir modifikuoto Kanto transcendentalizmo pagrindu, nuosekliai išskleidžia tiek modernaus subjekto kritiką, tiek Deleuze’o antifenomenologinę nuostatą. Mes jį traktuosime kaip pamatinį Deleuze’o filosofijos principą ir „metodą”, turintį dalyvauti naujos filosofijos sampratos kūrime. Terminas transcendentalinis empirizmas turėtų būti išskaidomas į dvi dalis, tuo pačiu paliekant bendrą prasmę, kurią suponuoja jų jungtis. „Transcendentalinis” nurodo į transcendencijos panaikinimą, todėl tokia filosofija nebesiektų išreikšti jokių metafizinių teiginių. Transcendavimas kaip toks reiškia tik transcendavimą sąmonės plotmėje, ką nurodo perskyra tarp sąmoningos ir po-sąmoningos plotmės. Kita vertus, transcendentalumo sąvoka čia reiškia sąmonės gebėjimų tyrimą, kadangi iki šiol „gebėjimų doktrina yra nepamainomas filosofinės sistemos komponentas“ (Deleuze 1994: 143). „Empirizmas” čia naudojamas ta reikšme, kurią, Deleuze’o teigimu, jam suteikęs Hume’as: empirizmas suponuoja ne juslinę *sensa-data* modelio reglamentuojamą patirtį, o santykių išoriškumo principą, kuris atmeta apriorinių struktūrų egzistavimą. Taigi žodis „empirizmas” nurodo empirinį, transcendentalumo pamatą. Sujungdamas šiuos du žodžius, Deleuze’as sąmonės gebėjimus analizuoja kaip negrindžiamus jokių apriorinių formų.

Visų pirma Deleuze'as transcendentalinį empirizmą apibūdina kaip teoriją, siekiančią apibrėžti ne galimos, o realios patirties sąlygas (Deleuze 1994: 154). Tokiu būdu jis siekia transformuoti Kanto transcendentalinį idealizmą į transcendentalinį empirizmą. Atskirdamas fenomenų ir noumenų sritis, Kantas siekė apibrėžti patirties galimybių sąlygas. Idėjos, jo teigimu, neaptinkamos empiriniame pasaulyje, tačiau vis tiek turi būti mąstomos. Tačiau Deleuze'as Kanto transcendentalumą pajungia imanentinės gebėjimų doktrinos formavimui. Transcendentalumo samprata turi nurodyti ne galimos patirties sąlygas, kurias apibrėžtų apriorinių kategorijų sistema, o galimybę išeiti realios patirties link. Tai, kad patirtis turi būti reali, reiškia tokios filosofijos suteikiamą šansą išeiti anapus empirinės patirties, o taip pat peržengti duotos sąvokos (kategorijos) ribas. Tokiu būdu gebėjimai išplečiami taip, kad gali susidurti su transcendentine sfera. Klausimas, koku būdu Deleuze'as numato tokį vyksmą?

Reikia turėti omenyje, kad Deleuze'ui idėjos sąvoka turi ontologinę ir epistemologinę prasmę. Kaip kalbėjome anksčiau, Deleuze'as transformavo idėjos sampratą, teigdamas, kad idėja yra ne aktuali, o virtuali. Kantas, Deleuze'o teigimu, net ir atskyręs noumenų ir fenomenų sritis, vis tik idėją traktavo platonišku būdu, o t.y., aktualiai. Tai reiškia, kad idėjos ir jos objekto santykis yra grindžiamas tapatumu ir panašumu. Kanto išskirtų reguliatyvinių idėjų tapatumo neįmanoma aptikti šio pasaulio ribose. „Daiktas savaime“ nepažinus. Tačiau, jei idėja traktuojama ne aktuali, o virtualiu būdu, ji įgalinama veikti imanentiškai. Tai reiškia, kad idėja nebuvoja anapus, ji dauginasi, diferencijuojasi tapsmo procese ir veikia lyg kokia „problemų kėlimo matrica“ (Bound 2006: 9). „Kantas nuolat primindavo, jog idėjos yra esmingai „problemiškos“. Ir priešingai, problemos yra idėjos“ – teigia Deleuze'as (Deleuze 1994: 168). Kaip minėjome anksčiau, Deleuze'o ontologijoje aktuali būtis, būdama virtualios problemos sprendimas, egzistuoja neturėdama jokio panašumo į pirminę ją inspiravusią idėją. Taip formuojasi kita problema – kiekvienas fenomenas turi idėją, tačiau kuri negali būti aptinkama empirinėje patirtyje vadovaujantis tapatumo ir panašumo principu. Taigi Deleuze'o transcendentalinis empirizmas pretenduoja išeiti anapus patirties link realios patirties sąlygų, aptinkant idėjų tapsmą kaip perėjimą link aktualios būties. Kaip teigia Boundas, „Deleuze'o empirizmas, kitaip nei Kanto kritika, yra pajėgus pateikti genetinio (ne tiesiog statiško) aktualaus konstituavimo proceso esmę, kadangi sąlygos, kurių jis siekia, pačios yra duotos

virtualume kaip aktualios (ne visos galimos) patirties sąlygos“ (ibid.). Tai reiškia, kad Deleuze‘as skirtį tarp virtualios idėjos ir jos aktualizacijos pagrindžia imanentiškai (empiriškai). Virtuali idėja neaptinkama aktualiaame objekte tiesiogiai, per tapatybės ir panašumo santykį, tačiau ji galima aptikti atsekant jos genezę, iki to momento, kai fenomenas tapo duotas patirčiai. Konstatuodamas virtualios idėjos neprieinamumą patirčiai, Deleuze‘as ragina keisti filosofinio mąstymo ir patirties sampratą, kurios yra nepajėgios pagauti virtualumo. Veikiant platoniškai aktualios idėjos sampratai, mes galime manyti, kad idėjos yra duotos kaip daikto tapatybė, todėl kontemplanuojant juos galime aptikti jų esmę. Tuo paremtas mąstymo kaip atpažinimo modelis, nurodantis, kad mąstymo užduotis yra aptikti daikto tapatybę idėjai arba esmei. Visai kas kita, jei, vadovaudamiesi virtualia idėjos samprata, siekiame išeiti link patirtį organizavusios plotmės. „Eidamas nuo fenomenų į gilesnius sluoksnius, Deleuze‘as „neišlipa iš olos“ ir nepradeda matyti pačių daiktų, tačiau išryškina kitą pasaulio principą – skirtį“ (Gutauskas 2006: 39). Šios skirties išryškėjimas atskleistų pasaulį ne kaip tapatų, o kaip nuolat atsinaujinantį. Tai visai kitas pasaulio vaizdas, kviečiantis mąstyti pasaulį ne taip, kaip jis atrodo, ar reiškiasi mūsų patirtyje, o kaip tokį, koks jis „yra iš tiesų“. Tokiu būdu „Deleuze‘as siekia aiškinti daiktus iš nežmogiškos perspektyvos, kaip ir gamtos moksluose“ (Gutauskas 2006: 38). Žmogiška perspektyva laikoma apgaulinga, arba tiesiog ribota ir nepakankama. Matome, jog čia Deleuze‘as remiasi Bergsono nužymėta perskyra tarp intuicijos ir intelekto. Intelektas tinka žmogaus pasauliui, nes žymiai tobulesnis už instinktą, tačiau nėra pakankamas. Jis fokusuojasi tik ties daiktų tapatybe ir negali mąstyti jų kitimo – pirmosios juos sukūrusios virtualios plotmės. Tokiu metodu, įgalinančiu matyti daiktus tokius, kokie jie yra savyje, Bergsonas laikė intuiciją. Badiou intuiciją irgi laikė pamatiniu Deleuze‘o filosofijos metodu. Pasak jo, intuicija yra antidialektinis metodas, reikalaujantis įsikurti kuo arčiau tos vietos, kur mąstymas prasidėjo. „Intuicija Deleuze‘ui yra vienovės išgyvenimo su būtimi galimybės mąstymas“ (Badiou 2000: 86.6). Pats Deleuze‘as intuiciją vadino susitikimu, taip priešindamas jį intelektu grindžiamą mąstymui kaip atpažinimui. Jei mąstymo aktai yra paremiami atpažinimu, tai filosofija nedaro nieko daugiau, kaip nuolat patvirtina *doxa* sritį. Mąstymas kaip atpažinimas uždaro galimybes bet kokiam naujumui, kuris galėtų rasti, todėl jis yra ne tik nepakankamas, bet ir žalingas. Nauja gali rasti tik susitinkant su tuo, kas nėra tapatu ar panašu. „Nauja, kitaip tariant skirtis, mąstyme

iššaukia jėgas, kurios nėra atpažinimo jėgos, o visiškai kitokio modelio, neatpažintos ir neatpažįstamos *terra incognita* galios“ (Deleuze 1994: 136). Todėl mąstymo problematiką Deleuze‘as formuluoja remdamasis kūrybos ir naujumo sampratomis.

Gilindamiesi į dogmatinio mąstymo vaizdinio kritiką, pastebėjome, kad labiausiai Deleuze‘as kritikuoja mąstymo natūralumo ir įgimtumo prielaidą. Deleuze‘o įsitikinimu, priešingai, mąstymas yra ne įgimtas, o pagimdytas, jis atsiranda prievartos būdu, o ne naudojamas kaip įgimta savybė. Mąstymo kaip prievartos esmę nusako Deleuze‘o pastebėjimas, jog „Iš tiesų žmonės mąsto retai, dažniau paveikti šoko, nei savo malonumui“ (Deleuze 1994: 132). Įprasta mūsų mintijimo būklė, net būdama nuolatos intencionali, yra „tingi“ būklė. Ji sukasi turimų idėjų ir sąmoningų patirčių rate, į kurią neįsiveržia nieko naujo. Kita vertus, tingumą išvejame sąmoningomis pastangomis sužadinti mintį. Paradoksalu, bet šie valingi aktai dažnai turi priešingą rezultatą: mintis negimsta arba grįžta prie to paties. Tokiose situacijose Deleuze‘as primena Nietzsche‘ę, teigusį, kad „kažkas pasaulyje verčia mus mąstyti. (...) Mintis ateina, kai ji nori, o ne tada, kai mes norime“ (Nietzsche 1991: 331). Todėl mąstymas randasi prievartos, šoko, ar susidūrimo sąlygomis, išmušančiomis mus iš įprastų ribų, kai atsiveria keliai mąstyti tai, ko dar neteko. Deleuze‘as pasiremia ir „žiaurumo teatro“ pradininko Antonino Artaud pastebėjimu, kad „mąstymas nėra įgimtas, jis – pagimdytas. Jis [Artaud] žino, kad didžiausia problema – duoti būti tam, kas dar neegzistuoja. Mąstyti, reiškia kurti (...) kurti – tai visų pirma pagimdyti „mąstymą“ mintyje“ (Deleuze 1994: 147). Matome, kaip Deleuze‘as palengva susieja mąstymo kaip prievartos ar susitikimo principą su naujumu. Susitikimas įgalina genezę pačioje mintyje, ir būtent ši genezė, o ne *concordia facultatum* principas yra tiesos gimties vieta. Deleuze‘o filosofijoje sunku daryti ryškią perskyrą tarp mąstymo ir patirties. Galima sakyti, kad tai viena ir tas pats, kiek tai suponuoja transcendentalinių sugebėjimų sferą. Patirtis yra tai, kas turi galios pagimdyti mintį, kuri, kaip aptarėme anksčiau, nėra savaiminė ir natūrali, ji nėra duotybė. Kokiu būdu suteikiama būtis tam, kas dar neegzistuoja? Galime klausti ir taip: kokiu būdu aktualizuojasi virtualios idėjos? Atsakymas: kuomet ikirefleksyvi, ikiintencionali patirtis pasiekia sąmonę. Nėra problemos tarpininkavime tarp juslių ir sveiko proto. Tam diriguoja „atpažinimo“ – *concordia facultatum* – principas. Jis sudaro kasdienės, empirinės patirties lauką. Gebėjimai veikia darniai ir harmoningai. Tačiau transcendentalinė patirtis, priešingai, priveda sugebėjimus iki jų ribų.

„Kiekvienas gebėjimas čia sulaužo sveiko proto tvarką tam, kad pasiektų *n*-ąją galią. (...) Transcendentalinė sugebėjimų operacija yra paradoksali operacija, priešinga jų naudojimui pagal sveiko proto taisykles. Harmonija tarp sugebėjimų gali rasti tik kaip disonansinė harmonija“ (Deleuze 1994: 143). Taip Deleuze'as nurodo, kad susitikimas su transcendentalia plotme yra sukrečiantis, šokiruojantis, išvedantis iš ribų, ypatingai praplečiantis suvokimo ir mąstymo perspektyvas. Šis pirminis sąmyšis ir disharmonija iš tiesų yra harmoningo gebėjimų veikimo ir mąstymo pagrindas. Tam, kad mąstymas vyktų ir mes galėtume jį plėtoti diskursyviu būdu, visų pirma jis turi būti pagimdytas, atėjęs iš visai kitų, sakytume, dionisiškų, o ne apoloniškų, šaltinių. Tokia patirtis visada yra *terra incognita*. Todėl Deleuze'as tokią patirtį įvardina kaip trauminę patirtį, lūžį ar įtrūkį. Subjekto tapatybė visada yra dezorganizuojama, todėl jis visada yra „iškilęs Aš“ (Deleuze 1994: 145). Šią patirtį jis turi įtraukti ir padaryti savo tapatybės dalimi. Niekas nesiformuoja ir nekinta, jei negauna trauminės patirties. Tokiu būdu Deleuze'as įsteigia alternatyvą trims klasikiniams filosofijos šaltiniams: nuostabai, abejonei ir kančiai. Vienintelė būseną, kuri gali būti filosofijos šaltiniu, Deleuze'ui yra trauminė patirtis⁴³, kai susitinkama su kita, nefenomenine daiktų puse. Kita vertus, patirties apibrėžimas kaip traumas, nurodo ir jos nevalingumą. Tai patirtis, kurios negali suplanuoti ir numatyti. Ji visada ateina iš išorės ir tik tokiu būdu gali pažadinti mąstymą ir išvesti mus už žinomo ir atpažįstamo pasaulio ribų. Tai visai kitokia nuostaba, nei ta, apie kurią kalba tradicinė filosofija.

Kelti nuostabą arba „traumuoti“ gali ir iš pažiūros pažįstami daiktai bei fenomenai. Arvydas Šliogeris kalba apie pirmąją patirtį, kuri yra „pats pirmasis, „laukinis“ žmogaus sąlytis su tuo, kas nėra jis pats“ (Šliogeris 1996: 448). Toks sąlytis įmanomas tik atsisakant žmogiškos, simbolinės ir pragmatines reikšmes daiktams suteikiančios, perspektyvos. Tuomet daiktas (pvz. medis) turėtų būti mąstomas kaip būties (esmo) fenomenas, o ne mokslo objektas ar kitų pragmatinių

⁴³ Levinas knygoje *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą* kalba apie Begalybės idėjos sukeltą traumą, kuri „transcenduoja subjektą“. Levinas, panašiai kaip ir Deleuze'as, traumą suvokia kaip transcendencijos įsiveržimą į imanenciją (Deleuze'o aktualią būti), paliekančią pėdsaką, užklausančią mąstymą, tačiau netampančią subjekto koreliatu. „Begalybė reiškia būtent jos pačios raiškos šiapusybę – į raišką, į esaties reprezentaciją (arba teleologiją) neredukuojamą prasmę, kuri nepamatuojama būties tiesos galimybe ar negalimybe, net jei šiapusybės reikšmė vienaip ar kitaip turėtų, tegul tik per jos pėdsaką, pasirodyti sakymo prasmėse“ (Levinas 2001: 180). Tačiau Levinas, skirtingai nuo Deleuze'o, trauminę patirtį visada sieja su etine plotme, Kitu asmeniu. Begalybės trauma patiriama kaip „artimo artumas ir mano atsakomybė už kitą asmenį“ (ibid. p. 186).

reikšmių telkinys. Tačiau daiktai kaip transcendencijos dovanos čia dar ateina fenomeniniu, kokybiniu pavidalu. Priešingai, Deleuze'as akcentuoja susitikimą su pofenomeniniu sluoksniu, „grynu intensyvumu arba kiekybiniu *spatium*“ (Deleuze 1994: 142). Ir priešingai nei individo susitikimui su fenomenais, Deleuze'o susitikimas nutrina bet kokią ribą, kurioje egzistuočių individo ir fenomeno stovėseną vienas prieš kitą. Vienintelė susitikimo sąlyga – egzistavusių ryšių tarp žmogaus ir pasaulio nutraukimas – tokioje nužmogintoje erdvėje fenomenas pasirodo visai kita savo puse, jis atskleidžia save kaip intensyvumą, nepažįstamų jėgų kondensatą. Todėl mes sutinkame ne individus, o „demonus, ženklų nešėjus: šokio, intervalo, intensyvumo ir akimirkos galias; galias, kurios pridengia skirtumą didesniu skirtumu“ (Deleuze 1994: 145). Ikiintencionaliame lygmenyje, kurį išskiria Deleuze'as, mes sutinkame ne su fenomenais, o su gynomis jėgomis, intensyvumais ar energijomis.

Šis susitikimo patirties apibūdinimas atskleidžia ryškų Deleuze'o patirties sampratos skirtumą nuo fenomenologiškai apibrėžiamos patirties, kuri vyksta intencionaliame lygmenyje. Deleuze'o manymu, fenomenologinė patirtis tebėra pajungta atpažinimo režimui, todėl negali mąstyti nieko naujo. Jei ir įmanoma mąstyti fenomenus, tai tik susitikimo, o ne atpažinimo būdu. Todėl, toliau kalbėdami apie Deleuze'o susitikimo sampratą ir šiai patirčiai priskiriamą galią išplėsti mąstymo ribas, vartosime susitikimo „fenomenologijos“ terminą, perimdami ją iš Deleuze'o tyrinėtojo Levio R. Bryanto. Bryantas susitikimo sąvoką taip pat aiškina atskirdamas ją nuo sąmonės intencionalumo. Susitikimas įgalina ne patirtis tęstinumą, o trūkį joje. Kita vertus, Bryantas daro prielaidą, kad susitikimas yra „fenomenologiškas“ ta prasme, jog jis „atlieka tam tikrą nevalingą transcendentalinę *epoche*. Tačiau kuomet fenomenologinę *epoche* atlieka transcendentalus subjektas, Deleuze'o *epoche* yra vyksmas, kurį individas atlieka paveiktas nevalingo susitikimo. Ne aš pasirenku, o susitikimas, pati būtis pasirenka mane. Aš pats negaliu atlikti *epoche*, aš negaliu jam prisiversti, aš tegaliu būti atviras jam, kai jis nutiks“ (Byrant 2008: 77). Susitikimo metu pasaulis irgi „susiskliaudžia“, suspenduojamos visos anksčiau turėtos prielaidos apie jį, tačiau tai vyksta ne iš aktyvios, o iš pasyvios sąmonės pozicijų. Vienintelė metodologinė nuostata tuomet yra mokymasis iš ženklų – sutikties objektų, kuriuos tenka skleisti, interpretuoti aktyviosios sąmonės lygmenyje.

Patirties apibrėžimas kaip energijų ir jėgų patyrimą filosofiją padaro labiau ezoteriška, o ne grynojo mintijimo stichija. Tačiau Deleuze'o manymu, gryna mintis

be trauminės patirties, sukuriančios įtampą neturi galios paveikti ir pažadinti mūsų mąstymo. Mus paveikia ne abstrakcijos, o paties juntamo [*sentiendum*] būtis. Įdomu tai, kad Deleuze'as į filosofiją įveda emocinį krūvį kaip reikšmingą ir nuo mąstymo neatsiejamą, jį kuriančią galią, kuris absoliučiai disonuoja su klasikinei ir moderniajai filosofijai būdingu racionalumu, atsiejiančiu emocijas nuo mąstymo procesų. Tai, kas buvo laikoma mąstymo trukdžiu, čia tampa mąstymo galia ir privalumu. Kokiu būdu emocijos tampa mąstymo pamatu? Visų pirma, Deleuze'as šių emocijų nepadaro „mano“ ar „tavo“ emocijomis. Jos beasmenės ir ikireflektyvios. Emocijos svarbios todėl, kad tai, „ką sutinkame, gali būti tik pajauta“ (...). „Kas verčia justį juntamumą? Kas yra tas, ką galime pajusti, bet nepastebime?“ – klausia Deleuze'as (Deleuze 1994: 143). Labiausiai tai pajuntame per susižavėjimą, skausmą, neapykantą, meilę. Todėl šios jėgos prisiartina, kai mes esame intensyviai emocionalūs ir pažeidžiami, kitaip, lengvai afektuojami. Todėl Deleuze'o vienas iš svarbiausių „susitikimo“ fenomenologijos principų, kaip jau minėjome, yra atvirumas šioms nepažįstamoms ar kartais net bauginančioms jėgoms. Klausimas „kas tai?“ visada lieka atviras klausinėjimui ir niekada neužbaigia (neuždaro) šios patirties. Tokia „susitikimo“ patirtis reiškiasi intensyviausiai juntant, tačiau negalint kaip reikiant sugriebti šios patirties. Kitaip tariant, tai paradoksali, stebinanti ar šokiruojanti patirtis, dažnai išreiškiama klausimas: kas mane taip žavi? Kas mane verčia jausti skausmą? Tai tas pats klausimas, kurį kelia Levinas: kas mane verčia jausti atsakomybę? Tai patirtis, kuri nėra intencionali ir kurios neįmanoma aprašyti.

Tokiu būdu Deleuze'as suka link mąstymo plotmės, kurioje pirmą vietą užima kiekybės, o ne kokybės perspektyva. Kokybė – tai, ką aš galiu apčiuopti ir pamąstyti. Kiekybė – tai, kas nesiduoda tokiai pagavai aktyvios sąmonės lygmenyje. Deleuze'as pabrėžia, kad Platonas supainiojęs „buvimą jaučiančiu su paprasčiausiai juntamu buvimu, grynai kokybiniu buviniu [*aistheton*]“ (Deleuze 1994: 141). Priekaištas skamba panašiai kaip Heideggerio, teigusio, kad Vakarų metafizika supainiojo būtį su buviniais (žr. Heideggeris 1992: 355). Taip pamiršamas įvykis, paties juntamo būtis. Todėl „Transcendentalinis [gebėjimų] naudojimas neturėtų sekti iš empirinio, nes susijęs su tuo, ko negalima sugauti sveiku protu. Kiekvienas sugebėjimas [atmintis, intelektas ir vaizduotė] turėtų nukreipti save į mirties tašką ir maldauti trigubos prievartos: prievartos iš to, kas verčia jį veikti, iš to, kas turi ir gali būti sugautas, bei iš to, ko sugauti neįmanoma (kalbant apie empirinį naudojimą)“ (Deleuze 1994: 143).

Šis teiginys atskleidžia Deleuze'o filosofijos paradoksalumą: mintis yra nuolat paveikiama, ji sugauna juntamo būtį, tačiau tuo pat metu negali jos pasiekti, kiek ji egzistuoja empiriniame lygmenyje. Tačiau Deleuze'ui juntamos būties kaip Idėjos sutikimas negarantuoja jos „turėjimo“. Tai, kas sutinkama, yra nuolat prarandama. Juntamo būtis yra tas pats „tamsusis pirmtakas“, kurio ieškoma ten, kur jo nebėra. Tai juntama, bet nuolat išsprūstanti būtis. Kiek bandome pagauti ją, tiek ji pasigauna mus. Tai, kas negali būti patiriama empirinėje patirtyje, gali būti tik mąstoma, jis tik įsivaizduojamas, tačiau žymi vaizduotės empiriniame lauke ribas. Mąstoma ne Tas Pats, o visada Kitas, „kuris žymi aukščiausią mąstymo galią kaip tik dėl to, jog tuo pačiu žymi ir nepamąstomą ar nesugebėjimą mąstyti empiriniame lygmenyje“ (Deleuze 1994: 144). Ši mąstymo ir patirties riba tam tikru būdu atskleidžia transcendencijos teritoriją, kadangi tai, kas nuolat bandoma mąstyti iš tiesų niekuomet nėra pasisavinama. Tai visada daugiau, nei aš pajėgiu pamąstyti, tai visuomet Kitas, kurio aš nepajėgiu atpažinti. Paradoksalu, kaip Deleuze'o susitikimo samprata gali apversti klasikinę filosofiją, jei ją traktuojame taip, kaip siekia Deleuze'as – To Paties mąstymą. Jei mąstymo principas yra atpažinimas, tai transcendencijos stokoja klasikinė filosofija, kiek ji ją padaro mąstomu ir protui prieinamu dalyku. Transcendencija Deleuze'o filosofijoje yra tai, kas visuomet sutinkama, kaip Kito veidas Levino filosofijoje, jei pašalintume asmens sąvoką, kaip tai, kas visada yra daugiau, nei aš pajėgiu pamąstyti. Kitas pajuntamas be kokybių, kaip Kitas idealiau atveju apsiereiškia mums nepastebint jo akių spalvos (Levinas 1994: 86).

Imanentinis transcendentas Deleuze'o filosofijoje aptinkamas ne per susidūrimą su fenomenais, o nusileidžiant į plotmę anapus duotybę mąstančios patirties poliaus. Šis nusileidimas nutrina ribą tarp to, kas jaučia, ir to, kas jaučima. „Jausmingumą ištakomis padaro tai, kad susitikime tas, kuris priverčia jausti ir tas, kuris gali būti tik pajautas, yra vienas ir tas pats, kai kitais atvejais du pavyzdžiai būna skirtingi. Įtampoje skirtis ir intensyvumas tuo pačiu yra ir susitikimo objektas, ir objektas, kuriam susitikimas sukelia jausmus“ (Deleuze 1994: 144-145). Mes patys tampame grynu jutimu, kuris nebėra jaučiantis subjektas. Iš tokios išcentrintos perspektyvos į mąstymą ateina naujumas ir skirtis. Mes, subjektai, naujumą atsinešame iš ikirefleksyvos patirties, sutikto ženklo, kuriuos skleidžiame jau personaliame, asmeniniame gyvenime. Kaip pabrėžia Arūnas Mickevičius, susitikimo modeliu Deleuze'as sprendžia Kanto „daikto savaime“ (noumenas) problemą. Kantui

„daiktas savaimė“ negali būti pažintas, jis yra noumenas, o Deleuze'ui sutikties daiktai ne tik atveria savo transcendentinę egzistenciją, bet ir verčia (tas pats įsilaužimas, prievarta, etc.) dirbti visus žmogaus gebėjimus“ (...). Šis transcendencijos proveržis vėliau gali tapti empirinio veiksmo ir sveiko proto, sąmonės dalimi... (Mickevičius 2006: 154-155).

Matome, jog Deleuze'as apverčia santykį tarp imanencijos ir transcendencijos mąstyme labai savitu būdu, sukeisdamas aktyvumo ir pasyvumo pozicijas. Kuomet sąmonė buvo suvokiama kaip aktyvi ir organizuojanti patirtį, šiuo atveju ji tampa pasyvi ir pasiduodanti patirtį organizuojančiam jutimui. Paaiškėjus, kad tik išcentravus perspektyvą kaip sąmonės išaknytumą, galima aptikti transcendenciją, kaip juntamus, tačiau nemąstomus ženklus. Šis susitikimas įgalina tapimą kitu, kaip naujos perspektyvos atvėrimą.

3.1.4. Transcendentalinis empirizmas kaip idėjų dramatinizavimas

Susitikimo „fenomenologija“ siekia įteisinti ikireflektyvaus pobūdžio patirtį, įgalinančią kitos pasaulio plomės pasirodymą. Tokiu būdu transcendentalinis empirizmas siekia aptikti sąlygas, ženklų pasirodymą ir rasti būdą tokiai susitikimo patirčiai aprašyti. Tačiau ši analizė transcendentalinį empirizmą atskleidžia kaip patirtį iš vidaus. Ji atseka kelią, kaip nuo ikirefleksyvos patirties pereinama prie fenomeno. Mūsų pastebėjimu, kiek kitokią prieigą siūlo dramatinizavimo metodas, nurodantis, kaip klausinėjimas ir problematinizavimas gali atskleisti fenomeno esmę einant atgaline tvarka. Susitikimo „fenomenologija“ greičiau nagrinėja, kaip nuo ikireflektyvos patirties pereinama prie duotybės, išplečiant suvokimo ribas. Idėjų dramatinizavimo metodas siekia aptikti būdą, kaip nuo fenomeno galima grįžti atgal prie jį organizavusių sąlygų. Tačiau šie du transcendentalinio empirizmo variantai nuolat implikuoja vienas kitą. Mąstymas kaip kūryba Deleuze'ui sutampa su būties klausinėjimu. Deleuze'as nurodo, jog Drama turi pakeisti Logos, implikuojantį sveiko proto principą. Jau galime numanyti, kad dramos sąvoka taikoma virtualios transcendencijos plotmei ir tokiu būdu suponuoja, jog po ramiu Logos paviršiumi vyksta intensyvi Idėjų drama, procesai, neprieinami pagal Logos principus veikiančiam mąstymui. Todėl Deleuze'o užduotis yra mąstymo, gebančio aptikti

vidinę Idėjų dramą, įtvirtinimas filosofijoje. Ši užduotis yra paremiama atitinkamais klausimų tipais.

Pranešimo, skaityto Sorbonos universiteto Micheleto amfiteatre 1967-aisiais⁴⁴, metu, pristatydamas „dramatizavimo metodą“, Deleuze'as pabrėžė, jog „Idėja, idėjos aptikimas, yra neatskiriama nuo tam tikro tipo klausimų“ (Deleuze 2004: 95). Jis sukritikavo filosofijos tradicijoje dažniausiai pateikiamo klausimo formą „Kas tai yra?“ [*Qu'es qui est?*]. Taip klausė Sokratas ir Platonas: „Kas yra gėris savaime?“, „Kas yra teisingumas savaime?“ ir pan., šią tradiciją tęsė Aristotelis, Hegelis ir kt. Tokia klausimo forma, pabrėžia Deleuze'as, iš karto griebiasi daikto esmės. Kitos klausimo formos laikomos neesminėmis, liečiančiomis atsitiktinius daikto bruožus, todėl nepagaunančius jo esmės. Klausimo „Kas yra?“ forma grindė tapatybės filosofijos trajektoriją ir apgaulingu būdu skatino manyti, kad objekto mąstymas per klausimą KAS? padės apčiuopti jo esmę. Deleuze'o įsitikinimu, tokia klausimo forma atitolina mus nuo daiktų, nes nesiekdama mąstymo nukreipti jų tapsmo link, susitelkia tik ties statišku jo vaizdiniu kaip abstrakčios esmės. Deleuze'o siūlomi klausimai, visiškai priešingai tradiciniam, kreipia mąstymą link mąstomų fenomenų aplinkybių, ypatybių, kitaip, jų įvairovės ir skirtumų. Todėl tinka klausti daugeliu skirtingų formų: „*kas (kuris)?, kaip?, kiek?, kur?, kada?, koku atveju?*“ (Deleuze 2004: 96). Priešingai abstrakčios esmės siekiantiems klausimams, tai „topologiniai“ klausimai, susiejantys mąstymą su aplinkybėmis, paskirais atvejais. Taip klausė Nietzsche: „*kas kalba?*“. Deleuze'o manymu, tokie klausimai gali apgaulingai slypėti po klasikine klausimo „Kas tai yra?“ forma. Pavyzdžiui, Kantas, keldamas klausimą „Kas yra objektas?“ iš tiesų turėjo omeny klausimą „*Kaip įmanomas objektas?*“, Leibnizo sąvokos įgydavo realias apibrėžtis klausimų - „*Kaip?, iš kokios perspektyvos žvelgiant?, koku atveju? – dėka* (Deleuze 2004: 100). Kita vertus, Deleuze'as atranda, kad tokia mąstymo perspektyva nebuvo svetima ir klasikinio klausimo kūrėjui Platonui. „Kuomet Platono dialektika tampa rimta ir pozityvia veikla, ji įgyja naują formą: *kas kalba? Valstybėje; kiek? Filebe; kur ir kada? Sofiste;*

⁴⁴ Pranešimas buvo perskaitytas prancūzų filosofų bendruomenės susirinkimo metu 1967 m. sausio 28 d., dalyvaujant tokiems filosofams kaip Ferdinandas Alquié, Jeanas Beaufretas, Georgas Bouligandas, Stanislas Bretonas, Maurice'as de Gandillacas, Jacquesas Merleau-Ponty, Noelis Mouloudas, Alexis Philonenko, Lucy Prenantas, Pierre'as-Maxime'as Schuhlas, Michelis Souriau, Jeanas Ullmo, Jeanas Wahlas. Savo pranešime Deleuze'as palietė keletą svarbių temų iš tuo metu rengiamos daktaro disertacijos *Skirtis ir kartotė*. Šiai disertacijai vadovavo Maurice'as de Gandillacas, ji buvo apginta 1969 m., jos pagrindu išleista monografija. Pranešimo tekstas buvo išspausdintas moksliniame leidinyje *Bulletin de la Societe francaise de Philosophie*, 61 e annee, no. 3, juillet-septembre 1967, pp. 89-118. (p. 300)

kokiu atveju? *Parmenide*“ (Deleuze 2004: 95). Galbūt pasigilinę į kitus kontekstus, galime pastebėti, kad dauguma filosofų mąstė kaip tik tokiu būdu, ypatybes liečiančius klausimus paslėpdami po tradiciniais „esmės“ klausimais. Tai, ką Deleuze‘as darė su filosofijos tradicija, galime apibrėžti kaip nepamatinių klausimų paiešką. Spinoza, Hume‘as, Nietzsche ir Bergsonas tai darė atvirai, o tokie mąstytojai kaip Platonas, Leibnizas ir Kantas – užslėptai arba nenuosekliai. Taip daryta dėl to, kad toks klausimų tipas padeda labiau sužinoti apie daiktą ar reiškinį, nei vadinamieji esmės klausimai. Dar Deleuze‘as patikslina, jog „atvejo“ klausimai jokių būdu negali būti „išplečiančiais“, t.y. antriniais klausimais, kurių dėka galėtume papildyti savo žinojimą, todėl šių dviejų tipų klausimai negali būti sutaikyti. Jei pradėdame nuo „esmės“ klausimų, tai iš karto mintį nukreipiame nuo gilesnio tyrinėjimo, kadangi tokia klausimo forma jau iš karto suponuoja atsakymą kaip esmės paprastumą, nepaisant to, kad ši „esmė“ yra be galo įvairi, prieštaringa ir pan. Todėl Deleuze‘o manymu, kai Nietzsche užduoda klausimus „kas kalba? iš kokios perspektyvos?“ vietoje klausimo „kas tai yra?“, taip jis siekia ne išpildyti „esmės“ klausimą, o kritikuoja pačią klausimo formą ir visus jos suponuojamus atsakymus (Deleuze 2004: 113). Tokia klausimo forma Deleuze‘o filosofijoje sulaukia kritikos dėl to, kad ji sėkmingai įtvirtina transcendencijos iliuziją, kaip galimybę aptikti esmę anapus regimybės, arba kažkokį galutinį principą, slypintį už kaukės. Priešingai, topologiniai klausimai žymi perkėlimą, kai už kiekvienos kaukės slypi kita kaukė, vieną atvejį aptinka kitame atvejyje ir pan. Todėl iš principo šios dvi klausimų rūšys nesuderinamos, nes veda mąstymą prie skirtingų dalykų, į dvi priešingas puses. Galime apibendrinti, kad esmės klausimai žymi transcendentinę, o aplinkybių klausimai – imanentinę klausinėjimo ir mąstymo formą.

Visa tradicinė filosofija buvo grindžiama ir legalizuojama amžinosios tiesos paieškomis. Ji ieškojo įrankių jai aptikti, todėl filosofiją pajungė pasaulio aiškinimo funkcijai. Priešingai tradiciniam supratimui, Deleuze‘as filosofijos nelaiko pasaulio aiškinimo įrankiu. Taip negali būti dėl to, kad tikrovės negalima aptikti kaip visumos, kadangi ji nuolatos „kuriasi ir yra, tačiau niekuomet nėra kažkas gatava“ (Bergson 2004: 55). Tiesos sąvoką gretinant su evoliucine tikrovės samprata, tiesa praranda nuolat jai priskiriamus absoliutumo, statiškumo ir amžinumo sandus. Jeffrey Bellas, apibrėždamas skirties problematikos lauką postmodeniajame diskurse, Deleuze‘ą priskyre mąstytojams, išlaikusiems tiesos egzistavimo problemą filosofijoje. Esmė ta,

kad pakinta tiesos statusas. „Deleuze’as tiesą laiko ne absoliučia, o daline. Teigdamas perspektyvizmą, jis neteigia iracionalizmo ar totalaus reliatyvizmo” (Bell 1998: 14). Mūsų teigimu, priešingai nei būdinga postmoderniajam diskursui, Deleuze’as ne tiek kvestionuoja tiesos galimybę, ar sureliatyvina ją, kiek tiesą išimtinai susieja ne su fenomenų, o genezės sritimi. Jei tikrovę suvokiame ne kaip duotą, o kaip nuolat generuojamą, tuomet ir tiesa pasirodo ne absoliučiu, o tik įvykišku būdu.

Badiou mano, jog Deleuze’as tiesos sąvoką keičia intuicija ar skoniu. Tiesa paliekama mokslui, o filosofijoje tiesą pakeičia sąvoka. Mokslas nukreiptas į aktualybę, o filosofija siekia virtualumo. Tokiu būdu tiesa tėra kategorija, pajungta modelio schemai, o filosofija priklauso nuo intuicijos judėjimo. Todėl tiesa, jei tokia yra, negali būti belaikė, jis visada priklauso nuo laiko. „Deleuze’ui tiesa (klaidingumo galia) ir laikas priklauso tam pačiam minties registriui” (Badiou 2000: 58.9). Iš tiesų vienas požiūris neprieštarauja kitam. Abiem atvejais teigiama, kad tiesa reiškiasi ne duotybėje, o įvykyje. Deleuze’ui tiesa yra belaikė, kiek laiką suvokiame ne kaip temporalią momentų seką, o kaip integralią virtualybę. Idėjų dramatinizavimas arba virtualios transcendencijos (vienbalsės būties) išsiskyrimas apibrėžia būtiškąją laiko struktūrą. Tiesa nėra laikina, jei laiką mąstysime aktualiojoje plotmėje, kaip tiesos reliatyvumą, pvz. kad vieną tiesą keičia kita tiesa. Tačiau tiesa yra laikina tiek, kiek ji visada susijusi su ją steigiančiomis aplinkybėmis. Aplinkybės, vėlgį, nėra aktualaus pasaulio aplinkybės, o genezės plotmės aplinkybės. Todėl Deleuze’o siūlomi klausimai turėtų aptikti šias daiktų ar fenomenų aplinkybes, kuriose glūdi jų tiesa. Jei užklausiame esmę, tai pagauname tik abstrakciją, kuri Deleuze’o supratimu, yra iliuzija. Jei, kaip teigia Badiou, Deleuze’as tiesos neatsikiria nuo laiko, o laikas yra atemporalus, tuomet tiesa glūdi anapus temporalaus laiko. Badiou manymu, tai Deleuze’ą nevalingai daro platonišku. „Laikas jam [Deleuze’ui] kaip ir Platonui, yra judantis amžinybės atvaizdas. Deleuze’ui laiko esmė susideda iš amžinybės išreiškimo. Talpus vaizdinys yra anapus paties judėjimo” (Badiou 2000: 60). Deleuze’ui fenomenas kaip duotybė yra nepakankamas ar abstraktus dėl to, kad prievartingai slepia savo praeitį, savo genezę ar savo dramą. Fenomeno konstitucijoje esmingai nepaisoma to, kaip fenomenas tapo tuo, kas jis yra. Todėl jo tiesa atsiveria ne kaip dabartis, o kaip praeitis, arba kaip pačios dabarties praeitis. „Taip, kaip kiekviena aktuali būtybė telkia virtualumą savyje, taip ir kiekvienoje dabartyje glūdi jos praeitis. Kaip ir kiekvienoje klasikinėje koncepcijoje, tiesa yra panaikinimas,

palikimas to objekto, kieno tiesa ji yra” (Badiou 2000: 62.3). Taip daroma išvada, kad tik praeitis yra teisinga, tik praeityje glūdi tiesa. Todėl kita galima išvada, kad tiesa niekada nesireiškia aktualiai, ji neiškyla iš aktualios plotmės. Mes niekada neaptiksime vertybių tiesos, jei nekelsime klausimų, tokių, kokius kėlė Nietzsche: „Kas kuria moralę? (stiprus ar silpnas), arba nesuprasime sąmonės, jei nekelsime klausimo, kurį kėlė Hume’as: „*kaip* įsisteigia subjektas?” ir pan. Todėl esmės klausimai, jei tokie egzistuoja, galimi tik aplinkybių (įvykių) klausimų dėka, o ne atvirkščiai.

Idėjų dramą Deleuze’as aptarė kaip kylančią ir virtualių dinamiškumų plotmės. Tai, kas yra duota, yra labai nutolę nuo pirminio dinaminio vyksmo. Filosofijos užduotis tuomet būtų ištraukti šių dinamiškumų tiesą. Tai sunki užduotis ne tik dėl mūsų suvokimų nepakankamumo, tačiau ir dėl mąstymo nukreiptumo į tai, kas tiesiogiai nesireiškia, į tai, ko, atrodo, nėra. Tačiau tai, ko atrodo, nėra, yra tikriau už tai, kas reiškiasi. Deleuze’as kritikuoja dekartiškąją aiškių ir ryškių idėjų koncepciją, kuri tiesą susieja su logika ir akivaizdybe. Deleuze’o teigimu, Leibnizas pastebėjęs, kad Idėjos yra ne aiškios ir ryškios, o miglotos (tamsios) ir/nors ryškios. Ženklas visada apsireiškia ryškiai, tačiau jo „ryškumas” nėra akivaizdus. Jis miglotas ir besislepiantis. Filosofijos tradicija šį ženklo (idėjos) miglotumą „nurašė” iliuzijos ir klaidos sričiai, tiesą susiedami su akivaizdumu, kurį garantuoja reprezentacijos modelis. Deleuze’as, priešingai, tiesą susiejo su virtualių Idėjų sritimi, o aktualios tikrovės sferą laikė iliuzine. Kodėl?

Virtualios idėjos, kaip diferenciniai elementai, sudarantys pirminę plotmę, yra tokie, kokie jie yra. Šia prasme jos yra tobulai apibrėžiamos ir teisingos. Deleuze’o teigimu, „iliuzija ateina tik po to, tik iš konstituoto tįsumo krypties, iš kokybių, kurios užpildo šiuos tįsumus” (Deleuze 2004: 115). Tokiu būdu Deleuze’as pašalina iliuziją iš genezės srities, o fenomenuose tiesos nėra, kiek jie reiškiasi tik kaip fenomenai. Iliuzija būtų manyti, kad daiktai yra tokie, kokie jie yra, kad jie yra duoti, kad jie turi savo esmę. Visa Vakarų filosofijos tradicija laikėsi tokios iliuzinės nuostatos. Tai iliuzija, nes nemąstoma tai, kaip daiktai tapo tokie, kokie jie yra. Nors viso tapsmo aplinkybės liudija daikto tiesą. Pats tapsmas, pati genezė yra tiesa. Todėl tiesa – tai visuomet aplinkybių tiesa, o iliuzija ateina iš fenomenų srities, kai pamirštame virtualiąją daikto pusę.

Kuomet Platonas filosofiją apibrėžė kaip amžinųjų idėjų kontempliaciją, o Descartes'as – įgimtų idėjų refleksija, Deleuze'as ją susiejo su kūryba. Idėjos nėra aiškios ir ryškios, todėl jos negali būti nei kontempliacijos, nei refleksijos objektu. Deleuze'o teigimu, Idėjos yra kuriamos, ieškant jų ten, kur jų jau nebėra. Todėl filosofija užsiima amžina kūryba, negarantuojančią jokios „pažadėtosios žemės“: nei anapusiniame pasaulyje, nei mūsų sąmonėje, o visada klaidžiojančioje ir kūrybingoje imanencijoje.

III. FILOSOFIJA KAIP KŪRYBA

Mąstyti, reiškia kurti. Nėra kitokios kūrybos. Kurti – tai visų pirma pagimdyti „mąstymą“ mintyje.

Gilles Deleuze *Différence et répétition* P. 147

Ar tai nėra pats tiksliausias [sąvokos] apibrėžimas – padaryti [mąstomomis] jėgas, kurios yra nemąstomos, tačiau kurios nuo šiol apgyvendina pasaulį, paveikia mus ir leidžia mums tapti?

Gilles Deleuze *Qu'est-ce que la philosophie?* P. 182

3. 1. Sąvokų kūryba: mąstymas kaip įvykis

Pirmoje darbo dalyje kalbėjome apie Deleuze'o santykį su filosofijos istorija, o antroje ryškinome jo tikrovės ir mąstymo sampratas, kurios turėjo sudaryti prielaidas kūrybai filosofijoje. Istorinė analizė turėjo parodyti, kad Deleuze'as, rekonstruodamas praeities sistemas, filosofiją siekė atskleisti kaip konceptualinę veiklą ir jos tapsmą. Antra, Deleuze'o „metafizika“ sudeda pamatus filosofijos, kaip sąvokų kūrybos, apibrėžimui. Matysime, jog sąvokų kūryboje reiškiasi visi prieš tai analizuoti filosofijos principai. Čia bus detaliau nagrinėjama Deleuze'o pateikiama filosofijos samprata, aptariama kaip kūrybinė praktika. Kitaip, koku būdu filosofija reiškiasi kaip kūryba? Šio uždavinio Deleuze'as ir Guattari ėmėsi paskutinėje kartu parašytoje knygoje *Kas yra filosofija?* (1991). Kaip rašoma knygos antraštėje, ši knyga yra apibendrinimas viso to, ką prieš tai Deleuze'as su Guattari rašė kartu ir atskirai. Iš tiesų, teiginys, kad filosofija yra sąvokų kūryba, skamba keistai, jei neatkreipiame dėmesio į visą prieš tai atliktą analitinį darbą. Dar prieš tai pateiktos analizės nurodo, kad toks filosofijos apibrėžimas tiesiogiai seka iš autorinės Deleuze'o ir Guattari filosofijos. Tai, ką rašo filosofas, visuomet yra vienaip ar kitaip susiję su tuo, kaip jis suvokia filosofijos prigimtį bei jos uždavinius. Jo koncepcija visuomet implikuoja šią sampratą, kadangi nėra universalaus atsakymo, kas yra filosofija. Kiekvienas mąstytojas pateikia savo originalų požiūrį.

Tačiau galima pastebėti, kad būtent šioje knygoje pateiktą filosofijos kaip sąvokų kūrybos apibrėžimą autoriai siekia universalizuoti, suteikdami jam normatyvinę plotmę. Jie pabrėžia, kad filosofija savo esme ne tik visada buvo sąvokų kūryba, bet ir šiuolaikinę filosofiją grindžia tik siedami ją su sąvokų kūryba bei

skatindami filosofus kurti naujas sąvokas. Šia prasme sąvokų kūryba įtraukia tiek praeities, tiek ateities dimensijas. Deleuze'as ir Guattari, aptardami filosofiją nurodo, kokia ji visada turėjo būti ir žvelgia į filosofiją kaip *sąvokų formavimo, išradimo ir konstravimo meną* (Deleuze, Guattari 1994: 2). Tai pateikia kaip lozungą, raginantį įgyvendinti būtent tokią filosofijos sampratą. Šis lozungas-apibrėžimas nurodo filosofijos objektą, kur santykyje su juo filosofija pristatoma kaip kūrybinė disciplina.

Šiame skyriuje visų pirma mums bus svarbu atskleisti, kuo motyvuodami autoriai filosofiją susieja su sąvokų kūryba. Antra, koku būdu sąvokų kūryba plaukia iš prieš tai pateiktų ontologinių ir epistemologinių teiginių. Iš to seka trečia užduotis – siekis parodyti, koku būdu Deleuze'as pats įgyvendina šitaip formuluojamą programą. Mūsų manymu, sąvokų kūryba laikytina transcendentalinio empirizmo pagiliniu ir tąsa, kuomet parodoma, kaip tokius uždavinius keliantis mąstymas įgauna konkretų pavidalą. Čia svarbu atkreipti dėmesį į sąvokos, kuri yra svarbiausias filosofijos rūpestis, apibrėžimą. Ką Deleuze'as su Guattari laiko filosofine sąvoka⁴⁵ arba konceptu [*le concept*]?

Verta prisiminti tradicinės filosofijos ir reprezentacijos kritiką, apie kurios pagrindu formuojama Deleuze'o turima omeny filosofijos samprata. Tradicinė filosofija paremta tapatybės mąstymu, todėl to išdava yra universalijos, kurios yra laikomos mąstymui duotomis bendrybėmis. Deleuze'o „platonizmo nuvertimo“ programa įtraukia tokias sąvokas, kurios turėtų paneigti universalią reikšmę turinčias sąvokas. Todėl, anot Deleuze'o ir Guattari, filosofas turėtų niekuomet nepasitikėti sąvokomis, kurias ne pats sukūrė. Šis teiginys suponuoja imperatyvą niekuomet nenaudoti tų pačių sąvokų, kurias naudojo kiti filosofai, kadangi tiksliai nežinomos problemos, kurias tos sąvokos nurodo. Tačiau tuo norima pasakyti, jog iš viso nėra universalių sąvokų. Todėl filosofų užduotis yra ne vartoti filosofines sąvokas, perimtas iš filosofijos istorijos tradicijos, o patiems jas sukurti. „Nėra jokio sąvokų dangaus. Jos turi būti išrastos, sukonstruotos ar sukurtos, ir būtų visiškai niekas jei ne kaip jas sukūrusio filosofo paliktas pėdsakas“ (Deleuze, Guattari 2005: 11). Taigi sąvoka pati savaime yra tuščia, ji neturi jokios apriorinės reikšmės, todėl nesuvedama

⁴⁵ Lietuviškame Deleuze'o tyrinėjimų kontekste *concept* (pr.) vartojamas tiek kaip konceptas (Baranova), tiek kaip sąvoka (Sverdiolas). Mes pasirinkome lietuviškesnį šio žodžio variantą, kadangi jis neprieštarauja Deleuze'o ir Guattari nusakytam koncepto, kaip pagavos ar suvokimo, sampratai. Manome, jog pakanka to, jog pats Deleuze'as atskyrė universalias ir įvykiškas sąvokas, taip sukurdamas naują sąvokos sąvoką. Atitinkamai lietuvinami ir personages conceptual. Ši sąvoka vartojama kaip sąvokiniai personažai.

į jokią reprezentacinį modelį. Iš to seka išvada, kad sąvoka savo reikšmę ir prasmę įgyja tik kūrimo veiksmo dėka. Vėliau matysime, jog sąvokos padėtis labai priklauso nuo plotmės, kaip konteksto, kuriame ji randasi ir sąvokinio personažo, kuris ją įgalina veikti.

Filosofijos kaip sąvokų kūrybos traktavimas, autorių įsitikinimu, turėtų padėti itin tiksliai apibrėžti, kas filosofija nėra. Filosofija nėra nei kontempliacija, nei refleksija, nei komunikacija, o sąvokų kūryba (Deleuze, Guattari 2005: 11). Visi iki tol egzistavę filosofijos apibrėžimai, anot autorių, labai neaiškiai ir nekonkrečiai charakterizuodavo filosofiją. Tuo būdu ją itin sunku atskirti nuo kitų panašiai veikiančių disciplinų. Vienas iš jų, įsitvirtinęs nuo Platono laikų, filosofiją apibrėžė kaip amžinųjų idėjų kontempliaciją. Tačiau Deleuze'o ir Guattari teigimu, filosofija su tuo neturi nieko bendro. Jei ką ir galima kontemliuoti, tai daiktus, o ne abstrakčias esmes. Descartes'o įsteigta filosofijos kaip refleksijos samprata taip pat nepakankama apibrėžti filosofiją, kadangi daugelis kitų disciplinų užsiima refleksija ir joms nereikia filosofijos, kad galėtų reflektuoti. Filosofijos tapatinimas su komunikacija, ką Deleuze'as su Guattari priskiria huserliškajai filosofijos sampratai, mąstytojams taip pat nėra priimtinas. Tokiu būdu filosofija veikia kaip ideologija, kurianti konsensusą arba *doxa* sritį, fenomenologijoje dar vadinamą *Urdoxa*⁴⁶. Taigi nors Platonas laikė idėjas kontemliuojamomis, Descartes'as – reflektuojamomis, o Husserlis – komunikuojamomis (žr. Deleuze, Guattari 2005: 49), autorių teigimu, nebuvo pastebėta, kad idėjos yra kuriamos. Šio fakto ignoravimo priežastis, be abejonės, slypi tapatybės mąstyme. Jei manome, jog esama stabilios duoties, esančios mūsų tikrovės pagrindu ir pirmuoju principu, tuomet galime tarti, kad kontempliacija, refleksija ir komunikacija yra adekvatūs veiksmai pažinimo ar mąstymo procese. Tačiau skirties mąstymas, kurį iškelia Deleuze'o filosofija, užklausia tokią galimybę. Kitas argumentas, kuriuo naudojasi autoriai, yra pastebėjimas, jog kontempliacija, refleksija ir komunikacija irgi yra sąvokos, kurios turėjo būti sukurtos, todėl reikalauja pačios būti aiškinamos, o ne atvirksčiai, apibrėžinėti pačią filosofiją.

Taigi Deleuze'ui būdinga iškelti pirmąjį beprielaidinį veiksma, galintį apibrėžti filosofiją. Jo įsitikinimu, filosofija prasideda sąvokų kūrimu. Ką nusako klasikinis filosofo, kaip mylinčio išmintį arba išminties bičiulio, apibūdinimas?

⁴⁶ Vėlyvajame savo veikale *Europietiškujų mokslų krizė* Husserlis *Urdoxa* apibrėžė kaip pirmines nuostatas apie pasaulį. Pasak jo, suvokdami mes jau vadovaujamės tam tikromis išankstinėmis prielaidomis, įgalinančiomis mūsų patirtį. Ši „pamatinė nuomonė“ jau yra pirmesnė epoche taikymo atžvilgiu. Trumpai tariant, *Urdoxa* išreiškia natūralų žmogaus pasitikėjimą pasauliu.

Skirtumas tarp filosofo ir išminčiaus reiškiasi ne tiek išminties turėjimo laipsniu, o greičiau tuo, kad išminčius mąstė figūromis, kai tuo tarpu filosofas išrado sąvoką (Deleuze, Guattari 2005: 8). Nuo to laiko filosofija visuomet atstovaujama, lydimą „draugų“, kurie tuo pačiu yra ir konkurentai. Konkurencija tarp „draugų“ įgalina svarstymą, kas yra geriausias sąvokos kūrėjas? Filosofas turi mokėti „dirbti“ su sąvokomis kaip kad stalius dirba su mediena. „Filosofas yra sąvokų ekspertas. Jis gerai nusimano apie jų trūkumus: žino, kurios iš jų neturi perspektyvos, yra nederančios, todėl neišsilaikys nė akimirkos. Kita vertus, jis taip pat žino, kurios yra gerai sukonstruotos, tinkamai sukurtos, kad ir kokios nerimą keliančios ar pavojingos jos būtų“ (Deleuze, Guattari 2005: 9). Matome, jog čia Deleuze’as su Guattari filosofus aptaria ne tik kaip mąstytojus, o kaip savo srities profesionalus. Mąstymas nėra pakankama sąlyga rasti filosofijai. Nemažiau svarbu ir tai, kaip apipavidalini savo įžvalgas, kaip jas įtvirtini, kad jos būtų veiksmingos bei perspektyvios. Štai kodėl filosofijos istorija Deleuze’ui yra reikšminga tik kaip kūrybinė, o ne reflektivi disciplina. Ji nesiejama su amžinų esmių kontempliavimu. Esmės yra antrinis, po kūrybos sekantis veiksmas. „Kad būtų galima filosofiją apibrėžti kaip amžinųjų idėjų kontempliaciją, Platonui visų pirma pačiam reikėjo sukurti idėjos sąvoką“ (Deleuze, Guattari 2005: 11). Tokiu būdu autoriai pripažįsta sąvokoms tikrovės formavimo galią. Tačiau koku pagrindu jie tai teigia?

Filosofijos istorija mums pateikia daug sąvokų. Kiekvienas filosofas tiesiogiai prezentuojamas būtent savo sukurtomis sąvokomis. Platoną mes visuomet siejame su idėjos sąvoka, Aristotelį su formos ar substancijos, Leibnizą su monados, Nietzsche’ę su valios galia ar amžinojo sugrįžimo sąvokomis ir t.t. Tačiau, anot Deleuze’o, „filosofai siūlo naujas sąvokas, jie jas plėtoja, bet nenurodo, ar bent pakankamai neatskleidžia problemų, kurios šiomis sąvokomis aptiriamos. (...) Filosofijos istorijai nebūtina kartoti tai, ką yra pasakęs koks nors filosofas, bet privalu atskleisti, kas slypi jo pasakyme, kurio jis nėra pasakęs, tačiau kas vis dėlto glūdi tame pasakyme“ (Deleuze 1990: 186). Sąvokos yra tarsi kokie pamatiniai filosofo darbo įrankiai, kuriomis jis dirba, pagrindiniai jo mąstymo „raktiniai“ žodžiai. Mes niekada nieko nesuprasime apie kurį nors filosofą, remdamiesi tik abstrakčiomis sąvokų reikšmėmis. Mums būtina suvokti, ką būtent jos nurodo. Todėl svarbiausia yra turėti omenyje tai, kad sąvoka „prižiūta“ prie problemos, kuriai spręsti ji buvo skirta. Kita vertus, ši problema nulemia sąvokos sandarą, kadangi filosofinė sąvoka joku būdu

nėra vienalytis ir paprastas darinys: sąvokos turi savo bruožus, ypatybes ir pasižymi tam tikra sandara.

Prieš aptariant filosofinę sąvoką, reikia turėti omeny, jog sąvokų kūrybą Deleuze'as išveda iš transcendentalinio empirizmo programos, todėl mąstymas, susidurdamas su transcendentaline plotme, siekia apibrėžti šios plotmės generuojamas problemas. Šia prasme sąvokos sukūrimas yra gebėjimas aktualizuoti virtualią idėją, ištraukti tai, kas dar neegzistuoja. Pasak Deleuze'o ir Guattari, sąvoka nėra pasyvus esmės atspindys, ji visada nulemiama aplinkybių, kurioms atliepti ji buvo sukurta. Todėl jos sandara atskleidžia patį kūrybos procesą bei jos veikimą. Panagrinėkime ją detaliau.

Deleuze'as ir Guattari aptaria sąvoką kaip daugiau nei vieną komponentą turintį darinį. Net paprasčiausia sąvoka jau turi mažiausiai dvigubą struktūrą. Pats sąvokos konstravimas visuomet yra nepabaigiamas procesas. Sąvoka kaip atskiras žodis yra viena (pvz. tikėjimas, valia, būtis, laikas, subjektas ir kt.), tačiau jos komponentai kinta. Kintant komponentams, keičiasi ir sąvokos prasmė. Sąvoka nuolat perkuriama siekiant atsakyti į naujas problemas, šia prasme ji turi savo istoriją – kiekviena sąvoka atsineša vieną komponentą iš panašios problemos lauko ar panašios plotmės. Galime pastebėti, jog Deleuze'as su Guattari apie sąvokas kalba iš rizominio mąstymo perspektyvos, kadangi sąvoka nėra uždara sistema. Ji yra atvira judėjimams, transformacijoms, jungimuisi. Todėl filosofinė sąvoka turi ryšį su kitomis sąvokomis ne tik istoriškai, bet ir tapsme ar esančiose jungtyse. „Kiekviena sąvoka turi komponentus, kurie tuo pačiu taipogi gali būti suprantami kaip sąvokos” (Deleuze, Guattari 2005: 24). Sąvoka, anot jų, tęsiasi iki begalybės ir kadangi yra sukurta, niekada nėra sukurta iš nieko. Taigi sąvokai būdingas nuolatinis tapsmas, nes tik jame sąvoka vis įgauna naują konsistenciją.

Žodį konsistencija [*consistance*] Deleuze'as ir Guattari vartoja kaip pagrindinį sąvoką charakterizuojantį bruožą. Sąvoka savo komponentais yra sudėtinė, tačiau kartu ji telkia, apima savo komponentus. Ji yra fragmentiška visuma ta pačia prasme, kiek būtis kaip skirtumas vis tik yra vienbalsė. Taigi sąvokos struktūra atkartoja tikrovės struktūrą: ji yra imanentiška, kiek yra sukurta, o ne duota; ji yra fragmentiška visuma pagal vienbalsės būties ir rizomos principą; be to, kaip pastebėsime vėliau, sąvoka yra virtuali, kiek ji išreiškia įvykį.

Sąvokos konsistenciškumas turi du reikšmingus aspektus: vidinę konsistenciją (*endokonsistenciją*) ir išorinę konsistenciją (*egzokonsistenciją*). Vidinė konsistencija įgalina komponentų tarpusavio neatskiriamumą pagal jų kaimynystės zoną. Nors komponentai išlieka atskiri, visuomet vyksta judėjimas nuo vieno komponento prie kito. Taigi „kaimynystės zonos“ arba „tapsmo slenksčiai“, kaip juos apibūdina Deleuze'as ir Guattari, leidžia apibrėžti vidinę sąvokos konsistenciją. Išorinė sąvokos konsistencija suponuoja išorinės darnos su kitomis sąvokomis galimybę, t.y. nutiesia tam tikras jungtis tarp dviejų sąvokų toje pačioje plotmėje. Tiek vidinės, tiek išorinės darnos savybės, autorių teigimu, nurodo, kad nors komponentai pačioje sąvokoje yra neįžiūrimi, jie visuomet išlieka neatskiriama sąvokos dalimi.

Deleuze'as ir Guattari kaip pavyzdį pateikia Descartes'o *cogito* sąvoką (žr. Deleuze, Guattari 2005: 29-31). *Cogito* sąvoką sudaro trys komponentai: abejonė, mąstymas, egzistavimas, kurie telkiasi taške „Aš“. Šie komponentai paimti kartu leidžia daryti teiginį: „Mąstau, vadinasi, esu“. Tokia kompozicija yra mąstymo aktas, praeinantis visus skirtingus komponentus ir sutelkiantis juos į visumą. Autoriai aprašo tokį aktą kaip begalinio greičio atlikimą, kur jo pradžios momentu visa kompozicija turi jau būti duota visu savo pilnumu. Priešingu atveju, jei sąvoka netinkamai sukonstruota, mintis negalėtų sugriebti prasmės. Kita vertus, siekiant išorinės darnos, mąstymo įvykis nutinka ir tarp skirtingų sąvokų toje pačioje plotmėje. Nagrinėdamas praeities filosofinės sistemas, Deleuze'as nuolat pabrėždavo mąstytojų gebėjimą kurti sąvokas ir jų tarpusavio dermę. Pavyzdžiui, Deleuze'as nurodė, kokio glaudaus esama ryšio tarp sąvokų valia galiai, amžinasis sugrįžimas ir antžmogis Nietzsche'ės filosofijoje, arba sąsajas tarp intuicijos, trukmės, atminties ir *élan vital* sąvokų Bergsono filosofijoje. Savo paties filosofijoje Deleuze'as numatė ryšius tarp skirties ir kartotės sąvokų, ir net keisdamas kontekstus ir kurdamas naujas sąvokas išlaikė ryšį su senosiomis.

Teigėme, kad Deleuze'as sąvokos sampratą išvedė iš skirties principo. Sąvokos neturi jokios iš anksto duotos tapatybės, jos yra kuriamos per skirtumus. Tik veikiant šiems skirtumams, galima vėlesnė sąvokos tapatybė, kuri tapsmo metu vėl pajuda skirties link. Šia prasme tenka daryti išvadą, kad jei sąvokos yra kuriamos, o ne duotos, tuomet tarp jos komponentų neegzistuoja joks iš anksto nustatytas sąryšio būdas. Todėl sąvokos vientisumą apsprendžia tai, ką Deleuze'as dar *Skirtyje ir kartotėje* pavadino rezonavimu sistemų viduje. Sąvokos jiems lyg kokie vibracijos

centrai patys savaime ir kiekvienas santykiyje su visais kitais (Deleuze, Guattari 2005: 28). Būtent šios tarpusavio vibracijos ir nulemia sąvokos veikimą. Tuo būdu sąvoka yra tarsi visų jos komponentų kondensacijos taškas, tam tikra sutelktis. Sąvoką mąstytojai prilygina paukščiui, kurį nusako ne tiek jo įgimta, matoma rūšies charakteristika, kiek jo padėties kompozicija, spalvos ir čiulbėjimas. Taigi sąvoką lemia jos padėtis ir ypatybės, o ne jos universali reikšmė. Ji tarsi kokia apžvalgos padėtis santykiyje su savo komponentais: sąvoka nutiesia jungtį su visais savo komponentais ir vėl grįžta į pirminę padėtį, išgaudama prasmės efektą.

Sąvokų analizėje aptinkame ir kitas klasifikacijas. Kuomet kalbama apie sąvokų kūrimą ir raginimą kurti naujas, atrodo, neturėtų kilti abejonės, kad sąvokos yra laikinos. Tačiau Deleuze'ui ir Guattari būdinga akcentuoti ir sąvokų ilgalaikiškumą. Kuria prasme sąvokos gali būti trumpalaikės, kada ilgalaikės? Kokiu būdu galima sukurti kažką visiškai naujo? Sąvokų kūrybą pajungdami tapsmo ontologijai, mąstytojai nurodė, kad sąvokų kūrimas ir atnaujinimas yra neišvengiamas procesas, kiek tenka kurti sąvokas nuolat kintančioms problemoms. Tačiau kiekviena sąvoka turi savo probleminę atramą, t.y. bent vieną komponentą, kuris išlieka nuo seno. Pats Deleuze'as pabrėžė, jog dirba su mažai apdorotomis sąvokomis. Iškeldamas tikslą mąstyti skirtumą ir pasikartojimą pačius savaime, jis sukūrė „skirties“ ir „kartotės“ sąvokas, kurios iki tol neegzistavo filosofijoje. Tačiau laikyti šias sąvokas „naujomis“ būtų netikslu tiek, kiek skirties problematika egzistuoja nuo Nietzsche'as, Bergsono, ar net Herakleito laikų. Šia prasme Deleuze'ą domino neišspręstas tapatybės klausimas. Dažniausiai filosofai perima vienas kito sąvokas suteikdami joms kiek kitokią prasmę. Perkūrimas – dažniausiai pasitaikantis sąvokų kūrimo principas. Pavyzdžiui, trys filosofai naudojo tą pačią transcendentalumo sąvoką: Kantas plėtojo Descartes'o transcendentalumo sampratą, tačiau ją papildė dar vienu komponentu – laiko sąvoka, kas pirmajai sąvokai suteikė visai kitas apibrėžtis nei iki tol. Edmundo Husserlio *transcendentalinis ego* įtraukė ir intencionalumo sampratą. Todėl, anot Deleuze'o ir Guattari, filosofijos istorijoje mes įvertiname ne tik sąvokų naujumą, bet ir jų tapsmo galią, kai jos pereina viena į kitą, kiek išsilaiko, todėl šiuo atveju negalime teigti, jog sąvokos yra trumpalaikės. Jos gali būti ir trumpalaikės, ir ilgalaikės. Pati ilgaamžiškiausia ir labiausiai veikianti sąvoka, turėjusi lemiamos reikšmės visai Vakarų filosofijos ir kultūros tradicijai, buvo Platono sukurta idėjos sąvoka, kurios atnaujinimą papildant skirtingais komponentais

aptinkame Descartes'o, Kanto, Hegelio, Husserlio ir daugelio kitų mąstytojų koncepcijose. Šio darbo antros dalies paskutiniame skyriuje galėjome pastebėti, kokių būdu Deleuze'as perkūrė Platono idėjos sąvoką, įgalindamas ją veikti imanentiškai ir virtualiai. Šia prasme jo filosofija, nors ir pretenduoja į maksimalų novatoriškumą, negali paneigti savo pačios istoriškumo.

Skaidydami sąvokas į komponentus ir apibrėždami juos kaip fragmentiškas visumas, Deleuze'as ir Guattari nori parodyti, jog sąvokos neturi jokios transcendentinės plotmės, kurios apibrėžtų jų prasmę. Taigi sąvokos nėra prikabinotos prie esmės ir bendrybės, o priklausomos nuo jų sudarančių komponentų, padedančių išgauti prasmės efektą. Sąvoka gali būti traktuojama kaip santykinė, kiek jos komponentai nuolat kinta, tačiau Deleuze'o ir Guattari nurodymu, ji yra absoliuti tiek, kiek ji pati save postuluoja. Kadangi sąvoka yra apibrėžiama savo konsistencija, vidine ir išorine darna, ji yra savireferentyvus, pats save postuluojuantis darinys. Ji postuluoja save ir savo objektą nuo tos akimirkos, kai tik yra sukuriama. Kitaip tariant, sąvokos absoliutumą įtvirtina būdas, kuriuo jis yra postuluojamas: „sąvoka yra reali, nebūdama aktuali, ideali, nebūdama abstrakčia“ (Deleuze, Guattari 2005: 27). Tai reiškia, kad sąvokai nebūtina turėti referentą. Sąvoka nenurodo į kažką anapus savęs, ji yra save pačią steigiantis įvykis.

Sąvokos absoliutumo įtvirtinimas turi atmesti visus sąvokos diskursyvumo reikalavimus⁴⁷. Tuomet galime tvirtinti, kad Deleuze'as atsiriboja tiek nuo metafizinės, tiek nuo analitinės sąvokos prasmės. Sąvoka negali nurodyti nei į esmę, nei į daiktą ar faktą, todėl ji negali būti painiojama ir su teiginiu, kaip to siekia logikos mokslas. Deleuze'as ir Guattari griežtai atmeta reikalavimą redukuoti filosofiją į teiginių mokslą. Visa šiuolaikinė logika, išeinanti iš Frege's ir Ruselo teorijų bei tapusi visos anglų bei amerikiečių kalbos filosofijos paradigma, siekė sąvoką redukuoti į propozicinę funkciją, kurios reikšmė randasi tikrai referencijos rėmuose, pačią kalbą laikant reprezentacine arba turinčia atitikti abstrakčias idėjas. Deleuze'o ir Guattari teigimu, filosofijos bei jos objekto – sąvokos – prigimtis yra visai kitokia. Mąstytojai atkreipia dėmesį į tai, kad jeigu jei sąvoka būtų teiginys, tai

⁴⁷ Paulis Ricoeuras knygoje *Interpretacijos teorija: diskursas ir reikšmės perteklius* (1976) diskursą (kalbą) suskirstė į „prasmę“ („kas“) ir „nuorodą“ („apie ką“). „Prasmė yra imanentiška diskursui kaip ideali objektyvė, tuo tarpu nuoroda išreiškia judesį, kuriuo kalba peržengia savo ribas. (...) Taigi nuoroda – diskurso pretenzija į tikrumą“ (Ricoeur 2000: 30-31). Atmesdami diskursyvumo reikalavimus Deleuze'as su Guattari sąvoką apibrėžia kaip gryną prasmės įvykį, nepriklausantį nuo daiktų ir jų santykių. Tačiau taip apibrėžiama sąvoka vis tiek išlaiko santykį su tuo, ką ji „nurodo“ – virtualia tikrove, be to, turi pretenziją ją atskleisti.

būtų galima filosofijoje žaisti žaidimą „klausimai - atsakymai“. Tačiau tai jai nėra būdinga dėl kelių priežasčių. Pirma, nors sąvokos ir pateikia problemų sprendimus, jie niekada nėra galutiniai, ir antra, jie visada būna užslėpti, netiesioginiai. Tačiau ką tuomet turi omeny sąvoka, jei ji nieko nenurodo? Jei ji nenurodo į kažką anapus savęs, o atgal į pačią save, kuria prasme ji turi „kažką omenyje“?

Mūsų manymu, nors ir paneigia sąvokos referentiškumą, netikslu būtų manyti, kad Deleuze'as su Guattari teigia jos savaimingumą ar nepriklausomumą nuo tikrovės. Šiuo būdu sąvoka nurodo į tikrovę visai kitu būdu, nei apibrėžia tradicinis teiginio ir jo referento santykis. „Sąvoka visai nėra teiginys. (...) Teiginiai yra apibrėžiami jų referento, liečiančio ne patį įvykį, o greičiau santykį su daiktų padėtimi arba kūnu šio santykio sąlygomis“ (Deleuze, Guattari 2005: 27). Čia pastebime, kad tai, ką sąvoka „nurodo“, yra įvykis, nepriklausomas nuo faktinės daiktų padėties. Todėl filosofijai būdinga išgauti sąvokas iš daiktų padėties tiek, kiek ji sugeba išskirti iš jų įvykį, niekuomet tiesiogiai nenurodantį į daiktus ir jų santykius. „Sąvoka steigia įvykį, ne esmę ir ne daiktą – gryną įvykį, būti“ (Deleuze, Guattari 2005: 26) – pabrėžia Deleuze'as ir Guattari. Tai mąstymui atveria visai kitas perspektyvas, išlaisvina jį, nepririšdama prie referento.

Sąvokos „sukabinimo“ su tikrove problema turi tiesiogiai perteikti pačios filosofijos sampratą. Ko siekia filosofija, kurdama sąvokas? Ką tik pateiktuose teiginiuose pastebėjome, jog filosofija pretenduoja steigti įvykius. Kuria prasme galime teigti, kad filosofija juos steigia arba kuria, o ne atskleidžia? Perskyra tarp steigimo ir atskleidimo šiuo atveju vėl yra problemiška, koks yra filosofijos ir tikrovės santykis. Šią problemą reikėtų spręsti pasitelkiant virtualios tikrovės konceptą, kurį mes jau nagrinėjome antroje šio darbo dalyje. Kaip pabrėžia Deleuze'as ir Guattari, „sąvoka yra tik savęs pačios žinojimas. Tai, ką ji žino, yra grynas įvykis, kuris neturi būti painiojamas su daiktais bei jų santykiais, kuriuose jis yra įsikūnijęs“ (Deleuze, Guattari 2005: 36). Šiame sakinyje minimas įvykis Deleuze'o filosofijoje siejamas su virtualumo sąvoka, kur virtualumas „nėra tai, kas stokoja realumo, o tai, kas yra užsiėmęs realizavimo procesu imanencijos plotmėje, suteikiančiu jam tikrąjį realumą“ (Deleuze 2001: 31).

Virtualaus ir aktualaus perskyra, išskirta Deleuze'o veikaluose *Skirtis ir kartotė* bei *Prasmės logika* vėliau padėjo apibrėžti filosofijos sampratą, ją siejant su virtualaus įvykio mąstymu. Sąvoka, esanti pagrindinis tokio mąstymo įrankis,

labiausiai padeda apibrėžti filosofijos unikalumą ir šiuo atžvilgiu atskirti ją nuo kitų disciplinų. Filosofija, kaip virtualaus įvykio mąstymas, turi reikalą su kitu tikrovės aspektu, nei turi logika ir kiti įvairūs mokslai. Jie tiria ir mąsto jau įkūnytą ir realizuotą įvykį daiktuose bei jų santykiuose, kai filosofija siekia išgauti „abstraktų“, gryną įvykį anapus bet kokio įkūnijimo. Šia prasme filosofija užsiima tam tikromis „laikinomis ar antlaikinėmis“ „esmėmis“, kurios jau nebegali būti painiojamos su metafizinėmis amžinomis esmėmis. Antros dalies paskutiniame skyriuje analizavome idėjų dramatinizavimo metodą, kuris yra paremiamas atitinkamais klausimų tipais. Klausimai: „kur?“, „kada?“, „kaip?“ ir pan., priešinami esmės klausimams „kas tai yra?“, turėjo nurodyti į įvykišką plotmę ir apibrėžti Idėjas virtualiu, o ne aktualiū būdu. Todėl Deleuze'as akcentuoja būtent tokias sąvokas, kurios pretenduoja į įvykiškumą, o ne esmės, pagavą. Pavyzdžiui, Nietzsche'as amžinasis sugrįžimas arba Heideggerio būtis jau yra ne esmės atspindžio, o įvykiško pobūdžio sąvokos.

Kita vertus, apibrėžiant sąvoką tokiu būdu, kad ji atsiejama nuo stabilios esmės, sąvokai yra suteikiama perspektyvos atvėrimo reikšmė. Knygoje *Permaštant skirtį (Reconsidering Difference)* kritikas May'us pažymi, jog Deleuze'o supраста sąvokų kūryba „yra pačių perspektyvų kūrimas, kurios yra perteikiamos sąvokų reikšmėmis, tarp kurių ir kuriomis atsiveria pasaulis“ (May 1997: 168). Galime pastebėti, kad ši filosofijos, kaip perspektyvų kūrimo funkcija yra perimta iš Nietzsche'es. Tačiau Deleuze'as šią funkciją perkelia į sąvokų kūrybą, kuri, jo manymu, padeda formuoti ir keisti tikrovę. Tokiu būdu Deleuze'as filosofijai suteikia praktinę ir aktyvią reikšmę. Ji aktyvi ir praktinė tiek, kiek ji kuria naujas perspektyvas, o ne aiškina ir kontempliuoja pasaulį. May'us taip pat mano, jog „Deleuze'ui filosofija nėra artikuliacija ar demonstracija, o operacija“ (May 1997: 169). Kadangi Deleuze'as atsiejo filosofiją nuo kontempliacijos, refleksijos ar komunikavimo veiksmų, tokiu būdu jis pabrėžė filosofijos operatyvumą ir jai būdingą transformavimo galią. Todėl, susiedamas filosofiją su tapsmo ontologija Deleuze'as nelaiko filosofijos pasaulio aiškinimo įrankiu. Taip negali būti dėl to, kad tikrovė yra chaotiška kintanti visuma, kuri niekuomet nėra užbaigta. Jei tikrovę galėtume apibrėžti kaip duotą užbaigtą visumą, filosofija būtų prasminga būtent kaip jos išaiškinimas. Tačiau esant priešingam teiginiui, filosofija yra nukreipta į kintančių aplinkybių arba būties išraiškų (Spinoza), ištraukimą. Tai filosofija ir atlieka sąvokų pagalba. Jos užduotis, kai ji kuria sąvokas, „visuomet yra išgauti įvykį iš daiktų ir

būčių, jų pagrindu įsteigti naują įvykį, visada duoti jiems naują įvykį: erdvę, laiką, materiją, mąstymą, galimybę kaip įvykį” (Deleuze, Guattari 2005: 36).

Tačiau galime kelti klausimą, ar visos sąvokos pagal šį nustatytą kriterijų yra lygiavertės? Kokios jos kokybinės charakteristikos? Deleuze’as jau pačioje savo kūrybos pradžioje nuolat atkreipdavo dėmesį į skirtingą sąvokų konstravimą ir iš to plaukiančias pasekmes. Jei sąvoka orientuoja mąstymą į nekintančias esmes, kaip, pavyzdžiui, Parmenido ar Hegelio filosofijai būdingos sąvokos, tuomet sąvoka yra netinkamai sukonstruota. Tuo būdu Deleuze’as reikalauja, kad mąstymas visuomet siektų tapsmo pagavos ir patį mąstymą orientuotų į būties kaip tapsmo suvokimą. Sąvokų dėka mąstymas turi „kalbėti“ ne apie tai, kas yra, o apie tai, kas vyksta. Kita vertus, Deleuze’as pabrėžia, kad vertinant sąvokas „vienintelė aplinkybė yra ta, kad sąvokos yra būtinos ir svetimos tokiu mastu, koku atliepia tikrąją problemą. Sąvoka neleidžia mąstymui pavirsti paprasta nuomone, požiūriu, diskusija, plepėjimu” (Deleuze 1990: 187). Čia svarbu turėti omeny dar vieną svarbų taip suprantamos filosofijos aspektą, kad filosofija nekelia tikslo turėti adekvatų ir bendrą tikrovės vaizdą. Todėl filosofines problemas padarant diskusijų objektu, nukrypstama tik į komunikatyvią arba pagal *doxa* poreikius sukonstruotą filosofijos sampratą. Deleuze’o ir Guattari manymu, filosofai negali gaisi laiko diskusijoms, kadangi problemos nėra duotos ir amžinos. Taip pat, kūrybos aktas yra asmeniškasis tiek, kiek kyla iš paskirų mąstymo pastangų, iš skirtingos perspektyvos. Tuo būdu paneigiama ir ginčo dėl sąvokų teisingumo, galimybė. Deleuze’o ir Guattari pastebėjimu, ginčijamasi ne dėl jų, o dėl pačios plotmės, kurioje jos randasi. Todėl, norint suvokti sąvoką, reikia remtis ne jos universalios reikšmės, o turėti omeny plotmę, kurioje ji buvo sukurta. Blogiausia, kas gali nutikti, kad ginčai vyksta norint išlaikyti senų sąvokų stabilumą. „Tie, kurie kritikuoja nekurdami, gina buvusias sąvokas, nesugebėdami joms suteikti naujos jėgos, kad jos galėtų grįžti į gyvenimą, daro gėdą filosofijai” (Deleuze, Guattari 2005: 33) – sako filosofai. Tokie kritikai, anot jų, yra veikiami *ressentimento*. Noras išlaikyti senas sąvokas yra tapsmo baimės padarinys, būdingas masės žmogui arba *doxa* plotmei.

Trečias kriterijus įvertinant sąvokų poveikumą, kuris apibrėžiamas kaip perspektyvos atvėrimas ir problemos atliepimas, yra jos estetiškė reikšmė. Tai, kas yra įvertinama, yra ne tiesa, o sąvokos išgaunamas prasmės efektas. Deleuze’as sąvokų kūrybą papildė stilistiniu aspektu. Pasak jo, visi didieji filosofai buvo puikūs stilistai.

Būtent stiliaus dėka mintis gali geriau sugriebti prasmę. Stiliaus sureikšminimas, kaip matysime vėliau, pabrėžia filosofijos artimumą menui, nepaisant Deleuze'as atliktos šių sričių perskyros. Šis filosofijos suartinimas su menu iškelia vaizduotės vaidmenį filosofiniame mąstyme. Dar Kanto „perskaityme“ Deleuze'as atrado, jog laisva ir nedeterminuota gebėjimų žaismė sukuria antrinę mąstymo plotmę. Taip ir sąvokos išgautas prasmės efektas įvyksta paveikiant vaizduotę, kurios dėka pagaunamas įvykis, negalimas būti tiesiogiai apčiuopiamas aktualioje plotmėje.

Sverdiolas, gilindamasis į Deleuze'as mintijimo struktūrą, pabrėžė, kad nepaisant to, jog Deleuze'as tai neigia, jo sąvokos yra metaforos, kadangi jos kuriamos prasmę perkeliant į kitą kontekstą. Filosofinės sąvokos prasmė tikslinama, stabilizuojama, tai santykinai pastovi metafora, bet ji niekada netampa visiškai vienareikšmė, lieka esmiškai interpretuojama. (...) Šių metaforizacijos-demetaforizacijos kismų kontekste ir suprastinas Deleuze'as sąvokos statusas“ (Sverdiolas 2006: 29). Jau pačios pirmosios sąvokos, tokios kaip Talio „vanduo“ ar Herakleito „ugnis“ yra metaforiškos tiek, kiek jos kalba ne apie realų geriamą vandenį ir šildančią ugnį. Tai drėgmės ir gyvybės ar tvermės ir judrumo metaforos, turinčios perteikti būties esmę. Todėl, kai Deleuze'as teigia, kad sąvoka nėra teiginys, galima manyti, kad jis tuomet teigia sąvokos metaforiškumą, nes nėra kito būdo pagauti įvykiui.

Tai, kaip Deleuze'as ir Guattari sureikšmina sąvoką, labai skiriasi nuo to, kokią svarbą jai suteikė Hegelis, kuris labai panašiai teigė, jog filosofija neatranda sąvokų, egzistuojančių iki pažinimo akto, o formuoja jas. Kaip pažymi Colebrook, Hegeliui sąvoka turi tikrinę ir istorinę reikšmę bei teleologinį kryptingumą. Vien tiktai Absoliutinės dvasios sąvoka gali įvykdyti Vakarų teleologiją, kur filosofija užsibaigia tuomet ji įsisąmonina save tik kaip conceptualinę veiklą (Colebrook 2000: 109). Priešingai nei Hegelis, Deleuze'as ir Guattari sąvokų kūrybą filosofijoje apibrėžia kaip įvykių kūrybą, kadangi sąvokos nėra nei nustatytos, nei turinčios pagrindą, nei laikinos. „Jos yra amžinos, kiek jos išreiškia nuolatos kartojamą atnaujinimo galią, skirtingumą ir suardymą“ (ibid.). Šitaip Deleuze'as ir Guattari apibūdinta sąvoka ne tik tapo įtvirtinta kaip pagrindinis filosofijos objektas, tačiau sukėlė ir tam tikrą perversmą filosofijos istorijoje, kadangi į sąvoką daugiau nebežiūrima kaip į kažką savaime duoto, ką reikėtų atrasti ir kontempluoti, ar kas turėtų universalią ir nekintamą būtį. Sąvoka tampa gyva ta prasme, jog išreiškia

nuolat kintančią tikrovę, ji išvengia sudaiktinimo ir sudievinimo pavojaus, galinčio ją paversti ideologijos taikiniu. Apibendrinami galime teigti, jog sąvokas Deleuze'as išveda iš skirties, o ne tapatybės principo. Sąvokų veikimą įgalina ne uždara, o rizominė struktūra. Tačiau sąvoka, net jei nepretenduoja nurodyti į duotą tikrovę, ji nurodo į virtualią tikrovę. Dar daugiau, tokiai sistemai kaip filosofija Deleuze'as suteikia galią kurti mūsų realybę.

3. 2. Imanencijos plotmė ir sąvokos

Jau anksčiau minėjome, jog filosofija yra traktuojama kaip viena iš sistemų rūšių. Bet kuri sistema visada numato ją sudarančius elementus. Filosofinė sistema yra įsteigiama veikiant dviems kokybiškai skirtingiems kūrybos momentams: sukuriant sąvokas ir sukonstruojant imanencijos plotmę. Šiuo atveju imanencijos plotmė yra kaip kontekstas, kuriame sąvokos įgyja savo reikšmę. Deleuze'as su Guattari sąvokų ir imanencijos plotmės santykį nurodo bangų ir vandenyno vaizdiniu (žr. Deleuze, Guattari 2005: 38). Nekyla abejonių, kad tai visuma ir paskiros jos išraiškos.

Imanencijos plotmė, būdama vienu iš filosofinės kūrybos elementų, turi glaudų ryšį su Deleuze'o imanencijos samprata, analizuota antroje šio darbo dalyje. Pirmoje mes aptikome, kokių būdu Deleuze'as šią sąvoką sukūrė pritaikydamas ją Spinozos filosofijai, o vėliau panaudojo savojoje. Imanencijos samprata numato ir transcendencijos pašalinimą, ir ontologinį vienbalsės būties postulatą, taip pat, rizomos ir virtualumo sąvokas. Deleuze'as savo filosofija siekia įteisinti vientisos, nedalinamos tikrovės struktūrą. Todėl filosofija, kaip paskira sistema, irgi turi perteikti šios tikrovės struktūrą. Todėl knygoje *Kas yra filosofija?* imanencijos plotmę Deleuze'as su Guattari aptaria remdamiesi visais anksčiau naudotais analitiniais elementais. Tačiau viena, kas yra svarbu santykyje su sąvokomis, kad imanencijos plotmė yra vadinama įvykių-sąvokų horizontu.

Autoriai vienareikšmiškai pabrėžia, jog nepaisant tokio dalies ir visumos santykio, nė viena nėra išvedama iš kito. Tai yra, negalima manyti, kad sąvokos yra dedukuojamos iš imanencijos plotmės, arba atvirkščiai, jog sąvokos sukuria savo plotmę. Ir viena, ir kita daroma atskirai, tai du nesutapatinami kūrybos dėmenys. Šia perskyra autoriai nori pademonstruoti rizomiškumo principą: visuma nėra uždara,

vienovė nesiskaido į dalis, o dalys nesudaro visumos. Priešingai, visuma, kurią reikia turėti omeny, yra atvira ir nuolat kintanti. Tačiau vis tik galima pastebėti, kad egzistuoja tam tikras subordinacijos santykis.

Sąvokas Deleuze'as ir Guattari vadino įvykiais, arba tam tikrais mąstymo intensyvumais. Imanencijos plotmę vadina mąstymo vaizdiniu [*l'image de la pensée*], turinčiu apibrėžti mąstymo kryptį ir jo intencijas. Tokiu būdu mąstymo vaizdinys apibrėžia mąstymo horizontą. Klausimas, koku būdu? Jei imanencijos plotmę siejame su imanencijos arba rizomos samprata, tai reikia turėti omeny, kad tokio vaizdinio numatoma kryptis yra betikslė, tačiau taip pat ir begalinė. Taip pat, mąstymo krypties negali nustatyti jokios transcendentinės taisyklės, apibrėžiančios mąstymo ribas. „Mąstymas reikalauja tikrai judėjimo, nešančio į begalybę. Tai, ką mąstymas teisėtai tvirtina, ką jis atrenka, yra begalinis judėjimas arba judėjimas į begalybę. Tai yra tai, kas konstituoja mąstymo vaizdinį” (Deleuze, Guattari 2005: 40). Tačiau skirtingai nuo sąvokų, kurios yra mąstymo aktai (judesiai), mąstymo vaizdinys yra nemąstomas. Mąstymo vaizdinio nemąstomumą pagrindžia neartikuluotos patirties samprata. Deleuze'as ją vadina intuicija bergsoniška prasme, kuri yra pirminė racionalaus mąstymo atžvilgiu. Tokiu būdu intuicija turėtų nurodyti mąstymo kryptį. Todėl Deleuze'o ir Guattari teigimu, „kiekviena filosofija priklauso nuo intuicijos, kurią filosofinės sąvokos nuolat plėtoja per nežymius intensyvumų skirtumus, kurie yra patvirtinami, jei intuicija yra mąstoma kaip begalinių mąstymo judėjimų, nuolat vykstančių imanencijos plotmėje, klostymasis” (Deleuze, Guattari 2005: 42). Tačiau šios intuicijos įgaunamos būtent begalinių judėjimų imanencijos plotmėje, dėka.

Intuicijos samprata šiuo atveju nurodo, jog imanencijos plotmė iš tiesų konstruojama ne filosofinių priemonių pagalba, jos prielaidos yra ne filosofinės, arba, ikifilosofinės. Badiou manymu „intuicija Deleuze'ui yra vienovės su būtimi išgyvenimo galimybės mąstymas” (Badiou 2000: 86.6). Todėl, sutikdami su Badiou manome, kad Deleuze'as intuicijos samprata, priskiriama imanencijos plotmei, apibrėžia savo tyrimo metodologiją. Ši metodologija yra anapus konceptualaus ar racionalaus pažinimo. Pasak Deleuze'o ir Guattari, nors filosofija visuomet prasideda sąvokų kūryba, tačiau jos ištakos slypi kitur, ne racionalumo terpėje. Sąvokos tuo būdu nurodo į nekonceptualinį suvokimą, o šis intuityvus suvokimas kinta priklausomai nuo to, koku būdu plotmė buvo sukonstruota. Pavyzdžiui, kai

Heideggeris kalba apie išankstinį supratimą, tai reiškia išankstinio būties supratimo intuiciją. Arba, kai Nietzsche sukuria amžinojo sugrįžimo doktriną, ji yra paremta tokio sugrįžimo intuicija, įvykusia prie Silvaplanos ežero. Tokia intuicija, anot filosofų, yra arčiau filosofijos, nei pati filosofija (Deleuze, Guattari 2005: 43). Tai reiškia, jog supratimas filosofijoje turėtų būti ne tik konceptualus, tačiau besikreipiantis ir į ikifilosofines įžvalgas.

Šis ryšys tarp mąstomo ir nemąstomo atskleidžia reikalavimą jokių būdu neatskirti mąstymo nuo patirties. Patirtis visada yra pirminė mąstymo atžvilgiu, ji generuoja mąstymą. Todėl mąstymas ir visa konceptualinė veikla būtų bevertė be šios pirminės intuicijos ar patirties. Todėl imanencijos plotmė, reikalaujanti betarpiško susidūrimo su būtimi, išreiškia būties ir mąstymo tapatybės tezę. Kaip nurodo Deleuze'as ir Guattari, negali būti mąstymo vaizdinio, kuris tuo pat metu nebūtų būties substancija. Imanencijos plotmės sampratą apibrėžia ne atpažinimo, o susitikimo ar susidūrimo, modelis. Todėl imanencijos plotmės reikšmė filosofinėje sistemoje susijusi su frazės „Kažkas verčia mus mąstyti“ realizavimu. Mąstymas yra racionalus, jo dėka kuriamos sąvokos, tačiau jis neįmanomas be tam tikros ikikonceptualinės patirties, be vienovės su būtimi išgyvenimo, ką kiekvienas filosofas atsineša į savo filosofiją. Sąvokos nėra išvedamos iš imanencijos plotmės, jos savaime neišeina iš intuicijos. Jos turi būti sukurtos taip pat kaip plotmė turi būti sukonstruota. Tačiau sąvokų kūryba yra pirmasis žingsnis, pirmasis bandymas apmąstyti šias intuicijas, kurios savaime yra nemąstomos, todėl ir vadinamos intuicijomis.

Pajungdamas mąstymą susitikimo principui, Deleuze'as atriboja mąstymą nuo reflektivaus jo supratimo, kuomet jis dalinamas į subjektą ir objektą arba aiškinamas pagal *concordia facultatum* principą. Šaltinių, pažadinančių mąstymą, Deleuze'as siūlo ieškoti anapus kasdienės patirties. Dar daugiau, ši patirtis turi būti besubjektė ir beasmenė. Kaip nurodo Badiou, Deleuze'as yra nusistatęs prieš bet kurias tarpininkavimo formas, todėl mąstymas turi įsikurti kuo arčiau tos vietos, kurioje jis prasideda (Badiou). Tokia yra imanencijos plotmės prasmė. Todėl sąvokos, kurios yra sukuriamos atskirai, jau yra tarpininkės, pernešančios pirminę intuiciją artikuliuotam supratimui.

Atrodytų, jog reikalaudami betarpiškos patirties, Deleuze'as su Guattari, panašiai kaip fenomenologai, reikalauja beprielaidiškumo. Nekonceptualus

suvokimas prasideda anapus bet kokių nuostatų ir dirbtinių konstrukčių. Transcendencijos plotmė tokiu atveju dalyvauja kaip šis antrinis tikrovę iškreipiantis konstruktas. Tačiau Deleuze'as su Guattari linkę radikalizuoti patirtį, pajungdami ją itin „nefilosofiškoms“ ar net patologiškoms priemonėms. Jų teigimu, pirminė intuicija, generuojanti filosofinę sistemą, įgyjama neracionaliomis priemonėmis, yra priklausoma nuo sapnų ir regėjimų. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, filosofas nepradedą mąstyti, prieš tai netapdamas kažuo kitu, kuris nemąsto – gyvūnu, molekule, dalele – kad galėtų grįžti į mąstymą ir jį atgaivintų (Deleuze, Guattari 2005: 44). Įvairiuose kontekstuose Deleuze'as mini Platono įvaizdžius ir mitinius simbolius, Descartes'o „sapną“ ar Nietzsche's „regėjimus“. Pats Deleuze'as gali net kompromituoti filosofiją, kalbėdamas apie svaigulio būsenas ar narkotikų sukeltus reginius. Taip akcentuojama patirtis labai nutolsta nuo fenomenologinės patirties, kuri yra aprašoma iš kasdienės patirties perspektyvos, fenomenologinės redukcijos ar *epoche* būdu apvalant mąstymą nuo įvairių konstrukčių. Šia prasme fenomenologinė patirtis turi būti maksimaliai blaivi ir žmogiška. Deleuze'as su Guattari, priešingai, kalba apie tokią patirtį, kuri jau nėra žmogiška, ji vyksta tik prarandant savo tapatybę. Šia prasme filosofas visuomet eksperimentuoja su savimi, leidžiasi į tokias būsenas, kurios nutrina ribą tarp sąmoningos ir nesąmoningos patirties. Todėl Deleuze'as su Guattari filosofiją laiko pavojinga „profesija“, kurioje labai rizikuojama savimi. Todėl filosofinis mąstymas prilyginamas „raganos skrydžiui“ (ibid.).

Chaosą sąvoka Deleuze'o filosofijoje aptinkama glaudžiamame santykiyje su imanencijos samprata. Gali susidaryti įspūdis, kad kalbama apie vieną ir tą patį. Chaosą sąvoka nurodo sistemą be ribų ir be nustatytos tvarkos. Rizomiško tipo sistemos, apie kurias kalba Deleuze'as, yra chaotiškos. Simuliakras, kuriam Deleuze'as paskyrė užduotį „nuversti platonizmą“, irgi yra galia teigti chaosą. Tačiau netikslu būtų teigti, kad Deleuze'o filosofija siekia chaoso vyravimo. Greičiau, Deleuze'as ieško „palankiausio“ mąstymo ir chaoso santykio, balanso. Todėl per didelis nukrypimas į vieną ar į kitą pusę gresia didžiulėmis klaidomis. Visada, kai kalbama apie imanencijos plotmę, turimas omenyje tinkamas mąstymo ir chaoso santykis. Nukrypimas chaoso pusėn reiškia išnykimą ir beprotybę, ir atvirkščiai, pasitraukimas į aiškių ribų teritoriją reikštų transcendentinę plotmę, kurioje, Deleuze'o ir Guattari supratimu, nebėra mąstymo. Judėjimas į begalybę sustabdomas, nes įgyja aiškiai nustatytą trajektoriją. Tai įvyksta mąstymo apsnūdimo, jo

pasitraukimo kaina. Beveik akivaizdu, kad imanencijos plotmę Deleuze'as ir Guattari apmąsto ankstyvojo Nietzsche'as veikalo *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios* perspektyvoje. Jame Nietzsche padarė išvadą, kad graikų kultūros gyvastingumą palaikė tinkama dionisiško ir apoloniško pradų dermė (Nietzsche 1997: 35). Todėl graikų kultūros nuosmukį Nietzsche suprato kaip dionisiško prado nuslopinimo ir apoloniško prado sureikšminimo, rezultatą. Sutikdamas su Nietzsche'as įžvalga Deleuze'as pabrėžė, jog filosofija kyla iš „dionisiškų šaltinių“, nes filosofiją žudo apoloniškumo – tvarkingo mąstymo persvara mūsų kultūroje. Todėl Deleuze'o ir Guattari tezė chaoso atžvilgiu yra vienareikšmė: chaosas veikia kaip dionisiškasis pradas, atnaujinantis ir išjudinantis mąstymą. Tik susidūrimo su juo dėka filosofas gali įgyti intuiciją, kurią paverčia sąvokiniu mąstymu. Dar daugiau, chaosas vertinamas kaip virtualumo talpykla, iš kurios išgaunama idėja (apmąstymui). Todėl imanencijos plotmė aprėpia tik tam tikrą virtualių idėjų atkarpą (plotmę). Kaip pastebėsime vėliau, būtent šis negalėjimas aprėpti visos imanencijos plotmės nulemia mąstymo formų ir intuicijų įvairovę.

Tačiau ką iš tiesų filosofui reiškia sukonstruoti imanencijos plotmę? Visa filosofijos istorija kupina kintančio santykio tarp imanencijos ir transcendencijos pavyzdžių. Šio santykio formos nuolat kito, tačiau nei vienu atveju, anot mąstytojų, imanencija nėra iki galo išlaisvinama, kol teigiama, jog imanencija imanentiška tik „kažkam“, kol ji išlieka tik transcendencijos atributu. Platonas imanenciją pajungė transcendencijai ir taip įgalino filosofijos kaip kontempliacijos sampratą. Descartes'as ir Kantas, postulodami transcendentalinį ego, imanenciją suvokė tik kaip sąmonės lauką, todėl imanencija tampa imanentiška transcendentaliniam subjektyvumui. Taip filosofijoje įtvirtinama refleksija. Galiausiai Husserlio fenomenologinė filosofija atveria kelią komunikacijai, imanenciją redukuojant į subjektyvaus gyvenimo srautą, vedantį į kitą sąmonę. Taigi visi šie mąstymo vaizdiniai remiasi klaida. Kaip teigia filosofai, tik Jeano Paulio Sartre'o beasmenio transcendentalinio lauko prielaida rekonstravo imanenciją. „Imanencija nėra susieta su koku daiktu, kaip kokia vienybe, aukštesne už kitus daiktus, arba su subjektu, kaip veiksmu, įgalinančiu daiktų sintezę: tiktai tuomet, kai imanencija nebėra imanentiška kažkam kitam, išskyrus sau pačiai, tik tuomet mes galime kalbėti apie imanencijos plotmę“ (Deleuze 2001: 27). Deleuze'o ir Guattari vertinimu, tikrąjį filosofą išskiria tai, kokį vaidmenį savo filosofijoje jis priskyrė imanencijai. May manymu, „filosofų kuriamus planus

Deleuze'as vadina „imanencijos plotmėmis“, kad pabrėžtų, jog nesama jokios žemiau ar anapus esančios priežasties, kuri galėtų būti suvokiama kaip paslėptas principas. Toks Deleuze'o požiūris atmeta visas transcendencijos formas kaip gamtos ar filosofinės veiklos tikslo apibūdinimus” (May 1997: 170).

Sukurti plotmę, kurioje daugiau dominuoja imanencijos elementai, visuomet reikalavo daugiau pastangų. Pavyzdžiui, kaip sukurti „tikėjimo” sąvoką neįtraukiant transcendencijos sampratos? Hume'as šiuo atveju buvo neprilygstamas, paskelbdamas, jog mes esame tik įpročiai. Kierkegaard'as irgi mąstė tikėjimą jau ne transcendencijos, o imanentiškumo rėmuose. Tačiau geriausiu imanencijos plotmės pavyzdžiu mąstytojai laiko Spinozos plotmę. Svarbiausia tai, kad „Spinozos plotmė patenkino filosofijos ikifilosofines prielaidas. Imanencija nenurodo atgal į Spinozos substancijas ir modusus, o priešingai, substancijos ir modusai nurodo į imanencijos plotmę, kaip jų prielaidą” (Deleuze, Guattari 2005: 50). Taigi gera imanencijos plotmė, anot Deleuze'o su Guattari, turi remtis radikaliu empirizmu. Tai, kas mąstoma joje, turi nurodyti ne į anapus, o būti pagrindžiamas tikrovės prielaidomis. Norint sukonstruoti gerą imanencijos plotmę, svarbu vengti keturių dažniausiai pasitaikančių mąstymo klaidų: transcendencijos, universalijų, amžinybės bei diskursyvumo iliuzijų. Sukonstruoti imanencijos plotmę, reiškia mąstyti remiantis patirtimi, o ne abstrakcijomis, mąstymo neatskiriant nuo egzistencijos.

Rėmimasis patirtimi dažnai gali būti klaidingas, o taip pat ir rizikingas. Deleuze'as su Guattari remiasi Nietzsche's teiginiu, jog mąstymas yra kūryba, o ne valia tiesai. Todėl apie plotmes negalima spręsti, kiek jos teisingos ar neteisingos. Tiek pozityvūs, tiek negatyvūs jų bruožai yra reikšmingi. Tuo būdu filosofijos istoriją galima prilyginti portretinei tapybai, kuomet „svarbu ne imitavimo klausimas, ne kartojimas, ką sakė koks filosofas, o greičiau panašumo produkavimas, atrenkant abu: imanencijos plotmę, kurią filosofas įsteigė, ir naujas sąvokas, kurias jis sukūrė. Tai dvasiniai, intelektualiniai, išbaigti portretai“ (Deleuze, Guattari 2005: 55). Deleuze'as su Guattari taip nori pabrėžti, jog mums svarbus filosofo indėlis būtent naujumo atžvilgiu: ką naujo, savito ir įdomaus jie sukūrė, kad nusipelnė įeiti į istoriją. Todėl jie vertina bet kokias filosofo pastangas mąstyti kitaip: „Tie, kurie neatnaujina mąstymo būdo, yra ne filosofai, o funkcionieriai, vartotojai, besidžiaugiantys jau pagamintu mąstymo vaizdiniu ir dažnai nenučiuokiantys nei apie jo sprendžiamas problemas, nei apie pastangas, įdėtas jam sukonstruoti” (Deleuze, Guattari 2005: 52). Tikrais

mąstytojais autoriai laiko tuos filosofus, apie kuriuos sakoma, jog jie pakeitė mąstymo būdą, arba, jog jie mąstė kitaip.

Tačiau ką reiškia šis mąstymo būdo pakeitimas? Ar negali būti nė vieno panašios plotmės? Deleuze'as su Guattari teigia, jog kiekviena plotmė turi nuosavą būdą konstruoti imanenciją. Tai reiškia, jog plotmės dažnai būna paveldimos, perimamos, ką pastebime pirmtakų – pasekėjų santykio atveju. Tačiau net ir perimdamas plotmę mąstytojas vis tiek pakeičia mąstymo vaizdinį. Jis iš naujo eksperimentuoja, apibrėždamas, kas sudarys jo, nuosavos plotmės, bruožus, ypatybes, kokios jos intuicijos ir kryptys. Štai kodėl tokia svarbi unikali mąstytojo patirtis. Todėl nereikėtų suklysti dėl taip dažnai Deleuze'o akcentuojamo naujumo principo. Naujumas visai nereiškia, kad idėjų rekonstrukcija negalima. Naujumas Deleuze'o filosofijoje turėtų būti mąstomas skirties ir kartotės sąvokų kontekste, kadangi „skirtis (nuolat L. J) apgyvendina kartotę“ (Deleuze 1994: 76). Remiantis tuo, galima daryti išvadą, jog naujumas nesiranda ir nėra sukuriamas šiaip sau. Jis visuomet gyvena prieš tai buvusio sąskaita ir dažniausiai randasi atnaujinamo būdu, senoms idėjoms suteikiant vis naują prasmę.

Perkurdamas plotmę filosofas, pasak Deleuze'o ir Guattari, turi ją „apgyvendinti“ naujai sukurtomis sąvokomis, kurios nėra tiesiogiai išvedamos iš plotmės. Sąvokų kūryba tuomet yra tam tikros plotmės dalies konstravimas, jos papildymas naujais dariniais (Deleuze 1990: 201). Jei pažvelgtume į Deleuze'o kūrybą, tai galėtume įžvelgti tiek naujumą, tiek tam tikrą plotmių paveldimumą. Kaip pabrėžė pats Deleuze'as, jam visuomet imponavo Spinozos ir Nietzsche's mąstymo plotmės. Perėmęs pagrindines jų intuicijas, jis sukūrė savo sąvokų grupę. Tačiau jo kūrybos periodu šios plotmės ne vieną kartą kito: tai susiliedamos su Guattari intuicija, tai nukrypdamos į tarpdisciplinius tyrinėjimus.

Ar galima įvertinti kokią nors plotmę kaip geresnę už kitą, vadovaujantis atitikimo laikmečio reikalavimus, kriterijumi? Deleuze'as su Guattari netaiko aktualijos kriterijaus. Savo atsakymą jie grindžia filosofijos istorijai priskirdami visai kitokią laiko sampratą. Jos laikui būdinga ko-egzistencija, amžinas tapsmas, žengiantis su istorija, tačiau su ja nesutampantis. „Filosofija yra tapsmas, o ne istorija; tai plotmių koegzistavimas, o ne sistemų seka“ (Deleuze, Guattari 2005: 59). Todėl istorijos filosofijai būdinga tikrai tapsmas, o ne sistemų eiliškumas. Plotmės koegzistuoja, o ne seka viena paskui kitą, todėl jos gali susieiti net po daugelio metų,

o po to vėl išsiskirti. Filosofijai tiesiog negalioja mados ar aktualumo klausimas. Todėl ir laikmečio sėkmė, aplankanti vieną ar kitą plotmę, iš tiesų nieko nepasako apie jos tikrąją vertę.

Taigi Deleuze'as ir Guattari apžvelgdami imanencijos planų konstravimo istoriją remiasi santykiu tarp sukurtų mąstymo vaizdinių bei imanencijos plotmės pačios savaime. Koks tų plotmių santykis su sau pačiais imanentiška imanencija? Jei mąstytojas savo sukurtą plotmę išlaisvino mąstymą, nesuveddamas jo transcendencijos vertikalę, reiškia jis įvykdė savo uždavinį. Imanencija Deleuze'ui su Guattari yra tai, kas privalo būti mąstoma ir kuri tuo pačiu negali būti mąstomas. Ji yra mąstyme glūdintis nemąstomumas. „Ji yra visų plotmių pagrindas, imanentiškas kiekvienai mąstomai plotmei, kuriai nesiseka jos mąstyti. Ji yra didžiausias intymumas, glūdintis mąstyme ir tuo pačiu absoliutus paviršius – išoriškumas, nutolęs labiau nei koks išorinis pasaulis, nes yra vidujybė, gilesnė už bet kokį vidinį pasaulį: tai imanencija, <...> nesiliaujantis plotmės *į* ir *atgal*, amžinas judėjimas (Deleuze, Guattari 2005: 59). Todėl filosofijos svarbiausias veiksmas yra ne tiek mąstyti imanencijos plotmę, kiek rodyti, kad ji yra čia, nemąstoma kiekvienoje plotmėje, ir mąstyti ją kaip mąstymo vidų ir išorę, kaip ne išorišką išorę ir nevidujišką vidų – tai, kas negali būti mąstoma, bet tuo pačiu privalo būti mąstoma (ibid.)

Apibendrinant galime teigti, jog Deleuze'as su Guattari imanencijos plotmės konstravimą sieja su pačia reikšmingiausia filosofijos funkcija. Imanencijos plotmė pati savaime yra imanencija, imanentiška sau pačiai. Ji skiriasi nuo transcendencijos tuo, kad įgalina begalinius judėjimus horizonte, mąstymo sandūrą su chaosu, kai tuo tarpu transcendencija jiems yra nustatytas ir baigtinis judėjimas, sustabdantis mąstymo įvykį. Imanencijos plotmė yra vientisa ir absoliuti, tačiau siekis ją mąstyti įgalina daugybės atskirų plotmių, kaip mąstymo vaizdinių, kūrybą, kuria pasižymi filosofijos istorija. Filosofija reiškiasi kaip pastanga suvaldyti chaosą, tačiau ji tuo pačiu atskleidžia sugebėjimą blogiau ar geriau rodyti esančią imanenciją, kuri, nors ir negalima mąstyti, tačiau privalo būti mąstoma. Filosofija Deleuze'ui ir Guattari yra tai, kas savo ištakas ir kryptį gauna iš imanencijos, kaip nemąstymo gelmės, tačiau savo kūryba daro nuorodą atgal į tą pačią nemąstomą erdvę. Sąvokos jai tarnauja kaip mąstymo įrankiai. Tai, ką mąsto filosofija, yra noras parodyti, kad nemąstoma imanencija yra, nors tiesiogiai jos ir neįmanoma mąstyti. Mūsų manymu, taip Deleuze'as transcendenciją atranda pačioje imanencijoje. Ta prasme šis mąstytojas

neatmetė transcendencijos, nes imanencijos jis nesiejo tik su mąstyti galima (turima) tikrove.

3.3. Sąvokiniai personažai: tapimas kitu

Prieš tai kalbėjome apie imanencijos plotmės ir sąvokų santykį ir užsiminėme apie trečiąjį, ne mažiau reikšmingą filosofijos elementą. Šį trečiąjį elementą Deleuze'as ir Guattari vadina sąvokiniu personažu [*le personnage conceptuelle*]. Sąvokinis arba konceptualusis personažas vaidina labai svarbią rolę ir yra itin glaudžiai susijęs su kitais dviem filosofinės sistemos elementais. Jis yra tai, kas įgalina sąvokų jėgą ir produkuoja imanencijos plotmę. Be jo imanencijos plotmė ir sąvokos neturėtų savo reikšmės, tiesiog neveiktų. Todėl jie tvirtina, jog jie visi trys – sąvokos, imanencijos plotmė ir sąvokiniai personažai sudaro filosofijos trejybę (Deleuze, Guattari 2005: 74). Šia prasme tai reiškia, jog filosofinėje sistemoje turi būti aptinkami visi šie trys elementai. Nė vieno iš jų paskira filosofinė sistema negali stokoti. Tačiau tuo pačiu svarbu neužmiršti, jog nė vienas iš jų negali būti išvedamas iš kito. Jie visi turi būti kuriami atskirai: imanencijos plotmė turi būti sukonstruota, sąvokos sukuriamos, sąvokiniai personažai išrandami.

Kokiu būdu galima aptikti sąvokinį personažą, kaip jis išrandamas ir kokia jo funkcija?

Norėdami atskleisti, kokiu principu veikia sąvokinis personažas, mąstytojai vėlgi pasiremia Descartes'o *cogito* pavyzdžiu. Jie primena, jo kaip sąvokos reikšmę, tačiau atkreipia dėmesį į tai, kad būdamas sukonstruotas kaip sąvoka, *cogito* kartu turi ir teiginio bruožų. Jis daro nuorodą, jog visi žino ką reiškia mąstyti, ir kad žmogus yra nuo seno laikomas „mąstančiu gyvūnu“ (Aristotelis). Būtent šie teiginiai įtakoja Descartes'o ikisąvokines prielaidas. Deleuze'as ir Guattari šiame junginyje aptinka dar kai ką, kas veikia nematomai, tačiau reikšmingai įtakoja mąstymo eigą. „Čia yra dar kažkas, kai kas mistiška, kas iškyla laikas nuo laiko, rodo mintį ir turi labai miglotą egzistenciją pusiaukelėje tarp sąvokos ir ikisąvokinės plotmės, kas juda nuo vieno prie kito“ (Deleuze, Guattari 2005: 60). Tą nematomą, tačiau esantį, Deleuze'as ir Guattari vadina „idiotu“, kuris sako „Aš“, įsteigia *cogito*, sukonstruoja plotmę. Šis „idiotas“, jų teigimu, ir yra sąvokinis personažas. Jis veikia lyg koks sintetinis dalyvis, savotiškas tarpininkas [*intercesseur*], leidžiantis viską susieti į vieną. Tačiau bendriausias jo požymis tas, kad „idiotas“ jiems yra privatus mąstytojas, esantis

visiška viešo profesoriaus (išsimokslinusio mąstytojo, inteligento) priešingybė. „Profesorius kalba išmoktomis sąvokomis (pvz. žmogus – protingas gyvūnas), kai tuo tarpu privatus mąstytojas formuoja sąvoką remdamasis savo asmenine patirtimi (Aš mąstau)”(ibid.). Matome, jog toks personažas kalba pirmu asmeniu, jis teigia, be to, kliaujasi tik savo patirtimi, o ne vieša nuomone. Jis visomis išgalėmis siekia patikrinti, dekonstruoti nusistovėjusias mąstymo klišes. „Tai labai keistas asmens tipažas, kuris nori mąstyti ir mąsto savarankiškai, „natūralioje šviesoje” (ibid.). Manytume, šis „idioto“ personažas, tuo būdu reiškiasi kaip pirmųjų mąstytojų prototipas, kuris nesitaiksto su *doxa*, siekia pats patirti pasaulį ir nusistatyti savo mąstymo taisykles.

„Idiotas“, kaip mąstymo figūra, gali būti aptinkamas ir kitų filosofų kūryboje, tačiau jis linkęs mutuoti, priklausomai nuo to, kokioje mąstymo plotmėje išrandamas. Šis dėsnių galioja ir kitiems sąvokiniams personažams. Kadangi „idioto“ figūrai priskiriama didelė reikšmė filosofijos istorijoje, Deleuze’ui ir Guattari įdomu, kokias transformacijas šis personažas patiria. „Idioto“ personažas gimsta krikščioniškojo mąstymo erdvėje kaip reakcija į scholastinę filosofiją ir bažnyčios autoritarizmą. Tam tikri „idioto“ bruožai gimsta jau Šv. Augustino mąstyme, o Renesanso mąstytojo Nicholas’o Cuziečio mąstymo plotmėje „idiotas“ įgyja pilnateisį statusą. Pastebdami „idioto“ pasirodymą Descartes’o filosofijoje, didžiausią „idioto“ personažo pokytį Deleuze’as su Guattari pastebi rusų rašytojų Levo Šestovo ir Fiodoro Dostojevskio (Deleuze’as juos laikė pusiau filosofais) kūryboje. Lygindami ankstesnįjį „idioto“ tipą su šiuo, Deleuze’as ir Guattari pastebi, jog pirmasis (šiuo atveju Descartes’o) vis tik neabejojo tuo, kad $2 + 3 = 5$. Jis abejojo tam, kad turėtų tvirtesnį žinojimo pagrindą. Antrasis gi nesitaiksto su visiems žinoma tiesa, kad $2 + 3 = 5$. Jis abejoja netgi tuo, jis trokšta absurdo. ”Senasis idiotas norėjo tiesos, tačiau naujasis idiotas nori pakelti absurdą iki aukščiausio mąstymo galios taško – kitais žodžiais tariant, jis trokšta kurti” (Deleuze, Guattari 2005: 63). Ši mutacija rodo, kad „idioto“ figūra kinta santykyje su skirtingomis mąstymo plotmėmis. Pirmasis „idiotas“ prielaidas įgyja mąstymo vaizdinyje, suponuojančiame, kad tiesą dar galima rasti, antrasis jau suvokia, kad nekintamos tiesos nėra, todėl jis ryžtasi ją kurti.

Taigi dažniausiai sąvokiniai personažai nėra aiškiai aptinkami, jie veikia tarsi nematomai, jie neturi konkretaus vardo. Tik skaitytojas gali juos atrasti, išvelgti. Tačiau yra ir tokių plotmių, kuriuose šie personažai yra konkrečiai įvardinami, turi

aiškias apibrėžtis. Pavyzdžiui, Sokratas visuomet buvo Platono dialogų sąvokinis personažas. Nietzsche's filosofijoje veikė Zaratustros, Apolono ir Dionizo figūros, Soreno Kierkegaarde'o filosofijoje – suvedziotojo (Don Žuano), tikėjimo riterio (Abraomo) personažai, lošėjas Pascalio, teisėjas – Kanto filosofijoje. Odisėjo personažą, perteikiantį „filotopijos“ sąvoką, galime aptikti ir lietuvių filosofo Arvydo Šliogerio kūryboje⁴⁸. Personažai būna įvairūs, ne tik simpatiški, patrauklūs, tačiau ir antipatiški (pvz. Kristus, Šventikas, Kilnysis žmogus, Sokratas Nietzsche's filosofijoje). Šis jų skirtingumas implikuoja tai, kad jie nėra pačių filosofų atstovai. Sąvokiniai personažai „neša“ konceptus ir sustiprina jų galią plotmėje, todėl jų funkcija nėra perteikti asmenines filosofo simpatijas ir antipatijas. Štai dėl ko Deleuze'as ir Guattari teigia, jog nereikėtų sąvokinių personažų painioti su paprastais dialogų veikėjais, kuriuose autoriai lengvai gali operuoti simpatijomis ar antipatijomis. Antipatiškos sąvokinių personažų figūros veikia dėl to, kad perspėtų apie mąstymo klaidas, kurias numato filosofas, bei joms priešina savo mąstymo vaizdinį.

Koks yra sąvokinio personažo ir jį išrandančio filosofo santykis? Ryšys tarp sąvokinio personažo ir jį išradusio filosofo yra labai paslankus, ar netgi labai nežymus. Deleuze'as ir Guattari pabrėžia, jog visi filosofų išrasti personažai neturi nieko bendro istorinėmis, mitologinėmis, religinėmis figūromis ar literatūriniais novelių veikėjais. „Nietzsche's Dionizas daugiau nebėra mitologinis Dionizas, kaip Platono Sokratas daugiau nebėra istorinis Sokratas“ (Deleuze, Guattari 2005: 63-64). Deleuze'as ir Guattari sako, jog sąvokiniai personažai yra filosofo „heteronimai“*, o filosofo vardas yra paprastas jo personažo pseudonimas. Taigi sąvokiniai personažai negali būti laikomi filosofo atstovais. Filosofai tarsi „įsivelka“ į sąvokinį personažą, todėl tuo pat metu ir pats filosofas nebėra ta pati asmenybė, ir pats sąvokinis personažas tampa kitu nei jis buvo istoriškai, mitologiškai ir t.t. Šiame santykyje nei vienas, nei kitas neišsaugo savo tapatybės⁴⁹. Būtent dėl to, kad filosofas tampa kitu, įmanoma išrasti sąvokinį personažą, kuris atsiskiria nuo buvusių savo bruožų. Sąvokinio personažo išradimas nėra paprastas kokios tai figūros, kalbančios filosofo

⁴⁸ Pirmą kartą šis personažas pasirodo dvitomyje *Niekis ir Esmas* (2005).

* Heteronimas (angl. heteronymous) – įvairiavardis, įvairiavardiškumas.

⁴⁹ *Pokalbiuose* Deleuze'as bendraautorystės, o taip pat ir kūrybos, situaciją grindė ta pačia tapsmo kitu, sąvokinio personažo išradimo, idėja. Deleuze'o teigimu, visada kuriama tik santykyje su kažkuo *kitu*, kuris mąsto mumyse. „Netgi tuomet, kai rašome vieni, tai visada vyksta santykyje su kažkuo kitu, kas ne visada turi vardą“ (Deleuze 1990: 194). Sąvokinis personažas tuo būdu atskleidžia neišvengiamą mąstymo dialogiškumą.

vardu, įpinimas į filosofinį tekstą. Norint išrasti sąvokinį personažą, reikia pačiam tapti juo, tačiau ne tik juo, bet ir tapti kartu su juo. „Konceptualinis personažas yra tapsmas arba filosofijos subjektas, jo ir filosofo sandūros taškas, taigi Nicholas’ui Cuziečiui ir netgi Descartes’ui veikiausiai reikėjo pasirašinėti „idiotu“, taip kaip Nietzsche pasirašydavo „Antikristu“ ar „Nukryžiuotu Dionisu“ (ibid). Šis tapsmas įgalina apie save kalbėti tarsi trečiuoju asmeniu, todėl filosofas ima „mąstyti kaip Idiotas“ (Descartes’as), „kalbėti kaip Zaratustra“ ir „šokti kaip Dionisas“ (Nietzsche), „pretenduoti kaip Mylimasis“ (Platonas). Deleuze’as ir Guattari sako, kad netgi Bergsono trukmės sąvoka reikalauja „bėgiko“. Taip postuluojamas sąvokos ir sąvokinio personažo (ne veltui jis vadinamas „sąvokiniu“) ryšys reikalauja iš filosofo tapti kitu, kad galėtų patirti, ką iš tiesų reiškia mąstyti, norėti, ar netgi patirti laiką, kaip jo išrastas personažas, ir kad dėl to būtų galima perteikti atitinkamą sąvokos reikšmę. Taigi sąvokiniai personažai filosofijoje veikia kaip mąstymo figūros, suteikiančios konceptams jų ypatingą, specifinę jėgą.

Kalbėdami apie sąvokinių personažų reikšmę filosofinėje kūryboje, Deleuze’as su Guattari pabrėžia, jog nevalia sąvokinių personažų painioti su psichosocialiniais tipais, nors sąvokiniai personažai dažnai įgauna jų bruožų, priklausomai nuo to, kokiam istoriniame laikotarpyje jie kuriami. Tačiau, pasak mąstytojų, personažai ir psichosocialiniai tipai nurodo vienas kitą ir susijungia, tačiau nesusilieja. Iš psichosocialinių tipų personažai perima įvairiausius bruožus. Filosofai išskiria *patologinius* bruožus. Anot jų, tarp šizofrenijos ir filosofijos visuomet buvo tam tikras ryšys, tačiau „vienu atveju šizofrenikas yra konceptualusis personažas, intensyviai gyvenantis mąstytojo viduje ir verčiantis jį mąstyti, kai kitu atveju šizofrenikas yra psichosocialinis tipas, kuris slopina gyvenimišką egzistenciją ir sunaikina mąstymą“ (Deleuze, Guattari 2005: 69). Kiti bruožai yra išreiškiantys *santykius* (pvz. „draugo“, „varžovo“, „mylinčiojo“ personažai), *juridiniai* (pvz. Leibnizo sukurtas „Dievo advokatas“, Pascalio „teisėjas“), *dinamiški* bruožai, susiję su tokiais personažų atliekamais veiksmais, kaip Kierkegaarde’o „šuo“ ar Nietzsche’o „šokis“. Vieni svarbiausių yra *egzistenciniai* personažų bruožai. Deleuze’as ir Guattari primena daugybę keistų ir netgi juokingų filosofų gyvenimų epizodų, kaip, pavyzdžiui, Diogeno užsidarymą statinėje, Spinozos pomėgį stebėti vorų kautynes ir kt. Tačiau šie epizodai, pasak mąstytojų, yra neatsiejama filosofų egzistencijos dalis. Patys filosofai tampa patys sau kažkuo netikėtu, kokie jie nebuvo

iki tol. „Šie epizodai nurodo ne į socialinius ar psichosocialinius filosofų tipus, o atskleidžia sąvokinį personažą, kuris apsigyvena juose. Gyvenimo galimybės ir egzistavimo būdai gali būti išrasti tikrai imanencijos plotmėje, išvystančioje sąvokinių personažų galią” (Deleuze, Guattari 2005: 71).

Tapimo kitu momentas paties Deleuze'o filosofijoje yra labai reikšmingas. Deleuze'as kalba apie tapimą kitu, apie savo tapatybės praradimą teigiama prasme. Tai labai susiję su jo būties kaip tapsmo ontologija. Jo tapsmo filosofijoje viskas nuolatos tampa, ir mes patys nuolat tampame kitais nei buvome. Jei jie supriešino privatų mąstytoją su valstybiniu mąstytoju, tai mūsų manymu tu nori pabrėžti paties filosofo patirties reikšmę, arba tai, ką jo paties egzistencijos būdas atsineša į filosofiją. Filosofai tampa ne tik filosofijoje, bet ir pačiame gyvenime. Šis tapsmo momentas atveria dar vieną būties perspektyvą. Vienoje iš Nietzsche'i skirtų monografijų *Nietzsche* Deleuze'as minėjo, kad mes neturime teisės pašalinti iš filosofijos istorijos paskutinių Nietzsche's tekstų, kurie neva yra sukompromituoti beprotybės (žr. Deleuze 2001b: 58). Anot Deleuze'o, netgi tai, ką Nietzsche rašė ligos laikotarpiais, yra neatsiejama jo egzistencijos, gyvenimo būdo dalis. Šiuo laikotarpiu jis vėlgi tapo kitu, todėl rašė atskleisdamas naują savo patirties pusę. Pats Nietzsche, prisiminkime, nuolat teigė mąstymo ir egzistencijos vienybę. Deleuze'as taipogi vadovavosi šia nuostata. Deleuze'as linkęs pabrėžti, kad filosofui labiau būdingas eksperimentuojantis nei interpretuojantis santykis su būtimi. Filosofas eksperimentuoja su savimi, todėl išranda naujas gyvenimo galimybes, naują gyvenimo būdą. Tačiau jis ne tik eksperimentuoja, tačiau ir labai rizikuoja savimi. Reikėtų atkreipti dėmesį į prancūzišką žodžio „experience” (patirtis) reikšmę, kuri išeina iš lotyniško „experiri” žodžio reikšmės („eiti per pavojus”) (Фокин 1997: 149).

Sąvokiniai personažai yra reikšmingi filosofijoje ne tik kaip jos elementas, tačiau atskleidžia mąstymo ir egzistencijos sąryšio svarbą filosofijoje. Imanentinė patirtis labiausiai įtakoja mūsų mąstymą. Imanencija apima viską, todėl čia nėra vietos transcendencijai. Tai, kas betarpiškai patiriama, yra anapus bet kokio transcendentinio vertinimo. Egzistencijos būdai yra anapus gėrio ir blogio, todėl jie negali būti lyginami, atrenkami ar teisiami. Deleuze'as ir Guattari iškelia tik imanentinį vertinimo kriterijų. „Gyvenimo galimybė yra įvertinama savo patirtimi begaliniuose judėjimuose, kuriuos ji įgalina ir intensyvumuose, kuriuos kuria imanencijos plotmėje: kas nėra sukonstruojama ir sukuriama, yra atmetama. (...)

Nėra jokio kito kriterijaus, o tik egzistencijos tėkmė ir gyvenimo intensyvumas” (Deleuze, Guattari 2005: 72). Tai, kas mąstoma, negali būti atskirta nuo to, kaip gyvenama. Taip Deleuze’as nori pabrėžti, kad sąvokinis personažas ir imanencijos plotmė nuolat suponuoja vienas kitą. Taip Deleuze’as sureikšmino mąstymo autentiškumą, unikalumą ir savarankiškumą. Niekas negali turėti filosofijos statuso, jei nėra sukuriama imanentiškai. Todėl negali būti jokio tarpininkavimo.

Tokiu būdu dedant tapatybės ženklą tarp mąstymo ir gyvenimo, Deleuze’as gali būti įrašomas į gyvenimo filosofų gretas. Sąvokinio personažo vaidmuo filosofinėje sistemoje nurodo gyvenimo patirties reikšmę filosofijoje ir negalimybę mąstyti anapus jos. Tačiau ši patirtis nėra empirinė ar kasdienė. Nėra taip, kad mąstytojas perteikė savo asmeninę patirtį. Priešingu atveju filosofinis mąstymas negalėtų būti universalizuojamas. Tačiau pats universalizavimas yra problemiškas, kadangi jis nesutampa su mąstymo konvertavimu į teiginius. Priešingai, toks universalizavimas prilygsta patirties nuasmeninimui, išsubjektinimui ir ištaptinimui. Būtų neįmanoma išrasti sąvokinio personažo, jei mąstytojas neatliktų dviejų svarbių judesių: išėjimo iš savo tapatybės link transcendentalios patirties, ir grįžimo į ją, tačiau ne kaip į savo personaliją ar psichosocialinį tipą, o kaip naujos tapatybės sukūrimą. Tokia patirtis steigia radikalų, negrįžtamą pokytį. Transformacijos, įvykstančios paskiro filosofo mąstyme, ką filosofijos istorikai įvardina kaip ankstyvuosius ir vėlyvuosius periodus, žymi tapatybės pokyčius, kuriuos ženklina nauji sąvokiniai personažai. Kita vertus, universalizavimas nurodo patirties plotmių atskyrimą: sąvokiniai personažai perteikia ne empirinę ir kasdienę patirties plotmę, o subsubjektinę, subpatirtinę plotmę, kurioje susitinkame su daiktų tapsmu. Ši subsubjektinė patirtis yra intuicija bergsoniška prasme, generuojanti naują perspektyvą ir išskylanti trapioje riboje tarp chaoso ir imanencijos plotmės.

Taigi sąvokinio personažo vaidmuo yra itin reikšmingas, kiek jis veikia kaip „sintetinantis tarpininkas“, susiejantis imanencijos plotmę ir sąvokas. Tačiau jo veikimas yra apibrėžiamas dvikartiniu įsiterpimu. Pirmą kartą sąvokinis personažas pasirodo tarp chaoso ir imanencijos plotmės, kad nužymėtų mąstymo teritoriją. Antrą kartą jis iškyla tarp imanencijos plotmės ir sąvokų, kad nurodytų, kokio tipo sąvokomis reikia užpildyti imanencijos plotmę. Tokiu būdu sąvokinis personažas įsteigia požiūrio taškus, pagal kuriuos plotmės gali atsiskirti ar susijungti, o paskira plotmė – būtų užpildoma jai derančiomis sąvokomis. Mąstytojais tai prilygina

kauliukų metimo žaidimui (žr. Deleuze, Guattari). Pirmas veiksmas yra lyg kauliukų saujelės paėmimas iš galimybių chaoso ir jų išbėrimas ant stalo. Antrajame veiksmo nustatomas santykis tarp kauliukų atskiro metimo (išmetimo kombinacijos) ir jį turinčių apgyvendinti sąvokų. Tačiau šie du veiksmai nesusilieja sąvokiniame personaže, kuris savaime iškyla kaip atskiras tarpininkas.

Todėl labai svarbu suvokti šių trijų elementų santykį kaip paskirų ir savarankiškų, kuriamų laisvai vienas nuo kito, nes priešingu atveju, jei vienas kuris būtų pirmesnis ar svarbesnis kito atžvilgiu, ar būtų išvedamas vienas iš kito, tai negalėtų be transcendencijos principo. O to Deleuze'as ir Guattari labiausiai siekia išvengti filosofijoje. Tai pastebi ir May, pabrėždamas, kad visi šie trys elementai turi veikti imanentiškai, „be jokios taisyklės, kuri organizuotų ir sluoksniuotų imanencijos plotmę“ (May 1997: 170). Jų savarankiškumas ir tarpusavio subordinacija turėtų būti apibrėžiama rizominio principo. Deleuze'o ir Guattari teigimu, kūryba filosofijoje yra itin intensyvi ir visaapimanti. Neužtenka tik atsinešti ikifilosofinę patirtį. Reikia sugebėti ir tinkamai suderinti šiuos tris paskirus elementus, nes priešingai, jei sąvokos nebūtų tinkamai sukonstruotos, jos negalėtų perteikti ikifilosofinės patirties. Ir atvirkščiai, sąvokos neveiktų, jei jų nestiprintų sąvokinis personažas, pernešantis ikisąvokinę patirtį. Nepaisant kitų mąstymo prielaidų ir principų, pretenduojančiu į klasikinio mąstymo paradigmos sugražinimą, panašiai kūrybą filosofijoje apibrėžia Šliogeris knygoje *Kas yra filosofija?* (2001). Pasak Šliogerio, ikifilosofinę patirtį perteikia slaptasis, o filosofinį mąstymą – viešasis filosofijos gyvenimas. „Slaptoji filosofijos pusė – tai filosofinė būseną, išstinkanti šį konkretų žmogų, iškritusį iš kasdienybės ir atsivėrusį pasaulio daiktams taip, tarsi pasauliui jie nepriklausytų, o bylotų apie visai kitą realybę, turinčią daugiau būties nei įprastiniai gyvenimo sraute išnyrantys ir vėl pranykstantys faktai. Viešoji filosofijos pusė – tai tekstai, išsiskleidžiantys kalbos terpėje, nebepriklausantys jokiam konkrečiam žmogui ir gyvenantys visai savarankiškai, kaip ir bet koks kitas pasaulio faktas“ (Šliogeris 2001: 145). Šliogeris taip pat nurodo, jog filosofinė būseną yra tarpininkas, susiejantis tikrovę su tekstu. Jei tariame, kad sąvokinis personažas intuicijos būdu aptinka plotmę, kurioje galima kurti sąvokas, tai vyksta tik dėka tokios būsenos, kurios metu patenkama į kitą tikrovę. Nors Šliogeris tą patirtį vadina filosofine būseną, jai irgi suteikia nesąmoningos patirties statusą (Šliogeris 2001: 155). Ji vadinama „blyksniu“, labai staigia ir kontrastų valdoma, ar net „skausminga“ patirtimi. Šliogeris primena,

kad Platonas tokią patirtį vadino „prievara“. Tokiu būdu tai neneigia mąstymo, kaip susitikimo, modelio Deleuze'o filosofijoje. Prieiga prie tikrovės panašiai nusakoma tiek klasikinėje (graikiškoje), tiek Deleuze'o suponuojamoje filosofijos sampratoje. Skiriasi tik tą tikrovę nusakantys elementai: Platonui tai idėjos, Šliogeriu – daiktai, o Deleuze'ui – jėgos ir intensyvumai, „ženklų nešėjai“. Juos vienija tai, kad tai, kas sutinkama, nėra kasdienės patirties fenomenai, o priklauso kitai patirties plotmei. Kita vertus, ši patirtis yra tiesioginė tiek, kiek jai netarpininkauja jokie konstruktai. Deleuze'ui tai yra įvairios esmės, universalijos ir teiginiai, kitos įvairios abstrakcijos, kurie iš tiesų ilgą laiką filosofijos istorijoje užstojo patirtį, prieigą prie imanencijos plotmės. Šliogerio „platoniška“ apibūdintas „blyksnis“ padeda atnešti į šį pasaulį naujas prasmes. Tuo pačiu, panašiai kaip Deleuze'as, Šliogeris įspėja, kad „blyksnis“ gali nublokšti į visiško aklumo būseną ar savotišką tuštumą (Deleuze'o Juodąjį Niekį), kurioje įsiveržia kiti, jau ne kasdienybės šešėliai. Dėl to filosofinė būseną yra rizikinga. Mąstytojas gali iš jos ir negrįžti. Matėme, jog gebėjimas sugrįžti į mąstymą yra svarbus ir Deleuze'ui. Todėl viena yra gebėjimas atsiverti kitokiai patirčiai, bet ne mažiau svarbu iš jos ir sugrįžti, sugebant jai suteikti konsistenciją. Šis grįžimas Šliogerio yra vadinamas tekstu, Platono – *paeidea*, o Deleuze'o – sąvokų kūryba.

Tai, kas būtina filosofui, pretenduojančiam sukurti filosofinę sistemą, yra ne tiek intelektas, padedantis perteikti nemąstomą patirtį sąvokų forma, kiek geras skonis, padedantis tinkamai suderinti visus šiuos elementus. „Filosofinis koadaptacijos gebėjimas, tuo pačiu reguliuojantis sąvokų kūrybą, yra vadinamas *skoniu*“ (Deleuze, Guattari 2005: 75). Sekdami Kantu (arba greičiau delioziška Kanto interpretacija), Deleuze'as su Guattari taip pat nurodo, jog kiekvieną paskirą kūrybos veiksmą atitinka konkretus gebėjimas: konstruojant plotmę labiausiai reikalingas (praktinis) protas, išrandant personažą labiausiai veikia vaizduotė, o sąvokų kūrimas reikalauja supratimo. Filosofinis skonis tuomet reiškiasi kaip trigubas gebėjimas, arba kaip visų šių trijų iš esmės skirtingų elementų dermės taisyklė. Matome, kad filosofinei sistemai autoriai labiau taiko estetinius, o ne racionalius kriterijus. Galime pastebėti, jog tai atitinka Kanto *Sprendimo galios kritikoje* (1790) analizuotą estetinį arba kitaip, skonio sprendinį. Skoniu Kantas vadina sugebėjimą spręsti, kylantį iš pasitenkinimo jausmo. Skonio sprendinys nesiremia jokia sąvoka, todėl traktuojamas kaip empirinis sprendinys, negalintis pretenduoti į objektyvų būtinumą ir apriorinį galiojimą. „Bet skonio sprendinys, kaip ir kiekvienas kitas empirinis sprendinys, tik

pretenduoja į visuotinį galiojimą, o tai visada galima, nepaisant šio sprendinio vidinio atsitiktinumo“ (Kantas 1991: 45). Todėl net jei skonio sprendinys negali būti paaiškinamas racionaliai, jis vis tiek yra pakankamas. Lygiai kaip gebame paslaptingu būdu suvokti, kas daro meną menu, arba atskirti gerą meną nuo prasto meno („kičo“), taip Deleuze'o ir Guattari koncepcijoje filosofiją įmanoma suvokti kaip „gerą“ (gerai padarytą) nesivadovaujant tiesos ir adekvatumo principais. Todėl tokiu būdu filosofija labiau suartinama su menu, nei su mokslinio pobūdžio žinojimu. Kita vertus, estetiškos filosofijos vertinimo kriterijus suponuoja unikalumo paiešką. Stilius visada pretenduoja į originalumą, todėl filosofai išugdo tokius skirtingus stilius, kad jų negalime painioti taip pat, kaip ir didžiųjų dailininkų: van Gogho, Cezanno, Klee, Monet ir kt.

Badiou pastebėjimu, Deleuze'as buvo ypač ištikimas filosofijos kaip pašaukimo idėjai (Badiou 2000: 95.6). Iš tiesų Deleuze'as apie filosofiją kalba kaip apie lemtingą profesiją. Kalbėdamas ir rašydamas apie kitus filosofus, Deleuze'as visuomet pabrėždavo, kad dauguma jų būdavo puikūs stilistai. Tačiau stilius, kurį jis turi omeny, nėra tiesiog paprastai išugdomas. Jis tiesiog yra arba jo nėra. Ta prasme jis yra beveik fatališka duotybė. „Nietzsche atkreipė dėmesį į sąryšį tarp sąvokų kūrybos ir filosofinio stiliaus, todėl, jeigu mąstytojas kuria sąvokas, tai jis daro tikrai dėka jo stilistinio gebėjimo, kuris yra instinktyvios, beveik gyvuliškos prigimties – tai lemtis, kiekvienam filosofui suteikianti teisę priartėti prie esminių problemų, esanti kaip antspaudas ant jo vardo ar tas taškas, iš kurio išplaukia jo darbai“ (Deleuze, Guattari 2005: 76). Tai, ką galima vadinti blogu skoniu ar prastu stiliumi, anot mąstytojų, yra sąvokų redukovimas į paprastus teiginius, apie ką kalbėjome pirmame skyriuje. Tai aiškiai ir griežtai atskiria tokios filosofijos sampratą nuo klasikinio jos supratimo, nepaisant to, kad filosofija, Deleuze'o ir Guattari teigimu, jau nuo seno reiškėsi kaip kūryba. Tačiau šiuo atveju filosofija oficialiai atsižada pretenzijos į galutinę tiesą. Savo uždaviniu ji laiko naujų perspektyvų kūrimą, kadangi „filosofija nesusideda iš žinojimo ir nėra inspiruojama tiesos“ (Deleuze, Guattari 1994: 80). Toks uždavinys grindžiamas tuo, kad filosofijai nebūdinga ieškoti galutinių sprendimų. Filosofija, anot jų, išgyvena nuolatines krizes. Tai atitinka ir sąvokinio personažo reikšmę, susijusią su amžinu tapsmu. Nėra jokio aiškaus kriterijaus, kad galima būtų teigti jog mes atradome sprendimą. Deleuze'as dažnai mėgo kartoti Leibnizo frazę: „Maniau, kad jau priplaukiau uostą, tačiau apsižiūrėjau, kad vėl esu

atviroje jūroje” (Deleuze 1990: 206). Amžina problemų kaita ir jų sprendimas įgalina nuolatinę kūrybą. Mažytis plotmės pokytis, kurio anksčiau nepastebėjome, anot Deleuze’o ir Guattari, sujaukia buvusį sprendimą, išskeldamas naują problemą, kuri atitinkamai reikalauja naujų sąvokų kūrybos. Ir taip iki begalybės. Deleuze’as ir Guattari tuo nori pabrėžti, jog filosofijos būtis pati savaime yra amžino tapsmo būtis. Todėl ji yra paradoksali.

Nors Deleuze’as kalba apie sau imanentišką imanenciją ir atmeta vienos tiesos galimybę, vietoj to jis įtvirtina „pragmatistinę” tiesos sampratą (žr. Junutyte 2006: 31). Šiam mąstytojui svarbu, ne „ar tai tiesa?”, o „ar tai veikia”? Tuo ir reiškiasi nuolat eksperimentuojantis filosofijos pobūdis. Tiesa yra tai, kas veikia šioje imanencijos plotmėje, kas daro poveikį, kas įgalina pokytį. Abstrakti tiesa nieko nereikia. Todėl filosofijoje mums turi rūpėti ne tuo, kiek ji teisinga, o ar ji paveiki, ar ji sprendžia problemas. Taip pat ne tuo, ar ji teisinga, kiek tuo, ar ji įdomi. Filosofija įtikina kitokiu būdu, ieškodama ne adekvatumo, o nurodydama į įvykius.

3.4. Mąstymas kaip heterogenezė: filosofija, mokslas ir menas

3.4.1. Tarpdiscipliniškumo prielaidos: chaosmosas

Viena svarbiausių Deleuze’o ir Guattari suponuojamos filosofijos sampratos ypatybių yra mąstymo heterogeniškumo⁵⁰ koncepcija, pagrindžianti glaudų filosofijos ryšį su menu ir mokslu, tuo pačiu išryškinanti pamatinius šių disciplinų skirtumus.

Bet kuris bandymas apibrėžti filosofiją negali išvengti negatyvumo kadangi toks apibrėžimas dažniausiai vykdomas fiksuojant skirtumus tarp filosofijos ir mokslo, meno ar religijos. Tai daroma norint pabrėžti filosofinio mąstymo specifiškumą ir apsaugoti tokio mąstymo autonomiškumą nuo į jį pretenduojančių, o įvairiais laikais ir realizavusių šią pretenziją, mąstymo plotmių. Įtampą tarp filosofijos ir meno ar filosofijos ir mokslo galime pastebėti vyraujant Vakarų kultūroje nuo Antikos laikų. Pirmieji filosofai-fiziologai buvo ir mokslininkai, siekę pažinti tikrovę ir savo teiginius grindę stebėjimo duomenimis. Filosofijos sampratą siekęs pajungti amžinųjų idėjų kontempliacijai, Platonas meną pavadino apgaulės

⁵⁰ Kitybės, kitoniškumo, tapimo kitu.

sfera, antriniu būdu produkuojančiu tikrovę, todėl esmingai nutolstančiu nuo jos. Taip parengiama dirva griežtam filosofijos ir meno atskyrimui pagal tiesos ir fikcijos sferas, kuris vyravo tradicinėje filosofijoje. Filosofijos tapimas „religijos tarnaitė“ Viduramžiais stipriai susiaurino filosofijos autonomiškumą. Kita vertus, eksperimentinės gamtotyros įsivyravimas Naujaisiais laikais, o vėliau – pozityvizmo ir analitinės filosofijos, atvedė filosofiją link „mokslo tarnaitės“ statuso. Nepaisant fenomenologijos siekio „sugrįžti prie pačių daiktų“, sugražinant filosofijai jos pagrindiškumą, kaip galimybę teikti prielaidas kitiems mokslams, egzistencinė (Camus, Sartre‘as) ir vadinamoji postmodernioji filosofija (Deleuze, Derrida, Blanshot, Bataille), įkvėpta Nietzsche‘s, pakrypo link filosofijos ir meno (ypač literatūros) suartėjimo tendencijos.

Ši istorija rodo filosofijos ir kitų disciplinų ribų paslankumą, nepaisant pirminio Platono ir Aristotelio siekio suteikti filosofijai aukščiausio ir galutinio pažinimo statusą. Tokios klasikinės nuostatos tąsa pastebima vokiečių idealizme, o ypač Hegelio dialektinėje sistemoje, spekuliatyviai numatančioje hierarchinį filosofijos, kaip aukščiausios Absoliutinės dvasios (menas, religija, filosofija) pažinimo pakopos, pirmenybiškumą. Nepaisant to, kad dauguma žymių filosofų nuolat kreipdavosi į kitas disciplinas, pavyzdžiui, Aristotelis (biologija), Bruno (astronomija), Descartes‘as, Leibnizas, Husserlis (matematika), Hegelis (istorija), Bergsonas (fizika), Baumanas (sociologija) ir t.t., akademinės filosofijos diskursas nuolat reikalavo be išlygų ginti filosofijos grynumo principą.

Deleuze‘as ir Guattari priklauso mąstytojų kartai, kuriai ypač būdingas tarpdiscipliniškumas, traktuojamas kaip pozityvus filosofijos bruožas. Foucault, Derrida ir Deleuze‘as taip demonstravo maištą tradicinės akademinės filosofijos atžvilgiu, siekdami įtvirtinti naują mąstymo sampratą ir filosofijos statusą Vakarų kultūroje. Tarpdiscipliniškumas, kaip filosofijos siekis bendradarbiauti su kitomis sritimis, turėjo demonstruoti vieno privilegijuoto požiūrio atsisakymą. Tačiau tuo pat metu jie atskleidė filosofijos reikšmingumą Vakarų kultūrai. Niekas kitas geriau kaip Deleuze‘as neparodė, kokį poveikį mąstymui gali turėti filosofija. Visiems būdingos meno (ypač tapybos baruose) analizės atskleidė kultūros posūkį link vizualumo. Tačiau Deleuze‘o žvilgsnis dažnai rėpė ir šiuolaikinį mokslą. Ypatingą dėmesį jamo juo lėmė išskirtinai mokslui būdinga ontologinė ir kosmologinė problematika, kartais pakrypstanti materializmo ar net fizikalizmo link. Šia prasme Deleuze‘as visoje savo

kūryboje, nepaisant nuodugnaus akademinio pasirengimo, nuolat nukrypdamas į tarpdisciplininius tyrinėjimus. Ši posūkį ypač ženklino bendradarbiavimo su psichoanalitiku Guattari pradžia. Kartu parašyti *Kapitalizmas ir šizofrenija* tomai įsteigė naują kultūros kritikos perspektyvą (psichoanalizė, politika, ekonomika), darbai: *Kafka: apie mažąją literatūrą*, *Proustas ir ženklai* bei *Francis Baconas: jutimo logika* – interesus literatūros ir tapybos srityse.

Nepaisant to, kad Deleuze'as su Guattari savo tarpdisciplininiais tyrinėjimais mažai kuo skiriasi nuo kitų šiuolaikinių autorių, jie ypatingi tuo, kad mėgino konceptualiai pagrįsti filosofijos, meno ir mokslo sąryšius. Paskutinis bendras jų darbas *Kas yra filosofija?* yra grįžimas prie pamatinių filosofijos klausimų, kartu reflektuojant visą anksčiau atliktą akademinį ir tarpdisciplinų tyrinėjimų patirtį. Todėl minėtoje knygoje, be filosofinę kūrybą tyrinėjančių skyrių, daug dėmesio skiriama mokslinei bei meninei kūrybai.

Deleuze'o ir Guattari koncepcijai nebūdinga absoliutinti filosofijos kaip kūrybos kitų disciplinų atžvilgiu, kadangi filosofija yra tik viena iš galimų mąstymo formų. Taip pat filosofija nėra uždara sistema, kuriai neturėtų įtakos kitos sistemos. Filosofija suvokiama kaip atvira ir nuolat kintanti sistema, kuri nuolat sąveikauja su tuo, kas nėra ji pati: menu, mokslu, politika ir pan. Tik palaikydama santykius su kitomis disciplinomis filosofija gali kurti ir teigti savo skirtingumą. Aplinkybių klausimų forma, kurią Deleuze'as siūlo pritaikyti filosofijai atsisakant esmės klausimų: kas? kada? kur? koku atveju? ir pan., sudaro sąlygas filosofijai atsiverti kitų disciplinų rezultatams ir atsieti nuo jos „grynumo“ reikalavimų. Todėl filosofija, spręsdama problemas, ima kreiptis į šiuolaikinį mokslą, kuris tą pačią problemą sprendžia visai kitu lygmeniu. Galėjome pastebėti, koku būdu Bergsonas atsiliepė į Einsteino suformuluotą reliatyvumo problemą. Ir atvirkščiai, mokslas gali imtis ieškoti sprendimų į pirmiau filosofiniame lauke iškilusią problemą. Todėl pačios filosofijos vystymesi negalima paneigti mokslo turimų duomenų. Pats Deleuze'as savo metodologiją konstravo remdamasis mokslo tyrinėjama problematika: atomais, dalelėmis, energijomis ir pan. Chaoso teorija yra bendra filosofijos ir šiuolaikinio mokslo tyrinėjimų sfera. Todėl galime pastebėti, kad modernųjų laikų mokslas dar linko traktuoti pasaulį, kaip turintį dėsnius, tuo tarpu šiuolaikinis ir avangardinis mokslas ima akcentuoti lūžių, trūkių, paradoksų logiką. Ilja Prigogine'as, Nobelio premijos laureatas, knygoje *Tikrumo pabaiga* traktuoja

visatą esant nepavaldžią jokiame priešastingumui. Kita vertus, nurodo, jog ši idėja ji artina su Henri Bergsono ir Alfredo Whiteado filosofinėmis koncepcijomis (Prigogine 2006: 80-81). Savo ruožtu mene ir filosofijoje galime pastebėti bendrą reprezentacijos atmetimo bruožą. Deleuze'as su Guattari šiuos meno, filosofijos ir mokslo santykius aiškina rizomiškai. Rizoma yra atvira sistema, greičiau chaosas nei kosmosas, todėl disciplinos joje neturi jokio hierarchinio išsidėstymo. Santykiai tokioje rizomiško tipo sistemoje negrindžiami kaiminystės zonomis. Tai reiškia, kad disciplinos kontaktuoja ne pagal artimumo zoną, o betarpiškai – su visomis kitomis dalimis. Dar daugiau, pokyčiai vienoje dalyje atsiliepią visose kitose dalyse. Todėl viena disciplina kitos atžvilgiu visada gali sukelti transformaciją, kiek jos bendradarbiauja keisdamosis turima informacija. Deleuze'as pabrėžia, jog „sąvoka juda ne tik savyje (filosofinis pažinimas), bet ir daiktuose bei sąmonėse. Ji įkvepia mums naujus perceptus ir afektus, kurie sudaro nefilosofinį pačios filosofijos supratimą. Dėl tos priežasties ji kreipiasi į tas sritis, kurios nėra filosofija. Gali būti, jog jos turėjo betarpišką supratimą apie filosofiją, dar nepriėjusios filosofinio suvokimo” (Deleuze 1990: 223).

Taigi Deleuze'ui su Guattari būdinga akcentuoti papildomąjį vienos disciplinos veiksnį kitų atžvilgiu. Tačiau kas tuomet garantuoja paskiros disciplinos unikalumą? Koku būdu galima atskirti vienai būdingą tiesą nuo kitos. Nors ir nelinksta iškelti kurios nors vienos mąstymo formos aukščiau kitų, jie vis dėl to apibrėžia šių mąstymo formų specifiškumą pagal jos veikimo pobūdį ir rezultatą, kurį jos išgauna. Filosofija kuria sąvokas, mokslas apibrėžia funkcijas, o menas išgauna perceptus ir afektus. Iš tiesų šie produktai labai skirtingi. Tačiau tai, kas įgalina jų suartėjimą, yra bendra plotmė, kuri sąlygoja jų sukūrimą. Ir priešingai, skirtumai randasi dėl skirtingos jų prieigos prie šios plotmės.

Ši bendra plotmė, kurios egzistavimas nusako filosofijos, mokslo ir meno kūrybinį veikimo pobūdį, yra tas pats virtualumas arba chaosas. Autorių teigimu, chaosas, būdamas anapus mąstymo esančia plotme, egzistuoja kaip iššūkis šioms plotmėms, kiek joms būtina suteikti šiam chaosui konsistenciją (tvarumą, struktūrą, sistemą): „tai, kas apibrėžia mąstymą jo trijose svarbiausiose formose – mene, moksle ir filosofijoje – visuomet yra kova su chaosu, konstruojant plotmę, „permetant” ją per chaosą“ (Deleuze, Guattari 2005: 186). Tuo būdu matome, jog kūryba yra sisteminimas imanentiniu būdu, konstruojant tam tikrą chaoso atkarpą. Jeffrey Bellas

teigia, jog Deleuze'o filosofijos negalima laikyti anarchiška ar visiškai skirties stichija, kadangi jam skirties mąstymas neįmanomas be dinamiškų sistemų, esančių chaoso pakraščiuose, sampratos (Bell 2006: 4). Skirtis visada eina į sistemas. Plotmės sukonstravimas visada yra tam tikras chaoso įvaldymo būdas, be kurio mąstymas neegzistuoja. Chaoso sisteminimas yra tai, kas apibrėžia imanentinę kūrybą (kūrybos imanentiškumą). Šio sisteminimo rezultatas būtų chaosmosas – sustruktūrintas, sistemiškas chaosas, kuris vis dėl to nebūtų uždara, sustingusi sistema. Jei nebūtų chaoso, mes susidurtume tik su nuomonėmis [*doxa*], neginčijamomis tiesomis. Mąstymą paskatina tik chaosas, todėl tapatybės mąstymas pražūtingas, nes siekia absoliučiai atsiriboti nuo chaoso. Šio atsiribojimo kaina: nuomonės, abstrakcijos, jokio naujumo nebuvimas. Todėl Deleuze'as su Guattari retoriškai klausia: „Kas gi būtų mintis, jei nuolat nelygintų savęs su chaosu?“ (Deleuze, Guattari 2005: 1996). Tokiu būdu Deleuze'as filosofiją ir kitas imanentiškai veikiančias disciplinas nusako evoliuciniais terminais – stiprybė, konsistencija, kurios įgyjamos tik priešintis ir kovojant. Chaosas kūrybą įgalina dėl to, kad jis nenumato jokio išankstinio santykio su tiesa: šioje mąstymo trajektorijoje nėra nieko pažadėto. Tokiu būdu filosofija, mokslas ir menas atskiriami nuo religijos, kuri vienintelė veikia transcendentistiškai, todėl nekūrybiškai.

3.4.2. Filosofinės ir mokslinės kūrybos santykis

Mokslas, anot Deleuze'o ir Guattari, turi tokius pat kūrybinę prigimtį išreiškiančius elementus, kaip ir filosofija. Pirmame šios dalies skyriuje, analizuodami sąvokų kūrybą, aiškiai nurodėme, kodėl Deleuze'as su Guattari atriboja filosofiją nuo jos redukavimo į teiginių mokslą. Todėl visada, kai Deleuze'as su Guattari kalba apie mokslinės kūrybos ypatumus, jie omeny turi ne logiką, o eksperimentinį mokslą, kuriantį funkcijas. Filosofiją su mokslu artina tai, kad ir viena, ir kita egzistuoja tik nuolatinių susidūrimų su chaosu dėka. Tik todėl, kad nuolat gresia chaosas, ardantis bet kokį apibrėžtumą ir patvarumą, mokslas ir filosofija tampa aktyvios ir teigiančios disciplinos. Jos gyvuoja tik nuolatinio mąstymo perspektyvoje, kadangi vis iš naujo sprendžia išskylančias problemas. Nors mokslas ir siekia tiesos, tačiau jo veikimas nesusideda iš paprastų atsakymų į klausimus. Todėl mokslo ir filosofijos varomoji jėga yra išankstinio santykio su tiesa

nebuvimas. Tačiau jų laikysena chaoso atžvilgiu įgalina kalbėti ne apie panašumus, o apie esminius skirtumus.

Kūrybos pobūdį ir rezultatą nusako santykis su chaosu. Tai, kaip Deleuze'as su Guattari nusako chaosą, skiriasi nuo tradicinės ir kasdienės chaoso sąvokos vartosenos. Chaosas jiems nėra betvarkė ar sumaištis. Jis yra „tuštuma, kuri nėra niekis, o virtualumas, telkiantis visas galimas daleles ir išvedantis visas galimas formas, kurios pasirodo tiktai tam, kad vėl staiga išnyktų, be jokios konsistencijos, referencijos ar rezultato. Chaosas yra begalinis gimties ir išnykimo greitis” (Deleuze, Guattari 2005: 111). Matome, jog tai, kas labiausiai apibūdina chaosą yra, pirma, jo pozityvumas, kiek chaosas yra virtualus, ir antra, „begalinis greitis”. Tokią greičio metaforą gali papildyti įtampų, intensyvumų ypatumai, apie ką jau kalbėjome antroje dalyje. Kita vertus, greitis yra vitališkumo, kūrybingumo metaforos. Taip pat, labai didelis greitis neleidžia fiksuoti jokios būsenos, gali net sudaryti iliuziją, kad to, kas veikia itin greitai, iš viso nėra, todėl tvarumas ir pastovumas, kaip bet kokios formos sąlyga, išgaunamas tik lėtinimo būdu. Šia prasme konsistencija arba tvarumas, ko siekia bet kokia kūryba, yra bandymas išgauti formą iš to, kas veikia išforminimo principu, kas yra be galo judru ir nepagaunama.

Tai, ką kuria filosofija konstruodama imanencijos plotmę, yra kūryba, kuri labiausiai padeda išlaikyti begalinį mąstymo greitį, todėl ji vienintelė sąvokų pagalba sugeba apčiuopti virtualų įvykį. Mokslas, priešingai, „atsisako begalybės, begalinių greičių, kad įgautų referenciją, galinčią realizuoti virtualią tikrovę” (Deleuze, Guattari 2005: 112). Taigi pagrindinis skirtumas tarp filosofijos ir mokslo yra tai, kad filosofija su chaosu kovoja sukonstruodama imanencijos plotmę, o mokslas – įsteigdamas referencijos plotmę [*un plan de référence*]. Imanencijos plotmė ir referencijos plotmė iš esmės labai skirtingos. Vienai būdingas laisvas ir begalinis judėjimas be nustatytų ribų, kitai – diskursyvus judėjimas.

Tiek imanencijos, tiek referencijos plotmė apibrėžia filosofijos ir mokslo mąstymo lauką, jų veiklos horizontą, suponuojantį jų mąstymo objektą. Kitaip tariant, plotmė neveikia be pagrindinės priemonės, nes tik ji gali įgalinti pilnavertį plotmės veikimą. Imanencijos plotmėje veikiančios sąvokos savo struktūra padeda išsaugoti filosofiniam mąstymui reikalingą greitį. Tai, kas padeda mokslui sustiprinti referencijos plotmę, yra funkcija. Todėl „mokslo objektas yra ne sąvoka, o funkcija, veikianti kaip teiginys diskursyviose sistemose” (Deleuze, Guattari 2005: 111).

Mokslinis supratimas visuomet yra apibrėžiamas funkcijomis ar teiginiais, o svarbiausias mokslininko rūpestis – kaip suformuoti gerą funkciją bei kintamuosius.

Funkcija [*fonction*] savo veikimu skiriasi nuo sąvokos, kadangi jos uždavinys yra sulėtinti begalybės judėjimus. „Sulėtinti, reiškia nustatyti chaose ribas, kuriose visi greičiai yra subjektas, taigi jie formuoja kintamąjį, apibrėžiamą kaip abscisė, lygiai kaip limitas tuo pat metu formuoja universalią konstantą, negalinčią peržengti savo ribų” (Deleuze, Guattari 2005: 112). Tai, kaip mokslas formuoja funkcijas, visada nukreipta į tai, kad mąstymui turi būti nustatyta tam tikra riba, iki kurios jis galėtų eiti. Dėl tos priežasties Deleuze’as su Guattari referencijos plotmę vadina sustingusiais rėmais, o funkcijas – lėtais judėjimais, kai tuo tarpu imanencijos plotmės elementus vadino begaliniais ir itin greitais judėjimais. Funkcijos⁵¹ moksle yra reikšmingos kuriant tam tikrus referencinius požiūrio taškus, kas reiškia tam tikros bazės, pagal kurią bus įvertinti daiktai, kūrimą. Svarbu turėti omeny tai, jog referencijos plotmė, apie kurią kalba Deleuze’as ir Guattari, yra referentiška tik savo funkcijų atžvilgiu. Tokios funkcijos yra Kelvino absoliutaus nulio funkcija, šviesos greičio funkcija ir kt., kur santykiyje su jomis referencijos plotmė yra fiktyvi, sukurta. Taigi mokslas yra diskursyvi sistema, o tai reiškia, jog jam būdingas mąstymas paprastai turi aiškią kryptį ir remiasi logikos principais. Tačiau referencijos plotmė, pasak mąstytojų, neturi būti tapatinama su transcendentiskai veikiančia sistema. Todėl Deleuze’as ir Guattari teigia, jog referencijos plotmė yra išgalvota, fiktyvi, neturinti vertikalaus judėjimo ir jau pažadėto atsakymo. Kurdamas funkcijas, kurios yra teiginiai (propozicijos), mokslas išgalvoja tam tikrą laikiną kalbą, kuri neturi jokio išankstinio sąryšio su tiesa. Tai mokslą suartina su filosofija, kuri taip pat nėra inspiruojama tiesos. Tiesa moksle veikia tik taip, kiek atsakoma į klausimus sukurtoje referencijos sistemoje.

Taigi tai, kas atskiria mokslą nuo filosofijos, yra pats mąstymo pobūdis. Mąstymas filosofijoje visuomet yra nediskursyvus, neturintis savo objekto (referento), pradžios ir pabaigos. Moksle judėjimas turi įgauti nustatytas ribas, todėl jis yra diskursyvus, turintis apibrėžtą santykį su objektu. Taigi funkcijos veikimas neįsivaizduojamas be objekto, be jos realizavimosi daiktų padėtyse. Kitaip sakant, funkcija moksle apibrėžia daiktų padėtį, daiktus arba kūną, kuris realizuoja virtualumą referencijos plotmėje ir koordinacių sistemose. Sąvoka, priešingai, chaose

⁵¹ Funkcija matematikoje, esančioje visų kitų mokslų pamatu, taisyklė, kuri kiekvienam aibės elementui priskiria vienintelį elementą kitoje aibėje (kuri gali sutapti su pirmąja).

esančiam virtualumui suteikia konsistenciją be to virtualumo realizavimo daiktuose ir jų santykiuose, todėl filosofija sąvokų pagalba iš daiktų padėties nuolatos išgauna konsistensišką įvykį. Šie skirtumai įgalina kalbėti apie dvi įvykių rūšis. Vienas iš jų negali būti kitaip, kaip tik būti realizuojamas pačiuose daiktuose ir jų santykiuose. Tai yra materialus, apčiuopiamas įvykis, kuris prasmę įgauna tik realizuotas, įvykdytas. Įvykis, kurį išgauna filosofija, yra bekūnis ir nematerialus, kuris „pakyla lyg migla nuo pačių daiktų ir jų santykių” (Deleuze, Guattari 2005: 120). Taigi egzistuoja įvykiai imanencijos plotmėje ir daiktų santykiai referencijos sistemose. Filosofijos ir mokslo objektų skirtumams nusakyti tinka anksčiau aptarta Bergsono dviejų įvairovių – laikinės ir erdvinės – perskyra. Apčiuopdama virtualų įvykį filosofija mąsto laikinę įvairovę arba trukmę, daiktų tapsmą. Tyrimo objektu padarydamas realizuotus įvykius ir visada siekdamas šios realizacijos, mokslas visada mąsto erdvinę įvairovę. Dar daugiau, Deleuze’as ir Guattari pabrėžia, jog įvykis filosofijoje neturi jokio ryšio su įprastai suvokiamu laiku. „Įvykiui nesvarbu nei kur jis yra, nei kiek jis tęsis (...) jis yra „miręs” laikas; jis yra ten, kur niekas nevyksta, begalinis laukimas... (...) „Miręs“ laikas neateina po to, kas nutinka, jis koegzistuoja su akimirka” (Deleuze, Guattari 2005: 149). Todėl mąstytojai daro išvadą, jog įvykiui būdinga akimirka, o mokslui – laikas. „Sąvoka sulaiko įvykį, jo tapsmą, jo neatskiriamus kitimus (pokyčius), kai tuo tarpu funkcija sučiumpa daiktų padėtį, laiką ir kintamuosius su jų santykiais, priklausomais nuo laiko” (Deleuze, Guattari 2005: 150). Tai yra pagrindinis skirtumas tarp mokslo ir filosofijos. Mokslui visuomet būdinga stebėti, kas nutiks su daiktu ir jų santykiais, kas išreiškia jo determinuotą santykį su laiku. Sąvoka šia prasme yra nepriklausoma nuo laiko, todėl turi pakartojimo galią. Įvykio atžvilgiu niekas nenutinka, bet viskas tampa, taigi įvykis turi pradžios privilegiją, kai laikas jau yra praėjęs.

Taigi pirmine ir svarbiausia mąstymo ir tikrovės prielaida padarant chaosui būdingą virtualumą, filosofija yra pranašesnė už mokslą dėl adekvatesnio įvykio mąstymo. Virtualumą padarant visos tikrovės pagrindu, mokslas tegali išgauti tik „paviršinę“ tiesą. Kaip pabrėžia Badiou, Deleuze’ui mokslas „yra „teisingas”, tačiau jis nepasiekia savo paties tiesos pagrindo. Jis nesukonstruoja imanencijos plotmės, jis nerealizuoja virtualumo“ (Badiou 2000: 46). Mokslas tiria tik aktualią plotmę, o tai reiškia, kad jis jau yra nutolęs nuo pirminio įvykio šaltinio. Jis tiria negyvą, sustingusį rezultatą.

Tačiau mokslą su filosofija sieja tai, kad tiek vienas, tiek kita neapsieina be eksperimento. Kūryba, anot Deleuze'o ir Guattari, visuomet įtraukia eksperimentą. Eksperimentas yra tai, kas įgalina tiek mokslinę, tiek filosofinę kūrybą, kadangi ten, kur esama eksperimento, niekuomet nėra galutinių atsakymų į klausimus. Tuo funkcijas kuriantis mokslas skiriasi nuo logikos mokslo, kuris kaip remiasi vien teiginių sistema, o ne eksperimentu. Tai, kaip moksle yra įsteigiama referencijos plotmė ir ją palaikančios funkcijos, labai daug priklauso nuo požiūrio taško. Moksle, panašiai kaip ir filosofijoje, funkcijos nėra paprastai dedukuojamos referencijos sistemoje. Todėl čia irgi reikalingas tarpininkas. Turi būti kažkas, kas patiria, kas eksperimentuoja, kad galėtų kurti. Deleuze'as ir Guattari pastebi, jog už visų mokslininkų slypi dalinio stebėtojo [*observateur partiel*] figūra, kuri paprastai irgi tėra tik numanoma, o ne aiškiai aptinkama. Jie egzistuoja tam, kad suteiktų orientaciją funkcijoms, taip pat, kaip ir sąvokiniai personažai veikdavo tam, kad sustiprintų sąvokų veikimą. Tokie stebėtojai (Einsteino ar Heisenbergo stebėtojai), arba vadinamieji „demonai” (pvz. Maxwell'io „demonas”) „nėra tai, kas viršytų mūsų galimybes, o greičiau paprasti, bet būtini tarpininkai, veikiantys kaip formulavimo „subjektai”, panašiai kaip filosofijoje veikia draugas, varžovas, idiotas, antžmogis ir kt.“ (Deleuze, Guattari 2005: 123). Tačiau kodėl šie stebėtojai vadinami daliniais?

Pasak Deleuze'o ir Guattari, dalinio stebėtojo funkcija neturėtų būti apibrėžta kaip subjekto, išreiškiančio tiesos santykinumą. Nors jie konstituoja požiūrio taškus, tačiau tai nereiškia, jog jie tai daro iš savo perspektyvos. Būdvardis „dalinis” nesuponuoja subjektyvaus stebėjimo, jis nereiškia nieko subjektyvaus ta prasme, kad daliniai stebėtojai kaip nors patys įtakotų stebėjimo procesą. „Perspektyvizmas, arba mokslinis reliatyvizmas, niekuomet nėra susijęs su subjektu: jis steigia ne tiesos reliatyvumą, bet reliatyvumo tiesą (...) gerai nustatytas stebėtojas išgauna viską, ką jis gali išgauti arba kas gali būti išgaunama atitinkamoje sistemoje. Dalinio stebėtojo rolė yra suvokti ir patirti, nepaisant to, kad šie suvokimai ir patyrimai nėra būdingi žmogui kasdiene prasme, o priklauso patiems tiriamiems daiktams” (Deleuze, Guattari 2005: 123-124). Dalinis stebėtojas netiria daiktų kaip atsiribojęs žmogus, kuris patiria ir suvokia juos, o kaip idealus stebėtojas, kuris, kurdamas funkciją turi išgauti visą įmanomą efektą. Daliniai stebėtojai Deleuze'o ir Guattari yra apibūdinami kaip jėgos, kurios ne veikia, o suvokia ir patiria. Idealus dalinis stebėtojas moksle įsikuria kaip vertinimo taškas daiktuose: „nesubjektyvus stebėtojas

yra tikrų tikriausias jutimas (juntamumas) [*sensibilia*], supratimas, kuris vertina (kartais tūkstančiu būdu) moksliskai apibrėžtą dalykų padėtį, daiktą arba kūną” (ibid.). Šį patyrimą ir suvokimą vėliau reikia perteikti kuriamose funkcijose, kadangi, Deleuze’o ir Guattari pastebėjimu, netgi geometrinė figūra turi savo suvokinius ir jutimus, be kurių ji būtų tiesiog nesuvokiama. Tas pats pajutimo reikalavimas veikia ir sąvokų atžvilgiu, kadangi jos irgi yra ne tik mąstomos, bet suvokiamos ir juntamos. Taigi matome, jog tiek sąvokinio personažo figūra filosofijoje, tiek dalinio stebėtojo figūra moksle atlieka jų objektų (sąvokų ir funkcijų) suvokimo stiprinimo funkciją. Kaip pastebėsime kitame skyriuje, meno esama ne tik filosofijoje, bet ir moksle. Kita vertus, šios veikiančios figūros tiek moksle, tiek filosofijoje tam tikra prasme yra simboliškos, kadangi neturi nieko bendra su realia išgyvenimo patirtimi, nors filosofinis personažas ir turi egzistencinių bruožų. Pagrindinis skirtumas tarp šių figūrų yra tas, jog sąvokinis personažas veikia mąstymo horizonte ir prieš imanencijos plotmės sukonstravimą ir po to. Ir nors veikia begalinių greičių pagrindu, tačiau jis neperneša jokios informacijos. Moksliniai stebėtojai yra požiūrio taškai pačiuose daiktuose, suponuojantys akiračių nustatymą ir greičio sulėtinimo sėkmę, nulemiančią, kiek informacijos bus suvokta. Taigi pagrindinis skirtumas tarp jų informatyvumo atžvilgiu.

Nors mokslas ir filosofija kuria skirtingus dalykus, juos vienija tai, kad tiek vienu, tiek kitu atveju neapsieinama be eksperimento. Nei viena, nei kita disciplina eturi reikalo su savaimine duotybe. Funkciją reikia sukurti taip pat kaip ir sąvoką. Kūryba moksle, panašiai kaip ir filosofijoje, pasireiškia kaip geras skonis derinant elementus apibrėžimo procesuose: pasirenkant gerus kintamuosius, kuriant atitinkamus referencinius taškus, įkurdinant efektyviai veikiančią dalinį stebėtoją ir t.t.

3.4.3. Filosofinės ir meninės kūrybos santykis

Sąvokos kūryba pirmiausia siejama su menu. Tačiau daug kas priklauso nuo to, kaip apibrėšime meno kaip kūrybos santykį. Filosofijos apibrėžimui kaip kūrybai pradžia davė moderniojo meno uždavinių apibrėžimas. Tai, kaip modernus menas vėl iš naujo turėjo apsibrėžti, kas jis yra, taip ir filosofijos prigimties klausimas sutampa su jo ribomis. „Deleuze’as yra vienas iš tų mąstytojų, kuris aiškiai apjungė naująją filosofijos koncepciją su moderniuoju menu, kur mąstymas jam yra tas pats kaip

tapymas, kuriam reikalinga revoliucija, kuri meną nukreipia nuo reprezentacijos abstrakcijos link, išskeldama bevaizdės minties aktą” – teigia Paulas Pattonas (Patton 1994: 141). Todėl Deleuze’as atmeta reprezentacijos modelį tiek filosofijoje, tiek mene.

Kokiu pagrindu yra teigiama, jog sąvoka yra sukurta? Sąvoka nenurodo į joki konkretų pasaulio daiktą ar nekintančią esmę. Šia prasme tai yra virtuali tikrovė. Ji sukurta, o ne duota. Taip pat ir meninė kūryba, anot Deleuze’o ir Guattari, turi būti ne imitacinė ar reflektuojanti, o kurianti kažką nauja, išrandanti. Todėl kalbėdamas apie meninę kūrybą Deleuze’as visuomet turi omeny modernųjį meną: dailininkus – Paulį Klee, Vincentą van Gogą, Paulį Gauguiną, Paulį Cezanne’ą, Claude’ą Monet’ą, Francį Baconą⁵², rašytojus – Franzą Kafka, Marcelį Proustą, Heinrichą von Kleistą, Jamesą Joyce’ą, Davidą H. R. Lawrence’ą, Henri Millerį, muzikus – Ferencą Listą, Gustavą Mahlerį, Claude’ą Debussy, Hectorą Berlioza ir kt. Jų kuriamam menui būdinga ne santykis su tikrove, o perceptų [*de percepts*] ir afektų [*d’affects*], sudarančių jutimą [*sensation*], kūrimas. Todėl lygiai kaip filosofui svarbiausia yra sąvoka, mokslininkui – funkcija, taip menininkui – afektai (jutimai) ir perceptai (suvokiniai). Panašiai kaip filosofinės ir mokslinės kūrybos atveju, menininkai įsteigia sąvają – kompozicijos – plotmę [*un plan de composition*], o perceptus ir afektus jose perteikia estetinės figūros [*de figures esthétiques*].

Perceptų ir afektų problema autorių yra įvedama iškeliant klausimą, kas iš tiesų steigia meno kūrinio būtį? Menas, pasak jų, yra tai, kas išsaugo ir pats yra išsaugomas. Šia prasme jis yra priklausomas nuo medžiagos, kurios dėka jis įgauna patvarią išraišką: drobės, dažų, marmuro, rašalo, popieriaus ir kt. Tačiau nei tai, nei pats objektas, kurį įžvelgiame meno kūrinyje, nei pats kūrėjas, neišreiškia tikrosios meno kūrinio esmės. Tai, kas palaiko meno kūrinio būtį – tai afektų ir perceptų junginys. „[Meno kūrinys] nepriklauso nuo nieko, nei nuo suvokėjo, nei nuo kūrėjo. Jis pats save steigia ir išsaugo. Tai, kas yra išsaugoma – daiktas ar meno kūrinys – yra grupė jutimų, kitaip, perceptų ir afektų mišinys” [*un bloc de sensations, c’est-à-dire un composé de percepts et d’affects*]. (Deleuze, Guattari 2005: 154). Kaip tiksliausiai galima išreikšti meninės kūrybos procesą? Pasak Deleuze’o ir Guattari, kuriantys menininkai tapo, lipdo, komponuoja ir rašo jutimais, tačiau tuo pat metu

⁵² Deleuze’as parašė knygą apie Prancūzijoje žinomo dailininko Francio Bacono tapybą *Francis Baconas: jutimo logika* (*Francis Bacon: Logique de Sensation*, 1981), kurioje nagrinėjo Bacono konstruojamus jutimus, įgalinančius peržengti įprastinę individo percepciją. Pasak Deleuze’o, Bacono talentas reiškiasi gebėjimu padaryti matomomis nematomas jėgas, atskleisti „fakto brutalumą“.

dar, gamina jutimus. Kuriama taip, kad kūrimo medžiaga tampa išraiškinga: ji susilieja, pereina į meno kūrinį ir tampa jutimu.

Pasak jų, išgaunami metaliniai, akmeniniai, mediniai afektai ir jie išsaugomi tol, kiek patvari yra medžiaga. Mąstytojai meno kūrinį vadina monumentu [*monument*], paminklu, tačiau atsiribodami nuo atminties reikšmės. Meno kūrinys neturi sąsajos su praeitimi – jį išsaugo tik dabartyje patiriamų jutimų buvimas. Niekas nėra anapus šio jutimų junginio ir to, kokį poveikį jie daro. Atsiribodamas nuo tradicinio reprezentavimo, Deleuze'as teigia, jog moderniam meno kūriniai nebūdinga prasmės problema, vienintelė jo problema – pavartoti (žr. Rubavičius 2003: 195). Postuluojant meno kūrinį kaip jutimų asambliažą, nenurodantį į nieką daugiau, išskyrus save patį, pasisakoma ne už interpretuojantį, o už eksperimentuojantį santykį su tikrove. Tai išplaukia iš tapatybės kritikos, kur tapatybė apibrėžiama kaip antrinis principas. Taip Deleuze'o ir Guattari filosofijoje ryškėja pasaulio pertvarkymo nuostata, vietoje tikrovės atvaizdavimo iškelianti tikrovės keitimo svarbą. Kaip tai daroma?

Visų pirma Deleuze'o ir Guattari kūrybos sąvoka yra analogiška, sinonimiška išradimo sampratai. Tam, kad išrasti, būtina nutolti nuo tikrovės. Todėl tai, ką autoriai vadina perceptais ir afektais, niekaip nenurodo į realius pasaulio daiktus ar realią patirtį. „Perceptai daugiau nebėra suvokimai; jie nepriklauso nuo juos patiriančių būsenų. Afektai daugiau nebėra jausmai, emocijos; jie yra anapus juos jaučiančių. Jutimai, perceptai ir afektai yra buviniai, kurių pagrindas egzistuoja juose pačiuose ir peržengia bet kokią tikrovę” (Deleuze, Guattari 2005: 154). Taip pagrindžiamas svarbiausias šiuolaikinio meno uždavinys – kurti tai, ko nėra realybėje, nutolti nuo jos. Todėl, kai Deleuze'as ir Guattari sako, jog menas nutolsta nuo tikrovės, tai reiškia, jog menininkas sugeba išgauti iš kasdienybėje patiriamų suvokimų ir jausmų perceptus ir afektus. Menas neperteikia jokios socialinės, istorinės ar gamtinės aplinkos, jis nenurodo į jokių psychosocialinius tipus, neišreiškia jų nuomonių. Tam menas, anot mąstytojų, nereikalingas. Menininkas greičiau sukuria tai, ko mes nežinome, dar nematėme ar nepatyrėme. Deleuze'o ir Guattari teigimu, klaidingai manoma, jog menas kuriamas remiantis savo patirtimi: iš to, kas išgyventa, jausta, matyta, girdėta ir t.t. Štai dėl ko tikri menininkai dažnai kuria tai, ko patys niekada nėra tiesiogiai išgyvenę. Rašo knygas apie tai, kur niekada nėra nuvykę, kuria tokius romano veikėjus, kurių niekada nesutiko, tapo tai, ko pasaulyje nėra. Rašytojai kuria

sintaksę, taip sukurdami kalbą viduje kalbos. Labai panašiai galvoja ir ispanų filosofas Chose Ortega y Gassetas, kai kalba apie dehumanizuotą meną, kaip sugebėjimą pabėgti nuo realybės: ”gebėti sukonstruoti kažką, kas nėra „natūralios tikrovės” kopija ir vis dėlto turi kažkiek substantyvumo, yra pats didžiausias talentas” (Ortega y Gassetas 1980: 177). Tačiau jei ne iš realybės, tai iš kur galima semtis kūrybos šaltinių? Kas gali atstoti natūralią, realią patirtį?

Panašiai kaip ir filosofinės kūrybos atveju, Deleuze’as ir Guattari teigia, kad meninė kūryba kyla iš nežmoniškos, arba žmogui nebūdingos patirties. Perceptai ir afektai yra išgaunami tik nuolatinio tapsmo dėka. Tapsmas yra kažkas priešinga realiai gyvenimo patirčiai. Tai visai kitokia – nežmoniška patirtis. Deleuze’as ir Guattari pastebi, jog literatūriniam menui daugiau būdinga išgauti perceptus. Terminą *perceptas* Deleuze’as su Guattari naudoja ne tam, kad paaiškintų percepciją, o tokiu būdu, kaip jį naudojo Leibnizas ir Bergsonas – siekdami apibrėžti patirtį, nepriklausomą nuo suvokėjo. Autorių manymu, kiekvienas geras rašytojas sugeba išgauti ir perteikti tam tikro suvokinio būtį, išsaugantį tam tikrą dienos valandą ar net karščio temperatūrą. Daugelio iš jų darbuose aptinkami vandenyno, miesto, t.y. tam tikrų peizažų suvokiniai. Tačiau tai, kas įgalina perteikti šiuos jutimus, yra santykis su šiuo nežmonišku peizažu. Nežmoniškas peizažas Deleuze’ui ir Guattari reiškia tam tikrą teritoriją, kur žmogus tampa kitu. Negalima sakyti, jog perceptas novelėje nepriklauso nuo rašytojo ar veikiančio herojaus. Jie yra jų konstruojami, tačiau tik tapsmo dėka. Pavyzdžiui, Virginios Woolf romano herojė Ms. Dalowey turi miesto suvokinį, kadangi ji persismelkė į jį, o Melville’io Ahabas žino vandenyno perceptą, kadangi jis perėjo į Moby Dicke’ą ir tapo banginiu. Tik tokie tapsmai leidžia išsaugoti tam tikrų suvokimų ir jausmų būtį, kad jie galėtų tapti perceptais ir afektais. Deleuze’as ir Guattari remiasi žymaus tapytojo Cezanne’o patirtimi, kuris teigė, jog „mes neišsaugosime minutės, jei patys ja netapsime”, todėl sako, jog „mes nesame pasaulyje. Mes tampame su pasauliu, mes tampame kontempliuodami jį. Viskas yra tapsmas, regėjimas. Mes tampame visatomis” (Deleuze, Guattari 2005: 160). Toks tapsmas ir reiškia suvokimą, pajautimą iki žmogaus. Tokie patyrimai nebėra žmogiški.

Tapsmas įgalina menininkus sukurti tai, ko dar nėra. Tai, kas kuriama, turi vienintelį tikslą – kaip paveikti, kaip sukelti efektą, kaip įgalinti tapsmą. Menininkai ne tik sukuria afektus ir perceptus, bet duoda juos mums ir leidžia mums tapti su jais.

Todėl menininkų tapsmai susijungia su mūsų tapsmais ir juos paveikia. Čia išryškėja Deleuze'o su Guattari terminui *afektas* suteikiama pozityvioji reikšmė. Afekto sąvoką Deleuze'as perėmė iš Spinozos. Trečiojoje *Etikos* knygoje Spinoza afektą apibrėžė ne kaip pokytį, modifikaciją ar paveikumą, o kaip tai, kas suteikia galią (žr. Spinoza 2001, III d. 3 apibrėžimas). Priešingai tradicinei afekto sampratai, gebėjimas būti paveiktam rodo ne silpnumą ar pasyvumą, o aktyvumą ir pajėgumą. Tokiu būdu afekto sąvoka nurodo į nepažintas kūno galias. Beje, Deleuze'as ir Guattari tai taiko ne tik jutimui, bet ir suvokimui, kurie nepriklauso nuo juos patiriančiųjų būsenų. Atsiskyre nuo subjektyvių kuriančiųjų išgyvenimų, afektai ir perceptai turi galią išplėsti adresatų jutimus ir suvokimus. Menininkai visuomet kuria kitiems žmonėms, kurie irgi tampa su šiais kūriniais. Deleuze'as, remdamasis Nietzsche, kalba apie tai, jog kiekvienas kuriantis menininkas yra kartu ir gydytojas, jaučiantis ženklus ir gyvenimo simptomus, todėl savo kūryba siekia išlaisvinti tai, kas įkalina gyvenimą, kas varžo mūsų geismo mašinas (Smith 1997: 14). Todėl kiekviena kūryba yra tam tikra revoliucija, kuri pašaukia naujus žmones. Pašaukti, reiškia įgalinti tapsmą. „Toks yra meno uždavinys. Menininkas sukuria naujus ritmus, naujus plastinius ir melodijos peizažus, naujas harmonijas, naujus ritminius charakterius, kurie pakelia juos iki žemės dainos ir žmonijos verksmo: tai, kas duoda toną (stilių), sveikatą, tapsmą, matomą ir skardžia grupę. Monumentas neįamžina ir iškilmingai nemini kažko, kas nutiko, bet patiki ateities ausiai išliekantį jutimą, kuris įkūnija įvykį: nuolatos atsinaujinančią vyro ir moters kančią, atkuriamus pasipriešinimus, jų nuolatos atnaujinamą kovą” (Deleuze, Guattari 2005: 167). Menas, kaip ir filosofija, turi kreiptis į ateitį. Deleuze'as su Guattari daro išvadą, jog tapsmo momentas artina filosofiją su menu, kur filosofijai, kiek ji yra kurianti, taipogi pripažįstama revoliucinė prigimtis. Ronaldo Bogue teigimu, Deleuze'ui „filosofija ir menas nepriklauso skirtingoms tiesos ar fikcijos sritims, objektyvybei ir subjektyvybei, bet apgyvendina atskirą mąstymo vietovę, kurio esminis tikslas naujų gyvenimo galimybių kūrimas“ (Bogue 1996: 34).

Taigi tikri menininkai kuria tai, kas nėra natūralios tikrovės kopija. Menininkų genialumas pasireiškia tuo, jog jie tampa visatomis, kuria jutimus, kurie nuolat deterritorializuojasi. Nėra taip, jog menininkas neperteikia nieko, kas iš esmės negalėtų būti būdinga žmogaus patirčiai. Greičiau jie sugeba išreikšti tai, ko paprastai žmogus negali fiksuoti natūralioje patirtyje. Visata yra tai, kas nebėra žmogaus

pasaulis. Tapdami visatomis, menininkai patenka į tam tikrą jėgų lauką. Jie jaučia šias jėgas ir jas perteikia jutimuose, išreiškia perceptais ir afektais. Deleuze'as ir Guattari atkreipia dėmesį į abstraktųjį meną, geriausiai atskleidžiantį jutimo būtį, kuri „nėra kūniškumas, bet nežmoniškų visatos jėgų mišinys, nežmoniškų žmogaus tapsmų mišinys...“ (Deleuze, Guattari 2005: 173). Dažnai meno kūrinys suvokiamas kaip natūralios tikrovės kopija, todėl manoma, jog jo būtį palaiko tam tikras kūniškumas, apčiuopiamumas, tačiau tai, ką išvystame abstrakčiajame mene, daugiau yra gryni jutimai, kaip tam tikro jėgų lauko momento išraiška. Pasak jų, netgi jei dailininkas, kaip, pavyzdžiui, Joanas Miro, piešia gryną spalvą, jis tampa kartu su ja. Tačiau tapdamas, jis išreiškia jos jėgą. Ši spalvota tuštuma jau yra jėga. Toliau šis spalvos plotas yra užpildomas geometrinės išvaizdos figūromis, kurios išreiškia sunkio, kaitaliojimosi, sproginimo, augimo, verpeto, laiko jėgas, kurios susilieja, yra transformuojamos, kovoja viena su kita, kaitaliojasi. Deleuze'as su Guattari tokį meną traktuoja kaip jėgų tapybą (žr. Deleuze 2005: 172-174). Dailininkas jaučia šias jėgas ir sugeba jas perteikti sukurdamas jutimą. Tai daroma ne tik tapyboje, bet ir muzikoje, grožinėje literatūroje, architektūroje ir kt. Deleuze'ui ir Guattari imponuoja tai, kaip Proustas romanų cikle *Prarasto laiko beiškant* sugebėjo atskleisti laiko jėgą. Šios jėgos savaime nėra suprantamos. „Ar tai nėra pats tiksliausias percepto ir afekto apibrėžimas – padaryti suvokiamomis ir jaučiamomis jėgas, kurios yra nesuvokiamos ir nejaučiamos, tačiau kurios nuo šiol apgyvendina pasaulį, paveikia mus ir leidžia mums tapti? – klausia Deleuze'as su Guattari (Deleuze, Guattari 2005: 172). Todėl jei naujai sukurta sąvoka yra naujas būdas mąstyti, taip perceptas yra naujas būdas suvokti, afektas – naujas būdas jausti.

Meno analizė padėjo Deleuze'ui su Guattari geriau apibrėžti ir filosofinę kūrybą, kadangi menininkų gebėjimas kurti naują tikrovę yra tapatus filosofų gebėjimui išrasti naują perspektyvą. Tai, ką menininkai padaro perceptų ir afektų pagalba, filosofai atlieka sukurdami naujas sąvokas. Tačiau galime kelti klausimą, ar filosofijai ir menui priskiriama tikrovės keitimo funkcija, visiškai atsisakant reprezentacijos modelio mąstyme ir kūryboje, iš tiesų gali pretenduoti į naujos tikrovės sukūrimą? Ar galime teigti, kad menininkai ir filosofai išranda kažką visiškai nauja, ar jie atranda tai, kas egzistuoja tikrovėje, bet dar nebuvo aptikta ir suvokta?

Tikrovei pritaikydamas virtualaus ir aktualaus dualumą vietoje platoniško galimo ir realaus dualumo, Deleuze'as aiškiai deklaruoja, jog mąstymo uždavinys yra

sukurti tai, kas dar neegzistuoja. O tai reiškia, jog egzistuoja virtualioje, bet dar ne aktualioje plotmėje. Kita vertus, matėme, jog aktualumas neprimena virtualumo, todėl virtuali idėja yra produkuojama pačiais skirtingiausiais ir netikėčiausiais būdais. Todėl virtuali laiko problema kūrybos procese gali išgauti tokį rezultatą, kuris radikaliai pakeis esamą laiko suvokimą arba atvers naują jo suvokimo perspektyvą. Todėl Prousto sukurtas laiko perceptas įgalina tokį laiko suvokimą, kuris nebeturi linijinės praeities, dabarties ir ateities krypties. Tai laikas, kuris gali virtualiai išsiskleisti viename madlenos pyragaičio kąsnyje. Fenomenologinė filosofija mėgina šioje patirtyje išvelgti konstituavimo principu grįstą prisiminimo struktūrą, nulemtą dabarties ir retencijos santykio, kuomet praeitis yra aktualizuojama dabartyje. Kita vertus, fenomenologai tokio percepto sukūrimą traktuotų kaip tam tikros patirties struktūros aptikimą. Tokia patirtis neegzistavo, tačiau iš principo ji buvo galima, ir vieną kartą, nuėmus dirbtinius konstruktus (pvz. matuojamą laiką), ji buvo aptikta.

Kalbėdami apie patirties nežmogiškumą, Deleuze'as su Guattari pastebi, kad menininkai kuria ne tai, kas iš esmės būtų visai priešinga ar neįmanoma žmogaus patirčiai. Jiems tas klausimas net nėra aktualus, kiek jie nesvarsto duotybės klausimo, nesutampančio su kūrybos ribomis. Deleuze'o filosofija, akcentuojanti nomadiškumą ir nuolatinį naujumą, transcendentalinio empirizmo uždaviniu laikanti sąlygų, kurioms esant galimas naujumas, tyrimą, nuolat svarsto percepcijos, mąstymo ir patirties išsiplėtimo galimybes. Vienu savo filosofijos principu padaręs Spinozos frazę „Mes net nežinom, ką gali mūsų kūnas“ (Spinoza 1992: 218) Deleuze'as siekia pajungti filosofiją percepciniams pokyčiams sukelti. Todėl Deleuze'as su Guattari čia į pirmą planą iškelia ne natūralios patirties, o šiai patirčiai primetamo konstrukto reikšmę. Šis sprendimas nuosekliai seka iš Deleuze'o mąstymo sampratos, kadangi mąstymo jis netraktavo kaip natūralaus sugebėjimo, o priešingai, pajungė jį prievartos ir susitikimo režimui. Šia prasme bet kuris kūrybos rezultatas, kas jis bebūtų – sąvoka, perceptas, afektas ar net funkcija, kiek ji veikia fiktyviai sugalvotos referencijos rėmuose, yra konstruktas, atvedantis žmogų link naujo būdo mąstyti (sąvoka), naujo būdo suvokti (perceptas), naujo būdo justis (afektas) ir naujo būdo žinoti (funkcija/teiginys). Šio konstrukto pagalba mes jau nejučia imame patirtyje fiksuoti tai, ko anksčiau nežinojome galį. Todėl visas menas, anot Deleuze'o ir Guattari, yra nukreiptas į naujų perceptų ir afektų sukūrimą. Jis reikšmingas tiek, kiek sukuria šias naujas jautimo ir suvokimo perspektyvas ir yra visiškai bevertis kaip

reprezentuojantis kūrinys. Taigi Deleuze'o ir Guattari koncepcijoje ne menas seka paskui tikrovę, o tikrovė seka paskui meną.

Tai sutampa su tikrovės ir simuliacijos problema. Santykis apsverčia taip, kad visa tikrovė nesireiškia kitaip, kaip paties konstrukto pagamintas efektas. Mes nežinome, kas yra meilė natūralioje patirtyje. Dar nepamilę, mes sužinome, ką reiškia mylėti skaitomame romane aptikę herojaus perteikiamą meilės perceptą, ar stebėdami kine sukurtus meilės afektus. Šia prasme Deleuze'o primetamas kiekybinės įžvalgos reikalavimas nesiekia sugauti, kokia tikrovė yra iš tiesų be kokybinių jos charakteristikų. Jam rūpi kokybiniai patirties pokyčiai, nulemti kiekybinės sistemos pokyčių: maži skirtumai nuolat nepastebimai keičia duotybės teritoriją. Šia prasme ji (transformacijos sfera) nuolat lieka transcendentiška mūsų kasdieni patirčiai. Todėl menas ir filosofija nuolat kuria paviršiaus teritorijoje, kiek jie sugeba pagauti virsmą iš virtualios plotmės į aktualią, jie dar lieka atviri įvykiui ir tapsmui, ko kasdienė patirtis ir mokslas jau nebefiksuoja. Tai to, kas transcendentiška, atvedimas į imanenciją. Ta virtuali plotmė gali būti čia pat, o tuo pat metu būti neištraukta, neaktuali. Meno uždavinys savo kuriamais perceptais ir afektais yra aptikti šią egzistuojančią plotmę.

3.4.4. Sankirtos taškai

Deleuze'as su Guattari teigia, kad nėra būdo įvertinti filosofijos, mokslo ir meno kaip geresnės, išbaigtesnės, perspektyvesnės mąstymo formos, nors įvairiais laikais mėginama kurią nors privileijuoti. Jos nebendramatės, kadangi kiekviena veikia savitu būdu ir geriausiai atlieka tai, kas atitinka jų prigimtį, darant tai, ką jos geriausiai sugeba: filosofija – išgauti įvykį, mokslas – nustatyti daiktų padėtį realizuojant įvykį, menas – sukomponuoti jutimą, kaip galimą pasaulį. Tačiau ar yra tokia vieta kur šios trys mąstymo formos galėtų susitikti? Ar apskritai įmanomas jų susijungimas, sintezė?

Kalbėdami apie mokslo ir filosofijos santykius mąstytojai daugiau akcentuoja jų skirtumus. Deleuze'o ir Guattari manymu teiginiai negali būti sąvoka, kaip sąvokos negali būti funkcija. Tai reiškia, jog funkcijos negali būti kuriamos kaip sąvokos, o sąvokos kaip funkcijos, nors tai ne vieną kartą buvo mėginta. Tai daryti verčia manymas, jog filosofijoje esama per daug chaoso (ką suponuoja sąvoka kaip virtuali

įvykio tikrovė), todėl mokslas mano, kad jo pareiga tai sutvarkyti. Mokslas dažnai remiasi požiūriu, jog filosofijai esama tik du keliai, du pasirinkimai: tarp mokslo ir chaoso. Tačiau taip yra dėl to, jog mokslas niekuomet negali suvokti sąvokos prigimties, kuri, nors ir nėra reali, tačiau ne mažiau tikra, ne mažiau veikianti. Dėl šių priežasčių, pasak Deleuze'o ir Guattari, „filosofija apie mokslą gali kalbėti tik su užuomina, o mokslas apie filosofiją tik kaip apie debesį” (Deleuze, Guattari 2005: 152). Tai reiškia, jog filosofinės sąvokos pamini tikrus dalykus, daiktų padėtį tik kaip užuominą, aliuziją į tai, kadangi jos veikia kaip begaliniu greičiu atliekamas minties aktas, o mokslas apie filosofiją kalba kaip apie debesį, kadangi jos tikrovė yra virtuali tikrovė, pakylanti virš daiktų, apžvelgianti jų padėtį. Pasak mąstytojų, šios sritys yra sau pakankamos ir jai nereikia kitos pagalbos kuriant tai, ką ji turi kurti. Todėl jei mokslas ir filosofija kur nors ir susikerta, tai tik tuomet, kai funkcijoms yra mėginama suteikti sąvoką, kuri šiaip ar taip yra nuo jo nepriklausoma. Todėl nors Riemannian'o erdvės funkcija turi Riemannian'o erdvės funkcijos sąvoką, tačiau ši sąvoka neturi nieko bendro su pačia funkcija (veikimu). „Mirtis (mirties faktas) gali būti asimiliuotas į moksliskai apibrėžtą dalykų padėtį, kaip nepriklausomų kintamųjų funkciją (...) bet ji taip pat pasirodo kaip visiškas įvykis, kurio pokyčiai (kitimai) yra koegzistuojantys su gyvenimu” (Deleuze 2005: 153). Taigi mokslas ir filosofija gali kalbėti apie tą patį, tačiau skirtinga kalba. Priešingas atvejis būtų, kai sąvoka yra realizuojamas kaip funkcija (pvz. tai daro matematikas Alebrtas Lautman'as). Tačiau turi būti aiškinama moksliniais terminais, ir neturi nieko bendro su filosofija. Deleuze'o ir Guattari manymu, svarbiausia, jog kuriant mokslą ar filosofiją, nebūtų maišomos kūrybos priemonės. Mokslas turi būti daromas mokslo priemonėmis, filosofija filosofinėmis ir ne avirkščiai. Bet patys rezultatai gali susitikti, kiekvienas sukurtas savo plotmėje ir skirtingo formuluotės atstovo. Kitaip iškreipiama ir sąvokos, ir funkcijos prigimtis, pažeidžiamas jų veikimo principas. Ir jeigu yra sukuriama funkcijos sąvoka, tai ji turi veikti kaip sąvoka.

Nors tarp mokslo ir meno nesama didelių panašumų, tačiau Deleuze'as su Guattari teigia, jog netgi geometrinė figūra turi būti gerai padaryta. Estetiškumo bei gero skonio svarba kūryboje vienija visas sritis. Tačiau kai kalbama, pavyzdžiui, apie geometrinės figūros grožį, tai jis turi būti apibrėžiamas tik moksliniais kriterijais:

simetrija, proporcija, projekcija⁵³ ir kt. Taip pat esama menininkų, kurie mėgina vaizduoti funkcijas: susikertančias linijas, spalvos sluoksnio storį, ką regime Mondriano tapyboje. Tačiau skirtumas tas, kad čia nesama jokios referencijos plotmės.

Meno ir filosofijos santykiai yra daug glaudesni. Tai, kas sieja filosofiją su menu ir atskiria jas nuo mokslo yra tai, jog menas ir filosofija atsitraukia nuo realios daiktų padėties ir gyvenimiškos patirties. Deleuze'o ir Guattari teigimu, menas produkuoja afektus ir perceptus, kurie peržengia įprastinius suvokimus ir jausmus, kaip ir sąvoka nuolatos peržengia įprastą nuomonę. „Menas mąsto ne mažiau nei filosofija, tačiau jis mąsto perceptais ir afektais“ (Deleuze, Guattari 2005: 64). Stiliaus atžvilgiu menas ir filosofija supanašėja. Menas su filosofija susilieja tik dėl to, kad sukuriama sąvokų afektai ir perceptai. Pavyzdžiui abstrakčiajame mene gali būti tapomas jūros sąvokos jutimas (Klee tapyba). Taipogi gali būti sukuriama perceptų ir afektų konceptai. Taigi čia vėl esama susitikimo, bet ne plotmėje, o tik tuomet, kai jau turima pagrindinį rezultatą. Deleuze'as ir Guattari tai vadina išoriniu susitikimu.

Perceptų ir afektų analizė yra viena svarbiausių Deleuze'o tyrinėjimo sričių, ką jis daro „nekonvencionalioje“ literatūros kritikoje, studijose apie kiną, rašydamas apie filosofinį stilių. Deleuze'as su Guattari kalba apie tai, jog filosofinė imanencijos plotmė ir meno kuriama kompozicijos plotmė gali nepastebimai pereiti viena į kitą tokiu laipsniu, jog vienos dalys gali būti užpildomos kitos plotmės esiniais. Tačiau tokiu atveju mąstytojas iš naujo apsibrėžia mąstymo vaizdinį ir sukonstruoja naują imanencijos plotmę, kuri užpildo nebe naujos sąvokos, bet kitokie dariniai su poetiniais, literatūriniais arba muzikiniais esiniais. Pavyzdžiui, Kierkegaarde'o Don Žuanas taip pat kaip ir Nietzsche's Zarathustra yra teatrinės ir muzikinės figūros, jų plotmėse tapusios sąvokiniais personažais. Dėl tos priežasties jie perteikia ne tik sąvokas, bet ir perceptus bei afektus. Priešingas suderinimas gaunamas, kai sąvokinis personažas pereina į kompozicijos plotmę, suponuodamas estetinės figūros įsikūrimą imanencijos plotmėje. Mąstytojus, kurie tai sugeba: Hölderliną, Kleistą, Rimbaudą, Mallarmę, Kafką, Lawrence'ą, Artaud, Deleuze'as vadina „pusiau filosofais“, bet taip pat daugiau nei filosofais, „mišriais“ genijais, kurie daro ne meno ir filosofijos sintezę, o tai, ką greičiau tiktų vadinti sričių išplėtimu (Deleuze, Guattari 2005: 65).

⁵³ Matematikas Rimas Norvaiša pastebi, kad šiuolaikinėje matematikoje ne mažiau nei skaičiavimų praktinis naudingumas bei efektyvumas vertinamas jų estetiškumas ir patogumas.

Nepaisant tokio meno ir filosofijos suartėjimo atskleidžiant sėkmingus to pavyzdžius, menas ir filosofija išlieka skirtingomis mąstymo formomis, veikiančiomis skirtingu būdu ir kuriančiomis skirtingus dalykus. Moksle susitikimas įmanomas tik tarp rezultatų, tarp filosofijos ir meno galimas net planų susiejimas, ką autoriai vadina vidiniu susitikimu.

Apibendrinant reikia pabrėžti, jog visos šios trys kuriančios mąstymo formos veikia skirtingai, kiekviena kuria skirtingus dalykus, tačiau jų susitikimas įmanomas jų kulminaciniuose taškuose, kai kuriami: sąvokų afektai ir perceptai, sąvokų funkcijos, perceptų ir afektų sąvokos ir funkcijos, funkcijos perceptai ir afektai ir funkcijos sąvokos. Taigi jos susijungia ne sintezės ar susitapatinimo, o heterogeneizės būdu. Dėl to mąstytojai šių sričių sąjungą įvardina „mąstymas kaip heterogeneizė“ [*la pensée comme hétérogénése*] (Deleuze, Guattari 2005: 188). Tačiau reikia pasakyti, kad Deleuze'as su Guattari, nepaisant visų šių mąstymo formų vertingumo pripažinimo, filosofijai suteikė išskirtinę vietą virtualumo mąstyme – filosofija vien mąstymo dėka sugeba sugauti virtualumą jo laukinėje, dar neaktualizuotoje būklėje. Kita vertus, svarbus pats faktas, kad tiek mokslas, tiek filosofija, tiek menas kreipiasi į tai, kas yra nemąstoma, anapus empirinės patirties – virtualią transcendenciją. Tokia filosofinės, mokslinės ir meninės kūrybos analize ir jų palyginimu Deleuze'as su Guattari pademonstravo, jog mąstymas negali vykti be to, kas jį judina, to, kas verčia jį mąstyti – virtualios transcendencijos.

3.4.5. Filosofija kine: programos realizavimas

Deleuze'as dvitomyje *Kinas I: apie vaizdinį – judėjimą* (1983) ir *Kinas II: apie vaizdinį – laiką* (1985) ėmėsi populiaraus meno – kino, analizės. Ši analizė puikiai atskleidžia mąstymo heterogeniškumo principą. Deleuze'as teigė, jog jo tikslas rašant šiuos du tomus buvo „išplėtoti filosofines sąvokas, kurios nebūtų tiesiogiai duotos kine, tačiau kurios būtų taikomos tik kinui, tam tikriems kino žanrams ar konkrečiam filmui – t.y. kurti sąvokas, kurios būtų tinkamos kinui, tačiau sukonstruotos filosofiškai“ (Deleuze 1990: 83). Tokia turėtų būti ir šiuolaikinės kino kritikos, kuri turėtų liautis paprastai aprašinėti filmus, užduotis.⁵⁴ Kita vertus, taip

⁵⁴ Nerijus Milerius straipsnyje *Kaip galima kino filosofija?* kino filosofijos atsiradimo prielaidas analizuoja išskirdamas tris kalbėjimo apie kiną būdus: kinematografo, kino istoriko ar kritiko ir

įsteigiama kino filosofijos perspektyva, kadangi filosofas įgyja teisę kalbėti apie kiną. „Taigi kiną ir filosofiją traktuodamas kaip nors ir skirtingų lygmenų, tačiau visgi praktiką, G. Deleuze‘as reabilituoja filosofo teisę kalbėti iš kūrėjo topos. Kino kūrinys suvokiamas kaip atvira struktūra, kurią interpretuodamas filosofas ne pasyviai „aiškina“ tai, kas kine jau savaime duota, bet kuria naujas kinematografinės praktikos formas“ (Milerius 2007: 99).

Tačiau kino menas patenka į Deleuze‘o mąstymo akiratį dėl to, kad iš pirmo žvilgsnio jis gali atrodyti idealus tikrovės antrininkas, tobulas reprezentavimo įrankis. Jį padėjo sukurti tobuliausias *laterna magica* variantas – kinematografas. Kinematografo veikimas paremtas optine apgaule: mūsų akies tinklainė pajėgia išlaikyti vaizdą po to, kai jis jau dingsta iš mūsų regėjimo lauko. Per vieną sekundę žmogus pajėgia suvokti ne daugiau kaip 24 kadrus. 25 kadrai per sekundę jau yra žemiau mūsų suvokimo ribos. Tačiau šios sekundės užtenka, kad smegenys galėtų sukurti ryšį tarp vienas kitą keičiančių vaizdų, o nejudančios formos, padėtų, t.y. kadrai, virstų nepertraukiamu judėjimu. Tokiu būdu kinematografas išsaugo vaizdus momentinėse nuotraukose, kas mechaniniu būdu atkartoja „organinį“ fotografavimą akies tinklainėje. Taigi, kaip teigia Davidas Parkinsonas *Kino istorijoje*, „kinas yra pirmoji meno forma, pagrįsta vien mašinos kuriama psichoperceptine iliuzija“ (Parkinson 1999: 7).

Kino meno atsiradimo liudininkas, Henri Bergsonas knygoje *Kūrybinė evoliucija* skyriuje „Kinematografinis mąstymo mechanizmas ir mechanistinė iliuzija“ kritikavo kiną dėl to, kad šis prisideda prie judėjimo iliuzijos kūrimo. Jo įsitikinimu, kinematografas didina iliuziją, kad „visata yra sistema taškų, kurių padėtis kiekvieną akimirką yra griežtai apibrėžta ankstesnės akimirkos atžvilgiu ir teoriškai apskaičiuojama bet kuriuo momentu“ (Bergson 2004: 375). Tokiu būdu neišvengiama laiko suerdvinimo, užkertant kelią realios trukmės suvokimui. Visuma lieka uždara sistema, visa iš karto duota amžinybėje. Priešingai, kaip siekė parodyti Bergsonas savo *élan vital* koncepcija, visuma yra atvira ir laipsniškai besikeičianti. Todėl labiausiai prieštaringos šiai koncepcijai yra mechanizmo ir tikslingumo teorijos, tikrovę skaidančios į statiškus pjūvius. Bergsono manymu, kinematografas daro tą patį – bando atkurti judėjimą nejudančių pjūvių pagalba, todėl esmingai iškreipia tikrovės vaizdą. Tačiau Deleuze‘as ankstyvajame Bergsono veikle *Materija*

filosofo. Kino filosofija atsiranda tuomet, kai įteisinama galimybė judėti iš vieno kūrėjo veiklos situacijos į kitą.

ir atmintis (1896) randa argumentų, liudijančių kinematografinio suvokimo naudai⁵⁵. Remdamasis šiuo ankstyvuoju Bergsono veikalu Deleuze'as dvitomyje *Kinas* pateikia kinematografinio suvokimo teoriją. Kinematografinis suvokimas čia pristatomas kaip alternatyva natūraliai percepcijai, paremtai laiko erdvinimu, arba tuo, ką Bergsonas kritikavo kaip įprastinį kinematografinio pažinimo mechanizmą. Analizuodamas kino kuriamų ženklų ir vaizdinių kalbą, kuri kine nėra savaime duota, Deleuze'as kine aptiko ne tikrovės antrininką, ne jos reprezentantą, o virtualią tikrovę, išreiškiančią visai kitoki nei įprastinis, pasaulio suvokimą. Pasak Deleuze'o, kinas ne tik reikalauja kitokio tipo percepcijos, tačiau ją ir įgalina. Kino menas kuria tokius ženklus ir vaizdinius, kurie transformuoja mūsų suvokimą.

Bergsono nubrėžta metodologinė intelekto ir intuicijos perskyra išreiškia suvokimui esmingą erdvės ir laiko dualumą. Deleuze'ą tai įgalino kine aptikti objektyvios percepcijos galimybių sąlygas, už nugaros paliekant subjektyvios percepcijos poreikį. Todėl Deleuze'o kino koncepcija yra tiesiogiai paremta filosofijoje įvykusia revoliucija, kuomet nuo judėjimo vaizdinių pereinama prie laiko vaizdinių, t.y. laikas atskiriamas nuo judėjimo. Šį reikšmingą pokytį, Deleuze'o teigimu, filosofijoje vykusį nuo Antikos laikų iki Kanto, daug greitesniu tempu atkartojosi kino istorija. Todėl, kaip pastebi Nerijus Milerius, Deleuze'as kuria kino „istoriją“, kurios niekada nebuvo“. Mileriaus pastebėjimu, „būdas, kuriuo Deleuze'as interpretuoja kiną, - visiškai identišką darbo su filosofijos istorija strategijoms ir taktikoms. (...) Deleuze'o kino filosofija atmeta standartinės kino istorijos surašytas filmų ir režisierių periodizacijas ir klasifikacijas. (...) tai perėjimo nuo vaizdinio laiko-judėjimo prie vaizdinio-laiko istorija, tačiau santykis tarp šių dviejų vaizdinių tipų – nechronologinės sekos santykis, kur vieną etapą keičia kitas istorinis etapas, bet santykis tarp dviejų koegzistuojančių ženklų konfigūracijos lygmenų” (Milerius 2006: 75).

Deleuze'o teigimu, didieji režisieriai kūrė šiuos ženklus ir vaizdinius taip pat, kaip filosofai kūrė sąvokas, dailininkai – perceptus ir afektus. Todėl Deleuze'as pabrėžia, kad kino režisierius galima lyginti ne tik su tapytojais, architektais ar muzikais, bet ir su mąstytojais. Pavyzdžiui, garsus britų režisierius Alfredas Hitchcockas sugebėjo sukurti mentalinių-psichinių sąryšių vaizdinius. Santykių

⁵⁵ Idomu tai, kad Bergsonas šią knygą parašė praėjus vos keliems mėnesiams po to, kai broliai Lumierai parodė pirmąjį žmonijos istorijoje kino seansą *Cinematographe* viename Paryžiaus salone 1895 metų pabaigoje.

išoriškumo problema visada buvo britų empirizmo dėmesio centre (Hume'as). Deleuze'as taip vertino prancūzų režisieriaus Jeano-Luco Godard'o kūrybą⁵⁶, kad net laikė jį pajėgiu nufilmuoti trečiąją Kanto kritiką ar Spinozos *Etiką*. Šie pavyzdžiai atskleidžia, jog kinas Deleuze'ui yra ta erdvė, kurioje galimas filosofinių idėjų įkūnijimas ar jų sprendimas pasitelkiant optinius ir garso vaizdinius. Tačiau apie kino filosofiją galima kalbėti tik tuomet, kai nuo sensomotorinės, įprastą žmogaus percepciją atitinkančios schemos pereinama prie optinių ir garso vaizdinių, sutrikdančių ir suardančių natūralią suvokimo struktūrą. Taip Deleuze'as teigia, kad kinas turi mokyti mus mąstyti. Kelti klausimus. Net būti „nepatogus“. Kita vertus, tokio kino žiūrovas mokomas ne tiek reaguoti, kiek atsakyti [*response*], pakliūti į kino erdvę. Reagavimas apibrėžia klasikinį kiną, kuriame žiūrovas tapatinasi su filmo veikėju, atliekančiu tam tikrus veiksmus. Taip palaikomas *concordia facultatum* režimas, kadangi veikėjas nedaro nieko tokio, kas nebūtų būdinga kiekvienam žiūrovui. Todėl klasikinį kiną, Deleuze'o manymu, nusako percepcijos, poveikumo ir veiksmo vaizdiniai. Modernaus kino pradžią žymi visai kiti vaizdinių tipai: jų Deleuze'as išskyrė daugiau. Modernų kiną atstovauja Orsono Welleso kūryba, italų neorealizmas (Federico Fellinis, Michelangelo Antonionis, Luchino Viscontis) ir naujoji prancūzų banga [*novuelle vague*] (Jeanas-Lucas Godard'as, Jacquesas Rivette'as, Henri Cartieras Bressonas, Alainas Robbe-Grillet'as). Kontrastą tarp klasikinio ir modernaus kino žymi perėjimas nuo judėjimo vaizdinių prie laiko vaizdinių. Ką reiškia modernų kiną charakterizuojantis gebėjimas kurti laiko vaizdinius?

Deleuze'o teigimu, šis perėjimas ženklina laiko atskyrimą nuo erdvės, sugebėjimą išvengti laiko suerdvinimo. Nuo šiol ne judėjimas sukuria laiką, o priešingai, judėjimas yra išvedamas iš laiko. Todėl laikas tampa savarankiška realybe, nepaklūstančia judėjimo (sensomotoriniam) režimui. „Laikas liaujasi būti išvedamas iš judėjimo, jis pasirodo savyje ir sau, ir pats įgalina netikrus judėjimus [*faux movements*]“ (Deleuze 2009b: XII). Tokį laiko suvokimą, anot Deleuze'o, perteikia Williamo Shakespeare'o *Hamleto* frazė, kad „laikas yra iširęs“ [*The time is out of joint*]. Laiko „iširimas“ reiškia, kad „vaizdinių daugiau nebesieja racionalios dalys ir tęstinumas. Netgi kūnas daugiau nebėra tai, kas juda; judėjimo subjektas ar veiksmo

⁵⁶ Jeanas-Lucas Godard'as (g. 1930) buvo labiausiai Deleuze'o vertinamas prancūzų režisierius. Didžiausiu jo nuopelnu Deleuze'as laikė kinematografinio mąstymo įvedimą, kas ryškiai transformavo kino meną.

instrumentas tampa laiko vystytoju, jo užduotis yra atskleisti laiką per savo patiriamą nuovargį ir laukimą“ (ibid.).

Judantys vaizdiniai, kuriuos pagauna kino-akis⁵⁷, jau yra didesnis matymas nei nejudantys atvaizdai. Jie atskleidžia visai kitą realybę, glūdinčią po sustingusiu, chronologiškai judančių atvaizdų paviršiumi. Tačiau laiko vaizdiniai dar labiau įgalina tokios realybės matymą (žr. Deleuze 2009a: 12). Tokioje laiko vaizdinių pagalba sukurtoje papildomoje, materialioje „realybėje“ mes susiduriame su virtualia arba *bet-kokia-erdve* [*espace quelconque*]. „Žmones ir daiktus reikia matyti suskaidytus į atskiras dalis. Juos izoliuoti. Rodyti jų savarankiškumą tam, kad suteiktume naują reikšmę“ (Deleuze 2009a: 168)._Kitaip, de-aktualizuoti aktualumą. Žmogaus akis visada nori susietumo, organinės vienybės. Tačiau kino-akis siekia išardyti šią vienybę atskleisdama kitas daiktų puses. Todėl kino-akis yra filosofiška, nes ji leidžia daiktus matyti kitoje šviesoje. Virtuali (chaotiška) erdvė atskleidžia iliuzinį, antrinį žmogaus ir pasaulio ryšį, kuriamą mūsų sąmonės, viską pajungiančios subjektyviai percepcijai. Ši virtuali erdvė leidžia suvokti pasaulį iki žmogiškojo suvokimo.

Šią erdvę galima laikyti susitikimo, susidūrimo ar prievartos erdve. Deleuze'o manymu, tokios atsiskleidusios erdvės dėka išmokstama „matyti“. „Matomose klišėse pamatome kažką nepakeliamo, kažką anapus ribų to, ką asmeniškai galima pakelti. Tai jau reginčiojo, o ne veikiančiojo kinas [*de voyant, non plus d'actant*]“ (Deleuze 2009b: 2). Taigi kinas idėją vysto ne per veikiančią, o per stebintį (matantį) veikėją. Kokiu būdu virtuali *bet-kokia-erdvė* įgalina laiko mąstymą, tampantį pagrindu sensomotorinėms situacijoms?

Visų pirma *bet-kokia-erdvė* yra suvokiama kaip disfunkcinė, padrika arba ištuštėjusi erdvė. Ją kine kuria apleistų, nors gyvenamų vietovių, tuščių sandėlių, nedirbamos žemės plotų, suniokotų ar rekonstruojamų miestų, vaizdiniai. Ypač tai pastebima Antonionio filme *Raudonoji dykuma* (1964). Tokia erdvė reikalinga kaip išjudinantis, buvusius sąryšius ardantis chaosas, leidžiantis atsiverti visai kitoms situacijų ar daiktų pusėms. Staiga tokioje erdvėje pasirodantys judesiai, žmonės, objektai ar veiksmai įgyja reikšmę savo pačių dėka, nepriklausomai nuo juos

⁵⁷ Kino-akį, Deleuze'o teigimu, sukonstravo rusų režisierius Dziga Vertovas filme *Žmogus su kino kamera* (1929). Šį terminą Deleuze'as vartojo nusakyti kinematografo atveriamai matymo perspektyvai. Tokia kino-akis įgalina matyti daiktus ir jų santykius tarsi iš pačios materijos vidaus: tokie, kokie jie yra „iš tiesų“, o ne reiškiasi individo patirtyje. Tokiu būdu kino-akis atskleidžia trukmę.

įprasminančios ir įkontekstinančios funkcinės realybės, klasikiniame kine turėjusios lemiamą reikšmę. Laiko vaizdinys pasirodo kaip trūkis, staiga iš niekur įsiveržusi erdvė, sugriaunanti chronologinę laiko seką (praeitis, dabartis, ateitis). Todėl laiko vaizdinys jokių būdu nėra žvilgsnis į praeitį ar prisiminimas, nes tokiu atveju jis turėtų būti lokalizuojamas tam tikroje sekoje. Modernus kinas transformuoja žiūrovo percepciją, kadangi įvesdamas optines ir garso situacijas atsisako sensomotorinių veiksmų, chronologinės laiko sekos, veiksmų ar situacijų tęstinumo ir susietumo. Šia prasme modernus kinas nutrina ribą tarp tikro ir įsivaizduojamo, fizinio ir psichinio, subjektyvaus ir objektyvaus (Deleuze 2009b: 7). Šią ribą Deleuze'as traktuoja ne kaip supainiojimo, o neatskiriamumo zoną. Šis neatskiriamumas egzistuoja todėl, kad nebėra privilegijuotos vietos, iš kurios būtų galima paklausti, kas tikra, kas įsivaizduota, kas subjektyvu, kas objektyvu. Dar daugiau, kiekvienas įvykis moderniaame kine savo reikšmę įgyja ne dėl chronologiškumo, o dėl savo virtualumo. Vienu ir tuo pat metu jis gali priklausyti kelioms trukmės lygmenims, praeities sluoksniai koegzistuoti su dabartimi nechronologinėje tvarkoje ir pan.

Vieno iš italų neorealizmo meistrų, Antonionio sukurtus laiko vaizdinius galime matyti filmuose *Meilės istorija* (*Cronaca di un Amore*, 1950), *Nuotykis* (*L'Avventura*, 1960), *Užtemimas* (*L'Eclisse*, 1962), *Moters atpažinimas* (*Identificazione di una donna*, 1982). Garsus švedų režisierius Ingmaras Bergmanas apie Antonionio filmus yra pasakęs, kad jie panašūs į sapną. Realybės ir fantazijos neatskiriamumas, ilgos tylios pauzės, kintantys aplinkos pustoniai anapus veiksmo (diena-vakaras-naktis), jokios intencijos ar tęstinumo neturintys veikėjų judesiai atskleidžia neišmatuojamą begalinę trukmę. Deleuze'o teigimu, veikėjai, veikiantys Antonionio filmuose turi užduotį patys išvystyti laiką, kuris turi atsiskleisti per jų nekantravimą, nuovargį ar laukimą. Todėl šis laikas išvystomas ne judėjimo dėka, ne vykstant pokyčiams per tam tikrą laiko atkarpą, o nieko neveikimo būsenose. Tipišku Antonionio filmuose laiko vaizdinį konstruojančių bruožu Deleuze'as laiko „pranešimo“ metodą. Pranešimo metodas Antonionio filmuose atlieka siužeto formavimo funkciją norint išvengti sensomotorinių veiksmo vaizdinių. „Pranešimas“ filme leidžia visas pasekmes išvesti iš lemiamos praeities patirties, kai viskas jau padaryta ir pasakyta (Deleuze 2009: 7). Todėl matome, kad Antonioniui nerūpi filme vaizduoti tų įvykių, kurie atrodytų esą svarbiausi žmogaus gyvenime ar pasakojamoje istorijoje. Visi įvykiai, kurie vaizduojami jo filmuose, yra tie, kurie ateina po

svarbiausių įvykių. Tai ne aktualūs, o virtualūs įvykiai. „Įvykiui nesvarbu, nei kur jis yra, nei kiek jis tęsis. (...) Tai daugiau nebėra laikas, kuris egzistuoja tarp dviejų akimirkių; tai įvykis, kuris yra tarp laiko [*un entre-temps*]. (...) Šis tarplaikis, šis įvykis visuomet yra miręs laikas, jis yra ten, kur niekas nevyksta, begalinis laukimas...“ (Deleuze 2005: 149). Virtualus įvykis suponuoja ne sekos, o koegzistencijos, persiklojančių laikų, santykį. Virtualių įvykių koegzistavimas su aktualiais įvykiais susiejant „pranešimo“ metodu pastebime *Nuotykyje* ir *Užtemime*. *Nuotykyje* visi įvykiai seka po lemiamo įvykio – netikėto moters dingimo saloje, o *Užtemime* veiksmas prasideda konstatuojant dviejų žmonių išsiskyrimą. Tačiau šių įvykių koegzistavimas išreiškiamas esamuose įvykiuose paliekant praeities įvykių ženklus. Pačioje filmo pradžioje, dviejų filmo veikėjų pokalbio scenos metu moteris pastumia pilną peleninę nuorūką, turinčių žiūrovui atskleisti netolimos praeities laiką – ilgas ir varginančias visą naktį vykusio pokalbio su mylimuoju, valandas. Virtuali praeitis čia glūdi peleninėje, kaupiančioje buvusio pokalbio patirtį. Matome, jog tokiu būdu laiko vaizdinys, naudojamas kino kalboje, atskleidžia Deleuze'o ontologinę tezę, kad praeitis yra ontologija, ji virtualiai glūdi dabartyje, koegzistuoja su ja. Todėl filmas gali telkti skirtingus trukmės lygmenis. Todėl kinas yra filosofiškas tiek, kiek jis padeda vizualiai savo kuriama kalba atskleisti šią tikrovės plotmę, kuri nesireiškia kasdienėje ir empirinėje patirtyje.

Galime klausti, kam reikalingas toks kinas? Kodėl Deleuze'as tai vadina lemiamu pokyčiu mūsų percepcijoje? Kaip teigėme iš pradžių, klasikinis kinas tarnavo žmogaus poreikiams, todėl buvo suformuotas veikti pagal sensomotorinę veiksmo schemą, kad žiūrovas galėtų atpažinti ir sekti veiksmą. Taigi toks kinas siekia atpažinimo, o ne susitikimo su tuo, kas peržengia mūsų ribas. Tačiau modernaus kino sukurti optiniai, garsiniai ir taktiliniai vaizdiniai padeda užklausti įprastą žmogaus percepciją, vedant ją iki jos ribų, atveriant tai, ko natūrali žmogaus percepcija yra nepajėgi pagauti⁵⁸. Todėl toks kinas naudingas kaip klišių ardymo

⁵⁸ Tas pats percepcijos vedimo iki jos ribų reikalavimas taikomas ir teatrui. Teatro kritikė Rasa Vasinauskaitė straipsnyje *Deleuze'o teatro filosofija* (2006) pabrėžia reprezentuojančio teatro pakeitimą kritikuojančiu teatru. Turėdama omeny, kad Deleuze'as nemėgo teatro, todėl tik keletą jo vertinamų režisierių – Carmelo Bene ir Roberto Wilsono – spektaklius analizavusi Vasinauskaitė juose pastebėjo rizominio principo veikimą, deteriorizaciją ir ryšių kaitą. Kritikuojančiame teatre, kaip kine ar kitame mene, siekiama naujų perspektyvų, percepcijos galimybių atvėrimo. Pagrindinės Deleuze'o nuostatos teatro atžvilgiu gimė iš Antonino Artaud „žiaurumo teatro“ koncepcijos, pagrindu laikančios vaizdinio prievartą, atvedančią žmogaus percepciją iki jos ribų. Šiandienine „žiaurumo teatro“ tąsa galime laikyti eksperimentinį, vien vaizdais, o ne reprezentacija, paremtą italų režisieriaus Romeo Castelluccio teatru (Lietuvoje rodyti *Tragedia Andagonidia, Pragaras (Inferno)*). Laiko vaizdinio

instrumentas. Klišėmis [*cliche*] Deleuze'as vadina viską, ką apmąsto natūrali empirinė patirtis. „Klišė yra sensomotorinis daikto vaizdinys“ (Deleuze 2009b: 19). Kituose kontekstuose Deleuze'as vadino *doxa* mąstymu, arba įvardindavo „skėčio“ metafora. „Skėtis“ kasdienybėje tarnauja kaip dangas, sauganti mus nuo užplūstančio chaoso. Kol veikia *concordia facultatum* principas, kol daiktuose ir santykiuose aptikama tvarka ir būtini sąryšiai, tol mes jaučiamės saugūs. Todėl šios tvarkos suirimas mus baugina. Štai kodėl klišės ir *concordia facultatum* grįstas kasdienis patyrimas yra toks pastovus ir pageidaujamas. Tačiau tai tik suinteresuotas pažinimas: taip suvokiame dėl ekonominių sumetimų, ideologinių nuostatų ir psichologinių poreikių. Todėl klišė – visada ribotas, paviršutinis vaizdinys, sudarantis mūsų civilizacijai būdingą patirties lauką. Kiekvienas vaizdinys slepia kažką daugiau, nei jis rodosi kasdienėje empirinėje patirtyje. Tai kita, nematoma daikto pusė, aktualaus objekto virtualus „pjūvis“. Deleuze'o teigimu, net jei kasdienybėje mes susiduriame tik su klišėmis, joje „įkalintas“ vaizdinys nuolat siekia išsiveržti iš jos. Todėl svarbiausias šiuolaikinės filosofijos ir meno uždavinys yra išlaisvinti vaizdinį iš klišės, padaryti jį matomu. Kinas, daugiau nei bet kuris kitas menas, padeda atskleisti virtualią plotmę, rodyti, kad ji yra visur, bet kurioje plotmėje. Mūsų suvokimo ribos neleidžia jos matyti ir mąstyti, tačiau kai kurie konstruktai priartina jos patirtį.

kūrime teatro priemonėmis pavyzdžiu galima laikyti minėto režisieriaus spektaklio *Tragedia Andagonidia* įžanginę sceną: tuščioje scenoje yra tik viena veikėja, dulkių siurbliu valandi grindis. Monotoniškas veiksmas trunka apie tris minutes. Žiūrovai įtemptai laukia veiksmo, pokyčio, kuris vis neprasideda, galiausiai pasigirsta kosčiojimai ir jie vis dažnėja. Tokiu sprendimu režisierius sutrikdo sensomotorinę schemą – laikas patiriamas kaip gryna trukmė, kuri žiūrovui percepciškai yra neįprasta.

IŠVADOS

1. Deleuze'as filosofijos sampratą suformavo filosofijos istorijos tyrinėjimų pagrindu. Filosofijos tradicijoje jis aptiko mąstytojų, kurie savo filosofija neigė nusistovėjusį tapatybės mąstymo vaizdinį. Nagrinėdamas labai skirtingus autorius – Spinozą, Leibnizą, Hume'ą, Kantą, Nietzsche'ę ir Bergsoną, Deleuze's atrado juos jungiančią giją – imanentinį mąstymo būdą. Toks rezultatas buvo pasiektas naudojant interpretuojančios rekonstrukcijos metodą, kurį Deleuze'as radikalizavo tiek, kad nagrinėjamą autorių nepastebimai priartindavo prie savo mąstymo prielaidų. Nors tekstai nepatirdavo iškraipymo, autoriai juose kalba visai ką kita, nei atveria chrestomatinis jų suvokimas. Tokiu būdu randasi visai kitokia požiūrio į filosofijos istoriją ir pačią filosofijos sampratą perspektyva.

2. Racionalistinės epochos mąstytojai, Spinoza ir Leibnizas, labiausiai paveikė Deleuze'o ontologiją. Spinoza laikomas pirmuoju nuosekliu imanencijos kūrėju, vysčiusiu būties vienbalsiškumo principą. Deleuze'ui svarbu tai, kad Spinozai imanencija yra ta būties struktūra, kuri apima ir begalinę substanciją, ir baigtines jos išraiškas, nedarydama tarp jų kokybinio ir hierarchinio skirtumo. Leibnizą Deleuze'as aiškino pasitelkęs savo sukurtą klostės sąvoką, nusakančią pačią giliausią būties sąrangą. Nuolatinio klostėjimosi, išsiklostymo ir persiklostymo procesas steigia esminę būties vienybę, apimančią pačią didžiausią įvairovę. Spinozai ir Leibnizui bendra tai, kad būtį jie mąstė kaip procesą, įvykį, o ne esmę.

3. Deleuze'o epistemologijai reikšmingi autoriai – Hume'as ir Kantas. Hume'o empirizmas leido Deleuze'ui bet kokią duotybę traktuoti kaip patirties produkuotą efektą. Kanto filosofijoje imanentinio mąstymo prielaidos aptinkamos apverčiant pavaldumo santykį tarp trijų kritikų. Vaizduotė, kaip laisva gebėjimų žaismė, tampa pagrindu kitiems dviems – supratimui ir protui. Kita vertus, Kanto transcendentalinis idealizmas Deleuze'o filosofijoje transformuojamas į transcendentalinį empirizmą, kadangi ieškoma ne galimos, o realios patirties sąlygų.

4. Deleuze'o epochai artimesni Nietzsche'ė ir Bergsonas padėjo apibrėžti laikinį būties aspektą. Nietzsche'ės amžinojo sugrįžimo sąvoka ir Bergsono trukmės sąvoka paneigia linijinę laiko sampratą ir įgalina tapsmo mąstymą. Deleuze'as perima

genetinį Nietzsche'ės metodą, padedantį atsekti fenomeno, kaip jėgų sąveikos išraiškos, tapsmo istoriją. Bergsono pasiūlytas intuicijos metodas, numatantis skirtį tarp erdvinės ir laikinės patirties, įgalina dviejų tikrovės lygmenų – virtualaus ir aktualaus – įsteigimą Deleuze'o filosofijoje. Ši Nietzsche'ės ir Bergsono pasiūlyta metodologija suponuoja fenomeno ir jį sukūrusių tapsmų (virtualumų) koreliaciją, tapusią pamatiniu Deleuze'o „metafizikos“ principu.

5. Deleuze'o filosofinis projektas kaip tradicinės metafizikos kritika reiškia „platonizmo nuvertimą“. Uždavinys kurti antiplatoniską filosofiją reikalauja transcendencijos ir tapatybės modelio, numatančio mąstymą vadovaujantis „teisingomis“ idėjomis, atmetimą. Tačiau Deleuze'as padaro Platoną savo bendrininku, kiek šis pastebėjęs tikrovės neapibrėžtumą ir transformavimosi galią. Tokiu būdu Platonas atskiriamas nuo platonizmo – tradicijos, plėtojusios tapatybės principą.

6. Deleuze'as imanentizuoja mąstymą, tapatybę traktuodamas kaip skirties ir kartotės produkuotą efektą. Tapsmo procesas tampa tikrovę steigiančiu „pagrindu“. Todėl Deleuze'o tikslas dekonstruoti tapatybę prilygsta kitos „tapatybės“ – skirties ir kartotės – principo sukūrimui. Tačiau tikrovė nėra redukuojama vien į skirtį, kadangi Deleuze'ui imanencijos plotmė arba paviršius, apima du – skirties ir tapatybės, vienovės ir įvairovės, virtualumo ir aktualumo – aspektus.

7. Deleuze'o pateikiamą filosofijos sampratą grindžia Deleuze'o „metafizikai“ esmingi būties vienbalsiškumo ir virtualumo principai. Vienbalsiškumas – „anapusbė“, viso ko „pagrindas“, pasireiškiantis įvairiausiomis formomis, esantis jose ir savyje tuo pat metu – leidžia naujai permąstyti vienovės ir įvairovės santykį. Virtualios transcendencijos sampratoje pratęsimas būties vienbalsiškumo principas nurodo, jog anapus mūsų patirties esanti virtuali idėja aktualizuojasi paisydama diferencijacijos, o ne panašumo principo. Tačiau impulsas aktualizacijai randasi tik iš virtualios idėjos pusės. Virtualumas numato visumą kaip atvirą sistemą, kuri nuolat kuriasi, todėl negali būti apmąstoma kaip uždara ir užbaigta visuma. Tokia būties virtualumu grindžiama filosofijos samprata svarbiausiu savo uždaviniu laiko ne pasaulio apmąstymą ir pažinimą, o kūrybą. Kurti – tai aptikti pirminę fenomeną sukūrusią idėją, pagauti virsmą iš virtualumo į aktualumą.

8. Deleuze'o pateikiama filosofijos samprata filosofinio mąstymo objektu padaro tai, kas nemąstoma kasdiene šio žodžio prasme. Deleuze'o kritika, nukreipta į dogmatinį mąstymo vaizdinį, suvokimo centru padarantį žmogišką sąmonę, atmeta įsitikinimą mąstymo gebėjimo natūralumu ir *concordia facultatum* principą. Deleuze'ui subjektas nėra duotybė, o susitikimo su išorinėmis jėgomis, rezultatas, t.y. būties ir mąstymo tapatybė. Deleuze'as pagrindiniu filosofinio mąstymo įrankiu laiko transcendentalinio empirizmo metodą, padedantį aptikti ne galimos (Kantas), o realios patirties sąlygas. Ši patirtis galima tik ikisąmoningame, ikirefleksiniame lygmenyje, peržengiant natūralios patirties ribas arba esmės klausimus keičiant aplinkybių klausimais, t.y. artinantis prie fenomeno rasti sąlygų, kaip pirmapradžio įvykio.

9. Transcendentalinį empirizmą pratęsia filosofijos, kaip sąvokų kūrybos, samprata. Kūryba suprantama kaip virtualumo atvedimas į aktualumą. Todėl kūryba neišvengiamai vyksta tik santykyje su virtualiąja plotme. Filosofija virtualumą realizuoja kurdamą sąvokas, kurios išreiškia mąstymo įvykius – susitikimo rezultatą. Imanencijos plotmė yra sąvokų veikimo horizontas, nurodantis probleminį mąstymo lauką, o sąvokiniai personažai – patirties subjektą, susidūrimo su nemąstoma plotme, tašką.

10. Deleuze'as neabsoliutina filosofinės kūrybos tiek, kiek savo išėjimu anapus empirinės patirties ji supanašėja su mokslu ir menu. Mokslas panašus į filosofiją tuo, kad neturėdamas išankstinio santykio su tiesa, jis priverstas veikti kūrybiškai. Mokslo kūrybingumą atskleidžia fiktyvios referencijos sistemos įsteigimas. Filosofija pranašesnė už mokslą tuo, kad ji pajėgi mąstyti virtualumą, kai tuo tarpu mokslas susiduria tik realizuotu virtualumu. Filosofija artimesnė menui dėl jiems abiemis būdingo virtualumo mąstymo, kuris mene išreiškiamas perceptais ir afektais. Filosofijos, mokslo ir meno kaip trijų mąstymo formų, pateikiančių skirtingus kūrybos rezultatus, aptarimas leidžia Deleuze'ui laikyti mąstymą heterogeneze. Skirtumai tarp disciplinų išlieka, tačiau jų tapsmai veikia vienas kitą. Jos bendradarbiauja tarpusavyje ir nuolat susiduria viena su kita, kadangi pokyčiai vienoje sistemoje visada atsiliepią kitoje. Taip nutinka todėl, kad kiekviena mąstymo forma reaguoja į jai problemas pateikiančią virtualią plotmę.

11. Kinas Deleuze'ui yra vizuali mąstymo forma, savo kuriama ženklų ir vaizdinių kalba labiausiai atskleidžianti mąstymo judėjimą. Kine Deleuze'as randa ne tikrovės atspindį, o virtualią tikrovę, išreiškiančią visai kitoki, nei įprastinis, pasaulio suvokimą. Kinas ne tik reikalauja kitokio tipo percepcijos, tačiau ją ir įgalina. Todėl kinas realizuoja Deleuze'o programą ir parodo jos pritaikymo galimybes.

12: *Bendra išvada*

Pagal Deleuze'ą filosofija yra kūryba, paremta siekiu mąstyti tai, kas nemąstoma – nuolatinį virtualumo virsmą aktualumu. Deleuze'as savo pateikta filosofijos samprata nurodo tradicinio mąstymo nepakankamumą ir praplečia filosofijos galimybes, kadangi filosofiją nukreipia link to, kas peržengia natūralaus mąstymo ir patirties ribas ir randa būdų realizuoti šį siekį. Tokia filosofija nukreipta ne į duotybės apmąstymą, o į naujumo radimosi galimybių mąstymą. Tačiau tokiu būdu jis nepalieka metafizinio mąstymo erdvės, kadangi filosofinį mąstymą padaro priklausomą nuo jam impulsą suteikiančios plotmės.

LITERATŪROS SĄRAŠAS:

Badiou, A. 1994. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. In: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. New York, London: Routledge.

Badiou, A. 1999. *The Clamor of Being*. London: University of Minnesota Press.

Baranova, J. 2006. *Filosofija ir literatūra: paralelės, sankirtos, priešpriešos*. Vilnius: Tyto Alba.

Baranova, J. 2007. *Nietzsche ir postmodernizmas*. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla.

Baudrillard, J. 2002. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: Baltos lankos.

Bell, J. A. 2006. *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Bell, J. A. 1998. Introduction: The Problem of Difference. In: *The Problem of Difference: Phenomenology and Poststructuralism*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Bergson, H. 2004. *Kūrybinė evoliucija*. Vilnius: Margi raštai.

Bogue, R. 1996. *Deleuze and Guattari*. London and New York: Routledge.

Borges, Ch. L. 2001. *Fikcijos*. Vilnius: Baltos lankos.

Boundas, C. V. 2006. What Difference does Deleuze's Difference make? In: *Deleuze and Philosophy: Deleuze Connections*. Ed. by Boundas C. V.. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bryant, L. R. 2008. *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Colebrook, C. 2002. Inhuman Irony: The Event of the Postmodern. In: *Deleuze and Literature*. London and New York: Routledge.

Čepulis, N. 2009. *Pirmoji filosofija: ontoteologija ar etika?* Kaunas: Technologija.

Čiurlionis, J. 2008. Henri Bergsono laiko filosofija. In: *Gyvybinis polėkis: Bergsono filosofijos interpretacijos*. Sud. Antanas Andrijauskas. Vilnius: Versus Aureus.

Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vilnius: Baltos lankos.

Descartes, R. 1978. Samprotavimai apie metodą. In: *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Due, R. 2007. *Deleuze: Key Contemporary Thinkers*. Cambridge: Polity Press.

Flaxman, G. 2009. Plato. In: *Deleuze's Philosophical Lineage*. Ed. by Jones G. and Roffe J.. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Foucault, M. 1977. *Language, Counter - Memory, Practise: Selected Esseys and Interviews*. Ed. by Donald F. Bouchard. New York, Cornell University Press.

Foucault, M. 1998. The Theater of Philosophy. In: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. New York, London: Routledge.

Gutauskas, M. 2006. Skirtis ir nomadinis mąstymas G. Deleuze'o „platonizmo nuvertimo" programoje. In: *Baltos lankos*, Nr. 21/22. Vilnius: Baltos lankos.

Hegelis, G. F. 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Pradai.

Heidegger, M. 1991. *Nietzsche: The Eternal Reccurence of the Same*, Vol. II. San Francisko: Harper and Row.

Heidegger, M. 1991. *Nietzsche: The Will to Power as Art*, Vol. I. San Francisko: Harper and Row.

Heidegeris, M. 1992a. Onto-teo-loginė metafizikos sandara. In: *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

- Heraklitas. 1977. Apie gamtą [fragmentai] In: *Filosofijos istorijos chrestomatija: Antika*. Vilnius: Mintis.
- Hume, D. 1995. *Žmogaus proto tyrinėjimai*. Vilnius: Pradai.
- Hume, D. 2007. *Traktatas apie žmogaus prigimtį*. Vilnius: Charibdė.
- Jones, G., Roffe, J. 2009. Introduction: Into the Labyrinth. In: *Deleuze's Philosophical Lineage*. Ed. by Jones G. and Roffe J.. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Junutytė, L. 2006. Filosofijos ir kūrybos santykis G. Deleuze'o filosofijoje. In: *Žmogus ir žodis*, Vol. 4, Nr. 8.
- Kantas, I. 1991. *Sprendimo galios kritika*. Vilnius: Mintis.
- Kardelis, N. 2007. *Vienovės išvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus Aureus.
- Leibnizas, G. 1986. Apie monadologiją. In: *Filosofijos istorijos chrestomatija: Renesansas*. Vilnius: Mintis.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas, E. 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai.
- May, T. 1997. *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze*. The Pennsylvania State University Press.
- May, T. 2005. *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Mickevičius, A. 2004. *Galia ir interpretacija: F. Nietzsche's filosofijos profiliai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Mickevičius, A. 2006. F. Nietzsche ir G. Deleuze'as: sėslumo simptomatika ir nomadinio mąstymo akistatos. In: *Baltos lankos*, Nr. 21/22. Vilnius: Baltos lankos.
- Mickūnas, A. 2008. Laiko pirmumas: Husserlis, Bergsonas. In: *Gyvybinis polėkis: Bergsono filosofijos interpretacijos*. Sud. Andrijauskas A.. Vilnius: Versus Aureus.

- Mickūnas, A. 2010. *Summa Erotika*. Vilnius: Apostrofa.
- Mickūnas, A., Šliogeris A. 2008. *Filosofijos likimas*. Vilnius: Baltos lankos.
- Milerius, N. 2006. Kino „istorija“, kurios niekuomet nebuvo. In: *Baltos lankos*, Nr. 21/22. Vilnius: Baltos lankos.
- Milerius, N. 2007. Kaip galima kino filosofija? In: *Problemos*, Nr. 72. Vilnius.
- Mullarkey, J. 1999. Deleuze and Materialism: One or Several Matters? In: *A Deleuzian Century?* Ed. by Ian Buchanan. Durham and London: Duke University Press.
- Nietzsche, F. 1991. Stabų saulėlydis. In: *Nyčė F. Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Nietzsche, F. 1997. *Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, F. 2002. *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Vilnius: Alma Littera.
- Ortega y Gassetas, Ch. 1980. Meno dehumanizavimas. In: *Grožio kontūrai*. Vilnius: Mintis.
- Parkinson, D. 1999. *Kino istorija*. Vilnius: R. Paknio leidykla.
- Patton, P. 1994. Anti-Platonism and Art. In: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. New York, London: Routledge.
- Patton, P. 1997. Introduction. In: *A Critical Reader: In Memory of Gilles Deleuze*. Ed. by Patton P.. Oxford: Blackwell.
- Platonas. 1996. *Faidras*. Vilnius: Aidai.
- Prigogine, I. 2006. *Tikrumo pabaiga: laikas, chaosas ir nauji gamtos dėsniai*. Vilnius: Margi raštai.
- Ricoeur, P. 2000. *Interpretacijos teorija: diskursas ir reikšmės perteklius*. Vilnius: Baltos lankos.

- Rubavičius, V. 2003. *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, rekonstrukcija, menas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Salanskis, J.-M. 2009. Po *french thought* – analitinio, fenomenologinio ir leviniškojo stiliaus link. In: *Athena: filosofinės studijos*, Nr. 5. Vilnius: Versus Aureus.
- Smith D. 1997. Introduction. A life of pure immanence: Deleuze's „Critique et Clinique“ project. In: *Essays Critical and Clinical*. – Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Spinoza, B. 2001. *Etika*. Vilnius: Pradai.
- Surin, K. 2005. Spinoza, Baruch (1632-77). In: *The Deleuze Dictionary*. Ed. by Parr A.. New York: Columbia University Press.
- Sverdiolas, A. 2006. G. Deleuze'as: mėginimai jį suprasti. In: *Apie pamėklinę būtį ir kiti etiudai*. Vilnius: Baltos lankos.
- Šliogeris, A. 1985. *Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas*. Vilnius: Mintis.
- Šliogeris, A. 1996. *Transcendencijos tyla*. Vilnius: Pradai.
- Šliogeris, A. 2001. *Kas yra filosofija?* Vilnius: Strofa.
- Šliogeris, A. 2005. *Niekis ir Esmas*. 1-2 t.. Vilnius: Apostrofa.
- Welsch, W. 2004. *Mūsų postmodernioji modernybė*. Vilnius: ALK/Alma Littera.
- Žukauskaitė, 2008. A. G. Deleuze'o skirtumo samprata. In: *Problemos*, Nr. 74. Vilniaus universiteto leidykla.
- Žukauskaitė, A. 2001. *Anapus signifikato principo: rekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*. Vilnius: Aidai.
- Žukauskaitė, A. 2009. Postfenomenologinė kūno samprata: G. Deleuze'as, F. Guattari ir R. Castellucci. In: *Athena: filosofijos studijos*, Nr. 5. Vilnius: Versus Aureus.
- Карцев, И. 2005. *Жиль Делез: введение в постмодернизм*. Москва: ОГНИ ТД.

Фокин, С. Л. 1997. Делез и Ницше: персонаж философа. In Делез Ж. *Ницше*. Петербург: Аxiома.

Фуко М. *Theatrum philosophicum // Логика смысла*. – Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

Deleuze‘o darbai:

Deleuze, G. 1969. *Logique du Sens*. Paris: Les Editiond de Minuit.

Deleuze, G. 1984. *Kant’s Critical Philosophy*. Mineapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Light Books.

Deleuze, G. 1990. *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Les Editions de Minuit.

Deleuze, G. 1991a. *Empiricism and Subjectivity: an Essay on Hume’s Theory of Human Nature*. New York: Columbia University Press.

Deleuze G. 1991b. *Bergsonism*. New York: Zone Books.

Deleuze, G. 1992. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.

Deleuze, G. 1994. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G., Guattari, F. 1998. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. 2001a. Immanence: A Life. In: *Pure Immanence: Essays on A Life*. New York: Zone Books.

Deleuze, G. 2001b. Nietzsche. In: *Pure Immanence: Essays on A Life*. New York: Zone Books.

Deleuze G. 2004. *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*. Ed. by Lapoujade D. Cambridge: The MIT Press.

Deleuze, G.; Guattari, F. 2005. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Editions de Minuit.

Deleuze, G. 2006a. Platonas ir simuliakras (vert. Nijolė Keršytė) // *Baltos lankos*, Nr. 21/22. Vilnius: Baltos lankos

Deleuze G. 2006b. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. London: Continuum.

Deleuze G. C. Parnet. 2006c. *Dialogues II*. London: Continuum.

Deleuze, G. 2007. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Quadrige/Puf.

Deleuze, G. 2009a. *Cinema 1: The Movement-Image*. London, New York: Continuum.

Deleuze, G. 2009b. *Cinema 2: The Time-Image*. London, New York: Continuum.

Делез Ж. 2001. Бергсонизм. In *Эмпиризм и субъективность*. Москва: Персе.