

# CRIZA POSTSTRUCTURALISTĂ A SUBIECTULUI. CERCETARE ASUPRA FILOSOFIEI LUI GILLES DELEUZE REZUMAT

Disertația doctorală pe care o propunem spre examinare privește legăturile dintre problema subiectului și filosofia franceză a anilor '60 și '70, și în special cu gândirea lui Gilles Deleuze. Dacă în primele secțiuni ale lucrării (capitolele I – V) vom urmări articularea unui posibil sistem deleuzian, „pozitivitățile” acestuia – altfel spus principalele puncte de interes ale deleuzianismului și rezolvările specifice pe care acesta le oferă, cea de-a doua parte a tezei (capitolele VI – XI) va fi o cercetare asupra validității acestor soluții, o căutare a răspunsului la întrebările: se constituie filosofia lui Deleuze în ceva care poate fi numit „deleuzianism” și mai ales: oferă această gândire *realmente* niște soluții problemelor asupra cărora se apleacă? Această atitudine se dovedește a fi necesară în măsura în care deleuzianismul poate fi studiat (validat) doar ca sistem (chiar dacă acest sistem este ceva apropiat mai degrabă de *bricolaj*, de ideea de puzzle), și nu într-o manieră locală, punctuală.

Cuvinte cheie: *Deleuze, post-structuralism, fenomenologie, Heidegger, diferență, subiect, ontologie, istoria filosofiei, plan de imanență, virtual, real*

Cuprins: Problema modernă a subiectului și filosofia franceză contemporană – 1, Introducere în filosofia lui Gilles Deleuze – 2, Psihanaliză, schizo-analiză, anti-analiză – 3, Politică – 4, Concluzii parțiale: „pozitivitatea” lui Deleuze – 4, Preliminarii la ontologia deleuziană – 5, „Istoria” univocității filosofice – 6, Modele ontologice – 10, Ontologii deleuziene – 14, Strania lume deleuziană – 19

## 1. Problema modernă a subiectului și filosofia franceză contemporană

Primul capitol al prezentei teze urmărește reperele subiectivității moderne, anume acele repere care influențează discursul post-structuralist al filosofiei franceze a anilor '60, și anume: constituirea *subjectum*-ului modern în ocurența (dar în absența unei genealogii propriu-zise a) anticelor *hypokeimenon*, *tode ti* sau *ho pote on*, momentul esențial reprezentat de gnoseologia (ontologia) kantiană și dificultățile ridicate de acestea (aici, diferența dintre eu apercceptiv și eu transcendental), momentul subiectului hegelian absolut, reluarea tematicii carteziene de către Edmund Husserl, în fine disoluția subiectului în capodopera de tinerețe a lui Heidegger, *Sein und Zeit*. Un pas important – chiar dacă puțin speculat de „gândirea '68”, este abandonarea problematicii „existențiale” din *Sein und Zeit* (analitica Dasein-ului etc.) de către Heidegger în anii '30-'40, în favoarea analizei problemelor specifice ale modernității: tehnică, știință, producție, artă etc. La fel ca în cazul majorității „interpreților”, competențele unor Derrida, Deleuze sau Foucault se limitează la scrierile heideggeriene din perioada *Sein und Zeit*.

Filosofia franceză a anilor '60 își extrage seva din opera lui Hegel (considerat marele dușman comun al intelectualilor formați în Franța anilor '40-'50), din fenomenologia atât de în vogă în prima jumătate a secolului XX (atât sub forma husserliană, cât și sub aceea a – primului – Heidegger), din filosofia lui Nietzsche, din marxismul atât de violent

prezent în gândirea occidentală postbelică (în formele sale extreme, ca maoism, stalinism sau troțkism), în fine din structuralismul anilor '50, la rândul său un exponent al gândirii de stânga de după cel de-al doilea război mondial.

Luc Ferry și Alain Renaut, aparținând generației '80 a filosofiei franceze, au identificat principalele trăsături ale „gândirii '68” ca fiind: tema sfârșitului filosofiei, paradigma genealogiei (trecerea de la întrebarea „ce este...?” la: „cine...?”), disoluția ideii de adevăr, istoricizarea categoriilor și sfârșitul oricărei referințe la universal(i); deasupra acestora ar trona, cred cei doi, tema fundamentală a criticii radicale a subiectivității, proclamarea morții omului (ca subiect). Mai mult, temele comune „gândirii '68” sunt exprimate într-o stilistică – dacă putem spune – comună, știut fiind că stilurile unor corifei post-structuraliști precum Derrida sau Foucault sunt imposibil de redus la un numitor comun. Efectele de stil (adevărate strategii textuale mai mult sau mai puțin conștientizate) cuprind cultul paradoxului, refuzul clarității, căutarea marginalității dar și fantasma complotului: rezultă o scriitură suspicioasă, paranoidă, a (auto)excluderii, care se reclamă de la jocul agonal antic și de la puterea de subminare adusă cu sine de Kant și de mutația estetică din filosofia modernă. Din aceste premise nu putea rezulta decât un discurs furibund, neîmpăcat, îndreptat împotriva oricărei forme de raționalitate.

## **2. Introducere în filosofia lui Gilles Deleuze**

Privirea de ansamblu asupra filosofiei deleuziene începe printr-o trecere în revistă a gânditorilor care au influențat-o; acest fapt nu este facil, deoarece Deleuze nu doar că își ascunde sursele, dar apelează deseori la falsificări sau trimiteri eronate astfel încât munca interpretului este mult îngreunată. Dacă în cea de-a doua parte a disertației vom argumenta pentru izvorul heideggerian ca reprezentând adevăratul motor (și model) al gândirii deleuziene (chiar dacă rămâne permanent în imersiune), pe moment ne vom mulțumi să prezentăm influențele „ortodoxe”, de suprafață, acceptate ale deleuzianismului. Primul mare contact este reprezentat de întâlnirea lui Hume și cu empirismul britanic, urmează Kant, față de care Deleuze are o atitudine ambiguă, când admirativă, când extrem-critică, apoi marea tripletă: Spinoza (cel care oferă câteva modele preluate ca atare de filosoful francez, anume: imanența, afectele, conatus-ul) – Nietzsche (de la care reține doar estetica forțelor și problema nihilistă, nu și hermeneutica sau perspectivismul) – Bergson (cel care oferă, în plină epocă pozitivă, o imagine metafizic-arhaică, o alternativă speculativă la Hegel până la urmă). În fine, Hegel, „dușmanul absolut” (la nivel declarativ – ceea ce obligă la tratarea afirmației cu maximă precauție) este cel care îl face pe Deleuze să apeleze la o metodă extrem de discutată (și de discutabilă): dat fiind că negația de factură dialectică a sistemului hegelian contaminează orice critică a acestuia, Deleuze crede că găsește o soluție în „pasul înapoi” (ironia caricaturizantă a metodei heideggeriene este evidentă) pe care gânditorul îl poate face pentru a evita o confruntare directă (una dezastruoasă) cu un sistem imposibil de înfruntat cu propriile-i arme.

Există, desigur, și mulți alți gânditori ale căror sisteme apar fie sporadic, fie aluziv în textele lui Deleuze, fără ca această situație să reflecte ponderea reală a influenței lor asupra deleuzianismului; Platon, atât de hulitul Platon, spre exemplu, deși se plasează în mod obligatoriu printre „inamicii” lui Deleuze, prilejuiește câteva texte punctuale, critice,

dar structurează, în același timp, într-o manieră discretă, această filosofie: ce altceva ar putea reprezenta reînțoarcerea la *Idee* și la dramatizarea acesteia (o firavă reverență adusă stilului dialogal al maestrului Academiei) dacă nu o recunoaștere de fond a căutării unui același lucru? – după cum sugera și Alain Badiou. Însă la nivel conștient-declarativ, Platon nu poate fi decât un dușman, prilej pentru ca Deleuze să afirme că adevăratul fir conducător al filosofiei, de la Platon până la Hegel, ar fi contradicția, în ciuda unor soluții alternative precum „vice-dicția” leibniziană, ca soluție a „parcurgerii Ideii ca multiplicitate”.

În continuare analizăm câteva dintre conceptele centrale ale deleuzianismului, specificând că, aici, acestea nu sunt testate sub aspectul funcționabilității sau al coerenței reciproce. Mai întâi, conceptul diferenței, pentru că deleuzianismul este considerat – în primul rând și mai ales – o „filosofie a diferenței”; desigur, Deleuze afirmă că acel concept al diferenței care apare în istoria filosofiei (de la Aristotel la Heidegger) reprezintă o variantă cantitativă, minoră a sensului prim – conform căruia (într-o circularitate conceptuală) diferența este realul, adică ființa, adică Ideea, adică virtualul. Vorbim despre diferențe, spune în fond Deleuze, pentru că Ființa este diferență, pentru că totul este deja diferențiat – chiar dacă acest moment este secundar.

Apoi, „polii” realului, cuplul categorial actual/ virtual, în care cei doi termeni sunt postulați ca având același grad de realitate și drept constituind în egală măsură tot ceea ce este. Dincolo de intențiile declarative ale lui Deleuze, să constatăm, totuși, faptul că acest cuplu este forjat în special deoarece filosoful francez are de purtat un război personal cu conceptul *posibilului*, înțeles de către Deleuze într-o manieră suficient de anacronică pentru a fi un război inutil: „posibilul” fenomenologic *nu reprezintă* o mulțime a obiectelor cărora le lipsește *doar* realitatea pentru a se actualiza: această înțelegere pre-kantiană, ținând de o ontologie naivă, nu reprezintă în niciun caz ceea ce termenul de „posibil” desemnează la Heidegger (și în lectura acestuia a istoriei filosofiei, la care Deleuze se raportează constant).

Conceptul devenirii vine să completeze „sistemul” deleuzian, postulând aceeași lectură ca și în cazul diferenței: nu trebuie să confundăm devenirea cu devenirile specifice, întrucât acestea sunt posibile doar datorită celei dintâi. Totuși, trecerea în revistă a „devenirilor” arată limitele deleuzianismului, arată în speță conservatorismul deleuzian și lipsa unei deschideri reale a acestuia față de problematicile social-politice ale anilor '70: deși vorbește despre o „devenire-femeie”, acest concept nu are nimic de a face cu feminismul (feminism care se revendica, totuși, din deleuzianism), la fel cum devenirile „altul”, „animal” sau „imperceptibil” nu descriu niște deveniri „reale”, cât stadii ale unei disoluții pe care Deleuze o dorește și o anunță ca iminentă.

În același sens vorbim și despre problema corpului și a corporalității la Deleuze, cu toate deplasările ce au loc în timp: de la corpul înțeles ca „profunzime a suprafeței” din *Logique du sens* la corpul-fără-organe înțeles drept corp plin, intensiv, social – adică imanentă din *L'anti-Œdipe*.

### 3. Psihanaliză, schizo-analiză, anti-analiză

Ajungem, astfel, la o problematică destul de delicată, pe care Deleuze o atinge nu întrucât este realmente interesat de aceasta, ci pentru că este obligat – atât din rațiuni de interes

general generațional, cât și din nevoia de a-și completa sistemul: problematica socialului. Știm că în deleuzianism, subiectul este elementul cel mai decăzut, cel mai devitalizat – astfel încât lupta împotriva psihologiei are sens doar în măsura în care aceasta este „ultima frontieră a raționalismului”: Deleuze nu mai combate *un* subiect (a se observa că post-structuraliștii atacă *subiectul în genere* – în cazul în care putem vorbi despre așa ceva, și nu subiectul cartezian, kantian, husserlian etc.), ci doar *urmele* acestuia – ca raționalitate (burgheză). Deleuze se raportează, de fapt, nu la psihologie, ci la psihanaliză, și prea puțin la Freud, cât la concepția psihanalitică a lui Lacan. Discursul anti-psihanalitic ia deseori forma unui proces stalinist, în care dimensiunea ideologică este singura care pare a conta. Aceste atacuri – deloc singulare în epocă – se înscriu în niște proiecte mai largi, absurd-fantasmagorice, prin care se urmărește „reforma social-democrată” a psihanalizei dar și înlocuirea scenei clasice a terapiei, petrecută în cabinet sub supravegherea unui analist, prin terapii muncitorești, de grup, efectuate de analiști agreeți de partid (PCF).

Dincolo de toate acestea, viziunea lui Deleuze are puțin de a face cu preocupările epocii: pentru el, modelul dominant este unul mașinist, în care dorința este investire a câmpului social și în care inconștientul servește la destructurarea modelului oedipian clasic; adevărata forță care poate dinamita ordinea burghez-subiectivă este, pentru Deleuze, într-o primă fază, schizofrenia, pentru ca în cele din urmă dispersarea subiectivității să facă posibilă doar o anti-analiză.

#### 4. Politică

Nici din punct de vedere politic, Deleuze nu este un avangardist: gândirea sa, urmând o tendință a gândirii metafizice continentale, privește în cele din urmă totalitatea – relevând așadar un substrat totalitarist. Dealtfel, teoriile politice ale anilor '60 din Franța se înscriu, *in corpore*, în această tendință. Pe de altă parte, deși țintește un monism fără rest, ideologia ce constituie volumele subintitulate *Capitalism și schizofrenie* relevă un dualism în care Deleuze, alături de Guattari, rămâne prizonier.

Printre elementele care ar putea – eventual – conlucra la o teorie deleuziană politică putem identifica „rizomatica” (teoria rețelelor, ca opunându-se modului clasic, „arborescent”, al informației) sau „nomadologia” – în care Deleuze dezvoltă o teorie, anarhistă la limită, a Statului – prin definiție fascist, căruia nu i se poate scăpa decât prin acțiuni marginale, locale, nomade, violente.

Deși folosește deseori termeni precum cel de „revoluție”, Deleuze nu are o teorie socială propriu-zisă – în sensul că teoria sa nu descrie populațiile reale ale corpului social, la fel cum soluțiile sale politice nu pot fi aplicate: în fond, vitalismul de factură nietzscheană sugera încă din anii '50 faptul că Deleuze este mai preocupat de o „etică” complet indiferentă față de individul uman, și de un pol virtual al realității care nu mai are nimic de a face cu suferințele mai degrabă închipuie ale unui proletariat care deja se confundă – ca nivel de trai și aspirații – cu mai vechea și blamata burghezie.

#### 5. Concluzii parțiale: „pozitivitatea” lui Deleuze

În acest capitol chestionăm afirmația lui Foucault conform căreia „într-o zi, poate, secolul va fi deleuzian”: vom analiza aici în special problema corporalității și importanța acesteia

în deleuzianism, după cum vom plasa deleuzianismul (și post-structuralismul) într-un cadru mai larg, al diferitelor atacuri asupra raționalității pe care epoca noastră le constată.

În acest capitol, repetăm, nu fiabilitatea și coerențele deleuzianismului vor fi cele care ne interesează.

## 6. Preliminarii la ontologia deleuziană

În cel de-al șaselea capitol reluăm problema ontologiei în filosofia lui Deleuze dintr-un punct de vedere diferit: este, oare, posibil un discurs instaurativ, așa cum urmărește Deleuze – un discurs *non-predicativ*, dar totuși real? Care este, în ultimă instanță, relația dintre text și lume (întrebarea vizează, desigur, nu probleme stilistice sau sintactice, cât pragmatice).

Raportul dintre text și lumea pe care o descrie acesta presupune un pact ficțional: intrăm în această lume în măsura în care acceptăm pactul inițial, iar lectura va fi satisfăcătoare în măsura în care autorul nu dezamăgește. Pentru a intra în lumea descrisă de Gilles Deleuze este nevoie de un pact inițial *tare*: fie îl vom credita total pe filosoful francez (caz în care vom deveni niște „deleuzieni” ortodocși), fie pactul va fi respins încă de la început iar deleuzianismul ne va apărea drept complet incoerent.

În ciuda stranietății pe care o implică accesul la ontologia deleuziană, trebuie să nu uităm că orice lume imaginată – livrescă sau nu – este una care parazitează *această lume* în care trăim, și aceasta nu pentru că imaginația scriitoricească ar fi fundamental limitată, ci pentru că accesul la o realitate *radical alta* ne este imposibil: tot ceea ce scriem este legat de experiența noastră, care se petrece în această lume.

Una dintre cerințele pragmatice textuale, dincolo de dezacordul de principiu dintre autor și cititor (competențele celor doi rareori coincid), este aceea ca textul să fie cel mult interpretat, și nu *folosit* (aici recunoaștem una dintre tehnicile deleuziene preferate), adică: nu atât ca interpretările să nu fie prea multe, cât ca toate interpretările *posibile* să fie reciproc consistente.

Chiar dacă interesul lui Deleuze pentru teoriile semiotice sau lingvistice este aproape inexistent, recunoaștem în *Mille plateaux* ambiția filosofului de a crea „cartea de nisip” borgesiană, cea fără de început sau de sfârșit, labirintul perfect.

În fine, am analizat „inocența” textului filosofic (adică ontologic, în măsura în care „filosofie este cel mai adesea ontologie”), adică raportul pe care discursul metafizic îl întreține, încă din inauguralitatea sa, cu *polemos*-ul originar – adică cu *logos*-ul: nu există discurs filosofic sustras violenței.

Violența este motorul secret al filosofiei, ea manifestându-se din momentul în care Logos-ul grec a operat o sinteză a elementelor contrare: elementul eschatologic (care nu mai este de forma unui discurs pentru că, insistăm, „predicația este prima violență”; în cazul în care s-ar putea vorbi despre un limbaj non-violent, acesta va trebui să ia, după cum s-a văzut, o formă mantrică, de „invocație”) este cel care „denunță” violența *logos*-ului (heraclitic) prin aceeași mișcare prin care se retrage, se auto-suspendă. Logos-ul iohanic nu caută să-l substituie pe cel heraclitic pentru că nu se află într-o competiție cu acesta (reciproca nu este valabilă: totalitar, Logos-ul heraclitic caută să sintetizeze, să unifice tot, deci inclusiv non-discursivitatea eschatologică), ci se mulțumește să se manifeste spectral, la limita acestuia, acolo unde neputința filosofiei devine manifestă.

„Nu se poate evada așadar cu mijloacele filosofiei din istoria scrisă de violență, fiindcă discursul filosofic nu e unul pașnic, ci unul violent. E o amăgire să-ți închipui că destinul de intelectual te izbăvește de cel rău. Și e zadarnic să încerci, din ozonat *locus amoenus* să uiți că heracliteanul îl sacrifică la nesfârșit pe iohanic. Conceptele îl sacrifică până la urmă chiar pe gânditor...”

În cea de-a treia parte a acestei secțiuni am încercat – îngroșând, desigur, liniile – identificarea unui posibil analogon al deleuzianismului în cultura noastră; ne-am oprit, nu fără ezitări, asupra lui Constantin Noica ca fiind cel mai „deleuzian” dintre membrii generației ’27 a gândirii românești, cu specificarea că Noica întruchipează, într-o cultură nu neapărat săracă, dar rarefiată de o jumătate de secol de epurări ideologice, *mai multe modele* culturale. Desigur, în stabilirea paralelei Deleuze – Noica (repetăm: această apropiere, dacă este făcută, trebuie efectuată sub condiția expunerii diferențelor masive care-i separă pe cei doi) am optat mai ales pentru anumite trăsături caracteriale sau stilistice, acele trăsături care, chiar mute fiind, spun adesea mult mai multe despre autori decât autorii înșiși. Pe scurt, atât Noica cât și Deleuze sunt doi tradiționaliști convinși, trăind în vremuri pe care nu le mai recunosc, la care nu se mai pot adapta; amândoi își „pierd” generația, cel dintâi în condiții tragice, și ajung să funcționeze undeva la marginea societății și a sistemului universitar, chiar dacă ajung, în cele din urmă, să fie recunoscuți drept „maeștri”.

## VII. „Istoria” univocității filosofice

### 1. Platon și Unul

Secțiunea a șaptea a disertației va privi acel filon din istoria filosofiei identificat de Gilles Deleuze sub numele de filosofie a univocității ființei – filon a cărui existență ca atare este pusă sub semnul întrebării chiar și de comentatorii fideli ai deleuzianismului. Primul capitol se referă la Platon, filosof a cărui gândire oferă câteva prilejuri importante de reflecție pentru Deleuze: „răsturnarea platonismului”, critica Ideilor și a formelor etc. Platon se află, tradițional, de partea raționalismului și a metafizicii „tari”, a lumii divizate în *fizic* și *meta-fizic*, deci ar trebui să fie repudiat complet de către un Deleuze care ia constant partea empiricului, a corporalului, a intensității, a imanenței. Cu toate acestea, după cum sugerează mai ales Alain Badiou, Deleuze se întoarce la Platon pentru a salva Unul, pentru a aduce filosofia într-o postură poate mai dogmatică decât visase însuși Platon.

Întoarcerea la Platon este cumva discutabilă și în sensul în care acest demers devenise problematic încă din momentul criticii aristotelice: „ultimul” Platon își supune propriul sistem unei critici suficient de viguroase pentru ca o altă critică să mai aibă loc.

Problema, în ce-l privește pe Deleuze, este că acesta este considerat un filosof al diferenței și al devenirii, plasându-se cumva pe unul dintre versanții pe care „bătrânul” Platon se chinuie să-i apropie, dacă nu să-i reconcilieze; din acest punct de vedere, asocierea lui Deleuze cu polul static-imobil al Unului (al Ființei) poate părea exagerat – și într-adevăr deleuzienii ortodocși au protestat vehement.

Ar trebui să subliniem, aici, două aspecte: mai întâi este vorba de modul rezidual-psihanalitic în care „se face” filosofia deleuziană, conform căruia pilonii centrali ai sistemului nu sunt nici măcar bine conștientizați de filosof, ei polarizând interesul într-o

manieră care poate fi detectată abia la o lectură atentă; apoi, Deleuze intră în problematica platoniciană în doar câteva puncte, cel care ne interesează aici fiind problema (care a născut o adevărată istorie) raportului dintre Unu și Multiplu. Cei doi termeni, care apar ca ipostaziați alături de alte cupluri categoriale (Mișcare/ Repaus, Ființă/ Neființă etc.) și care sunt (mai mult sau mai puțin) soluționați prin problemele legate de gen și de specie (direcție în care va merge ulterior și Aristotel) vor fi „unificați” de către Deleuze cu ajutorul noțiunii de *multiplicitate*. Desigur, ca și cu alte ocazii, Deleuze crede că a rezolvat milenara problemă și nu mai revine asupra subiectului, însă aceasta va renaște sub forma raportului dintre virtual și actual. raportul, deși Deleuze se străduiește să evite acest fapt, nu poate fi decât dezechilibrat: virtualul primează iar actualul își capătă statutul de existență secundară, dispensabilă. În concluzie, pornind de la această idee, de la faptul că „multiplicitatea” nu rezolvă, așa cum ar dori filosoful, problema raportului Unu/ Multiplu, dar și de la modul „rezidual” de a face filosofie al lui Deleuze, putem spune că există o nostalgie inconștientă a transcendenței, o nevoie abisală de a restaura lumea pură a Unului, a unei Ființe necorupte, dincolo de declarativul interes pentru imanență și pentru multiplicități (care, la limită, tind să ocupe exact locul, funcția și registrul de funcționare al Unului platonician).

## 2. „Sărăcirea” ființei la Aristotel

Problema ființei la Aristotel conduce, după cum a demonstrat-o strălucit Pierre Aubenque, spre o aporetică, spre o lipsă a unor soluții „pozitive”; pozitivități în discursul despre știința primă a găsit neobositul Toma d’Aquino, însă cheia sa interpretativă – *analogia entis* – este considerată de majoritatea exegeților ca neconformă cu intențiile Filosofului.

Dincolo de interesul cumva obligatoriu pentru Aristotel (acesta reprezentând opusul lui Platon: naturalist, atitudine științifică, manifest împotriva abstracțiilor, apel la logică, empirist), faptul că Stagiritul pune Ființa în legătură cu limbajul (atitudine avangardistă, anticipând filosofia analitică, însă ambiguă, atâta vreme cât limbajul nu clarifică, ci contribuie la adâncirea aporeticii ființei) este un mare pas înapoi pentru Deleuze. Acesta nu are o filosofie a limbajului în propriu-i sistem, atâta vreme cât conceptele sunt „inventate” și nu reprezintă nimic mai mult decât niște simple unelte iar relația de semnificare este inexistentă în gândirea lui Deleuze.

Dacă la Aristotel ființa este diminuată, în măsura în care maximul de ființă este întrunit în indivizi – inversând, așadar, modelul platonician în care maxima realitate aparține genului – Deleuze postulează echivalență: ființa = diferența, într-un joc în care diferența ocupă locul vârfului de lance prin excelență împotriva transcendenței, a subiectivității, a interiorității, a identității etc. Din același motiv va ignora Deleuze și eleganta soluție heideggeriană a diferenței ontologice – dar și afirmația maestrului de la Meßkirch conform căreia ontologia aristotelică trebuie căutată în fizica, și nu în teologia acestuia. Preocupat să respingă în bloc orice teorie care conține concepte precum „transcendență”, „identitate”, „transcendentalitate” sau „posibilitate”, Deleuze nu observă că abordarea heideggeriană a aristotelismului (ca teorie a ființei ce-și are originea în reflecția asupra mișcării, stând sub semnul conceptelor fundamentale de *dynamis* și *energeia*) este aproape mai „deleuziană” decât propria-i viziune, una logico-semantică, a detectării unei problematice univocități printre multiplele moduri în care este enunțată (predicată) ființa

– revenind, aşadar, la o interpretare pre-kantiană a filosofiei antice (ştiut fiind că fiinţa, la Kant, încetează a mai fi un predicat). Deoarece gândirea lui Heidegger reprezintă structura ascunsă a deleuzianismului, aceasta nu poate apărea ca atare în sistemul filosofului francez, fiind sacrificată (sau răsturnată) chiar şi atunci când soluţiile ei sunt optime.

### 3. Duns Scotus şi soluţia medievală a univocităţii

Prima caracteristică pe care Deleuze o „identifică” la John Duns Scotus este „pozitivitatea”; ştim, deja, că Deleuze îşi apropiază gândirile altor filosofi în termenii stricţi ai *folosirii* acestora, ai manipulării şi lecturii în contrasens – pentru a-i abandona ulterior fără regrete. Duns Scotus nu stârneşte foarte mult interes pentru Gilles Deleuze, însă este privit ca util în aşa-zisul lanţ al filosofiei univocităţii: cu cât mai mulţi gânditori pot fi atraşi şi înlănţuiţi în acest şir, cu atât mai bine.

Ca de obicei, lauda preliminară este foarte generoasă: Duns Scotus este un spirit singular, luptând împotriva obscurantismului medieval neoplatonist şi tomist cu singura armă de care dispunea, minunatul concept al *univocităţii*: *Fiinţa este predicată în acelaşi sens* despre tot ceea ce există, indiferent că acesta este finit sau infinit, deşi nu în aceeaşi „modalitate”. Specificarea: „finit sau infinit” este esenţială pentru Deleuze, deoarece îi permite să insiste aici asupra unei tentative *avant la lettre* de dizolvare a transcendenţei în imanenţă.

Desigur, Deleuze face nişte salturi ilicite, bunăoară de la nivelul logicii medievale (de factură nominalistă) în care este înţeleasă univocitatea către o comprehensiune modernă, a univocităţii înţeleasă abrupt ca imanenţă – sau mai degrabă un salt *înapoi* de la problema (aristotelică) a predicăţiei şi a semnificaţiei înapoi la problema Unului (platonician) ca nediferenţiere.

Însă cel mai bun exemplu de lectură împotriva intenţiilor autorului (şi textului) ne este oferit de interpretarea deleuziană a „distingţiei formale”; aceasta, reprezentând o bijuterie a rafinatului spirit scolastic, se voia o soluţie a spinoasei dispute a universaliiilor, ca o sinteză a nominalismului şi a realismului; în fapt, o lectură în context a distingţiei formale nu poate trimite – în gândirea contemporană – decât la (iarăşi!) heideggeriana diferenţă ontologică. Dar Deleuze nu poate repeta ceea ce spune maestrul ascuns, aşa că, în ciuda avertismentelor lui Duns Scotus, care spune că distingţia formală nu este nici reală, nici distingţie în raţiune, Deleuze afirmă distingţia formală ca „distingţie reală, întrucât ea exprimă diferitele straturi ale realităţii ce formează sau constituie o fiinţă. Dar ea este un minimum al distingţiei reale, întrucât cele două quidităţi distincte în mod real se coordonează şi compun o fiinţă unică. *Reală şi totuşi non-numerică*, acesta este statutul distingţiei formale”

Capitolul continuă cu o pledoarie pentru bogăţia şi complexitatea gândirii medievale în genere şi a lui Scotus în special (nu degeaba recompensat cu titlul de *Doctor Subtilis*), care nu trebuie reduse şi simplificate din simple nevoi strategice. Atitudinea lui Deleuze, aici, vădeşte, pe lângă deja clasică ireverenţă, necunoaştere şi lipsă de interes *real* pentru problemele filosofice ale evului mediu – cele din care vor rezulta, metamorfozate, unele preocupări majore ale gândirii moderne, cărora încă le suntem tributari.

#### 4. Spinoza și imanența generalizată

Marea provocare, în acest demers al constituirii unei istorii paralele a filosofiei, este identificarea filiațiilor – iată de ce Deleuze se grăbește să afirme că „nu vom știrbi cu nimic originalitatea lui Spinoza dacă-l vom plasa în perspectiva lui Duns Scotus”; pericolul este inexistent, deoarece este foarte improbabil ca Spinoza să-l fi citit pe Duns, în ciuda faptului că restaurează distincția formală, conferindu-i chiar o putere sporită, dar și conceptul de univocitate. În fapt, filosofii celor doi sunt situate la poli opuși, poli pe care doar extravaganța lui Deleuze îi poate reuni.

Abia cu Spinoza, spune Deleuze, univocitatea ar deveni obiect al afirmării pure (pentru că, deși „pozitivă”, filosofia lui Duns ar păcătuî prin aceea că este „teologie”). Același lucru, *formaliter*, constituie esența substanței și conține esențele modurilor. Ideea de cauză immanentă preia, la Spinoza, rolul univocității, eliberând-o pe aceasta de indiferența și neutralitatea la care o limitase teoria unei creații divine (trebuie reamintit că această lectură a scotismului este deleuziană). Univocitatea își va găsi în imanență formula sa propriu-zis spinozistă: Dumnezeu este zis cauză a tuturor lucrurilor *în același sens (eo sensu)* în care este spus cauză de sine”.

Tot la Spinoza va găsi Deleuze și așa-numita teorie a expresiei, în care „expresia” – mișcarea de la putere la act – este acel concept la care Spinoza apelează pentru a-și dezvolta ontologia imanenței.

Poate părea ciudat faptul că Deleuze îmbrățișează cu atâta entuziasm un concept fără mari potențial revoluționar, fără forță subversivă, cum este cel al *expresiei*, însă trebuie avut, aici, în vedere faptul că această „estetică a forțelor”, mizând și pe ambiguitățile pe care „expresia” le aduce cu sine, are rolul deosebit de important de a înlocui un limbaj predicativ cu unul expresiv, adică instaurativ. Cu un astfel de „limbaj”, Deleuze poate evita orice dispută lingvistică sau cognitivă: lucrul este propriul său concept, el își aduce cu sine și își prezintă cu de la sine putere sensul.

În concluzie, Deleuze preia și folosește elemente ale spinozismului *doar* în măsura în care acestea îi pot servi scopurilor prezente – aici, acelea ale constituirii unei istorii filosofice a univocității; la o lectură comparată atentă, se poate cu ușurință observa marea diferență dintre Spinoza și acel Spinoza al lui Deleuze: spunând aceasta nu cădem în păcatul credinței într-o interpretare „bună” a unei filosofii, față de altele „eronate”, însă modul de operare al lui Deleuze impune tratarea cu maxime precauții a afirmațiilor sale. Ca o adăugire: din nou diferența ontologică oferă o înțelegere excelentă a substanței spinoziste, din nou Deleuze refuză să ia în calcul această lectură, doar din nevoia ignorării soluțiilor heideggeriene.

#### 5. Onto-hetero-geneza

Așa-zisa istorie a univocității, pe care Deleuze caută să o identifice în istoria filosofiei, nu există: ea este doar ideea unui drum paralel, a unei istorii alternative a filosofiei, în care cuvântul de ordine ar fi imanența (și toate derivatele acesteia), și nu modelul transcendenței (cu tot ceea ce implică acesta). Cu toate acestea, Deleuze se va plasa pe sine la capătul acestui drum inexistent, ca împlinire și sfârșit. Modelul immanentist spinozist va fi astfel dizolvat într-un cadru bergsonian, în care corpul devine elementul

central. „Corpul nostru este un instrument de acțiune și numai de acțiune. La niciun nivel, în niciun sens, sub nicio formă, el nu servește la pregătirea, și încă și mai puțin la explicarea unei reprezentări (...) Nici în percepție, nici în memorie, nici – cu atât mai puțin – în operațiile superioare ale spiritului, corpul nu contribuie în mod direct la reprezentare”, clamează Bergson, care, deși sustrage corpul reprezentării, păstrează, încă, elementul periculos al „spiritului”. Desigur, și viziunea lui Bergson trebuie epurată de elementele unei metafizici „negative”...

Marea ambiție a lui Deleuze este aceea de a se plasa într-un orizont privilegiat, din care să poată asista la spectacolul nașterii Universului (dacă nu să fie chiar el cel care dă naștere acestui Univers), or pentru aceasta el trebuie să întoarcă spatele modului obișnuit de a vedea lumea. *Diferență și repetiție* nu este altceva decât tentativa de a descrie lumea așa cum aceasta nu poate fi cunoscută – o lume neactualizată, pur virtuală, populată de singularități, în care ceea ce se întâmplă este „eveniment”.

În fine, Deleuze urmărește cu obstinație constituirea unei *onto-hetero-geneze* (adică încercarea de a gândi diferența ca „reală”), pe modelul „onto-tauto-logiei” moștenite din aristotelism (și care privește „identitatea absolută”) și al „onto-hetero-logiei”, pentru că Heidegger apare în bibliografia tuturor surselor temelor deleuziene, fie ele explicite sau implicite.

Însă tentativa deleuziană de a rezolva o problemă fenomenologică printr-un fals „pas înapoi” la Aristotel (caricaturizând astfel mult mai celebrul – și consistentul – *Schritt zurück* heideggerian) merită mai degrabă numele de *bio-hetero-geneză*, deoarece privește producția viului, urmând „diferențele naturale”, nemaiaivând nimic de a face cu „ființa”, așa cum vom vedea în secțiunea următoare.

## VIII. Modele ontologice

Întrebările care ghidează această secțiune sunt: se pretează, oare, deleuzianismul vreunui model științific? – și: care este relația dintre gândire și știință la Deleuze?

În fond, Deleuze urmărește nu numai ca filosofia să pornească un război necruțător contra gândirii – dar și ca știința să facă același lucru. Mai bine zis, ca știința să-și redescopere și revalorifice latura „minoră” care, după cum vom vedea, a fost eliminată în selecția aproape darwinistă a teoriilor științifice, acolo unde tot ce nu a putut fi formalizat sau redus la forme simplificate a fost abandonat.

Deleuze nu oferă nicăieri vreun discurs extins asupra științei în niciuna dintre lucrările sale de dinainte de colaborarea cu Guattari – și chiar și după aceasta, exceptând un scurt capitol din *Ce este filosofia?* și un singur „platou” din *Mille plateaux*, referințele științifice rămân secundare, oblice, deseori camufluate sub forma notelor de subsol. La prima vedere, Deleuze pare să fie complet indiferent față de problema științei. În consecință, știința este definită printr-o *calchiere* a filosofiei, ca un fel de imagine răsturnată, așa cum aceasta apare pe placa fotografică. Acest fapt demonstrează în mod suficient că Deleuze nu este interesat, aici, de problema *reală* a științei, ci doar de a o distinge (și a o discredita) comparativ cu filosofia: acolo unde aceasta țintește „infinitul”, „variația”, „diferențialul” etc. – termeni considerați „pozitivi” de către Deleuze –, știința rămâne prizonieră a infamului „finit”, ea oferă perspective date de „observatori parțiali”, mișcându-se „lent”. Tot ceea ce descrie știința este „negativ” – adică mai rău, mai eronat, dar cu toate acestea Deleuze și Guattari nu o abandonează: ei rețin acea perspectivă a

științei ce păstrează caracterul haotic, diferențial și pre-individual, în măsura în care acesta poate fi recunoscut (și este găsit în operele unor Simondon, Monod, Prigogine sau în interpretarea deleuziană a calculului diferențial). Pentru Deleuze, filosofia reprezintă o cunoaștere de ordin superior.

Preocupările din domeniul fizicii sunt deconcertante: de ce este Deleuze atât de interesat de termodinamică – o ramură a fizicii care se naște în secolul al XIX-lea, tot atunci consumându-se și perioada ei de glorie? Desigur, termodinamica nu dispare, însă ea se transformă în mecanică statistică, adică într-o anexă la teoria probabilităților. Interesul lui Deleuze se îndreaptă nu către termodinamica în sine (caz în care ar fi fost interesat și de mecanica cuantică), ci către un *model* ontologic pentru emergența noului, un model al evenimentului: moleculele se mișcă aleator, motiv pentru care între o configurație și următoarea, între un eveniment și altul, avem o succesiune aleatoare. Unui observator îi va fi imposibil să găsească o legătură între două configurații succesive, dintre care una tocmai *emerge*. Nimic din trecut nu este păstrat, nu este conținut în prezent. Nu există ordine între configurații, compararea și așezarea acestora într-o ierarhie fiind imposibilă. De aici rezultă că nu putem găsi vreo legătură nici între evenimentul actual și cel viitor: nimic din trecut sau din prezent nu ne permite să anticipăm viitorul. Nu există sfârșit – singurul principiu ce guvernează fiind hazardul. Problema ordinii ne trimite înapoi, la așa-numitele filosofii ale naturii, ce au făcut carieră în secolul al XIX-lea și care încă influențează ontologiile contemporane. Deja în aceste filosofii cu greu mai putem distinge *natura*, în măsura în care nu există un acces spontan, direct față de aceasta, mai mult, conceptul naturii înseși fiind mediat sau derivat.

Natura este producție, iar produsul este dependent în mod ireversibil de productivitatea sa, identitatea constând într-o „antiteză diversificatoare” asimetrică a producției și a produsului, într-o proporționalitate a forțelor prime și a celor secunde – adică a naturii ca subiect și a naturii ca obiect. Ireversibilitatea este asigurată de către natura *actuală*, iar „identitatea” nu „șterge” diferențierea constant asimetrică din natură, ci ea constă doar în recapitularea constantă a „legii universale a bifurcației”. Dar marea problemă ce apare aici constă în faptul că disociabilitatea forțelor echivalează cu imposibilitatea descompunerii sau recompunerii în natură, altfel spus, productivitatea nu mai este sursă a propriilor produse: ea nu mai produce nimic.

Faptul că *ethos*-ul ajunge să determine *physis*-ul ne prezintă adevărata miză deleuziană, care este artificializarea naturii, astfel încât nu putem avea decât o viziune etică (în sens spinozist) asupra lumii.

Cu dispariția idealului renescentist al omului universal, care putea fi în același timp filosof, om de știință, artist – pe scurt, creator și/ sau geniu, dispare și încrederea în posibilitatea unei sinteze universale: asistăm la nașterea științelor moderne și la dezvoltarea lor, cu viteze inegale, urmând o tendință divergentă care se va accentua din ce în ce mai mult, ajungându-se în zilele noastre la hiper-specializări. Exemplul prin excelență referitor la imposibilitatea sintezei (moderne) a *tuturor* ramurilor spiritului este acela lui Hegel, cel atât de ironizat pentru afirmațiile sale referitoare la științele naturii sau la matematică.

Filosofia lui Deleuze poate fi privită și ca o tentativă de ontologie matematică, după cum afirma Alain Badiou, cel care-și construiește explicit gândirea pe modelul teoriei

mulțimilor din axiomatica algebrică. Însă, pentru Deleuze, ontologia matematicii nu este reductibilă la o axiomatică, deși trebuie citită ca o tensiune complexă între axiomatică și ceea ce el numește „problematică”. Pentru Deleuze, axiomatica ține de știința „majoră” sau „regală”, care are legătură cu axiomatica socială a capitalismului (și deci a Statului) și care încearcă în mod constant o reducere, o reprimare a polului problematic al matematicilor, pol care ar aparține unei concepții „minore” sau „nomadice” a științei. Matematica însăși este marcată de tensiunea dintre multiplicitățile sau mulțimile extensive (polul axiomatic) și multiplicitățile virtuale sau diferențiale (polul problematic), într-o continuă translație (reducție) a celui din urmă la cel dintâi. În fond, această atitudine caracterizează poziția deleuziană față de știință în general, presupunând ca evident faptul că progresul științelor reprezintă în fond o sărăcire a lumii, o translație a ceea ce este viu și unic în ceva formal și repetabil, întrucât poate fi descris algebric.

Există, însă, un pol problematic *real* în istoria matematicii – sau ne aflăm în fața unei alte istorii fictive construite de către Deleuze, așa cum am văzut că stăteau lucrurile în ce privește „istoria univocității ființei”? În cazul de față, totuși, distincția deleuziană dintre problematic și axiomatic are rădăcini adânci: primul exemplu ne parvine de la Proclus, care, în *Comentariile sale la Cartea Întâi a Elementelor lui Euclid*, face o deosebire între probleme și teoreme: dacă cele din urmă caută demonstrarea, din axiome sau postulate, a proprietăților unei figuri, problemele privesc construirea figurilor cu rigla și compasul. În Grecia antică, problematica și-a găsit expresia deplină în geometria lui Arhimede (în special în *Despre metodă* – o geometrie operativă, care definește linia, cercul, pătratul etc. nu ca esențe, ci ca procese). După cum vedem, este vorba de o competiție, în chiar inauguralitatea științelor matematice în Grecia antică, între *abstract* și *intuitiv*: ca geometrie, momentul de început al matematicilor occidentale este unul profund spațial-reprezentativ, apelul la formele geometrice desenate pe nisip fiind o parte constituantă a demersului matematic însuși. Or, așa cum știm, nu am putea vorbi de geometrie ca despre o știință propriu-zisă dacă aceasta ar privi *fiecare* figură geometrică actuală în parte: pentru a-și căpăta științificitatea, geometria trebuie să procedeze prin *formalizare* și *abstractizare*: cuadratura cercului nu privește *acest* cerc pe care îl desenez și pe care îl vizualizez, ci un cerc *posibil*, adică *oricare cerc*.

Dacă Proclus constata deja declinul problematicii, datorat faptului că, pentru greci, „problemele privesc doar evenimente și afectări, ceea ce vedește o *deteriorare* a proiecției esenței în imaginație”, în secolul al XVII-lea, tensiunea dintre probleme și teoreme, internă geometriei, se externalizează, devenind tensiune între geometrie și algebră; *geometria proiectivă* a lui Desargues, calitativă și „minoră”, axată pe problemele-eveniment, pierde rapid teren în favoarea *geometriei analitice* a lui Descartes și Fermat, o geometrie cantitativă și „majoră” ce translatează relațiile geometrice într-unele aritmetice, ce pot fi exprimate în ecuații algebrice (coordonatele carteziane). Astfel, știința „regală” a efectuat o aritmetizare a geometriei, o conversie a acesteia în algebră. În fine, abia la sfârșitul secolului al XIX-lea, prin Weierstrass (continuat de Dedekind și Cantor), se împlinește programul „aritmetizării”: noțiunile geometrice sunt acum reconceptualizate în termenii mulțimilor de puncte discrete, care sunt conceptualizate în termeni numerici. Astfel, Weierstrass a putut obține conceptul unei variabile într-o interpretare pur *statică*.

În context matematic, pentru Deleuze, ontologia privește Ființa, ființările, dar și diferența lor ontologică: „calculul diferențial este un fel de uniune a matematicului cu existentul,

este simbolicul existentului”; calculul diferențial este unealta cu care Deleuze vrea să exploreze natura realității, *condițiile realului*. Ecuațiile diferențiale sunt „calea pentru înțelegerea naturii”, doar ele putând exprima legile naturii, însă Deleuze vede în diferențial o întregă ontologie a diferenței ce se poate actualiza în variate funcții și, în consecință, în diferite modele curbilinii specifice.

Biologia îndeplinește, în sistemul deleuzian, o funcție dublă: pe de o parte ea este *limita* oricărei vechi filosofii a naturii – în dublu sens: ca teleologie a biologicului ireductibilă la modelul mecanicist al lumii nevăzute, dar și ca biodiversitate ce ridică serioase dificultăți oricărei ontogeneze – dar oferă și modele ontologice complexe, actuale.

În calitatea sa de „filosofie naturală”, biologia modernă a fost strâns legată de motive mai degrabă filosofice decât naturale, fapt care a frânat în mod semnificativ constituirea sa ca știință propriu-zisă; unul dintre aceste motive se referă la problema principală a substanței ce anima, încă, filosofia biologiei secolului al XIX-lea și care își are originile în secolul al XVII-lea, în dificultățile cu care se confruntase deja concepția galileano-mecanicistă a universului. Această concepție, a unei lumi guvernate de legi matematice ale mișcării, a devenit teza dominantă a așa-numitei revoluții științifice a secolului al XVII-lea, ca opunându-se concepției scolastice asupra universului ce se sprijinea pe astronomia ptolemaică, dovedită ca falsă.

Problema naturii speciilor, de mare interes pentru Deleuze, este controversată atât în biologie, cât și în filosofie: dacă biologii nu cad de acord referitor la definiția termenului de „specie”, filosofii nu sunt de acord cu statutul ontologic al acestei noțiuni. Cu toate acestea, înțelegerea adecvată a speciei este importantă din mai multe motive, primul dintre acestea fiind acela că specia este unitatea taxonomică fundamentală a clasificării biologice. Mai mult, legile mediului sunt formulate în termenii speciilor, însăși concepția noastră despre „natura umană” fiind tributară acestui concept.

Însă disputa privind statutul ontologic al speciei este doar un jalon teoretic de parcurs: ființa vie nu este în mod necesar unitatea primă a studiului biologiei, ci viața ca mediu înconjurător constituie o astfel de unitate. Gilbert Simondon, cel care a influențat în mod decisiv opera timpurie a lui Deleuze, și în particular *Diferență și repetiție*, consideră că „individul trebuie înțeles ca având o realitate relativă, el fiind doar o anumită etapă a ființei ca întreg – etapă care implică un stadiu anterior pre-individual, astfel încât chiar și după individuație, individul nu are o existență izolată, din moment ce individuația nu a epuizat, într-un act unic, toate potențialitățile cuprinse, înfășurate în stadiul pre-individual”. Deleuze crede că importanța lucrării lui Simondon constă în aceea că prezintă prima „teorie a singularităților impersonale și pre-individuale”.

Unul dintre cuplurile conceptuale fundamentale în a doua parte a operei lui Deleuze, anume cel al de/re-teritorializării, își are o îndelungată istorie biologică sub forma ideii de *teritorialitate* care, deși schițată încă de Aristotel și Pliniu, va fi formalizată ca atare la începutul secolului XX, atunci când apare și ideea – atât de bogată din punct de vedere filosofic – a mediului înconjurător (*Umwelt*): deși animalele par să împartă un același univers, fiecare dintre ele trăiește totuși într-un mediu diferit, determinat din punct de vedere subiectiv.

În concluzie, care este rolul *real* al științelor în ontologia deleuziană? După cum ne-a obișnuit deja filosoful francez, el se folosește de orice model care îi poate sprijini

(argumenta) sistemul, chiar dacă respectivul model va fi abandonat imediat ce acest sprijin s-a produs; aici, în mod specific, Deleuze face saltul de la științe către ontologie – pentru ca imediat să efectueze saltul înapoi, sperând ca acest scurt periplu să fortifice (cumva prin contaminare) conceptele și modelele propriei ontologii, singura care contează.

## IX. Ontologii deleuziene

Secțiunea a IX-a a lucrării de față va chestiona *viabilitatea* ontologiei (sau a ontologiilor) deleuziene, funcționabilitatea sistemului în măsura în care acesta este confruntat cu viziunile filosofice clasice (și care-i servesc drept model, dar și ca obiect al criticii).

Există mai multe motive *interne* pentru care conceptul deleuzian cu un rol esențial în articularea acestei filosofii – planul de imanență – nu poate fi funcțional sau, în orice caz, nu funcționează așa cum își propune Deleuze. Mai întâi, legătura ce merge de la virtual la actual și înapoi nu este biunivocă: dacă actualul *depinde* de virtual, acesta din urmă, deși își primește completitudinea prin actualizare, *poate subzista* în sine, fiind așadar relativ independent față de actual. Cele două „planuri” ale planului sunt dezechilibrate ontologic. Aici nu mai e vorba de determinare reciprocă (care rămâne un concept în continuare funcțional), ci de faptul că *aceasta nu exclude transcendența*. Deși determinarea reciprocă implică o mișcare duală, din aceasta nu rezultă că relația transformatoare ar fi una cauzală, o relație deschisă inducției: relația transformatoare nu este și nu poate fi una simetrică – ceea ce trimite la una dintre obiecțiile anterioare: asimetria relației dintre actual și virtual nu conduce în mod necesar la supra-accentuarea unui domeniu și, prin aceeași mișcare, la devalorizarea celuilalt?

Apoi introducerea planului de univocitate parazitează planul de imanență, *suprapunându-se* peste acesta, ca plan regulativ; aici, din nou, ne aflăm în fața unor incoerențe greu de rezolvat: Deleuze afirmă devenirea nebună, producția infinită, anarhică etc. – însă prin univocitate introduce un principiu regulativ, care *nu poate fi decât transcendent*, ajungându-se exact la situația pe care Deleuze vrea să o evite cu orice preț: cauza, efectul și principiul individuației sunt pe același plan, însă *principiul principiului*, ca suprapus (suplimentar/ suplimentar), nu mai este în același plan, *deși pare să fie*. Un nivel regulativ (indiferent că îl numim sau nu *principiu*) există atât în gnoseologia kantiană, cât și la nivelul geneticii biologice; problema apare în momentul în care Deleuze vrea să plaseze regulativul într-un registru transcendent – sau mai degrabă *supra-transcendental*, din moment ce univocitatea reglează activitatea planului de imanență, cel care conține virtual-transcendentalul. În fine, dar nu în cele din urmă, viziunea deleuziană ține de un scenariu ideal: „deloc transcendent, planul de univocitate s-ar organiza în conjuncție cu planul de imanență pentru a forma o ontologie, și doar astfel realizându-se unitatea ființei, înțelegă în diferența sa”. Acest traiect fericit este, totuși, improbabil, mai ales în ochii unui lector suspicios, care l-a citit pe Lacan: dacă vorbim de două planuri, *nimic nu garantează faptul că există vreo intersecție* între acestea, și cu atât mai puțin o conjuncție.

Planul de imanență suferă și potrivit unor dificultăți *externe*, de factură metodologică, referitoare la alegerile pe care le face Deleuze – și prima dificultate privește *modelul însuși al acestei imanențe*: apelul la *un plan unic* nu implică neapărat și o eliminare definitivă a transcendenței. Apoi, însuși faptul că Deleuze alege ca model un construct

*euclidian* poate constitui o problemă: cu Riemann și cu geometriile hiperbolice Bolyai-Lobacevski, cu toate „obiectele” lor corespunzătoare (banda lui Möbius sau sticla lui Klein, în general cu tot ceea ce ține de planul real-proiectiv), planul „clasic” devine „ideal”. Așa cum spusesese deja Hume, „deși n-a existat vreodată vreun cerc sau vreun triunghi în natură, adevărurile demonstrate de Euclid își păstrează pentru totdeauna certitudinea și evidența”: matematica clasică ne pune în posesia unor adevăruri valabile în oricare dintre lumile posibile, dar totuși nu spune nimic concret despre lumea noastră, din acest motiv modelul „planului” nu poate sta decât cu mare indulgență ca principiu genetic sau explicativ.

Aici ar trebui să adăugăm, referitor la nevoia metafizicienilor de a restrânge diversitatea actualului prin postularea unui principiu generativ *mai simplu* faptul că, spre deosebire de aceștia, Deleuze are pretenția de a plasa, în spatele diversității actualului (dar în același plan cu acesta), un principiu genetic multiplu care ar da seamă de întreaga bogăție a realului dar *fără a fi în vreun fel abstract sau schematizat*. Dar un astfel de principiu nu mai este propriu-zis un principiu, la fel cum, într-o povestire a lui Borges, harta care se suprapune peste imperiu, dublând fiecare particularitate a acestuia, nu mai este o hartă: ca și harta, principiul trebuie să abstractizeze, să reducă, să sintetizeze, *să fie la scară*. Așadar, fie Deleuze renunță la cerința sine qua non de a nu generaliza și de a nu abstractiza (pentru a nu restrânge bogăția realului), fie „planul” său rămâne, ca în povestirea lui Borges, coextensiv continuum-ului spațio-temporal al realității, iar „geneza” se rezumă la banala naștere biologică. În fond, Deleuze propune un *câmp abstract, ideal* drept fundament al actualului, și el nu poate fi așa ceva decât fie dacă este *ceva mai mult de un plan*, fie dacă se dovedește a fi o *metaforă, doar un mod de a vorbi* despre real, dar *nu realul însuși* (așa cum vrea Deleuze).

O altă vulnerabilitate a planului deleuzian de imanență ar fi că acesta este construit prin încorporarea, prin *înghițirea* tuturor elementelor realului. De aceea am putea spune că adevăratul călcâi al lui Ahile, aici, este faptul că *imanența este secundă*, este derivată: întâi este „trasat” un plan care este numit „de imanență”, în care sunt absorbite apoi toate elementele realului, pentru ca apoi planul *să fie declarat unic*: imanența deleuziană este rezultatul unei epurări. Așadar, Deleuze nu rezolvă în mod real problema transcendenței, ci doar o orizontalizează, încorporând transcendența în planul de imanență care devine astfel *reactiv*, el apărând doar ca reacție la o transcendență pe care are ambiția de a o elimina. Practic, Deleuze inversează direcția în care a mers platonismul: dacă maestrul Academiei, în dialogurile târzii, ajunge să constate că Unul este de fapt fisurat sau măcar *fisurabil*, Deleuze pornește de la diversul inclasificabil al realului (actualului), așadar de la diferența extremă, pentru a o strânge *a posteriori* într-o unitate. Dacă intenția este laudabilă (oferind un credit suplimentar interpretării lui Badiou), realizarea este practic imposibilă: în termenii cosmologiei, dacă vom reparcurge în sens invers drumul de la starea actuală a Universului către evenimentul inițial al Big Bang-ului, liniile *nu vor converge către un punct unic*. Devenirea este asimetrică, nu există biunivocitate între cauză și efect. Ontologic vorbind, unitatea ființei trebuie să fie în mod necesar fie anterioară, fie indiferentă (adică transcendentă) față de actualizare, ea trebuie să fie de partea cauzei și nu *un fapt ulterior*, așa cum este la Deleuze. Un imanentism veritabil ar pleca de la unitate, în loc să o *obțină*.

În esență, ființa despre care vorbește Deleuze *nu este alta* decât cea aristotelică (la fel, ontologia aristotelică se poate înscrie cu succes în linia filosofică a meontologiei), adică ființa ca individ, deși aceasta este privită nu static, ci drept ceva de ordinul evenimentului, al emergenței.

Altfel spus, deleuzianismul ar trebui privit (cu moderație) ca un aristotelism altoit pe modelul fizicii clasice, cea care a atribuit materiei, pentru început, un oarecare comportament spontan (cum ar fi cel inertial), prilej pentru apariția unor posibilități morfogenetice alternative (pe care Deleuze le speculează în mod deosebit): elementele implicate în geneza formei pot fi la fel de bine imanente materiei înseși. Intuitiv, cel mai la îndemână tip de element immanent pentru morfogeneză este starea stabilă generată endogen: în cazul bulelor de săpun, moleculele sunt constrânse din punct de vedere energetic să „caute” punctul în care tensiunea suprafeței este minimă – iar aici nu mai putem vorbi despre o esență a bulelor de săpun, de o formă geometrică ideală (o sferă) ce ar da formă unui ansamblu de molecule inerte. Rezultatul este *emergența* unei forme sferice. Aceeași formă topologică, același punct minimal, ghidează procesele ce generează majoritatea formelor geometrice: dacă în locul moleculelor de săpun am avea cristale de sare forma ce ar emerge, urmând tendința unui minim energetic, ar fi un cub. Elementul immanent se va dovedi decisiv chiar și în cazul structurilor socio-tehnologice (un radio-transmițător sau un dispozitiv radar), biologice (un ciclu metabolic) sau fizice, după exemplele de auto-ordonare a materiei pe care Deleuze le găsește în scrierile lui Ilya Prigogine – cum ar fi „ceasul chimic” sau „bifurcația”.

Teoria deleuziană a genezei formei rămâne incompletă fără cele două tipuri de structură la care se referă Deleuze și Guattari în *Mille plateaux*, anume „straturile” (*strata*) și „rețelele auto-consistente” (*self-consistent aggregates, meshworks*) – respectiv structuri de tip „arbore” și structuri de tip „rizom”, cele care ajung să descrie fiecare sistem (social, natural, artificial) în parte, dar și „întregul” ca atare.

„Moartea” subiectului – temă centrală în multe dintre discursurile filosofice contemporane – este un eveniment care nu numai că nu are loc, dar pare să nici nu poată avea loc: „așa-zisa simplitate teoretică a perspectivelor ce proclamă, enigmatic, *moartea subiectului*, trebuie contestată (...) Trebuie spus faptul că subiectul *persistă* – chiar și în discursurile filosofice ce îi anunță disoluția” (Caroline Williams).

În ceea ce-l privește pe Deleuze, putem spune că, din punct de vedere cronologic, opera sa începe cu niște considerații privitoare la subiect – în contextul interesului pentru Hume – și se încheie, după perioada de negare radicală a anilor '70, cu reiterarea subiectului din operele despre Leibniz și Foucault. Dacă vom dori să vorbim despre un subiect deleuzian, atunci va trebui efectuată o sinteză, extrăgând elemente disparate din operele despre Spinoza, Nietzsche, Bergson, Leibniz sau Hume și alăturându-le. Va rezulta astfel un subiect lipsit de autonomie, format prin sedimentare și a cărui interioritate nu este decât rezultatul plierilor unui Exterior unic. Subiectul este ceva secund atât în ordine ontologică, cât și epistemologică: în primul sens, el este doar un mod, un accident al substanței, o formă ce nu este finală și care este doar rezultatul unor configurații locale specifice ale forțelor și intensităților; în al doilea sens, subiectului i se refuză accesul la o cunoaștere privilegiată, rațională, așa cum este aceasta expusă de către istoria filosofiei: apelând la un model psihanalitico-marxist, Deleuze înțelege subiectul ca formându-se

într-un câmp de conștiință colectiv, impersonal, într-o experiență non-individuală – adică trans-individuală.

Am constatat cinci limitări majore ale subiectului deleuzian.

O *primă limitare* a subiectului deleuziano-humean ar fi că, în măsura în care acesta devine ceea ce este, un subiect, el se menține drept ceva *secund*, un produs ce nu este necesar decât prin aceea că este o consecință.

Cea de-a *doua limitare* a subiectului privește conceperea subiectivității *ca liminaritate*, ca prag ce poate fi traversat în ambele sensuri: *subiectul este doar temporar un subiect*, el este astfel doar atâta vreme cât se păstrează la un nivel supra-liminal. Înțelegerea de tip intensiv a oricărei realități – deci și a nivelului mental – instituie o reversibilitate și o dinamică perpetue între ceea ce a fost numit „conștiința de drept” și cea „de fapt”, adică între domeniile pre-individual (virtual) și cel subiectiv (actual).

A *treia limitare* a subiectului poate fi constatată în aceea că interioritatea este înțeleasă *ca pliere sterilă a exteriorului*. Pe modelul deleuzian al gândirii ce intră „în camera de rezonanță”, conștiința de fapt, subiectivă, nu este propriu-zis o *reflecție*, ci doar o *reflexie*, o oglindire a „conștiinței de drept”, este un ecou și nu o gândire. Astfel, interioritatea obținută prin plierea exteriorului nu este decât receptacolul unei alte gândiri, fără a face posibilă, ea-însăși, o gândire. Interioritatea este doar cutia de amplificare a *adevăratei* gândiri – am numit aici conștiința *de drept* al cărei simulacru-loțiitor este conștiința individuală a subiectului.

Considerațiile asupra eticii ne aduc în preajma celei de-a *patra limitări* a subiectului, o limitare care, chiar dacă privește *liminaritatea eticii*, faptul că *binele și răul* nu sunt nimic mai mult decât ceea ce se află deasupra, respectiv dedesubtul unui *prag al unui afect sau al unei forțe*, nu se va mulțumi să deplângă această situație din perspectiva defuncției morale. În fapt, etica (care de fapt nici nu este o etică, neavând niciun standard – ci totul fiind judecat conform „normelor” interne) impusă (în mod abuziv, deoarece subiectul *nu este autonom*) subiectului este una a epuizării, a galopului spre moarte, a depășirii constante a unor limite arbitrare pe care o etică de tip concurențial (în mod extrem barbară, deoarece competiția cu sine nu se încheie niciodată) le impune și le neagă din chiar momentul în care au fost depășite. Subiectul este împins spre propria aneantizare, spre un consum rapid și derizoriu, singura valoare a acestei lumi fiind *frenezia propriei dispariții*, intensificarea forțelor până la punctul critic al imploziei.

În fine, vom constata cea de-a *cincea limitare* a subiectului: nici măcar ceea ce ne scoate din noi înșine, ceea ce ne determină să nu rămânem într-un solipsism complet, am numit aici „dorința”, *nu ne aparține*. Am văzut cum subiectul deleuzian nu este propriu-zis un subiect întreg, cum el nu are gândire proprie și nici autonomie – acum constatăm că nici măcar forțele vitale, cele care împing către acțiune, nu sunt genuine.

Subiectul, la Deleuze, este abia discernabil, este *puțin mai mult* decât nimic; în mod poate paradoxal, după cum vom vedea, tocmai această descalificare extremă a subiectivității este cea care va sabota intențiile deleuziene ale construirii unei imanențe absolute.

Deleuzianismul este o filosofie „reziduală” (în speță un soi de fenomenologie răsturnată) în sensul că își extrage seva dintr-un moment inițial la care revine în mod constant, așa cum, în cazul blocajelor libidinale, individul matur biologic este limitat afectiv-energetic la un stadiu anterior. În cazul lui Deleuze am putea vorbi despre un blocaj intelectual: marile teme ale deleuzianismului, informația solid structurată, se rezumă la perioadele de

studiu sistematic de istoria filosofiei, adică la perioada de formare din anii '40-'50. Există numeroase mărturii (admirative) ale colegilor de facultate, care insistau pe capacitatea improvizatorică a lui Deleuze, pe ireverența scripitoare cu care-și uimea auditoriul demontând și reasamblând texte de istoria filosofiei care-i erau complet străine. Într-un anume fel, Deleuze rămâne blocat în acest stadiu de *enfant prodige*, de „tânără speranță”, amânând *sine die* pasul dureros al maturizării, al trecerii la stadiul de *magister*. Până în ultimele clipe, Deleuze rămâne ostil față de istoria filosofiei – *dar legat strâns de aceasta*. După cum vom vedea, ambiguitatea cu care se raportează la anii de pregătire este cea care conferă elementul fundamental, nevolatil – și totodată original – al deleuzianismului: cunoștințele vii, autentice, fertile și solide achiziționate în perioada scolastică a Sorbonei anilor '40 reprezintă „carnea” viitoareii filosofii, solul ideilor negatoare, violente, pe care tânărul Deleuze le nutrește față de orice autoritate, față de ideea însăși de maestru. Lecturile din timpul facultății, în special cele de istoria filosofiei, deși resimțite acut sub forma oligativității, formează elementul coerent al viitoareii sale gândiri, element la care se va reîntoarce constant de-a lungul anilor. Cea mai bună dovadă în acest sens o reprezintă faptul că la Deleuze nu constatăm o *evoluție a gândirii* – și spuneam aceasta fără a ne referi la o evoluție de ansamblu, a unui posibil sistem (care nu există): pur și simplu, textele anilor '80 despre Spinoza, să zicem, reprezintă o reluare literală a celor din anii '60, atunci când apar marile monografii deleuziene. La fel stau lucrurile și în ce-i privește pe Hegel, Kant, Leibniz etc. În mod ironic, opera lui Deleuze se auto-persiflează, fiind o „repetiție mecanică a aceluiași”, aici trebuind căutat elementul retrograd al deleuzianismului: nu doar marile idei, ci *toate ideile* sunt deja formate, cristalizate și exprimate în anii '60, astfel încât filosofia ulterioară, în ciuda aparenței avangardiste și în ciuda unei dispersii în nenumărate noi arii de interes, poate și trebuie să fie adusă la numitorul comun al ideilor anterioare, cele care conferă coerență și coeziune deleuzianismului.

În acest sens, gândirea lui Deleuze, în ciuda viitoarelor terminologii și a interesului în domeniul high-tech, nu marchează o evoluție, ci reprezintă mai degrabă un ciclu de variațiuni pe o temă dată. Iar tema rămâne una modernă, strâns legată de momentele istoriei filosofiei ce au ca poli pe Spinoza și pe Leibniz. Deleuze este doar prin mimetism un membru al „gândirii '68”: marxismul (filosofia socio-politică în general), psihanaliza și textualismul – adică „Sfânta Treime” a acestei gândiri – reprezintă domenii de interes minim sau chiar inexistent pentru Deleuze, care se limitează, aici, la o vulgată socio-psihanalitică și la luări de poziție politice în pas cu moda. În mod evident, așa cum reiese la o lectură atentă, Deleuze nu este deloc interesat de istorie, de politică, de psihanaliză sau – cu atât mai puțin! – de problemele limbajului: nu doar că ignoră aceste probleme, dar respinge pe de-a întregul limbajul însuși.

Pe scurt, Deleuze este un filosof modern, un metafizician de școală veche, născut într-un secol greșit, participând la o filosofie cu care nu are afinități reale. Or, dacă, așa cum spuneam, istoria filosofiei reprezintă „carnea” propriei gândiri, grila interpretativă este una fenomenologică, tributară „celor trei H” atât de detestați în anii de formare: Hegel, Husserl, Heidegger – dar și lui Sartre, a acelui Sartre heideggerian, fenomenologul din *Transcendența ego-ului* și nu existențialistul din *Ființă și neant* sau *Existențialismul este un umanism*. Se spune că elevul își poate depăși condiția de discipol doar atunci când relația sa cu maestrul, o relație de tip intelectual-afectiv, se rupe cu ajutorul cadrului instituțional, care funcționează ca un terț ce taie cordonul ombilical și conferă autonomie;

putem spune că, în cazul lui Deleuze, acest cadru – pe care filosoful îl percepe drept abuziv, castrator, restrictiv – nu ajunge să îndeplinească funcția eliberatoare: conștient sau nu, Deleuze *refuză să devină maestru*, rămânând legat prin fire invizibile dar ferme de Maestru, adică de Heidegger.

## X. Strania lume deleuziană

În acest ultim capitol ne referim la „lumea” deleuziană ca întreg, deși acest concept de largă respirație fenomenologică trebuie folosit cu precauție: nu ne aflăm în fața unei lumi în genul celei husserliene sau heideggeriene, dar nici în fața unei lumi propriu-zis moderne – deși aceasta din urmă stă la baza modelului deleuzian. Ceea ce a încercat permanent Deleuze, a fost sugerarea – impunerea – unei terminologii non-filosofice, instaurative, de tipul verbului divin, una care, doar ea, să poată fi capabilă de a descrie propriul univers. Intențiile lui Deleuze sunt clare: lumea sa tinde către autonomie, punțile cu filosofia – adică cu tot ceea ce *nu este* propria gândire – sunt slăbite, contrafăcute sau chiar distruse, astfel încât *niciun alt limbaj*, nicio altă gândire în afara uneia care, deși ar veni din afară, să fie totuși deja immanentă deleuzianismului, să nu aibă acces aici. Filosoful francez vrea să pună în practică visul etern al oricărui artist – creația absolută, creația totală, creația propriu-zisă a unei lumi – împlinind astfel destinul gânditorului-creator într-un mod real, și nu simbolic. Strategia deleuziană merge în două direcții: mai întâi, prin impunerea unui plan (de „imanență”) care este decretat drept unic, apoi prin defăimarea (negarea, ignorarea, calomnierea) celorlalte filosofii, fie ele scrise de „prieteni” sau „dușmani”. Se ajunge astfel la un dialog imposibil, de două ori imposibil: mai întâi, pentru că s-ar intra în contact cu niște gândiri ilicite, apoi pentru că ar fi vorba, în ultimă instanță, despre un monolog, planul deleuzian înghițind – în sensul literal al termenului – toate elementele realului, inclusiv orice altă gândire.

S-a spus că *Diferență și repetiție* este o (încercare de) descriere a lumii pur virtuale, a lumii încă neactualizate, calitative, intensive, o lume a forțelor și a devenirilor neîncetate – o lume imposibil de reprezentat. Cu toate acestea, lumea deleuziană nu este *o alta* decât lumea modernă, pe care filosoful încearcă, prin toate mijloacele, să o des-figureze, să o facă de nerecunoscut, să o descrie în termeni paradoxali, imposibili. Din păcate pentru Deleuze, singura modalitate în care poate face acest lucru este apelul la *răsturnarea*, la *inversarea* concepției moderne asupra lumii, răsturnare care nu reprezintă un paradox veritabil. Lumea lui Deleuze este „imposibilă” *doar din punct de vedere empiric*, observațional, însă imposibilitatea de fapt nu este *o imposibilitate reală*, precum aceea logică. Aspectul „tare” al unei descrieri imposibile a lumii pare să revină în mod exclusiv științelor matematice și fizice, în special celor care descriu lumea într-o manieră complet neintuitivă.

Reprezentarea echivalează, în fond, cu eșecul gândirii de a avea acces direct la obiectul ei, echivalează cu intersecția imperfectă, mereu ratată, dintre orizontul de cunoaștere al unui subiect și modurile de a se da, de a se oferi, ale unui obiect – moduri printre care nu se numără, totuși, și acela al lucrului „în sine”. Or, dincoace și dincolo de real nu mai este nimic – și aceasta nu reprezintă o lipsă: dimpotrivă, afirmă Deleuze, nu trebuie să mai căutăm o ancorare a realității în *altceva* deoarece absența fundamentului este maxima pozitivitate posibilă, ce nu poate fi cu adevărat înțeleasă decât de o gândire „sălbatică”, lipsită ea-însăși de fundament.

Pentru Deleuze, o singură obiecție este posibilă: aceea conform căreia „întrebarea ridicată de un filosof nu este o întrebare bună”, că ea „nu forțează natura lucrurilor suficient de mult”. A-l psihaliza pe Deleuze, aici, este complet inutil: criteriul evaluativ antementionat reprezintă o justificare, o glorificare a agresiunii lipsite de sens, pentru că forțarea naturii lucrurilor nu mai ține de esența niciunei forțe, ci este complet arbitrară, plasându-se în afara oricărei evaluări posibile. Explicația psihologică cea mai la îndemână trimite la frustrarea lui Deleuze de a nu fi putut crea o *altă* lume, frustrare datorită căreia filosoful se manifestă violent, negator, față de lumea *care este*. Deleuze vorbește de acest act agresiv ca despre o „eliberare” a lucrurilor însele, însă chiar propria-i viziune interzice acest demers: forțarea (naturii) lucrului nu poate revela nimic, deoarece dincolo de lucru nu există nimic – și poate nici măcar o „natură” a lucrului nu există. Noi ne raportăm direct la obiectele acestei lumi – orice altă relație, orice altă subtilitate, fiind ilicite. Demersul filosofului francez este astfel sortit eșecului: în loc să dezvăluie o lume mai „bună”, mai „reală” sau mai „adevărată”, Deleuze aruncă *această lume*, prin intermediul confuziei și relativismului pe care le cultivă, într-un haos ce nu poate avea nicio conotație pozitivă; dacă lumea reprezentării era „rea”, lumea lui Deleuze este infernală.

În mod asemănător structurii din *Logica sensului*, filosofia lui Deleuze se prezintă într-o dualitate paradoxală esențială: ea oferă două modele posibile contradictorii, urmând o dezvoltare ce merge simultan în sensuri opuse. La cele două capete vom avea, reciproc ireductibile: fie o lume în continuă curgere, febrilă, o lume pe cale de dispariție, fie o lume imobilă, statică, unitară, eternă. Posibilitatea de a dezvolta două modele complet opuse pornind de la o aceeași filosofie se datorează faptului că, în chiar inima sistemului, se află un construct conceptual imposibil, acela al Unului diferențiat în mod real – soluția autocontradictorie pe care Deleuze o propune ca rezolvare a milenarei controversă platoniciano – aristotelice; dat fiind că acest angrenaj conceptual nu poate funcționa ca atare fără a afecta coerența discursului, suntem obligați, încă de la început, să optăm pentru una dintre cele două interpretări posibile: în termenii heideggerieni ai diferenței ontologice, avem de ales între realitatea nivelului ontic-actual și realitatea nivelului ontologic-virtual, ajungând astfel fie la o lume de tip heraclitic, în perpetuă schimbare și – mai ales! – pe cale de epuizare, fie, respectiv, la o lume parmenidiană, în care real este doar versantul virtual, adică Ființa sau Unul, după cum sugerează Alain Badiou. Așadar: fie Deleuze pornește de la Unitate, fie ajunge la aceasta, diferența având fie rolul de a epuiza toate combinațiile posibile ale realului fie, respectiv, o funcție formală, întărind de fapt realitatea Unului. Argumentele ce pledează pentru fiecare dintre cele două viziuni diametral opuse au forță egală și opțiunea pentru oricare dintre acestea depinde de pactul ficțional inițial făcut de cititor, adică de ce anume caută *deja* în textul deleuzian.