

Keith Ansell Pearson,
Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze,
 Routledge, London & New York 1999, 270 str.

Rekli bi lahko, da je knjiga, katere avtor spada v generacijo mlajših britanskih filozofov (r. 1960), nadaljevanje in poglobitev dela *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition* (Routledge, 1997) ter zbornika o Deleuzu, ki ga je Ansell Pearson uredil, in ki je izšel istega leta pri isti založbi (*Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*). Čeprav je Ansell Pearsona že v prejšnjih delih zanimalo vprašanje, kako je mogoče razumeti osnovno Deleuzovo preokupacijo – misliti onstran *conditio humana* – se tokrat temeljno in kritično vprašanje glasi: ali mišljenje onstran »human condition« pomeni razširitev in poglobitev slednjega, ali pomeni spremembo, namreč »spremembo koncepta«, ki je tako radikalna, da pomeni konec in razkroj »human condition«? Avtorja pri obravnavi tega vprašanja vodi več ciljev. Po eni strani poskuša pokazati, da Deleuzova filozofija kot taka predstavlja upor, upor smrti, hlapčevstvu, nečastnosti, sramoti, sramu, »resistance to the present« (Ansell Pearson, 201), ta upor pa se sklicuje in opira na ljudstvo, ki bo šele prišlo, ljudstvo, ki ga je šele treba ustvariti. »Moderno dejstvo je«, pravi nekje Deleuze, »da ne verjamemo več v ta svet. Ne verjamemo več v dogodke, ki se nam zgodijo, v ljubezen, smrt, kot da bi nas zadevali le polovično. Nismo mi tisti, ki delamo film, svet je tisti, ki nastopa kot nekakšen slab film.« Če je torej upor filozofije trdno povezan z »verjetjem v prihodnost« oziroma z »verjetjem v svet«, to verjetje vsekakor ne ostaja verjetje v ne-

kaj transcendentnega, hkrati pa do sveta, ki smo mu priča, nima ne nihilistične ne cinične distance. »Deleuzova privrženost vitalističnemu empirizmu«, pravi tako Ansell Pearson, »ki poudarja virtualno dimenzijo vsake kreativne evolucije ali postajanja, pomeni, da nalog mišljenja nikoli ne moremo zvesti na razumevanje antinomij sedanjega. Naloge mišljenja so mnogo bolj tvegane in eksperimentalne, medtem ko so zahteve in nuje etike toliko večje« (Ansell Pearson, 208). Pojem etike namreč »ni postranski element Deleuzovega projekta, temveč eden izmed njegovih najtemeljnejših in najbistvenejših elementov« (Ansell Pearson, 11). V Deleuzovem opusu imamo tako opravka s številnimi konceptijami etike – od etike večnega vračanja enakega (*Nietzsche et la philosophie*, 1962; *Différence et répétition*, 1968; Ansell Pearson 77 sl.), etike dogodka (*Logika smisla*, 1969; *Qu'est-ce que la philosophie?* 1991; Ansell Pearson 121 sl.), do etike telesa in etološke etike (*Spinoza et le problème de l'expression*, 1968; *Mille plateaux* 1980; Ansell Pearson 139 sl.) itd. Ključna poteza Deleuzove etike se tako nemara nahaja v njegovem konceptu postajanja, *devenir*, ki ne pomeni neke metodološke empatije, metodološke *Einführung*, denimo v primeru *devenir-animal* v živalsko obnašanje (kakor za Merleau-Pontyja, prim. Ansell Pearson 210 sl.), temveč zvestoba tistemu »več« v sebi, ki ga ne poznam, in ki ga ni mogoče zvesti na že znano, določeno. Telo tako za Deleuza »ni nikoli nekaj fiksiranega in določenega, temveč

je vselej vključeno v 'kreativno evolucijo'« (Ansell Pearson, 12). Po tej plati Deleuze vsekakor ni daleč od temeljnega imperativa etike, kakor ga je formuliral Alain Badiou – ne popustiti glede tega, da nas je zagrabil proces resnice, »ne popustiti glede svoje želje«, ki pravzaprav pomeni: »Ne popustiti glede tistega v samem sebi, česar ne poznam.«

Drugi in pravzaprav glavni avtorjev cilj je opozoriti na sodobno biofilozofijo kot tisti tok sodobne tradicije, ki poteka od Darwina in Weismanna do Bergsona in Freuda, in ki zaobsega dela tako različnih in malo znanih mislecev kot so Raymond Ruyer, Gilbert Simondon in Jacob von Uexküll, ki pa so vsi po vrsti zaznamovali in močno vplivali na Deleuzovo delo. Eden izmed razlogov, da je Deleuza tako težko umestiti v sodobno misel, se po avtorjevem mnenju nahaja prav v tem, da sta ga tako močno in v takšni meri opredelili biologija in etologija. V podrobnejši razdelavi in prikazu tako konteksta kot tudi specifične predelave in obdelave teh virov se nemara nahaja ključna in temeljna kvaliteta Ansell Pearsonovega dela. Tu kajpak ni prostora za podrobnejši prikaz tega konteksta, zato se bomo omejili zgolj na nekaj poudarkov. Prvi poudarek zadeva trajen in močan vpliv, ki naj bi ga po avtorjevem mnenju na Deleuza imelo delo Georgea Canguilhema in ki je viden tako v Deleuzovi konceptualizaciji »crack«, »razpoke« v *Logiki smisla*, kakor tudi v reevaluaciji kategorij normalnega in patološkega, zdravega in bolnega, deviantnega, pošastnega in monsturoznega (Ansell Pearson, 114 sl.). Motiv tujosti, popačenja, monsturoznosti in šokantnosti je navzoč in razprostranjen v celotnem Deleuzovem delu – od *Logike smisla*, v kateri tvori rdečo nit zgodba Lewisa Carrolla o Alici v čudežni deželi, Alicinem vsakdanjiku skozi prizmo *das Unheimliche*,

kjer vsakdanje stvari zadobijo srhljivo in grozljivo anamorfično podobo, prek *Qu'est-ce que la philosophie?*, v kateri je kreacija, ki je za Deleuza tako tesno povezana s konceptom, lahko le iznajdba v pomenu neke šokantnosti, monsturoznosti, tujosti, pa vse do *Mille plateaux*, kjer monsturozna parjenja in nenaravna dejanja postanejo vir prave inovacije in evolucije. Drugi Ansell Pearsonov poudarek zadeva vpliv, ki ga je imelo na Deleuzov opus delo Augusta Weismanna. Weismann, katerega delo je dokaj zapleteno – deloma združuje elemente biologije devetnajstega stoletja, deloma pa je bilo s svojo tezo o *Keimplasma*, klicniplazmi (kasnejši DNK) daleč pred svojim časom –, si je prizadeval priti do znanstvene teorije o dednosti, pričel pa je s preučevanjem Darwinove teorije pangeneze. Pri tem je skušal Darwinovo teorijo ločiti od Lamarckovske dogme, pri čemer je poudaril naravno selekcijo kot slepi stroj, ki zagotavlja reprodukcijo življenja iz generacije v generacijo. Življenje se za Weismanna zmore reproducirati zahvaljujoč posebni dedni substanci, klicniplazmi, ki nikoli ne more biti ustvarjena znova, pač pa vselej samo raste, se množi in prenaša iz ene generacije v drugo. Čeravno Deleuze in Guattari v *Anti-Oedipe to Keimplasmo* spremenita v »telo brez organov«, to še ne pomeni, da Deleuzova recepcija Weismanna pomeni nek neposreden in neposredovan prenos Weismannovih tez in ugotovitev v Deleuzovo filozofijo. Obstaja namreč kopica potez Deleuzove biofilozofije, ki niso niti v sozvočju niti v skladju z weismannovsko tradicijo – Deleuze sploh ne govori o genski oziroma genetični razlagi evolucije, predvsem pa se izogiba vsakršni mitologiji DNK. Nasproti Weismannovi genealogiji življenja, ki poudarja, da je substanca življenja nesmrtna, in da ni podvržena vplivanju ali učinkovanju s strani

individualnih teles in življenj, nasproti takšni postavitvi transcendentne in vse-mogočne sile – kakršna je denimo današnja Dawkinsova teza o sebičnem genu, kot nekakšni poenostavljeni in do skrajnosti pripeljeni različici heglovske »zvičajnosti uma«, ki si, ne meneč se za individualne cvetove in telesa, zagotavlja svojo eksistenco –, Deleuze poudarja, da »evolucija« ni le prenos dednega materiala, saj razmnoževanje predpostavlja »komunikacijo koda ali aksiomatiko«, ki oblikuje sam prenos genov, ki oblikuje sam tok razmnoževanja. Drugače rečeno, dednost, rodnost, razmnoževanje so neločljivi od procesov dekodiranja in deteriorizacije, evolucija je vselej disjunktivna, zaznamovana z »razliko in ponavljanjem«, »dogodkom«, »razpoko«, anomalijo »postajanja-žival«. »Ta predelava Weismannove teorije klice-plazme je postavljena v specifični kontekst etičnega vprašanja v razmerju do postajanja organizma. Pojem germinalnega življenja predela tako, da skuša pokazati, da individualni organizem v teku njegovega življenja neprenehoma konstituira »intenzivni germen«, ki je izoblikovan kot telo brez organov. Drugače rečeno, *germinalno življenje se ne nanaša na izvore, temveč na načine kreativnega postajanja*« (Ansell Pearson, 190-191). Tu smo zopet pri etični dimenziji – germinalno življenje za Deleuza ni stvar zapovedi in imperativov, saj so zanj »dogodki znaki določene vitalizma, v katerem imamo *svobodo*, da postanemo to, kar smo. Vztrajati je treba pri tem, da Deleuzova etika dogodka nikakor ne reproducira moralnega zakona. Na to meri Deleuze, ko pravi, da je 'moja rana obstajala pred menoj'. Rana se ne nanaša preprosto na empirično določitev, temveč zadeva dogodek življenja. Nietzschejev 'tako sem hotel' tako ne pomeni stoiške resignacije, temveč bojni krik. Ne gre za to, da

zgolj 'sprejemmo' preteklo, temveč da damo čas tudi prihodnosti. Če je namreč resignacija zgolj drugačna artikualcija *resentimenta*, tedaj je *amor fati* boj svobodnih človeških bitij.« (Ansell Pearson, 135)

Tretji Ansell Pearsonov poudarek zadeva umestitev Deleuza v razmerju do njegovega pravega *maître*, Bergsona, ki ji po sistematičnosti in informativnosti v anglosaksonski literaturi o Deleuzu, vsaj kolikor je nam znano, ni para. Skozi primerjavo zgodnjega eseja o Bergsonu iz leta 1956 in kasnejše Deleuzove knjige iz leta 1966 Ansell Pearson pokaže, v kakšni meri in na kakšen način ostaja Deleuze zavezan Bergsonu ne le v svojem pojmovanju trajanja, časa, virtualnega, gibanja, razlike in evolucije, temveč tudi v kritiki mehanicizma in finalizma. Kljub temu Deleuze po Pearsonu, že v *Différence et répétition* prelomi z Bergsonom s tem, ko intenzivnost postavi v središče kot tisto, kar predhodi vsaki razliki oziroma razlikovanju v stopnji in razlikovanju v vrsti, ki ju je v poprejšnjih delih razumel še čisto bergsonovsko kot anti-entropično in ustvarjalno zavest, ki presega materijo. Sedaj – in vse do konca – je Deleuzova perspektiva v tem, da je intenzivnost transcendentalno načelo (razlika je intenzija), s čimer se skuša Deleuze izogniti vertikalnemu načinu razmišljanja, dojetju razlike kot transcendence, obenem pa skuša kritizirati termo-dinamično mišljenje tako v znanosti kot v filozofiji, ki skuša intenzijo raztopiti v ekstenziji in katerega ključni predstavnik je po Pearsonu Freudov gon smrti. Tu, v tej točki kritike Freudovega gona smrti kot nihilizma, ki je enakovreden in istoznačen z weismannovskim nihilizmom (prim. Ansell Pearson 104-114) se nahaja tudi ključna pomanjkljivost Pearsonove knjige. Če namreč drži, da gre pri Deleuzu vselej za problem »dveh nihiliz-

mov, namreč, nihilizma, ki uniči stare vrednote, zato, da bi ohranil vzpostavljene red, in ki nikoli ne proizvede ničesar novega, ter nihilizma drugačne vrste, ki iz nihilizma iztrga nekaj, kar 'pripada' brezčasni, pošastni prihodnosti, ki ostaja zvest 'času, ki bo šele prišel' « (Ansell

Pearson, 19), potem bi bilo potrebno pokazati, za kar tu žal ni prostora, kako ta drugi nihilizem, ki ni nič drugega kot drugo ime za Deleuzovo etiko, vsekakor ni prav daleč od freudovskega gona smrti, od freudovske oziroma lacanovske etike gona.

Peter Klepec