

Kako je neumnost (ne napaka) mogoča?

Filozofijo je v 20. stoletju pretresla povsem nova usmeritev v mišljenju, v kateri je osrednja vloga pripadla profesorju filozofije Gillesu Deleuzu. Čas Deleuzovega poučevanja je bil čas francoske filozofije in njenega »momenta«, ki je po svoji veličini primerljiv z antično Grčijo in nemškim idealizmom (Badiou, 2012: lxi). Univerzalnost filozofije, prestreljena s časovno zamejeno zgodovino in specifično določeno geografijo mišljenja, je lahko tako postala konkretna univerzalnost (ibid.), ki je pri Deleuzu tesno povezana z »Nietzschejem v Franciji«. V teh okvirih je bila v ospredje postavljena nova in nevarna nasprotnica mišljenja: neumnost.

Neumnost je Deleuzov problem postala že v prvi knjigi o *Nietzscheju in filozofiji*, zatem v sklepnem poglavju knjige *Proust in znaki*, naposled pa v referenčni knjigi *Razlika in ponavljanje* (Deleuze, 2011b: 245). V monumentalni zgradbi tega dela, v katerem je Deleuze povezal ločena raziskovanja iz svojih filozofskih monografij, je v osrednjem poglavju o »podobi misli« neumnost opredelil kot nekaj, česar iz dotedanje zgodovine filozofije nismo poznali. Morda bi njeno mesto v Deleuzovi filozofiji najbolje opisali kot tisto, kar je Derrida v svojem spodkopavanju središča in osrediščenosti metafizike poimenoval »ekscentrični center« filozofskega diskurza (Derrida v Malabou, 2011: 11).

Osrednja vloga neumnosti v novi podobi mišljenja je videti kot ekscentrični center Deleuzove filozofije. Tudi njegov filozofski prijatelj Michel Foucault jo je zarisal kot eno od »poti, ki vodijo v osrčje tega strašnega dela«, kot je zapisal v svojem navdušenem prikazu »dveh knjig, ki se mi zdita veliki med velikimi: *Razlika in ponavljanje* ter *Logika smisla*« (Foucault, 2008b: 61). Že takoj v prvem odstavku je Foucault podal oceno, ki jo danes najdemo v številnih prispevkih o Deleuzu: »Nekega dne bo stoletje morda deleuzovsko« (ibid.). Danes to ni več videti tako malo verjetno.

Deleuze, ki je skupaj s Foucaultom urejal novo francosko izdajo Nietzscheja in z njim napisal uvod v *Veselo znanost*, je tako kot Karl

Löwith v Nemčiji v Nietzscheju videl prelom v »nemškem duhu« in iztek nemškega idealizma (Löwith, 1967a), videl pa je tudi veliko več kot to. Foucault je z Nietzschejem revolucioniral zgodovino in iz nje naredil genealogijo »vednosti, racionalnosti in koncepta« (Foucault, 2008b: 59), Deleuze pa je z Nietzschejem posegel najprej v zgodovino filozofije, nato pa je Nietzsche, skupaj s Spinozo in predsokratiki, postal izhodišče za novo »bežišnico«, *ligne de fuite*, iz filozofije. Če je zgodovina filozofije Ojdipov kompleks filozofije, kot zapiše Deleuze (1995: 5), to pomeni, da je najprej potreben veliki pobeg.

Nova podoba mišljenja – Nietzsche proti Kantu

V tako usmerjeni novi podobi mišljenja stopita na prizorišče Deleuzova neumnost in spopad z nizkotnostjo mišljenja. Neumnost postane nekategorialno osišče nove usmeritve v mišljenju, ki je za Deleuza vedno tesno povezano z vprašanjem o usmeritvi v življenju (Bahovec, 2011: 249–250). Prav Nietzsche je oboje povezal do nerazločljivosti in z njuno hibridizacijo pretresel temelje moderne filozofije. »Nietzschejeva metoda« nastopi v več besedilih, med drugim na začetku knjige *Spinoza. Praktična filozofija*, in prav na tem ozadju lahko Spinozi sledimo v njegovem življenjskem okolju in »bolj prek človeka kot prek njegovega dela« (Deleuze, 1981: 7).

Ko zarisujemo pomenske konture neumnosti, je pred nami najprej monografija o Nietzscheju iz leta 1962. Deleuze, ki je svojo pot poučevanja začel kot asistent na pariški Sorboni, je pred tem napisal knjigo o Davidu Humu (1953), sledilo pa je obdobje osemletnega molka in »čakanja na zadnji kozarec«. Ko se je to zaključilo, je izšla monografija *Nietzsche in filozofija*, tri leta pozneje pa je sledila druga knjiga z naslovom *Nietzsche*. V vmesnem času je Deleuze napisal knjigo o literaturi in Marcelu Proustu (1964), da bi v letu študentskih nemirov luč sveta naposled ugledal njegov opus magnum: *Razlika in ponavljanje* (Deleuze, 1968).¹

Deleuze svojo novo filozofsko usmeritev najprej predstavi kot usmeritev v mišljenju ter jo v knjigi *Nietzsche in filozofija* opiše kot

¹ Leto pozneje izide *Logika smisla* (1969), s katero je Deleuze zaslovel čez noč. Med monografijami so še knjiga o Kantu (1963), Bergsonu (1966), prva knjiga o Spinozi (1968) ter knjigi o Foucaultu (1986) in Leibnizu (1988a).

Nietzschejevo »podobo mišljenja« (Deleuze, 2011a: 134). Iz Nietzscheja lahko Deleuze izpelje kritiko Kantove kritične filozofije in vzpostavi lasten kritiški projekt. To je prva in osnovna Deleuzova bežiščnica iz zgodovine filozofije, pa tudi osnovna usmeritev njegovega poznejšega dela (Antonioni, 1999: 54). Čeprav Deleuze ni hotel pisati proti nikomur in se mu to tudi ni zdelo dobro za filozofijo, je tu naredil izjemo. Napisal je knjigo proti Kantu, toda to pisanje »proti« je hkrati umeščeno v določeno razmerje »za«: proti Kantu in za Nietzscheja.

Z Nietzschejevim imenom je Deleuze povezal povsem novo podobo mišljenja, ki jo je usmeril proti Kantovi dogmatični podobi in hkrati proti heglovstvu (Deleuze, 2011a: 134, 196). V okvirih splošne usmeritve proti nemškemu duhu in dialektiki kot krščanski ideologiji (Deleuze, 2011a: 33) pa izstopi posebno ime: Immanuel Kant. Kant je začetnik kritike, vendar za Deleuza tudi tisti, ki te kritike ni izpeljal do konca. Kant ni pretresel vrednote kot take, ni znal dramatizirati volje in je povezati z resnico, nikoli se ni dotaknil realnih sil, ki tvorijo misel. »Zdi se, da je pozitivnost kritike pomešal s ponižnim spoznanjem pravic kritiziranega«, sklene Deleuze, »še nikoli nismo videli tako spravljive totalne kritike ali tako spoštljivega kritika« (Deleuze, 2011a: 117–118).

Na tem mestu nastopi Nietzsche. Njegova nova podoba mišljenja pomeni, da resnica ni element mišljenja. Resnica kot pojem je pravzaprav nekaj povsem nedoločljivega. Nikoli ne moremo izvedeti, kakšna je ta resnica, kakšen je njen smisel in kakšna je njena vrednost. Kant si zastavi klasično filozofsko vprašanje »Kaj je resnica?«, toda ne zna se vprašati nečesa bolj temeljnega, tj. »Kdo hoče resnico?« (Deleuze, 2001: 97), in nadaljevati s »Kako?«, »S katerega vidika?«, »*Quid iuris?*«, »V katerem primeru?« (Deleuze, 2002: 149; Lapoujade, 2014: 25). Problema se je treba lotiti z novim vprašanjem, vzpostaviti moramo nov problem in zarisati nov rez v ravnino imanence njegove filozofije (Deleuze, 2011b: 124; Deleuze in Guattari, 1999: 40).

Tako lahko gre Nietzsche, v nasprotju s Kantom, vse do konca: zanj ima resnica vedno moralni izvor, vedno je volja do resnice, vedno je v lasti sil, ki so jo zavzele in se je polastile. Resnica izhaja iz volje. Resnica izhaja iz natančno določljive volje – izhaja prav iz tega, da se nočem motiti. Nočem zagrešiti napake, zato hočem resnico: »Ko je filozofija vzpostavila pravno vez med mišljenjem in resnico, ko je povezala voljo čistega misleca z resnico, se je izognila temu,

da bi povezala resnico z neko konkretno, njej lastno voljo, z nekim določenim tipom sil, z neko določeno kvaliteto volje do moči« (Nietzsche, 2011a: 122). Resnica je vedno konkretna, nekomu ali nečemu lastna, povezana s specifičnimi silami in njihovimi vsakokratnimi razmerji, ki se povezujejo v diagram (Sasso in Villani, 2003: 108).

Dogmatična podoba mišljenja izhaja iz treh osnovnih določil. Prvič, o tistem, ki misli, predpostavlja, da hoče in ljubi resnico ter da je dejanje mišljenja posledica zavestne odločitve. Drugič, predpostavlja, da nas od resničnega odvrčajo sile, ki so mišljenju tuje ter izhajajo iz telesa, strasti in čutnosti. Tretjič, predpostavlja, da zadostuje določena metoda, da bi lahko mislili resnično in zavrnilo vse sile, ki ogrožajo pravilno mišljenje (Deleuze, 2011a: 134).

V nasprotju s tem Nietzsche seže dlje, ko se sprašuje, kakšen je sploh smisel resnice. »Nietzsche ne kritizira lažnih pretenzij po resnici«, nadaljuje Deleuze, »temveč resnico samo in kot ideal« (Deleuze, 2011a: 123). Za Nietzscheja problem mišljenja ni več odpravljiva napaka, iz katere izhaja dogmatična podoba mišljenja. Problem je nekaj drugega: »Odraslo in relevantno mišljenje ima druge sovražnike, to mišljenje pozna negativna stanja z drugačno globino« (Ibid.: 135). Ti drugi sovražniki so tisti glavni problem Deleuzove filozofije, ki ga moramo kot »ekscentrični center« izluščiti iz ozadja eksplicitnih navedb in osnovnih kategorij v njegovih monografijah. To je neumnost, pritlehnost in nizkotnost mišljenja, ki ni zvedljiva na zmoto ali kaj njej podobnega. Neumnost je struktura misli kot take, »neumnost ni način motenja, neumnost je *de iure* izraz nesmisla v mišljenju« (Ibid.).

Z Nietzschejem in Deleuzom postane po Foucaultovih kaŕipotih sovražnica mišljenja neumnost, ki je problem moderne filozofije. Vsa stoletja ima poglavitno sovražnico. V Descartesovem stoletju je bila to napaka kot tista nasprotnica, ki je mišljenju zunanja in kot taka v načelu odpravljiva. Zato zadostuje, da izdelamo pravilno metodo in kot Descartes predpišemo *Pravila o metodi*, da bo problem rešen. V razsvetljenskem stoletju je takšna nasprotnica mišljenja iluzija. Iluzija ni več zgolj zunaj mišljenja, ampak prodira v njegovo notranjost in postaja vse bolj inherentna, toda še vedno je opredeljena kot nasprotnica, ki razum ovira na poti do pravilnega spoznanja. Ne glede na to, ali ta izhaja od zunaj ali od znotraj, smo v obeh primerih še vedno na terenu nasprotja in s tem povezane metode, ki je metoda odstranjevanja nasprotnic, sovražnic in negativov mišljenja (Deleuze, 2011a: 135).

V Nietzschejevem stoletju pa glavna nasprotnica mišljenja naposled postane neumnost kot nekaj povsem drugega. Zato ne zadostuje več ne metoda ne Descartesova pravila ne Kantova zamejitev uma na območje znotraj meja njegove veljavnosti. V Nietzschejevem stoletju imamo namesto Descartesove napake in Kantove iluzije nekaj zelo drugačnega; in prav to raziskuje Deleuze kot neumnost, ki ni odpravljiva s pravilno metodo in ki jo niansira kot debilnost, slaboumnost ali stupidnost, vselej pa hkrati poudari njeno povezavo z nizkotnostjo mišljenja.

Onstran kategorij: neumnost in nizkotnost mišljenja

Foucault v recenziji knjig, ki sta pretresli stoletje, problem neumnosti izpostavi kot Deleuzov filozofski problem *par excellence* (Foucault, 2008: 61). Deleuze je bil za Foucaulta tisti, ki mu je skozi njegovo navdušujoče delo mogoče slediti po nadvse težavni poti, kakršna je pot neumnosti kot odsotne filozofske kategorije. Najbolje jo je mogoče opredeliti prav kot »nekategorijo«, zapiše najprej Foucault (Ibid.: 79).

Neumnost ni bila nikoli kategorija filozofske misli in ji tudi v samorazvoju pojma ne pripade nobeno legitimno mesto. Filozofija je kreacija pojmov, zapišeta Deleuze in Guattari v svoji zadnji knjigi *Kaj je filozofija?*, toda njena naloga je tudi skrb, da se razširja med ljudi. Nietzsche je določil nalogo filozofije, da morajo filozofi proizvajati, opredeljevati in ustvarjati pojme, a hkrati »prepričevati ljudi, da se obrnejo k njim« (Deleuze in Guattari, 1999: 11). Prav v prepričevanju ljudi, filozofov in nefilozofov, se odpira prostor za odkrivanje neumnosti in spopad z vsemi oblikami samoumevnosti, zdravorazumskih resnic in prejetih idej, ki so s tem povezane.

Foucault je sledil neumnosti v Deleuzovem največjem delu, Deleuze pa je Foucaultovo življenje in delo portretiral ter pri tem iskal problem, ki ga je navdihoval vse življenje. Nekako tako kot je Deleuzov Van Gogh iskal pravo barvo, da bi na platno ujel slikarski portret, je Deleuze poskušal narediti portret Foucaultove filozofije (Deleuze, 1995: 102). Za Deleuza je bil prav Foucault tisti, ki je lahko izpolnil

nalogo filozofije po Nietzscheju. Silovitost njegovega mišljenja in neustavljivost na poti izpolnjevanja prave naloge filozofa – v teh okvirih je boj z neumnostjo vodilni motiv, ki se ponavlja v njegovem delu, in zato dobro izbrana barva za njegov portret. Kot filozof, ki je škodoval neumnosti, je bil Foucault »najbolj aktualen filozof« in »največji mislec našega časa«, sklene Deleuze (Ibid.: 95, 102, 150).

Foucaultova osrednja skrb so kategorije, ki se začenjajo pri Aristotelu in se nadaljujejo s Kantom, v Deleuzovi konfrontaciji z neumnostjo pa postanejo popolnoma nemočne. Iz neumnosti ni mogoče narediti filozofske kategorije. »Kategorije lahko po eni strani bremo kot *apriorne* forme spoznavanja, po drugi strani pa se zdijo kot arhaična morala, kot star dekalog, ki ga je identično vsililo razliki«, piše o tem Foucault (2008: 78). Zato je za osvoboditev treba izumiti nekategorialno mišljenje, ki ga zasledimo že pri Dunsu Scotu, predvsem pa pri Spinozi (ibid.). V igri je seveda Deleuzova nekategorialna enoglasnost biti, ki je ena glavnih potez njegove afirmacije razlike, nezvedljive na podobnost ali stičnost, in ponavljanja, ki ni večno vračanje enakega (Bahovec, 2011: 275; 2013: 228).

Neumnost je vsepovsod, a je nekaj težko oprijemljivega. Prav kot taka pa je problem »našega časa«. Približati se ji je mogoče z genealoško metodo, ki izhaja iz mesta, kraja ali lokacije:

Neumnost ni niti napaka niti tkivo zmot. Poznamo bebava mišljenja in bebave diskurze, sestavljene izključno iz resnic; a te resnice so nizkotne, to so resnice, ki pripadajo nizkotni, težki in svinčeni duši. Neumnost, in še globlje: to, česar simptom je neumnost, nizkoten način mišljenja – takšen je *de iure* izraz duha, ki ga obvladujejo reaktivne sile (Deleuze, 2011a: 135).

Neumno mišljenje najde le tisto najnižje, kar je neposreden izraz obstoječega reda in etabliranih vrednot. Tako postane neumnost vir podrejanja, prav tako pa prispeva k vsemu tistemu, kar v politični filozofiji od Boetija naprej poznamo kot »prostovoljno suženjstvo«.

Prav temu se je treba postaviti po robu. Prav to sodi k poklicu filozofa: »V bitki s svojim časom Nietzsche vedno znova razkrinkava: 'Kolikšna nizkotnost, da moreš reči takšno stvar, da moreš misliti kaj takšnega!'« (Deleuze, 2011a: 135). Neumnost kot nesmisel v mišljenju je najprej problem topologije: to je nizka umeščenost in s tem

povezana nizkotnost mišljenja. Razkrinkavati mešanico neumnosti in nizkotnosti, denuncirati nizkotnost mišljenja v vseh oblikah in škodovati neumnosti je zato specifična naloga moderne filozofije.

Neumnost v nasprotju z napako ni nekaj brezčasnega ali ločenega od svojega časa in »od te sedanjosti, ki nosi nizkotnost, od te aktualnosti, v kateri se giblje in uteleša«. Neumnost je problem »našega časa«. Nietzschejeva filozofija je usmerjena proti času in življenjskemu okolju, v katerem filozof živi svoje filozofsko življenje; naj bo to okolje še tako demokratično in svobodomiselno, za filozofijo to še vedno ni dovolj (Deleuze, 2012: 10). Tako Nietzschejeva kot Deleuzova in Foucaultova filozofija je času neprimerna filozofija, »ker je vselej proti svojemu času in vedno kritična do aktualnega sveta; filozofija tvori pojme, ki niso niti večni niti historični, temveč času neprimerni in neaktualni« (Deleuze, 2011a: 137). Filozofija je vedno nekje vmes, »med času neprimernim in časom, ki je naš« (ibid.), prav zato, da bi se lahko orientirala, in deluje za čas, ki prihaja – za prihodnost, za *Morgen* in *Übermorgen* –, za dan po jutrišnjem in *über*, še čez (Cavell, 2005: 118).

Ne moremo se vprašati, »Kaj je neumnost?« Takšno vprašanje je zavajajoče v vsaj dveh pogledih. Najprej zato, ker iz neumnosti ne moremo narediti filozofske kategorije, ne moremo je ne znanstveno definirati ne filozofsko kategorizirati. Drugič pa zato, ker je zavajajoča sama oblika vprašanja, osnovna zastavitev in »formula vprašanja« (Deleuze, 2011: 102). Vprašanje moramo nadomestiti z novim, problem dramatisirati s pomočjo pojmovnih oseb, ki dopolnjujejo katalog neumnosti ter zarisujejo smeri v podobi mišljenja in teritorij v ravni imanence. Kot filozofsko nekategorijo jo moramo izslediti na drugem, nefilozofskem terenu, ki omogoči izstop iz filozofije in ponoven vstop nekje drugje. Izstopiti v zunanost filozofije s sredstvi filozofije, na meji med filozofijo in nefilozofijo, to je v nadaljevanju postal Deleuzov filozofski projekt, ki ga je poimenoval »pop filozofija« in postavil na stran »polimorfne perversnosti mišljenja« (Sutter, 2019: 63, 87).

Toda pozorni moramo biti na samo »formulo vprašanja« pri Nietzscheju (Deleuze, 2011a: 102). Tako kot vprašanje »Kaj je neumnost?«, ki meri na kategorije, je lahko zavajajoče tudi vprašanje »Kdo je neumen?« To vprašanje je naslednja dezorientacija, saj vsi mislimo, da je pamet enakomerno razporejena med vse nas. Nihče ne misli, da ima premalo pameti. Nasprotno pa je neumnost nekaj, kar ni moj ali naš problem – neumni so vedno drugi. Tako postane neumnost stvar napačnega gledišča ali poenostavljenega perspektivizma.

Zdravorazumska past, v katero nas zvablja neumnost, je boj z neumnostjo drugih. Toda neumnost ni nasprotje pameti ali inteligentnosti, ampak nasprotje odsotne neumnosti. Neumnost kot filozofski problem »ni nikoli neumnost drugih, ampak predmet resnično transcendentalnega vprašanja: Kako je neumnost (ne napaka) mogoča?« (Deleuze, 1968: 197). Dogmatično podobo mišljenja prepoznamo po njeni resnici ter njenih sovražnicah in negativih, novo podobo pa po vprašanju o neumnosti in njenih pogojih možnosti.

Pravi problem dogmatične podobe ni resnica, ampak volja do resnice, do katere pridemo s premestitvijo vprašanja »Kaj?« v »Kdo?« ter sintezo v vprašanju »Kdo ali kaj je tisti ali tisto, kar v tej volji hoče?« Volja do resnice je še vedno asketski ideal, njen način je še vedno krščanski. Toda Nietzsche hoče nekaj drugega, drug ideal. Danes so aktualne druge reči, ki jih verniki, pa tudi duhovniki, »ne morejo ne misliti ne izreči«, piše Deleuze (2011: 126). To ni več problem nihilizma, ne pozicije nič hoteti ne hoteti nič, ampak ne hoteti obstoječih in etabliranih vrednot; hoteti nekaj drugega in na nekem drugem mestu pomeni hoteti onstran ideala in hoteti za čas, ki prihaja.

Nadomestiti ideal pomeni nekaj drugega kot golo zamenjavo predznaka, zato Deleuze nadaljuje z Nietzschejevimi besedami: »Toda mi asketskega ideala ne poskušamo nadomestiti, mi še tega ne dopustimo, da bi kaj ostalo od mesta samega, mi hočemo požgati to mesto, hočemo drug ideal na nekem drugem kraju« (Deleuze, 2011a: 128). Šele iz te premestitve ideala in na tem drugem mestu bosta lahko prišla na dan drug smisel in druga vrednost, ki ju ne bo mogoče zvesti na bistvo in ne bosta zgolj reprezentacija. To bo mesto postajanja, ki omogoča »drug način spoznanja, drug koncept resnice«. Hočemo takšno resnico, ki »predpostavlja povsem drugačno voljo« (ibid.). To bo nov tip volje, ki v nobenem primeru ne bo zvedljiv na voljo, ki se noče motiti in delati napak.

Buteć in butec

Deleuze se je tako kot pred njim že Karl Löwith oprl na Gustava Flauberta in njegov roman *Bouvard in Pécuchet*. To je zgodba o dveh neumnežih, ki so jima na voljo vsa znanja in bogastva naše civilizacije, a jima to prav nič ne pomaga. Videti je, da je prav to eden poglavitnih vidikov njune neumnosti. Deleuze je po Flaubertovih sledih

raziskoval neumnost, ki jo je postavil v ospredje Nietzschejeve nove podobe mišljenja (Deleuze, 2011: 136), z njo pa je povezana tudi nova naloga filozofije. Filozofi morajo škodovati neumnosti.

Flaubert je romanu dodal svojo zbirko, ki jo je poimenoval *Slovar prejetih idej*. Gre za nekakšen katalog, v katerem je zbiral vse, kar je samoumevno, preprosto sprejeto in se kot tako ponavlja v nedogled. Prejete ideje so kot v slovarju ali enciklopediji razporejene po abecednem redu, tako da jim lahko sledimo po naključnem razporedu od primera do primera. Pravzaprav so kot nekakšna protienciklopedija, ki lahko v Flaubertovem in Nietzschejevem stoletju stopi na mesto prave *Enciklopedije*, ki so si jo zamislili filozofi razsvetljenstva ter sta jo uredila Diderot in D'Alembert. Prav tako kot veliki razsvetljenski popis vednosti se tudi katalog neumnosti ponuja, da iz nje sestavimo enciklopedijo, kakršna je tudi *Enciklopedija neumnosti* Matthijisa van Boxela, za današnji čas (Boxel, 2010).

V Flaubertovem *Slovarju prejetih idej* se namig na razsvetljsko *Enciklopedijo* znajde med prejetimi idejami o vzporednicah, v skladu s katerimi je treba Diderotovo ime vedno navesti skupaj z D'Alembertovim, in v širšem kontekstu, ki Cezarja postavlja skupaj s Pompejem, Voltaira z Rousseaujem in Goetheja s Schillerjem (Flaubert, 1979: 507, 545). Za Descartesa, ki se je spopadal z napakami in sestavil *Pravila* pravilnega mišljenja, velja prejeta ideja, da je treba vedno spomniti na njegov *Cogito, ergo sum* (ibid.: 508). O srednjeveškem Abelardu pa moramo vedeti prav to, da ni treba vedeti česar koli o njegovi filozofiji, ampak zadostuje diskreten namig na njegovo pohabljenje (ibid.: 485). Kar zadeva vednost in univerzitetno življenje, v prejetih idejah univerzitetna diploma »ničesar ne dokazuje«, univerza pa je vedno bila in je še vedno *alma mater* (ibid.: 507, 554).

Prejeta ideja in življenjska modrost sta spomin kot nekaj, nad čemer se moramo nenehno pritoževati, prav tako kot je treba tarnati nad časi, v katerih živimo, in vročino, ki je vedno neznosna (Flaubert, 1979: 540, 552, 497). V zdravem razumu tudi živalski svet nastopa enoznačno: mačke, ki so vedno izdajalke, in pes kot »človekov najboljši prijatelj«, prav tako kot pasja zvestoba pa je neprecenljivo tudi darilo, ki ga definira njegova neprecenljivost (ibid.: 498, 499, 495). Telovadba je vedno dobra za zdravje, zločinci so vedno gnusni in prostitutke večno nujno zlo (ibid.: 515, 503, 502).

Med prejetimi idejami o človeku in živalih najdemo prispodobе, ki po strukturi spominjajo na učbeniške modrosti: »Sultan je v svojem

haremu tako kot petelin med kokošmi» (ibid.: 515, 526). Toda pri živalih samice niso tako lepe kot samci, nas podučijo prejete ideje, pri čemer je treba za primer navesti pava, petelina in leva, za živali nasploh pa moramo poudarjati, da so »nekatero pametnejše od človeka« (ibid.: 554, 516, 493). Veliko metafizično vprašanje, po čem se človek razlikuje od živali ali v čem je boljši od divjih zveri, se razvoden med iskanjem vrednostnih podobnosti in plehkkih analogij ali preprostih primerjav z nasprotnim predznakom.

Med najočitnejšimi tautologijami v *Slovarju prejetih idej* najdemo evnuhe, ki »nikoli nimajo otrok«, in čeprav je to povsem samoumevno, je treba ponoviti. Videti je, da je za Flaubertove prejete ideje pomembno predvsem to, da vedno nekaj – bolj ali manj prijetnega – rečemo, ne pa, kakšni sta realna vsebina in resničnostna vrednost povedanega. Gre za plehkosti, kontradikcije ali jasne in razvidne tautologije, predvsem pa za ponavljanja v nedogled, ki so značilna za prejete ideje in so tudi v slovarju opisana tako kot navada, ki je vedno »druga narava« (ibid.: 525). Videti je, kakor da vnaprej vemo in je samoumevno, »kaj je primerno za žensko« (ibid.: 526), čeprav je ta vednost bolj kot znanstveni resnici blizu navdušenju, ki ga je treba opisati prav kot nekaj, »česar ni mogoče opisati« (ibid.: 512). Zaman bi se spraševali, ali je to povezano z Nietzschejevo večno ženskostjo, *das ewig Weibliche*, Freudovo uganko ženskosti ali krščansko skrivnostjo seksualnosti, o kateri piše Foucault v *Volji do vednosti*, prvi knjigi svojega poznega projekta zgodovine seksualnosti (Foucault, 2010: 111). Vse je samoumevno in onstran vprašanj, pomembno je vedno ponavljati eno in isto.

Ko prebiramo primere iz Flaubertovega kataloga, opazimo, da je prejetost povezana z normativizmom in predpisovanjem. Vedno je treba kaj reči, vedno kaj dodati, se vedno čuditi ali razburjati. Vedno je treba ovekovečiti prevladujočo rabo in etablirani red, in to vedno v nedoločniku. Vedno je nekaj vedno. V skladu s *Slovarjem prejetih idej* je treba znanost vedno postaviti v razmerje do religije, prakso pa vedno na pomembnejše mesto kot teorijo (Flaubert, 1979: 547), kar je vedno videti kot najbolj večna vseh večnih resnic. Za nezrelo in »prejeto« mišljenje je inovacija vedno nevarna, domišljija vedno živa, veselje vedno noro, užitek vedno obscen, medtem ko je tako kot neumnost tudi dolžnost vedno dolžnost drugih (ibid.: 532, 530, 535, 506).

Če velja, kot je zapisal Foucault, da je neumnost nekategorialna – nekaj takega, kar ne more postati ne Aristotelova ne Kantova ali

logična in še katera druga kategorija –, je tudi njeno sistematično raziskovanje videti nadvse težavno (Foucault, 2008: 80). Morda se ji še najlažje približamo tako kot Flaubert, z nizanjem primerov prejetih idej, ki so s tega ali onega vidika indikativni, jih pa ne moremo klasificirati v običajnem pomenu besede in tudi nič kaj smiselni niso videti. V njih je brezplodno iskati kakršenkoli sistem. Lahko jih tako kot v enciklopedijah ali drugih zbirkah poskušamo popisati, predvsem pa izumljati foucaultovske zemljevide, ki ponujajo strategije za odpor in poskus takojšnje, čeprav nikoli popolne anihilacije.

Primer, singularno, ponavljanje in vladanje

Toda če za Darwina ponavljamo, da je trdil, da je človek nastal iz opice (Flaubert, 1979: 405), je to videti kot nekaj drugega in drugačnega, kot če nizamo vice o blondinkah, ki morajo biti vedno neumne, ker je prav v tem gonilna sila vica. S Flaubertovo zbirko prejetih idej, v kateri so svetlolask prijetnejše od rjavolask in hkrati rjavolaske prijetnejše od svetlolask (Flaubert, 1979: 493, 494), si ne moremo kaj prida pomagati. Morda pa bi lahko razlago »prejetih« protislovij in nesmislov primerjali prav z analizo vica kot proizvoda dela, ki ga je Freud vpeljal po zgledu »dela sanj« (Freud, 2008: 96). V knjigi *Vic in njegov odnos do nezavednega* Freud niza primer za primerom, sledi kratek pasus o teoriji, nato spet niz primerov, skoraj do onemoglosti. Prav tako Flaubert ne more prenehati, tudi ko pride do nesmisla, ki ni videti kaj več kot slaba šala: gordijski vozle je v prejeti ideji opisan kot način, kako so si stari zavezovali kravate, masturbacija pa kot beseda, ki jo je treba poiskati v slovarju akademije (ibid.: 343, 539). V virtualnem svetu prejetih idej zastavitev vprašanja zadostuje, da je vprašanje že rešeno (ibid.: 548).

Vsi ti primeri in cikcakanje med njimi so videti kot jasna indikacija singularnega, ki ga ni mogoče povzeti v splošnost in ni zapisano ne spominjanju ne večnemu vračanju. Kot takega ga lahko postavimo ob bok ponavljanju kot temeljni kategoriji Deleuzove filozofije (Bahovec, 2014b: 233 in nasl.). Čeprav ima Freud pomembno mesto v Deleuzovi *Razliki in ponavljanju*, pa njegov pojem ponavljanja ni vezan na preteklo travmo ali njeno ponovitev, ki jo pri Freudu naknadno in retroaktivno konstituira kot tako, ampak se ponavlja sama razlika –

razlika in njena afirmacija na vsakem koraku. Afirmacija je afirmacija različnega in novega. Zato bi se lahko vprašali, ali ni nesmisel v podobi samoumevnih in ponavljajočih se prejetih idej, ki je zapopadljiv na ozadju primera, *der Fall*, ali tistega, kar se primeri, pripeti in dogodi po naključju, prej protiprimer kakor pravi primer ponavljanja kot filozofske kategorije in glavnega pojma Deleuzove podobe mišljenja, in ga je treba odpraviti skupaj s samo podobo kot podobo v svetu, zamišljenem po modelu reprezentacije.

Singularnega ni mogoče zgostiti in kontrahirati v Eno ter enote utopiti v abstrakciji. Ni ga mogoče postaviti ne v razmerje do univerzalnega ne kot naključje postaviti nasproti nujnosti. Singularno je, tako kot novo, *le nouveau*, tisti Deleuzov pojem v *Razliki in ponavljanju*, ki najbolj natančno in konsistentno nadaljuje začetno zastavitev, v skladu s katero »ponavljanje ni splošnost« (Bahovec, 2014b: 330). Če bi lahko po zadnjem poglavju *Razlike in ponavljanja* neposredno nadaljevali z *Logiko smisla*, bi postavili na stran ponavljanja singularnosti, ki se ne zbirajo in povezujejo drugače kot v serije. Serialnost pa je tista novost v novi podobi mišljenja, ki jo lahko po Nietzscheju in Deleuzu opredelimo kot *exemplum*, v katerem se spajata singularno in obče in ki sledi Deleuzovi logiki hibridizacije, izpeljive iz Nietzschejeve podobe mišljenja in njegove nove metode. Vse to pa sodi tudi v Deleuzovo definicijo diagrama, ki je hkrati singularni primer in obči zakon kot tak. Deleuze je pojem diagrama prevzel od Foucaulta in ga pri njem razbiral kot »'nove neformalne razsežnosti', izločene z analizo panoptika«, in kot »mehanizem oblasti, priveden do svoje idealne forme« (Deleuze v Sasso in Villani, 2003: 107). Diagram oblasti je na strani singularnega.

Ponavljanje, primer in serialnost niso le določila nove podobe mišljenja, ampak tudi poteza nove podobe filozofa. V *Logiki smisla*, ki je že kot knjiga zgrajena po načelu serij in serialnosti, serijo »O treh podobah filozofov« Deleuze začrta z Nietzschejevim imenom in opozorilom na izum metode, na osnovi katere lahko filozofovo življenje in mišljenje postaneta eno (Deleuze, 1998: 126), umeščeno onstran splošnosti in enotenja, pa tudi onstran vsega osebnega in individualnega, ki se ga Deleuze otepa vsepovsod (Bahovec, 2014a: 122). Ne splošnost in ne osebno ali individualno, ampak singularno, to je za Deleuza najmočnejša strategija za spopad tako z abstraktno splošnostjo kot s simulakrom konkretnega v podobi lastnega otroštva, osebnega življenja ali malih privatnih zadev. Namesto tega

Deleuze postavi »neko življenje«, ki se mu posveti čisto na koncu svojega življenja, odrešenega vsega »napačno« osebne, biografskega ali avtobiografskega (ibid.).

»Ali lahko o Bouvardu in Pécuchetu rečemo, da se motita, da ob vsaki priložnosti delata napake?« se o primeru »butca in butca« retorično sprašuje Foucault (Foucault, 2008: 79). »Biti v zmoti pomeni en vzrok zamenjati za drugega; pomeni ne predvideti nesreč; slabo poznati substance, pomešati verjetno in nujno; motimo se, kadar v raztresenosti kategorije uporabljamo v napačnem času«, nadaljuje Foucault, medtem ko ima neumnost mnogo večje razsežnosti: »Spodleteti, spodleteti v vsem, to je nekaj povsem drugega: to pomeni dopustiti, da je ušel celoten aparat kategorij in ne le točka njihove uporabe« (ibid.). Bouvard in Pécuchet imata za gotovo tisto, kar je malo verjetno, in vse realno zamenjujeta z vsem možnim, tako da se »skozi njiju meša nujno v njuni vednosti s kontingenco letnih časov [...]« (ibid.).

Briljantni opis nekategorialne neumnosti se kot preblisk, o katerem piše Foucault, izteče v nasprotje kartezijanskih jasnih in razvidnih idej ali kantovskih meja veljavnega spoznanja, ne nazadnje pa tudi »resnosti heglovskega negativnega« (Foucault, 2008: 77). Težko si je zamisliti boljši opis nujnosti naključja od »kontingence letnih časov« in subjektivnosti »nekega življenja«, ki ga neobhodno dopolni naključje nujnosti po zgledu meta kock, in bolj koncizno predstavljeno osnovno potezo Deleuzovega ponavljanja, ki je, namesto da bi se prepuščalo lažni vzročnosti, odločilno zavezano aleatoričnemu, naključnemu in kontingentnemu (Bahovec, 2014a: 132).

Neumnost, ki nam jo nastavi pred oči Deleuze in pri njem še posebej poudari Foucault, je tisto, kar je ves čas povsod okoli in se nenehno proizvaja ter ohranja kot naključno jedro mišljenja. Za Deleuza to hkrati pomeni življenje, s katerim je hibridizirano do nerazločljivosti, s tem povezana moderna filozofija pa je kritiška v tem smislu, da je usmerjena v kritiko sedanjosti, upor oblasti in spopad z neumnostjo. Poskuša jo spremeniti, da bi odprla drugačno prihodnost in nove možnosti za odgovor na vprašanje »Kaj je filozofija?«, ki se na koncu knjige Deleuza in Guattarija izteče v Foucaultov odgovor na vprašanje »Kaj je razsvetljenje?« (Deleuze in Guattari, 1999: 117) in prizadevanje, da bi šlo na bolje od zdaj naprej. Seveda pa je treba tudi to prizadevanje konkretizirati.

Neumnost napreduje hkrati z razumom in na prvi pogled je videti, da tu ni kaj storiti. Videti je, da v nasprotju z napako in iluzijo, iz

katerih jo izpeljuje Deleuze, ni odpravljliva in da je prav to največji problem, s katerim se moramo soočiti. Pa vendar nam prav Foucault v svojem odgovoru na vprašanje »Kaj je razsvetljenstvo?«, ki ga poveže z vprašanjem »Kaj je kritika?«, ponudi novo smer odgovora. Ne daje nam v roke le zemljevidov, ki nakazujejo orientacijske točke v spopadu z oblastjo, ki zanj ni zvedljiva na ideologijo kot napačno zavest ali kako drugače opredeljeno kategorijo, ampak je definirana kot psihiatrična, medicinska, normalizacijska, disciplinska, normativna, pastoralna ali še kakšna oblast take ali drugačne provenience. Foucaultov odgovor je mamljiv, čeprav ni dokončen. Glasi se: »Ne biti vladan!« ali še natančneje: »Ne biti toliko vladan, ne za tako ceno, ne od njih!« (Foucault, 2017: 647; Bahovec, 2017: 628).

Deleuzov odgovor je veliko bolj dvoumen od Foucaultovega. Neumnost je nesmisel mišljenja, njegov pogoj in odgovor na vprašanje »Kako je neumnost (ne zmota) mogoča?« Če je neumnost pogoj možnosti mišljenja, naj bo zunanja, notranja ali zunanje-notranja možnost po modelu Mobiusovega traku iz *Logike smisla* (Deleuze, 1998: 130–131) ali poznejše gube mišljenja (Sasso in Villani, 2003: 18), če je transcendentni pogoj, ali to pomeni, da je škodovanje neumnosti vedno enako težavno in skorajda nemogoče, ali pa bi si vendar lahko tako kot pri Foucaultu zamislili nekakšno graduacijo in bi si tako pustili vsaj malo priprta vrata za možnost, za spremembo? Ne moremo zahtevati gesla »Ne biti vladan!« nasploh in v popolnosti, lahko pa si kakor Foucault zastavimo možnost, ki jo na terenu spopada z »umetnostjo vladanja« in prelomom z njo v razsvetljenstvu Foucault podrobneje predstavi s formulami o omejevanju nepodrejenosti, ki ne bo tako obsežna in za katero ne bo treba plačati tako visoke cene (Foucault, 2017: 647).

Deleuze, ki je neumnost zastavil kot notranji problem Nietzschejeve nove podobe mišljenja v nasprotju s Kantovo dogmatično podobo, bo pozneje tudi to novo podobo odpravil prav kot podobo. Podoba še vedno predpostavlja stvar, ki naj bi jo reprezentirala. Naloga filozofije pa je ustvarjanje novega brez vsakršne reprezentacije. Deleuzova lastna misel bo postala misel brez podobe (Deleuze, 2011b: 241; Sasso in Villani, 2003: 192), podobo mišljenja pa bo nadomestil pojem ravnine imanence kot »mišljenja, ki se rodi iz mišljenja« (Sasso in Villani, 2003: 190) in je še tesneje povezana z vprašanjem o usmeritvi: »Ravnina imanence ni mišljeni koncept in tudi ne nekaj mišljenega, ampak je podoba mišljenja podoba, ki si jo nadene o tem, kaj pomeni misliti, uporabiti mišljenje, orientirati se v mišljenju« (Deleuze in

Guattari, 1991: 4). Toda prostora za raziskovanje neumnosti, ki ravno kot podoba ni in ne sme biti problem reprezentacije, si v tem novem pojmovnem in življenjskem ali geofilozofskem okolju ne moremo prav zamisliti. Spopada z neumnostjo ne moremo nadaljevati ne z Idiotom Kuzanskega, ki v knjigi »Kaj je filozofija?« nastopa kot primer nevednosti, ne kot Kierkegaardov primer preddeleuzovske singularnosti, pa tudi ne s pomočjo vračanja v svet grštva, čeprav to v nasprotju s poznejšo klasično podobo mišljenja ne pozna zunanje napake in metode za njeno odpravo (Deleuze in Guattari, 1999: 62, 77).

Na koncu nam ostane samo škodovanje kot poglavitna naloga filozofije po Nietzscheju. To je njegov način, kako zaobiti »krščansko filozofijo« in kako se spopasti s svojim časom. Delati škodo, se bojevati in uničevati. Tudi Deleuzova kritika je, tako kot Marxova, »kritika v pretepu«. Kjer se Marx otepa z nemškim idealizmom in na glavo postavljeno Heglovo dialektiko, se Deleuze spopada z dolgo zgodovino vladavine sodbe v filozofiji in dialektike kot krščanske ideologije. Tako v posebnem spisu *Opraviti s sodbo!* kot že na začetkih svoje poti v knjigi *Nietzsche in filozofija* se s sodbo spopade kot z instanco podrejanja v filozofiji in likom duhovnika kot razširjevalca krivde, slabe vesti in dominacije med vse ljudi. Čeprav Deleuze o škodovanju neumnosti ni napisal posebne razprave, ni ta videti nič manj pomembna. Kot »ekscentrični center« njegove filozofije je ovita v podobo mišljenja, ki jo pozni Deleuze odpravi, toda problemu neumnosti se, kolikor vem, nikoli ne odpove.

Kot taka ostaja neumnost tisti vzvod in vrtilni moment, ki prinaša resnično novost Deleuzove velike knjige o *Nietzscheju in filozofiji* ter velike sinteze v *Razliki in ponavljanju*. Foucault, za Deleuza »najaktualnejši filozof«, jo je postavil v ospredje že takoj po izidu, najprej v recenziji *Razlike in ponavljanja* z naslovom *Ariadna se je obesila* in potem v skupni recenziji z *Logiko smisla* z naslovom *Theatrum philosophicum* (Foucault, 1994: 1, 769; Foucault, 2008: 61). V nasprotju z instanco sodbe, ki je na strani krščanske negacije sveta in usmerjenosti v ideal »tam zgoraj«, je neumnost nesmisel, ki izhaja iz teže in pritlehnosti. Škodovati neumnosti pomeni razkrinkavati nizkotnost v mišljenju in življenju (Deleuze, 2011: 135). Pri tem se Deleuzovo »odraslo mišljenje« ne usmerja v Platonove višave, za Nietzschejeve globine pa se meni le toliko, kolikor lahko prek njih ostaja na površini in živi kot predsokratski filozof, ki po njej udarja s palico (Deleuze, 1998: 131). Pritlehnosti ne meri z moralnimi oznakami dobrega in

zlega, ampak iz njenega nizkega položaja in topološke perspektive izpelje tipologijo, ki razkriva kvaliteto volje in tisto, kar v volji nizkotnega mišljenja hoče, pospremi z gromkim smehom.

Filozofi, ki so tako kot Nietzsche, Deleuze in Foucault opravljali nalogo – delnega, začasnega, omejenega – boja z neumnostjo, so opravili tudi kritiško nalogo omejevanja vladanja in podrejanja. Ob branju Nietzscheja se smejejo in smejejo se pogosto, tako da ne ostane prav nič prostora za vzvišeno filozofsko ironijo ali moralizem krščanske pridige (Philonenko, 1994: 267; Bahovec, 2011: 272). Toda to ni dovolj; detekciji mora slediti boj z neumnostjo, ki ni nič drugega kot boj z oblastjo, gospostvom ter dominacijo nad mišljenjem in življenjem kot takim.

Oblast in Drugi – nekatégorialna neumnost drugih v soočenju s kategorijo Drugega

Pri Simone de Beauvoir, ki se spopada z dolgo zgodovino moškega vladanja in podrejanja žensk, je v nasprotju z Deleuzovo nekatégorialno neumnostjo v ospredju določena filozofska kategorija. V ospredju je Drugi kot univerzalni pojem ter primordialna danost človeškega mišljenja in sveta (Beauvoir, 2013: 16). V najstarejših mitih naletimo najprej na razlike kot nasprotja, binarne opozicije in *differentia specifica*, na osnovi katerih sta mogoča njihov opis in definicija. Simone de Beauvoir jih našteje in ponudi kot prvi odgovor ali prvo tematizacijo Drugega na osnovi dvojnosti Istega in Drugega (ibid.).

Drugi pa je tudi kategorija vsakdanje realnosti in bivanja v svetu, nadaljuje avtorica (Beauvoir, 2013: 16). Čim vstopimo v kupe na vlaku, smo na eni strani mi in na drugi oni – drugi, tuji, sovražni, ki niso zgolj različni in drugačni, ampak tudi tisti, ki ogrožajo našo lastno bit in nam grozijo z uničenjem. »Nobena skupnost se ne definira kot Eno, ne da bi sebi nasproti nemudoma postavila Drugega« (ibid.). Druga zavest mi nasproti postavlja recipročno hotenje, toda v družbeni realnosti »ideja drugega izgubi absolutni pomen in se razkrije kot relativna; hočeš nočeš so individui prisiljeni priznati recipročnost medsebojnega odnosa« (ibid.: 17). Ta simetrija pa se poruši v trenutku, ko stopi na prizorišče drugi kot spol – drugi spol (ibid.: 17). »Enega ne definira Drugi«, ampak Drugega postavlja »Eno, ki se postavlja kot Eno. A da

ne pride do obrata od Drugega k Enemu, se mora Drugi podrediti temu tujemu gledišču»; in prav tu se zastavi vprašanje nepojasnjene- ga presežka: »Od kod pri ženski takšna podrejenost?« (Ibid.).

Drugí je ena najstarejših kategorij dojemanja sveta, toda Drugi je tudi konkretni Drugi, ki je nastal v zgodovini: judje z judovsko diasporo, ameriški črnci z uvedbo suženjstva, proletariat s kapitalistično materialno produkcijo (Beauvoir, 2013: 17) – le da so v nasprotju z drugimi ženske hkrati ena od figur kategorije Drugega in njena izjema, ker niso nastale in ni z njimi povezan noben zgodovinski dogodek, prelom ali revolucija. Ženske obstajajo od nekdanj in so ujete v prvotni človeški *Mitsein* neke vezi, ki je niso nikoli pretrgale (ibid.: 19). Z zatiralci jih druži vez, ki jo same krepijo in v svojem pajdaštvu ali celo sokrivdi prispevajo k prastari in hkrati moderni obliki prostovoljnega suženjstva.

Moške in ženske ločujejo meje, ki so bliže kakemu kastnemu sistemu kot razrednemu antagonizmu in podrejenosti proletariata (Beauvoir, 2013: 23). »Proletarci niso vedno obstajali, ženske so vedno obstajale; ženske so po svoji psihološki strukturi; do koder seže zgodovina, so bile vedno podrejene moškemu; njihova odvisnost ni posledica nekega dogodka ali nekega nastajanja, do nje ni prišlo« (ibid.: 18). Med vsemi drugimi Drugimi je prav ženska drugost tista, ki »se izmika naključnemu značaju zgodovinskega dejstva« (ibid.).

Ženske so od nekdanj obstajale in od nekdanj so bile vladane. V nasprotju z vsemi drugimi Drugimi so »večne« in jih v tem smislu lahko opredelimo kot paradigmo samega Drugega. Ali se je potem vredno čuditi, da so tisti drugi, ki se jim smejimo, ker so še posebej neumni, prav bitja ženskega spola? V ženski, ki je pri Marxu dekla skupne sle ter se v odnosu do nje kaže ta beda in nizkotnost vsega človeštva, se pri Simone de Beauvoir soočamo s tistim najbolj kategorialnem – ženska je figura Drugega kot taka, njena paradigma, matrica in model, ki je hkrati najbolj dominirani Drugi. Ženska je glavna kategorija Drugega in hkrati »posebnost«, ki jo vedno znova izriva domnevni človek nasploh, domnevno onstran spola, onstran razlike, onstran dominacije. Ženska je v pogojih poznega kapitalizma in patriarhije določena kot kategorija bivajočega, prav kot taka pa tudi tista, ki je v dolgi zgodovini človeštva vedno podvržena moški dominaciji in nizkotnosti mišljenja drugih, ki govorijo o njej in v njenem imenu: »Moški jim pravijo 'ženske' in one za oznako samih sebe od njih prevzamejo to besedo« (Beauvoir, 2013: 18).

Vsem drugim se lahko smejimo, toda ženskam se – kot najbolj kategorialnemu Drugemu – smejimo še bolj. Njihova nizkotnost in pritle-

hnost sta bili mnogokrat izpostavljeni, njihova skrb za drugega je bila oropana človeškega dostojanstva, njihova ljubezen pa zvedena na materinski ideal ali njegov kurtizanski protipol (Flaubert, 1979: 502). Tudi v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* slovarsko geslo »Ženska« sklene ljudska modrost: »Kjer vrag ne zmore, ženska pripomore.«

Od večno ženskega do popolnoma novega

To je vse skupaj ena sama neumnost, boste rekli! A prav to je problem. Neumnost straši vsenaokoli in nas ne pusti dihati. Neumnost je nasprotnica mišljenja, ki za Deleuza ni odpravljiva, a se moramo vendar z njo soočati in ji škodovati. Bi lahko nadaljevali: dajte mi dovolj velik vzvod in spravil vam bom svet s tečajev? Problem je ravno ta, da svet nima več tečajev in je neizbrisno zapisan nekategorialni neumnosti v »času, ki je iz sklepa izpahnjeno«, kakor slavni Shakespearov verz ob Kantu razčlenjuje Deleuze (Deleuze, 2001: 48). Neumnost ne zadene najprej prvega ter šele potem drugega in sekundarnega, ampak je pritlehnost topološko primarna v tem smislu, da je neumnost, ki je vedno neumnost drugih, to še toliko bolj, če so v igri ženske kot drugi spol – kot paradigma Drugega.

Si je mogoče zamisliti večji kontrast in nevarnejšo hibridizacijo, kot je nekategorialna neumnost na eni strani in na drugi najbolj kategorialna kategorija za naš čas?

Celo met kocke je izgubil svojo naključno moč. Ženske niso drugi zaradi kake biološke danosti ali zgodovinske kontingence, ampak so postale drugi po čistem naključju in nezgodi, in tako kot pri Engelsu »se zdi, da nenadni vznik najpomembnejših dogodkov muhavo ureja nekakšna nedoumljiva naključnost« (Beauvoir, 2013: 91). Toda njihova neumnost je še toliko bolj njihova lastna »neumnost drugih«. Ne samo prvotni človeški *Mitsein*, o katerem piše Simone de Beauvoir, da ga ženska ni razklenila (ibid.: 16), tudi nesmisel v mišljenju kot drugost samega mišljenja, kot njegov pogoj in zato morda neodpravljivi sovražnik, je kakor *apriori* in kakor od nekdanj priljubljen, pripojen in prisesan na ženski spol. V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je ženska med drugim definirana s tautologijo »ženska je ženska«, pospremljena pa z razlago feminizma kot »pojavljanja ženskih lastnosti pri moških«, na primer »pri evnuhih«.

Ali ne bi bilo mogoče prav tu začrtati poti od Flaubertovega *Slovarja prejetih idej* in njegovih evnuhov, za katere je treba povedati, da ne morejo imeti otrok, do žensk naše družbene realnosti, ki jih ne morejo imeti – ali pa je razlika prav v tem, da jih v svojem uporuh nočejo imeti? V zgodovini sicer feminizem ni bil označen kot neumnost žensk, ampak kot njihova norost: osebna zmedenost, pretirana imaginacija, meduzarstvo, »norost ali histerija, zaradi katere so pojmovale moške kot sebi enake« (Bahovec, 2019: 31–32), medtem ko je Flaubertova prejeta ideja o histeriji, da jo je treba pomešati z nimfomanijo (Flaubert, 1979: 529), a vendar se nam vse te nizkotnosti ne zdijo prav nič več samoumevne, pa tudi vse manj humorne. Nič več smeh – ostane le še nizkotnost.

To tudi ni sovražni govor, je veliko več kot to – pravzaprav veliko manj, veliko nižje, veliko bolj pritlehno. Neumnost dobi svojo moč, prav ko se hibridizira z nizkotnim mišljenjem in zlobo tisočletne mizoginije kot večnega ideala fanatikov vseh vrst. Ko Simone de Beauvoir v začetku druge knjige *D drugega spola* napiše »Ženska se ne rodi, ženska to postane« (Beauvoir, 2013: 2, 15), je videti najbolj upravičena prav ta linija »razmišljanja«, pravzaprav kontinuum posebne slepote, ki navdaja človeški rod: del množice v haremu človeških kokoši ali »vmesni produkt med moškim in kastratom, ki je označen kot ženski«, k čemur »prispeva celotna civilizacija« (Ibid.). Kriza je videti vseprisotna, večna in samoumevna, a jo je treba prav kot tako, kot nekaj samoumevnega, pritlehnega, kar se kar naprej ponavlja, kroži in zapira v iste slabe formule prejetih idej, vendarle vsaj poskusiti, vsaj v načelu, vsaj v prvem koraku spraviti s tira.

Čas prihodnosti, na katero merita Nietzschejev spopad s sedanostjo in njegovo vztrajanje pri času neprimerni filozofiji, je iztirjeni čas. »Dokler čas ostane v svojih tečajih«, piše Deleuze ob Kantu, »je podrejen ekstenzivnemu gibanju« (Deleuze, 2010: 48). Nujnosti, popolnosti, istoličnosti, kroženju, kot krožijo po nebu nebesna telesa, »podrejenosti časa krožnemu gibanju sveta kakor vrtečim vratom«, se lahko izmakne edino gibanje, »ki postaja čedalje bolj *odklonjeno, oddaljeno od svoje smeri*, zaznamovano z materialnimi meteorološkimi in zemeljskimi kontingencami«, in ki se »gotovo nagiba k osamosvojitvi [...]« (ibid.: 49).

Prehitro bi bilo skleniti, da bi bil čas žensk, o katerem je pisala Julia Kristeva, tisti, ki bi se osvobodil »moškega« gibanja, ali pa bi se gibanje žensk osamosvojilo od linearnega, označevalnega in obsesivnega časa moških (Kristeva v Moi, 1986: 192). Takšna izravnavna časa ne bi

mogla veliko prispevati v deleuzovskem boju z neumnostjo in prejetimi idejami. Poiskati je treba tisti trenutek med dnevom in nočjo, »ko čas ni več kozmični čas izvirnega nebesnega gibanja niti ruralni čas izpeljanega meteorološkega gibanja«. Poiskati je treba tisti čas, ko čas postane »čas mesta in nič drugega« (Deleuze, 2010: 50). Toda tedaj bomo morali oba, čas in prostor, »določiti povsem na novo« (ibid.).

Določiti čas in prostor povsem na novo: Ali ni to najboljša »poetična« formula, ki bi lahko povzela formule Deleuzove filozofije? »Opraviti s sodbo!«, »Škodovati neumnosti!«, »Amor fati!« (Bahovec, 2011: 258, 265, 273) skupaj pomenijo prav to: določiti čas in prostor povsem na novo. Novo – *le nouveau* (Sasso in Villani, 2002: 266).

Literatura

- Antonioni, Manola (1999): *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Pariz: L'Harmattan.
- Badiou, Alain (2013): *The Adventure of French Philosophy*. London: Verso.
- Bahovec, Eva D. (2011): Nietzsche v treh formulah. V *Nietzsche in filozofija*, G. Deleuze (avt.), 247–299. Ljubljana: Krtina.
- Bahovec, Eva D. (2014a): Deleuzova samota. V *Nietzsche*, G. Deleuze (avt.), 117–149. Vnanje Gorice: Police Dubove.
- Bahovec, Eva D. (2014b): Kierkegaard, Nietzsche, Deleuze. Ponavljanje kot problem singularnega. V *Nova oekonomija odnosov. Bližnjik in eksistencialni preobrat*, P. Repič (ur.), 222–241. Ljubljana: KUD Apokalisa.
- Bahovec, Eva D. (2017): Foucault in »mi«. Kantov nauk in politika osebnega zaimka. *Šum* 5/6: 623–642.
- Bahovec, Eva D. (2019): Kdo ti je dal suvereno oblast, da zatiraš moj spol? V *Pravice ženske*, O. de Gouges (avt.). Ljubljana: Društvo za kulturološke raziskave.
- Beauvoir, Simone de (2013): *Drugi spol. 1. in 2. zvezek*. Ljubljana: Krtina.
- Boxel, Matthijs van (2010): *L'Encyclopédie de la stupidité*. Pariz: Payot in Rivage.
- Cavell, Stanley (2004): *Philosophy the Day After Tomorrow*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Deleuze, Gilles (1953): *Empirisme et subjectivité*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1963): *La Philosophie critique de Kant*. Pariz: Presses Universitaires de France.

- Deleuze, Gilles (1964): *Proust et les signes*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1966): *Le Bergsonisme*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1967): *Nietzsche. Colloque de Royaumont*. Pariz: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1986): *Foucault*. Pariz: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1995): *Negotiations 1972–1990*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1998): *Logika smisla*. Ljubljana: Krtina.
- Deleuze, Gilles (2002a): *Îles désertes et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*. Pariz: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2002b): Sur Nietzsche et l'image de la pensée. V *Îles désertes et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, D. Lapoujade (ur.), 187–197. Pariz: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2010): *Kritika in klinika*. Ljubljana: Študentska založba.
- Deleuze, Gilles (2011a): *Nietzsche in filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- Deleuze, Gilles (2011b): *Razlika in ponavljanje*. Ljubljana: Znanstvena založba ZRC SAZU.
- Deleuze, Gilles (2012): *Spinoza. Praktična filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- Deleuze, Gilles in Félix Guattari (1999): *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba.
- Flaubert, Gustave (1979): *Bouvard et Pécuchet avec un choix des scénarios, du Sottisier, L'Album de la Marquise et Le Dictionnaire des idées reçues*. Pariz: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994): *Dits et écrits 1954–1988*. 4. zvezek. Pariz: Gallimard.
- Foucault, Michel (2008): *Theatrum philosophicum*. V *Vednost, oblast, subjekt*, M. Dolar (ur.), 61–86. Ljubljana: Krtina.
- Foucault, Michel (2010): *Zgodovina seksualnosti I. Volja do znanja*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Foucault, Michel (2017): Kaj je kritika? *Šum* 5/6: 643–678.
- Lapoujade, David (2014): *Deleuze. Movements aberrants*. Pariz: Minuit.
- Löwith, Karl (1967a): *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York: Anchor Books.
- Löwith, Karl (1967b): Nietzsche et sa tentative de récupération du monde. V *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, G. Deleuze (ur.), 45–76. Pariz: Minuit.
- Malabou, Catherine (2011): *Bodi moje telo. Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ljubljana: Krtina.
- Moi, Toril (ur.) (1986): *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.

- Nietzsche, Friedrich (1999): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe im 15 Bänden*. Berlin, New York in München: Deutsche Taschenbuch Verlag, de Gruyter.
- Philonenko, Alexis (1994): *Nietzsche. Le rire et le tragique*. Pariz: Librairie Générale Française.
- Sasso, Robert in Arnaud Villani (ur.) (2003): *Le Vocabulaire de Deleuze*. Nice: Centre de Recherches d'Histoire des Idées, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- Sutter, Laurent de (2019): *Qu'est-ce que la pop' philosophie?* Pariz: Presses Universitaires de France.