

Петер Клепец

## Империјата преку Делезовото сфаќање на капитализмот\*

Основните тези за Империјата што во своето дело *Имперуја* ги поставија Антонио Негри (Antonio Negri) и Мајкл Харт (Michael Hardt) би можеле да ги сведеме на тезите што се однесуваат на последните промени во капиталистичкиот начин на производство. Поинаку речено, станува збор за прашањето „што е она коешто го придвижува системот или, подобро речено, кој е биосот?“,<sup>1</sup> прашање на кое Фуко нема одговор, но токму поради тоа самата концептуална рамка на *Имперуја* би ја разбрале во не-која смисла како поимски зафат и поделба на новиот биополитички начин на капиталистичка продукција со поимската двојка Империја – мултитууда. Што всушност донесува оваа концептуална рамка? Прво, тези за Империјата како нова суверена власт која управува со светот и која нема територијален центар на власта, која не се потпира на фиксни граници или прегради зашто е децентрализиран или детериторијален апарат на владеење. На тој начин Империјата постепено го олицетворува целосното глобално подрачје внатре во своите граници кои, пак, постојано се шират и преместуваат. Понатаму, Импери-

јата ја укинува историјата и секогаш одново го создава светот во кој постои и како нова парадигма на биовласта си го потчинува општественото подрачје во целост. Прво што при тоа ни паѓа в очи е дека со поимот на Империјата се означува поимот на новиот поредок, на новата власт, владеење, апарат, машина, машинерија која проголта сè што ѝ се испречува на патот или, подобро кажано, која се обидува да проголта сè што е воопшто создадено. Со оглед на тоа што самата Империја не е одредена како нешто креативно туку како нешто што е паразитирачко, нешто што паразитира на грбот на продукцијата, на создавањето мултитууда, на присвојувањето на животот, нејзиното второ име е, исто така, и биовласт. На тој начин од основно значење е напнатоста, антагонизмот помеѓу Империјата и мултитудата. И токму во таквата поставеност на нештата се појавува првата тешкотија. Секако, во реалноста има многу повеќе тешкотии, на пример каков статус има мултитудата, во каков сооднос е со теоријата на Маркс (Marx) за производството и пролетеријатот, што се случува во тој поглед со теоријата на Делез (Deleuze) за масата, што повлекува со себе преземањето на Фуковата (Foucault) тематика за биополитиката и биовласта надвор од нејзиниот контекст итн.<sup>2</sup>

\* Со дозвола на авторот и на издавачите, преведено според Peter Klepec, „Imperij skozi Deleuzovo pojmovanje kapitalizma“, *Filozofski vestnik* XXV, št. 1/2004

А сепак, иако на прв поглед изгледа малку изненадувачки, како низ сите основни тешкотии да се влече, како црвен конец, проблемот на негативното, на противречноста и на дијалектиката. Како што забележуваат бројни критичари, а особено Рансиер (Rancière) и Лакло (Laclau),<sup>3</sup> и двата основни поима, Империјата и мултитудата, се сфаќаат премногу компактно, премногу целосно и премногу едноставно, а нивниот однос е само еднонасочен. Делумно овие проблеми – имено, она што се однесува на самиот проект на Империјата, на неговиот основен пар Империја-мултитуда, на разликата во разбирањето на мултитудата од Делезовата теорија на масата – ги разгледувавме на друго место,<sup>4</sup> а во овој случај нè интересира нешто друго – од каде воопшто потекнува споменатиот кор-сокак? Колку повеќе основниот пар Империја – мултитуда во целост го сведуваме на варијантата паразитско – креативно, пасивно – активно, корупција – генерација, колку ја разбираме Империјата само како апарат за земање, паразитска машинерија, вампир кој нема сопствена креативност оти креативноста наводно ѝ припаѓа на *мултишудата*, толку повеќе во заднината повлекуваме еден важен потег – имено, способноста на Империјата постојано да мутира, цело време да се менува, секогаш да се прилагодува. Не станува збор за тоа дека Негри и Харт не се свесни за оваа нејзина способност, напротив, за тоа речиси постојано и говорат! За нив токму Империјата претставува нешто што „нема територијален центар“ кој „не се потпира на фиксни граници или прегради“, кој е „децентрализиран или детериторијален апарат“ чии „граници непрестано се шират и преместуваат“ итн. Тогаш зошто не признаваат дека Империјата барем во таа смисла покажува некаква реална снаодливост и креативност? Зошто во вечното измолкнување на Империјата не гледаат нешто што е вредно за почит? Како е воопшто можно

да се определат измолкнувањето и снаодливоста? Како што? Како апарат на зафатот, како надзор или како некаква тенденција која постојано и се измолкнува на самата Империја? Првиот одговор гласи вака: „Кога дејствувањето на Империјата е ефикасно, тоа не е поради нејзините сопствени моќи, туку она што ја придвижува е закрепнувањето од отпорот на мултитудата против империјалната власт. Затоа би можеле да речеме дека тоа е отпор против власта. (...) Империјалната команда не произведува ништо што е од животно значење и ништо што е онтолошко. Од онтолошка гледна точка империјата е сосема негативна и пасивна“.<sup>5</sup> Тогаш значи дека станува збор за нешто што не е можно да се совлада, нешто што ни самата Империја не може да го совлада, нешто непобедливо поради кое што е всушност парадоксално да зборуваме за раѓање на општество под (целосен) надзор! Опишаниот проблем на прв поглед нема ништо заедничко со хипотезата на Декарт за злбниот дух во „Медитации“, а сепак во основа станува збор дека – земајќи го предвид тоа дека веќе сме на ниво на реалното, на продукцијата – Империјата, хипотезата за злбниот дух останува немоќна, неплодна фикција токму поради тоа што основниот потег на мултитудата (односно Бог кај Декарт) е некаков *immensa protestas* од кој потоа во проектот на Негри и на Харт произлегуваат онтологијата, етиката и политиката. Поинаку речено, „детериторијалистичката моќ на мултитудата е продуктивна сила која ја одржува Империјата и истовремено сила која со самото свое постоење бара нејзино уништување“.<sup>6</sup>

А сепак, од каде ѝ на Империјата, на таа виртуелна власт, воопшто моќ, креативност, снаодливост кога тие ѝ се во целост приврзани на мултитудата? Ако Империјата е немоќна – тогаш како воопшто владее? И ако мултитудата е моќта во целост – тогаш зошто

го дозволува тоа? Проблемот не е само во тоа што Империјата не е апологија, туку критика на капитализмот, а токму како критика во целост темели на можноста на надминување на овој систем при што претераното компликување би одело во сопствена штета. Од каде воопшто потекнува оптимистичкото поедноставување на односот помеѓу Империјата и мултитудата, таа *a priori* поедноставена дуалност која потоа непрестано се појавува на различни нивоа – во односот помеѓу моќта и власта, машинеријата и машината, конституирачката и конституираната власт итн. Не може сè да му се припише на активизмот на авторите, а активизмот на крајот на краиштата не е само нешто лошо, туку токму основна причина за свежината, новото, пробивноста, интересната дејност, главна причина „Империјата“ да доживее толку силен одек и во теориските и во активистичките кругови.

Според нас основниот теориски кор-сокак е во наследството на Делез со кое авторите оперираат и при определувањето на односот Империја – мултитуда и при определувањето и постојаното преминување и менување на самата Империја. Ова „наследство“, ако можеме така да го наречеме, е неизбежно онолку колку што е последица и истовремено причина на една од основните стратешки цели на двата автора, а тоа е да ја избегнат употребата на поимот „дијалектика“ иако, патем речено, самиот збор дијалектика со оглед на инаку анти-дијалектичката свртеност на авторите во „Империја“ необично често е присутен. Во истата стратегија спаѓа и оригиналната намера на авторите со поимскиот пар Империја – мултитуда да се измолкнат од стариот марксистички речник на „дијалектиката на производните средства и производните сили“ поим кој сеедно ја зачувува основната логика што сакаат да ја избегнат. Каде може да

се види „наследството на Делез“, во што е неговата стратешка улога? При илустрацијата на постојаното менување на Империјата, на нејзината постојано променлива и прилагодувачкја природа, на нејзиното постојано менување на самата себе и револуционерност, преминување и мутирање, стапува на дело разбирањето на детериторијализацијата односно ретериторијализацијата што авторите го позајмуваат од Делез односно од заедничките дела на Делез и Гатари. Токму тоа разбирање служи за определување на основната логика на капиталот, кој, како што велат Негри и Харт, „дејствува на нивото на *иманенција*“, преку посредници и мрежи од односи на доминација без поддршка од трансцендентниот центар на власта. Историски се стреми кон уништување на традиционалните општествени поделби, кон ширење преку земји и вклучување на постојано нови жители во своите процеси. Во согласност со терминологијата на Делез и на Гатари капиталот дејствува со воопштено декодирање на тековите и со опсежна детериторијализација како и со подоцнежнo спојување на овие детериторијализирачки и декодираните текови. Детериторијализираното и иманентно дејствување на капиталот можеме да го разбереме преку трите основни гледишта што ги анализирали и Маркс.<sup>7</sup>

Поради сето наведено не е изненадувачки што авторите во „Империја“ се угледуваат на „два интердисциплинирани текста: „Капиталот“ на Маркс и „Илјада платоа“<sup>8</sup> на Делез и Гатари – токму во трилогијата на Делез и Гатари што под заеднички поднаслов „Capitalisme et schizophrénie“ покрај веќе наведеното го содржи и делото „Анти-Ојдип“ како и „Што е философијата?“ во кои концептот на детериторијализација во врска со сфаќањето на државата и на капитализмот зафаќа централно место. Поради

тоа треба малку подетално да ја разгледаме улогата на ова сфаќање во опусот на Делез, неговите поставки и можни замки, кор-сокаци и граници.

## Делез преку Империјата

Дека Делез и Гатари, што се однесува до теорискиот конструкт на „Империја“, не се од маргинално значење се гледа и од следниот извадок: „За разлика од нас Делез и Гатари го претставуваат вистинското постструктуралистичко разбирање на биовласта што ја обновува материјалистичката мисла и е цврсто закотвена во прашањето за продукцијата на општествената суштина. Нивното дело го демистифицира структурализмот и сите философски, социолошки и политички сфаќања кои ја поставуваат фиксноста на епистемолошката рамка како неизбежна референтна точка. Нашето внимание го свртуваат кон онтолошката супстанција на општествената продукција. Машините произведуваат. Непрестаното дејствување на општествените машини преку нивните најразлични апарати и комплекси (*assemblages*) произведува свет кој ги вклучува и субјектите и објектите што го обликуваат. А сепак се чини дека Делез и Гатари биле способни позитивно да ги замислуваат само тенденциите за непрекинато движење и апсолутни текови. Затоа креативните елементи и радикалната онтологија на продукцијата на општественото остануваат и во нивното дело несупштински и немоќни. Делез и Гатари ја откриваат продукцијата на општествената репродукција (креативната продукција, продукцијата на вредности, општествени односи, афекти, настанувања), но им успева да ја артикулираат само површно и кратко трајно како хаотичен, неодреден хоризонт што го означува само неразбирлив настан.“<sup>9</sup> Од наведеното убаво се гледа стратешката и програмската улога на

Делезовото наследство во „Империја“ како и неговото критичко надминување. Треба да се нагласи дека тоа што „машините произведуваат“ и како произведуваат, Делез и Гатари го покажале уште во своето прво заедничко дело „Анти-Ојдип“: „Тоа функционира насекаде, еднаш непрестано, другпат прекинато. Тоа дише, тоа распламтува, тоа јаде. Тоа сече, тоа ебе. Каква грешка е да се рече Тоа (*le ca*). Насекаде тоа се машини, не во метафоричка смисла: машини на машините со нивните врски и контакти. Машината – орган е приклучена на машината – извор: првата го емитува текот што втората го прекинува. Градите се машина што произведува млеко, устата е поврзана со нив“.<sup>10</sup>

Воедно во горенаведениот кус цитат од „Империја“ е опишано и јадрото на сите тешкотии. Да споменеме дека самиот Делез секогаш поаѓа од две маси, од два ентитета, во наведениот случај од две машини – едната емитува, другата прифаќа, едната е активна, другата паразитира на неа. Стансва збор за основниот Делезов аксиом според кој секогаш има многу повеќе маси: уште на почетокот ни се потребни барем две или два типа. Не се работи за тоа дека дуализмот има поголема вредност од единката: масата е точно тоа што се случува меѓу дуализмот и единката. Двата типа на тој начин не се еден врз друг туку еден до друг, еден спроти другиот, очи в очи или допрени грб со грб“.<sup>11</sup> Во „Империја“ оваа дуалност која во основата произлегува од Делез настапува на повеќе нивоа: првин на веќе споменатото ниво на поедноставена дуалност помеѓу Империјата и мултитудата, потоа во паровите моќ и власт, машинерија и машина, конституирачка и конституирана власт – па сè до говорот за двете традиции на просветителството, за двете Европи, за двете големи нарации, за двата појавни облика на модерната, во двете философ-

ски традиции, традицијата што го открива нивото на иманенцијата (Спиноза) и на традицијата (Декарт, Хобс, Кант, Хегел) која повторно ја воспоставува трансценденцијата. Овојпат наместо да зборуваат за противречноста, за расколот на Европа, за просветителството, философските традиции, авторите претпочитаат да говорат за два помалку или повеќе униформирани, завршени и совршени ентитета кои си се спротивставени еден на друг. Кантовиот одговор на Хегел – спротивност наместо противречност? Имено, негативноста никогаш не е нешто внатрешно и лично туку надворешно, препреката секогаш произлегува од некое друго место – во крајна инстанца пеколот се секогаш другите, секогаш другиот ми попречува да станам она што би сакал да бидам, она што би можел да бидам, она што имам желба да бидам. И повеќе од тоа: полнотата постојано ѝ е противставена на празнината. Во неодамнешното дело „Pour une definition de la multitude“ кое настанало после „Имperiја“ и во кое е содржан одговорот на критиките, Негри сè уште инсистира на поврзаноста меѓу иманенцијата, движењето, продукцијата и полнотата: „мултитудата е име за иманенцијата“, „мултитудата фактички е секогаш продуктивна, секогаш е во движење“, „мултитудата е онтолошко име за полнотата наспроти празнината, продукцијата наспроти паразитските остатоци“. <sup>12</sup> Така, противпол и негација на мултитудата е „Едното“, „Едниот“: „Едното е начело на негацијата. Негацијата на сите сингуларности, на сите плуралности. Едно, тоа е празна апстракција, сè уште е начело на теологијата, на евгенизмот, нешто што нема ништо заедничко со униформираноста. Понекогаш философите вцасени од перверзноста на консеквентноста на таквите мисли, се обидуваат да ги намалат метафизичките претензии на тој начин што ја формулираат идејата за униформираноста како интеракција на сингулар-

ности. Но тоа е мистификација: колку што Едното преовладува над поимите – без оглед на формата на преовладување – толку преовладува над нештата, ги брише разликите, ги убива сингуларностите. Едното, тоа е непријател.“ <sup>13</sup>

Колку што е Едното непријател, колку што ги брише разликите, ги убива сингуларностите и колку што Имperiјата е второ име за овој непријател, толку поумесно е предупредувањето на Рансиер дека имperiјалната сцена е сфатена како премногу хомогена и премногу шаблонска. Дали е воопшто можно поинаку да се постави теоријата за мултитудата, дали е можно поинаку да се постави односот помеѓу Едното и мултитудата? Кои се тие философи „кои се обидуваат да ги намалат метафизичките претензии така што ја формулираат идејата за единственоста како интеракција на сингуларности“? Тоа е несомнено теоријата за масата односно мултитудата како што во своето дело „Граматика на масата“ ја развил современикот на Негри, Паоло Вирно (Paolo Virno). Овде нас не нè интересираат деталите и ќор-сокаците на теоријата на Вирно туку само би сакале да илустрираме дека е можно и поинакво сфаќање. Ке покажеме три точки, три акцента на ова сфаќање кои се однесуваат на односот помеѓу Едното и масата, на внатрешната диференцијација на масата и на нејзината основна амбивалентност. Имено, за Вирно „масата не се поставува против едното туку го рedefинира“, <sup>14</sup> кај него „масата не се ослободува од едното, универзалноста, заедничкото, од она во кое соучествува, туку одново го определува. Едното на масата нема повеќе ништо заедничко со едното на државата, со едното во кое се обединува народот. Народот е резултат на центрипеталното движење: од автоматизирани индивидуи до единственоста на „политичкото тело“, до сувереноста. Едното е

конечниот резултат на ова центрипетално движење. Масата, пак, е резултат на центрипеталното движење: од едното кон многуте. Но, кое е тоа едно кое е појдовна точка за диференцијација на многуте и на нивното истрајување како такви? Тоа сигурно не може да биде државата туку еден сосема друг облик на единственост/општост. (...) Единственоста што масата ја оставила зад себе се состои од „општи места“ на духот, од јазично/познаватални способности кои се својствени на видот од *general intellect*. Оваа единственост/општост е забележително хетерогена со државната. Да нема недоразбирања: познавателно јазичните способности на видот не стапуваат во прв план зашто некој би се одлучил да ги постави таму туку тоа се случува од потреба т.е. зашто се облик на заштита во општеството без самобитни заедници (поинаку речено „без посебни места“). На тој начин едното на масата не е едно на народот. Причината поради која масата не се обединува во *volonte generale* е едноставна: затоа што веќе располага со *general intellect*. Јавниот интелект кој во постфордизмот се појавува само како продукциски ресурс може да биде поинакво „конституциско начело“, на прикриен начин може да ја изразува јавната сфера која не е и државна. Во добро и зло многумина, колку што се многу, за своја позадина или пиедестал ја имаат јавноста на интелектот“. <sup>15</sup> Понатаму, масата за Вирно е поим кој *содржи* еден вид хетеронимија: „Концептот на масата можеби заслужува подеднаков третман како што големиот француски епистемолог Гастон Башлар (Gaston Bachelard) предлагал за проблемите и парадоксите на квантната механика. Башлар тврдел дека квантната механика треба да се разбере како граматичко лице кое мора, ако сакаме да го мислиме адекватно, да има на располагање повеќе помеѓу себе *хетерогени* философски „предикати“: понекогаш е потребен Кантовиот концепт, а понекогаш

за пробивен се покажува поимот кој е преземен од *geistigaliti* психологијата или, зошто да не, префинетоста на схоластичката логика. Тоа важи и за нашиот случај. И масата треба да се проучува со помош на концептите што сме ги добиле на различни подрачја и од различни автори“. <sup>16</sup> Оваа хетерогеност на масата според Вирно е основа на новиот колектив: „за масата колективното не е центрипетално и топливо. Не е ни место на обликување на „општата волја“ и назначување на државната единственост. Бидејќи колективното искуство на масата не го затапува туку го радикализира процесот на индивидуализација, тоа начелно ја исклучува можноста во тоа искуство да најдеме хомогена карактеристика; можноста нешто да „делегираме“ или „пренесеме“ на сувереноста е исклучена. Колективната маса како дополнителна индивидуализација или индивидуализација од втор ред е подлога за можноста на непретставничката демократија“. <sup>17</sup> Третиот акцент на масата се однесува на двосмислената *емоџивна положба* „во која се наоѓа современата маса. Со изразот „емоџивна положба“ не мислам, да нема недоразбирања, на ракатка психолошки склоности туку на начини да се биде и да се чувствува кои се толку раширени што им стануваат заеднички на најразлични контексти на искуства (работа, слободно време, афекти, политика итн.) Освен тоа што е сеприсутна, емотивната положба е секогаш и *амбивалентна*. Имено, може да се појави или како помиреност или како конфликт, и во облик на резигнација и во облик на критички немир. Поинаку речено: емотивната положба има *неутрално јадро* кое е потчинето на различни падури и противставени склоности. Ова неутрално јадро го означува основниот начин да се биде. Нема сомнение дека емотивната положба на масата денес се појавува во вид на „лоши чувства“: опортунизам, цинизам, општествена интеграција, откажување од

своите гледишта без почеток и крај, небаре ведро резигнација. Но од овие „лоши чувства“ мораме да се спуштиме до неутралното јадро односно до основниот начин да се биде кој начелно би можел да произведе сосема поинакви текови на настаните од оние кои денеска преовладуваат. Она што е тешко да се разбере е тоа што противотровот, ако можам така да се изразам, може да се насети само во тоа што во овој миг може да се види само како отров“. <sup>18</sup> Иако во сфаќањето на Вирно за масата остануваат некои отворени прашања сепак е јасно дека за него односот Едно – маса е покомплексен одошто кај Негри, за него мултитудата е похетерогена, а оваа хетерогеност на мултитудата односно на масата не е само методолошка зашто во определувањето на масата спаѓа амбивалентноста, двосмисленоста“. <sup>19</sup>

Зошто кај Харт и Негри го нема овој комплексен однос помеѓу мултитудата и Едното, оваа двосмисленост, хетерогеност на мултитудата? Дали е причината „Делезовото наследство“? Делумно одговорот е потвреден, а заплетот го нудат изричните предупредувања на Делез дека масата односно двете маси не смеаме да ги сфатиме преку парот на Едното и масата. „Суштината на поимот маса е во тоа, воспоставувањето на именката каква што е „маса“ да престане да биде предикат што може да му се противстави на Едното или што може да му се припише на субјектот одреден како едно. Масата останува сосема рамнодушна кон традиционалните проблеми на масата и едното, а пред сè кон проблемот на субјектот што би ги условувал, мислел, извел од изворот итн. Нема ни едно ни маса што на секаков начин би значело насочување кон некоја свест која би започнала во едното и би се развила во другото. Постојат само ретки маси со сингуларни точки, со празни места за оние кои во еден миг во нив почнуваат да функционираат како субјек-

ти, кумулативни регуларности кои се повторливи и кои можат да се сочуваат самите себеси. Масата не е ни аксиоматска ни типолошка туку тополошка“. <sup>20</sup> За Делез масата се наоѓа токму во тоа и затоа масата не е од иста природа како елементите и склоповите туку е секогаш нешто помеѓу. Бидејќи тоа помеѓу не е однапред одредено, бидејќи до крајот останува нејасно што воопшто ќе настане од тоа, бидејќи тоа што ќе се „случи помеѓу“ е ненајавливо и необвладливо, се поставува прашањето: која е основата на таа ненајавливост и необвладливост?

Пред да се посветиме на ова прашање сепак треба да признаеме дека не може сè да и се припише на интерпретацијата на Негри и Харт на Делез зашто одредени поедноставувања секако постојат уште кај самиот Делез. Проблемот е во тоа што кај Делез постојат две различни основни логикки кои се преведуваат и во две различни политички логикки и практики. <sup>21</sup> Прашање е само каде да се побараат. Така Делез од „Логиките на смислата“ можеме да го противставиме на Делез од „Анти Ојдип“ <sup>22</sup> како и на Делез под влијание од средбата со Гатари и дека постои промена на теренот меѓу раниот и доцниот Делез што убаво се гледа од тематиката на основниот мотив на философијата. Во извонредните рани дела за Ниче мотив и мотор на философијата е *joie*, радоста: „Нихилизмот содржи настанување на нешто што мора да исчезне, што мора да биде ресорбирано во Битот: масата на нешто неправедно што мора да биде судено, ресорбирано во Едното. Масата и настанувањето се виновни, тоа е првиот и последен збор на нихилизмот. Под владеењето на нихилизмот мотор на философијата се мрачните чувства: некое „незадоволство“, не знаеме точно која мачнина, која вознемиреност од животот – некое нејасно чувство на вина. Во спротивност со тоа првата фигура на трансмутација ја крева масата и

настанувањето како највисока моќ: масата и настанувањето стануваат предмет на афирмација. Во афирмацијата на масата практично е присутна радоста на различното. Радоста изникнува како единствен мотор на философирањето.<sup>23</sup> Во подоцнежното дело „Што е философијата?“ добиваме друга појдовна точка – сега како мотив на философијата настапува срамот: „Срамот од тоа дека сме луѓе не го искусуваме само во гранични ситуации како што ги опиша Примо Леви туку и во неважни околности, соочени со подлоста и вулгарноста на постоењето што ја гони демократијата, соочени со ширењето на тие начини на постоење и мисли-за-на-пазар, соочени со вредностите, идеалите и мислењата на нашето време. Срамот на животните можности што ни се понудени се покажува од внатре. Не се чувствуваме надвор од нашето доба, напротив, со него постојано склучуваме компромиси. Тоа чувство на срам е еден од најсилните мотиви за философијата“.<sup>24</sup> Но, истовремено покрај радикалната нехармонија помеѓу раниот и доцниот Делез постојат и радикални пресврти и меѓу делата што Делез ги напишал заедно со Гатари - уште помеѓу „Анти Ојдип“ и „Mille plateaux“, а посебно во односот на двете кон „Што е философијата?“. Да го земеме за илустрација односот помеѓу настанувањето и настанот. Ако во книгата „Анти Ојдип“ постои само едно настанување кое е изедначено со историјата,<sup>25</sup> а тоа значи дека настанувањето е историја, Делез подоцна во „Pourparlers“ изрично нагласува дека „историјата не е настанување“.<sup>26</sup>

Не се работи толку за тоа да докажеме дека Делез си противречи самиот себеси туку важно ни е прашањето кои се тие ќор-сокаци за кои нудат одговор споменатите разнишувања и речиси целосни пресврти? Дали има само еден или многу повеќе ќор-сокаци? Ако е второто, на кој ќор-сокак воопшто му

припаѓа посебно место? На кој? На мислење сме дека во реалноста е така што одреден ќор-сокак има посебно место и дека токму тоа уште повеќе го погодува односот помеѓу историјата и настанувањето. Името на тој ќор-сокак е „дијалектика“, а е присутен и кај раниот и кај доцниот Делез. „Кога мислењето станува негативно“, вели раниот Делез, „гледаме како животот девалвира и престанува да биде активен. (...) Дијалектиката сама ја продолжува оваа магија. Дијалектиката е онаа уметност која нè кани повторно да ги пронајдеме карактеристиките што ни станале туѓи. Сè се враќа во Духот како во мотор и продукт на дијалектиката или, пак, кон самосвеста; или дури кон човекот како генеричко битие. Но, ако нашите карактеристики го искусуваат пропаднатиот живот и инвалидизираното мислење на самите себеси тогаш што е она што ни помага повторно да ги пронајдеме односно да станеме нивни вистински субјект? Дали сме ја одстраниле религијата ако сме го продлабочиле свештеникот во себе, ако во согласност со реформацијата сме го поставиле за верник?“<sup>27</sup> Како последица на борбата против дијалектиката кај доцниот Делез настапуваат како остро противставени трансценденцијата и иманенцијата: „религијата е онаму кајшто е трансценденцијата, вертикално Битие, царство на небото и на земјата; Философијата е онаму кајшто е иманенцијата, иако служи како арена за агон и ривалство“.<sup>28</sup> Проблемот, значи, има повеќе нивоа: на првото Делез предупредува дека не треба да се противставуваат Едното и масата – на тој начин нема основен антагонизам помеѓу нив, а на друго ниво тоа самиот го прави. И во двата случаја се работи за прашањето на движењето, за настанувањето на масата, за прашањето кој е моторот на тоа движење, што е она што е активно и продуктивно – кое, пак, мора да остане засекогаш „иманентно“, внатрешно на самата маса. На некое трето ниво настапуваат и



елементите што Делез според своите стандарди лесно би можел да ги прогласи за проблематични односно трансцендентни, она што не му се измолкнало на Негри. Еден од нив е концептот на „прелетувањето“, едно над-историско гледиште кое би му овозможило на човекот преглед над реалноста и што Негри го сфаќа како трансценденција.<sup>29</sup>

Како тогаш да се излезе од овие ќор-сокаци? Негри предлага во име на верност кон самото Делезово наследство да се избере помеѓу спинозизмот и бергсонството, помеѓу спинозистичката и бергсон-совската страна на Делезовото дело. Како што самиот вели, постепено сè повеќе забележувал дека кај Делез и кај некои други француски философи во позадината се појавува куп од бергсоновски фигури. Но проблемот е во тоа што за Делез и самиот камен-темелник на неговата философија, противставеноста на две маси, потекнува од Бергсон: „Овде налетуваме на еден својствен проблем на бергсонизмот: постојат типови на разликување што не смееме да ги помешаме. (...) Во двата случаја значи нè определува дуализмот на двете тежнења кои се разликуваат според својата природа“.<sup>30</sup> Се гледа дека облогот на Негри е во тоа да истакне – свесен дека „купот од бергсоновски фигури и кај Делез игра некаква улога“ – дека само една од овие маси е конститутивна, креативна: „Напротив, според мене, треба да се инсистира на конститутивната моќ на сингуларноста. Која го конституира заедничкото. Сингуларноста секогаш тежнее кон заедничкото: заедничкото е нејзин производ: сингуларноста е расплудување на заедничкото. Мислам дека отпорот се содржи во тој процес. Заедничкото и отпорот немаат во себе апсолутно ништо органско: како што на тоа нè предупредува Делез сингуларноста секогаш пелтечи. Но ова пелтечење го создава заедничкиот

свет. Сингуларноста не го одрекува, туку, напротив, го збогатува и артикулира. Отпорот е смисла што заедничкото им го нуди на сингуларностите“.<sup>31</sup>

Така повторно доаѓаме до основните начела на Негри кои ги поврзуваат едно мултитудата, сингуларното и конструкцијата на заедничкото – „мултитудата е збир на сингуларности. Треба да се совлада, да се промени во народ. Народот отсекогаш го сфаќале низ сликата на целината, така го мислеле и Платон и Аристотел. И покрај тоа некои философи како Макијавели и Спиноза на оваа мултитуда се обидуваале да ѝ дадат нов лик, да ги решат проблемите на заедничката одлука“.<sup>32</sup> Во наведениот извадок гледаме дека се два видика на истата задача. Позитивниот процес на воспоставување на мултитудата не е ништо друго туку конструкција на заедничкото, иако новиот субјект, мултитудата, таа монструмска, хибридна креатура сè уште нема име<sup>33</sup> зашто секое именување, идентификација е и прва етапа на неутрализација на силата на колективниот пронајдок. Негативниот видик се однесува на редефинирањето на угнетувањето, идентификување на непријателот, излез од анонимноста на угнетувањето, давањето на некаков лик. Самата задача, пак, е попарадоксална одошто се чини на прв поглед. Прво, затоа што Негри истовремено тврди дека конфликтниот однос денеска не е повеќе фронтален туку комплексен и дека власта не е повеќе власт со големо В туку се работи за повеќе „власти“, односи на власт, а од друга страна инсистира на тоа дека непријател е Империјата. Мисли дека денес повеќе не постојат субјекти на отпорот туку само мултитуда на субјективноста која во некаква смисла нема проблем зашто постои само потребата на власта да ја ограничи био-желбата.<sup>34</sup> Неа ја означува само „генеративното одредување и со тоа неговата продуктивно“ и на тој

начин негацијата доаѓа само однадвор. Но, и самата негација е нешто само фиктивно – имено, Империјата само „си замислува дека е господар на светот зашто може да го уништи. Каква грозна илузија! Во реалноста ние сме господари на светот зашто нашата желба и работа постојано го регенерираат. Биополитичкиот свет е неисцрпно преплетување на генеративни дејствија чиј мотор е колективноста (како појдовна точка на сингуларноста). Ниту една метафизика освен делириумската не може да фантазира дека човештвото е изолирано и немоќно. Ниту една онтологија освен трансцендентната не може да го сведе човештвото на индивидуалност. Ниту една антропологија освен патолошката не може да го дефинира човештвото како негативна моќ. Генерацијата, тој прв факт на метафизиката, онтологијата и антропологијата е колективен механизам или апарат на желбата“.<sup>35</sup> Значи, второ име за мултитудата како збир од сингуларности е желбата. Желбата е нешто што постои само по себе и е нешто сосема позитивно, нешто што не е определено ни со негативност ни со недостаток. Како желба на колективот таа е нешто што не може да се негира – „во биополитичкото општество суверената одлука“ како што се вели на тукушто наведеното место, „никогаш не може да ја негира желбата на мултитудата“. Така, желбата е чиста афирмација, негација која секогаш доаѓа од друго место и не може да се негира и покрај сè. Но, ако желбата е сама по себе позитивна, тогаш зошто е воопшто потребно нејзино именување и артикулација? И ако „суверениот не може да ја негира“ тогаш како може самото именување да ја неутрализира? Понатаму, ако генерацијата е исто со колективниот механизам или апаратот на желбата, ако таа желба е позитивност, факт, афирмација што не може да се негира, тогаш зошто и е воопшто потребно политички да се издржува и активно да

се зазема за неа? Ако е желбата нешто позитивно и афирмативно тогаш зошто воопшто ни е потребна љубов, зошто Харт и Негри велат дека „љубовта и желбата се основни сили на биополитичката продукција? Што е воопшто љубовта и што значи да се рече дека „љубовта и желбата се основни сили на биополитичката продукција?“ Што е воопшто љубовта и што значи да се рече дека е „*intellect general*“?<sup>36</sup> Како и да е, гледаме дека е тешко да се излезе од ќор-сокакот на сфаќањето на мултитудата како желба. Желбата настапува како нешто неограничено, нешто што не може да се негира, како генерација, основна моќ и сила што биовласта секогаш ја ограничува. Се гледа дека треба само да се укине тоа надворешно ограничување божем сама по себе желбата е чиста позитивност и афирмација. И ако Харт и Негри само на шега го парафразираат Хегел „дека конструкцијата на Империјата е добра сама по себе и не за себе“,<sup>37</sup> сепак на некој начин се гледа дека тоа го мислат сериозно. Проблемот е само како да се дојде од „по себе“ до „за себе“, а притоа не и до недостаток и противречност? А сепак не се може без трага од концептот на недостатокот – вистина е дека желбата на колективот не е обележана со недостаток (прашање е дали тоа е навистина така, но да го оставиме настрана), но затоа пак со недостаток е обележан колективот оти заедно со Делез велат дека „луѓето не постојат повеќе или сè уште не... *луѓето* недостасуваат?“<sup>38</sup>

И најпосле, но не на последно место – како заедно со тезата дека љубовта и желбата се основни сили на биополитичката продукција на мултитудата да се мисли и разјасни раѓањето на такви појави како што е, на пример, фашизмот? Може ли мултитудата да биде фашистичка? Дали е тоа воопшто можно кога инсистираме на нејзината позитивност,

афирмативност и еднозначност? Прашањето како таквотешко да се избегне и Негри овдe не се извлекува туку одговара потврдно. И покрај тоа побрзуваа со објаснувањето дека мултитудата станува фашистичка само поради тоа што била водена во масовност и самотија. За него фашизмот значи<sup>39</sup> одбивка од заедничкото добро – хм, дали тоа значи дека доброто постои и дека е веќе именувано? Како можел некој мултитудата да ја донесе во фашизмот? И покрај нејзината моќ и основните сили на биополитичката продукција? Може ли тоа навистина да се случи против нејзината волја и сосема во спротивност со нејзината желба? Ако желбата е веќе разработена како чиста позитивност и афирмација, ако желбата знае што сака, како тогаш воопшто може да допушти и да остави некој да ја води – во фашизам? А што ако желбата не знае што сака, што ако не само што дозволува туку и самата во некоја смисла сака да биде сотрена и доброволно да се потчини? Што всушност се случува во тој случај со нејзината волја и желба? Интересно е што вакви и слични прашања во својата анализа на капитализмот и фашизмот си поставиле токму Делез и Гатари на кои Харт и Негри и се повикуваат: „Зошто луѓето за своето поробување се борат како да се работи за нивен спас?“<sup>40</sup> И тоа токму во делото во кое го претставија своето разбирање на капитализмот и фашизмот, а сето тоа во тесна врска со разбирањето на детериторијализацијата, затоа треба подетално да го разгледаме.

### Капитализмот преку Делез

Основниот акцент на Делез и Гатари при анализата на капитализмот е еднаков со познатото сфаќање на Делез на онтологијата на општественото. Тоа за свој прв аксиом ја има тезата за иманенцијата, за Едното-Сè. Постои „ниво на иманенцијата, на еднозначноста,

на составот во кој е дадено сè и во кој танцуваат необликувани елементи и материјали кои се делат единствено по брзината“.<sup>41</sup> Ваквото разбирање не го сфаќа општественото по пат на противречност, бинарна логика, основен антагонзам на двете класи, во него нема простор за никаква трансценденција, но нема ни пресврт и дисконтинуитет. Општеството никогаш не е цело, полно, совршено или заклучено, „имено, секогаш нешто му се измолкнува или бега“.<sup>42</sup> „Општественото поле постојано го анимираат најразлични видови декодирање и детериторијализација кои ги инфицираат „масите“ според своите различни брзини и темпо. Тоа не се *прошивречја* туку бегства“.<sup>43</sup> Во некоја смисла значи дека „сè тече“ и единствено што е важно е брзината. Чија? На она што Делез и Гатари го именуваат како „флукс“, текови, „lignes de fuite“, прави. Бидејќи општеството постојано го делат силите на молекуларното и бидејќи тие сили, тие прави всушност и го одредуваат, општеството во основата е обележано со случајност и неодреденост. Тоа не значи дека во него владее анархија – општествениот свет не е ни сосема нерационален ни сосема рационален, туку несовершен, во него постојано „се почнува“, постојано и секогаш сме „помеѓу“. Прв нишан на ваквото разбирање е хегеловско-марксистичкото сфаќање на противречноста: „Погрешно велат (особено во марксизмот) дека општеството го одредуваат неговите противречности. Тоа е точно само во голема мерка. Од аспект на микро-политиката општеството го одредуваат неговите прави кои се молекуларни“.<sup>44</sup> Поинаку речено „општественото поле него одредуваат толку конфликтите и противречјата туку правите кои го сечат“.<sup>45</sup> Интересно е тоа што противречностите *шосјојайи* и што Делез и Гатари не ни тврдат дека во одредена мера овој поим не е оперативен, а сепак правите се оние што „одредуваат во крајна инстанца“,

ако можеме така да речеме. Друг нишан е, што може да изгледа малку изненадувачки – теоријата за власта на Фуко. Клучната разлика се однесува на самиот статус на власта – ако за Фуко „власта е насекаде“, за Делез и Гатари е нешто „второ“, првото се правите, силите на детериторијализација поради кои општественото поле насекаде попушта, се измолкува, бега на сите страни“.46 „Единствените разлики со Фуко се однесуваат на следново: 1) распределбите за нас двајцата *не произлегуваат од власта* туку од желбата, желбата секогаш е средена, а власта е само една димензија на распределбата; 2) дијаграмот или апстрактната машина има прави кои се *први* и кои во распределбата не се феномени на отпорот или на повратниот удар туку точки на создавање на детериторијализацијата“.47 Поинаку речено, власта никогаш не е совршена, семокна, сезнајна, нејзината моќ е од второстепено значење, „центрите на власта ги одредува она што се измолкнува на нивната моќ“.48 Општественото на тој начин никогаш не е можно сосема да се совлада, не може однапред да се планира зашто „ништо не е однапред одиграно“.49

Од ваквата поставка е очигледно местото што и припаѓа на детериторијализацијата: „Фактички тоа беше она *првошто*, апсолутната детериторијализација, една толку комплексна и масовна права на нивото на консистенцата или телото без орган (на апсолутно детериторијализираната земја)“.50 Со други зборови „детериторијализацијата овде е од самиот почеток“.51 И бидејќи од друга страна капитализмот е *par excellence* моќ на детериторијализацијата, ја добиваме вистинската фасцинација на Делез од капитализмот: „Капитализмот тежнее кон еден праг на декодирање кој го раскинува општественото во полза на телото без органи и кое на тоа тело му го ослободува текот во детериторијализираното поле“.52 Капитализмот

„го ослободува текот на желбата“53 поради што не само што историјата во целост ја разгледуваме од аспект на капитализмот туку – секако се работи за тематика која постои уште пред Маркс – не постои никаква потреба или носталгија по она што му претходи. Слично истакнуваат, патем речено, и Негри и Харт: „Иако сите го признаваме тоа, инсистираме на тврдењето дека конструкцијата на Империјата е чекор напред. На тој начин отфрламе каква било носталгија по претходните структури на власт и каква било политичка стратегија – како што е обидот на оживување на националната држава која би штитела пред глобалниот капитализам – и вклучува враќање кон ова старо устројство. Дека Империјата е подобра тврдиме на ист начин на каков што Маркс истакнувал дека капитализмот е подобар од обликот на општеството и начините на продукција кои постоеле пред нив“.54

Но ако она што разделува и раскројува е прво, тогаш како воопшто општеството постои како заедница, каква е природата на општествените врски? Ако силата на детериторијализација, или како што вели Маркс силата на тоа да „се расплинува сè што е цврсто и постојано“ е прва, дали постојат некакви сили што течат во спротивен правец? Одговорот е јасен: „Нема апсолутна детериторијализација без територијализација. Философијата се ретериторијализира во поим. Поимот не е предмет туку територија. Не постои Објект туку територија. Токму затоа има мината, сегашна, а можеби и идна форма. Модерната философија се ретериторијализира во Грција како облик на своето сопствено минато“.55 Бидејќи не постои детериторијализација без ретериторијализација и бидејќи силата – како и во третото поглавје од Хегеловата „Феноменологија на духот“ – секогаш одговара со сила, имаме две основни сили на општественото молекуларно

и моларно. Поинаку речено, секоја општествена врска, секоја согласност, договор, обединување на волјата на поединци се основа на силата, на присилата од поредоци и организации кои ја креираат моларната страна на општественото. Ни со државата не е поинаку и прашање е дали за Делез и Гатари воопшто постои „добра“ држава, „дали може да речеме дека философијата се ретериторијализира во модерна демократска Држава и човекови права? Бидејќи не постои универзална демократска Држава, ова движење имплицира партикуларност на една Држава, на еден народ, способен да ги изрази човековите права во „неговата“ Држава и да го исцрта модерното општество на собаќа. Во реалноста нема народ само философот како човек туку философијата се ретериторијализира во национална Држава и во духот на народот (најчесто оној на кого му припаѓа самиот философ, но не секогаш)“.<sup>56</sup> Бидејќи „и покрај снисштата на германската философија за основање, сепак, не постои универзална демократска Држава“,<sup>57</sup> тоа значи и дека сите држави по дефиниција се партикуларни, национални. Зошто нема „добри“ држави кои би биле демократски, социјалдемократски или социјалистички?<sup>58</sup> Поради конјугацијата на државата и капиталот. Поради тоа што секоја држава е само модел на реализација на капиталот - без разлика што тие модели на реализација можат да бидат многу различни (демократија, диктатура, фашизам, реал-социјализам, тоталитаризам) – целта на државата е една и единствена – аксиоматизација на текот, ретериторијализација. Фашистичката држава за Делез не е отклон туку сопствена можност на државата како таква, уште повеќе, потенцирање на демократската верзија на капитализмот кој негува најразлични врски со претходниот деспотизам за што сме сведоци на изникнувањето на бројни архаизми.

Фасцинацијата на Делез со капитализмот токму во точката за државата налетува на својот привилегиран непријател, капиталот, кој – како и кај Маркс – е единствената граница на капитализмот. И бидејќи секоја детериторијализација секогаш треба да се мери со аршинот на ретериторијализација – „силата и жилавоста на детериторијализацијата можеме да ги измериме само преку типовите на ретериторијализација кои ја репрезентираат (...) Детериторијализацијата никогаш не можеме да ја опфатиме во неа самата, секогаш можеме да опфатиме само знаци на територијална репрезентација,<sup>59</sup> и би направиле голема грешка ако ги изедначиме тековите на шизофреникот со оние на капиталистот“<sup>60</sup> зашто во капитализмот доаѓа до исклучителен подем на „репресивниот апарат кој е неспоредлив ниту со дивјаштвото ниту со варваризмот“.<sup>61</sup> На овој досега најсуров<sup>62</sup> и најбезмилосен систем можеме да му се противставиме со креативност на тој начин што ќе го ослободиме она што постои односно да го помножиме и „зголемиме бројот на врските“.<sup>63</sup> Но овој отпор во некаква смисла е прилично ограничен – философијата, што е право, може да води големи внатрешни битки, може да му се противставува на своето време, но не е сила какви што се религијата, државата и медиумите, затоа не може да води битка со нив туку само војна без битки, герила. Бидејќи на овие сили философијата нема што да им каже таа со нив не говори туку најмногу од сè што прави е да се погодува, да „преговара“ со нив. Имено, Делез тргнува токму од тоа дека овие сили го демнат секого од нас – „секое општество, секоја индивидуа истовремено ја демнат две сегментарности: моларна и молекуларна. Ако се разделат тоа е затоа што немаат исти термини, исти релации, ни иста природа или ист тип на маса. Но, ако се *неразделни* тоа е затоа што коегзистираат, преминуваат една во

друга, со оглед на различните фигури и со оглед на вечната реципрочна претпоставка“.<sup>64</sup>

На тој начин доаѓаме до основната двосмисленост и до границите на Делезовиот отпор: која е воопшто целта на отпорот – да се ослободи силата на детериторијализацијата или да се создадат поими, нова заедница што во крајна фаза е ретериторијализацијата? На што Делез воопшто му дава предност – на силата на детериторијализацијата, на хаосот, на распадот, на вечното враќање, на дуализмот на расколот на две сегментарности – моларната и молекуларната, на две маси или маса, односно на плуралноста и хетерогеноста? Овде сме кај стариот проблем кој е поврзан со основната одредба на самата философија на Делез – дали оваа философија е монизам, дуализам или плурализам? Постојат различни одговори: на пример Франсоа Зурабиквили (François Zourabichvili) се обидува да го избегне ова прашање што всушност самиот го поставува со тврдењето дека „Философијата на Делез е дуален моноплурализам“,<sup>65</sup> за Алан Бадју (Alain Badiou), Делез е само навидум бранител на хетерогеното зашто во реалноста ги брани правата на Едното,<sup>66</sup> а Филип Менгу (Philippe Mengue) докажува дека мислата на Делез е постмодерна зашто ја рефлектира или изразува двојноста на современиот свет“.<sup>67</sup> И покрај тоа Менгу предупредува на централниот парадокс на која било Делезова политичка философија: како може философија која се обложува во масата да и се противставува на демократијата која по дефиниција е плурална?<sup>68</sup> Иако Делез во анализата на капитализмот трнува од тоа дека „самиот бит е политички“<sup>69</sup> заради приматот што и го доделува на детериторијализацијата за него од една страна сè е политика, а од друга страна повеќе воопшто и не постои вистинска политика зашто

секоја политика води во ретериторијализација. Овој примат на детериторијализацијата кој истовремено е „пред и анти-политички“<sup>70</sup> е и главен извор на сите потешкотии и ќор-сокаци што Менгу се обидува да ги реши на тој начин што го прогласува Делез за мислителна етиката, зашто само така може да ја сочува обединетоста помеѓу Делез и демократијата за што на долго и на широко се посветува во веќе наведеното дело. Како и да е, јасно е дека Делезовата анализа на капитализмот, неговата политичка философија е длабоко двосмислена. Иако Делез од една страна инсистира на марксизмот – Џејмсон (Jameson) на едно место забележува дека Делез пред смртта планирал да напише книга за Маркс која како што дополнува Негри би била насловена како „Grandeur de Marx“,<sup>71</sup> па неговата анализа на капитализмот поради фасцинацијата од детериторијализацијата како основна движечка сила на капитализмот некои интерпретатори ги наведува да го прогласат Делез за идеолог на доцниот капитализам.<sup>72</sup>

Негри и Харт се свесни за тешкотиите кои произлегуваат од онтологијата на Делез и Гатари, затоа и велат дека „креативните елементи и радикалната онтологија на продукцијата на општественото остануваат и во нивното дело несусштествени и немоќни. Делез и Гатари ја откриваат продуктивноста на општествената репродукција (креативна продукција, продукција на вредности, општествени односи, афекти, настанувања) што им успева да ја артикулираат само површно и краткотрајно како хаотичен, неодреден хоризонт што го означува само некој несфатлив настан“.<sup>73</sup> Поради тоа што се свесни за ограниченоста на отпорот кај Делез резултатите на онтолошкиот примат на детериторијализација прават од мултитудата извор на настанување, а прашањето е дали со својот пар Империја-мултитуда го избегнуваат парот на Делез мо-

ларно-молекуларно. Наместа и самите поради преземање на сфаќањето на детериторијализацијата, на тоа „Делезово наследство“ поставуваат поедноставен однос помеѓу Империјата и мултитудата како помеѓу иманенција и трансценденција: „Капиталот и сувереноста може да изгледаат како противречен пар. Модерната сувереност во својата основа темели на *иманенцијата* на сувереност – без разлика дали е тоа Владетел, држава, нација или дури и Народ – над општественото ниво. (...) Суверенот е вишок на власта кој служи за разрешување или одложување на кризата на модерната. (...) Напротив, капиталот дејствува на нивото на *иманенцијата* преку посредниците и мрежите на односите на доминација, без поддршка на власта од страна на трансцендентниот центар. Историски тежнее кон уништување на традиционалните општествени гранични линии, ширење преку земји и вклучување на постојано нови жители во своите процеси. Во согласност со терминологијата на Делез и Гатари капиталот дејствува со воопштено декодирање на тековите и со опсежна детериторијализација како и со подоцнежното спојување на овие детериторијализирани и декодирани текови. Детериоризираното и иманентното дејствување на капиталот можеме да го разбереме преку трите основни гледишта што ги анализираше Маркс“.<sup>74</sup> Тоа значи дека треба да се дојде до поинакво сфаќање на иманенцијата и трансценденцијата, до такво, на пример, какво што настапува кај Бадју, а тоа би имало за резултат не само напуштање на „Делезовото наследство“ туку би донело и сосема поинаков поглед на самиот опус на Делез, на неговите основни и заложби и ограничувања.

Превод од словенечки јазик: Лидија Димковска

#### Белешки:

1. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij* (превод Politični laboratorij, Politikon I, letnik I, št. 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003), 35.
2. Поопширно во: Peter Klepec, „Ob Foucaultovem pojmovanju biooblasti in biopolitike“, *Filozofski vestnik*, št. 3/2003, letnik XXIBO (2003): 111-137.
3. Види Jacques Rancière, „Peuple ou multitudes“, *Multitudes*, št. 9 (2002): 95-100; Ernesto Laclau, „Can Immanence Explain Social Struggles“, во *Empire's New Clothes. reading Hardt and Negri*, ур. Paul A. Passavoyant и Jodi Dean (Routledge, New York и London 2004), 21-30.
4. Види Peter Klepec, „Imperij proti množici“, во: *Filozofski voestnik*, št. 3/2002, letnik XXIII (2002): 149--166; исто, „Politika množice“, во *Problemi*, št. 4--5/2003, letnik XLI (2003): 39-59.
5. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 290.
6. Исто, 61.
7. Исто, 264.
8. Исто, 331, бел. 4.
9. Исто, 35-36.
10. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1* (Pariz: Éditions de Minuit, 1972), 7.
11. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?* прев. Stojan Pelko (Ljubljana: Študentska založba, 1999), 157.
12. Antonio Negri, „Pour une définition de la multitude“, во: *Multitudes*, št. 9 (2002): 48.

13. Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique* (Pariz: Calmann-Lévoay, 2002), 213.
14. Paolo Boirno, *Slovnica mnoštva. K analizi oblik sodobne-ga življenja*, прев. Igor Pribac (Ljubljana: Krt, 2003), 11.
15. Исто, 27.
16. Исто, 59.
17. Исто, 64.
18. Исто, 67-68.
19. Славој Жижек покажува дека и во сфаќањето на Спиноза на мултитудата останува некаква двосмисленост, двојност која кај Харт и Негри (во идеологијата на мултитудата како што самиот вели) се губи (види Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, (New York & London: Routledge, 2004), 34-35).
20. Gilles Deleuze, *Foucault* (Pariz: Éditions de Minuit, 1986), 23.
21. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, 32.
22. Исто, 21.
23. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, прев. Alenka Zupančič, во: *Problemi*, št. 3-4/1999, letnik XXXBOII (1999): 73-74.
24. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, прев. Alenka Zupančič, во: *Problemi*, št. 3-4/1999, letnik XXXBOII, Ljubljana 1999, стр. 73-74.
25. Види Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, 43.
26. Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Pariz, Éditions de Minuit, 1990), 231.
27. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, 66, 67.
28. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, 48.
29. Види Antonio Negri, *Du retour*, 236-237 и *Kaj je filozofija?*, 217.
30. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Pariz: PUF, 1966), 97-98.
31. Antonio Negri, *Du retour*, 194.
32. Исто, 94.
33. Види *исцито*, 167.
34. Исто, 91.
35. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 310.
36. Antonio Negri, *Kairòs, Alma BOenus, multitude*, 201.
37. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 48.
38. Исто, 285.
39. Antonio Negri, *Du retour*, 101
40. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, 36-37.
41. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2* (Éditions de Minuit, 1980), 312.
42. Исто, 264.
43. Исто, 268.
44. Исто, 263.



45. Исто, 114.
46. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, 209.
47. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, 175-176.
48. Исто, 265.
49. Исто, 577. Во тој контекст што се однесува до проблематиката на Империјата е интересна следнава забелешка: „Апсурдно би било да се замислува некаква светска над-влада која би одлучувала во крајна инстанца.“ (*Delo*, 575-576).
50. Исто, 74.
51. Исто, 90.
52. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, 41.
53. Исто, 263.
54. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 48.
55. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, 105.
56. Исто, 106.
57. Исто, 110, како и *Mille plateaux* 580, 569.
58. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, 582.
59. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, 377.
60. Исто, 291.
61. Исто, 403.
62. Исто, 448 и 292.
63. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, стр. 634.
64. Исто, 260.
65. François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996, 127.
66. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997.
67. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Pariz 2003.
68. Исто, 16.
69. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, 121.
70. Prim. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, 161.
71. Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, 29.
72. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, 184.
73. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 36.
74. Исто, 264.