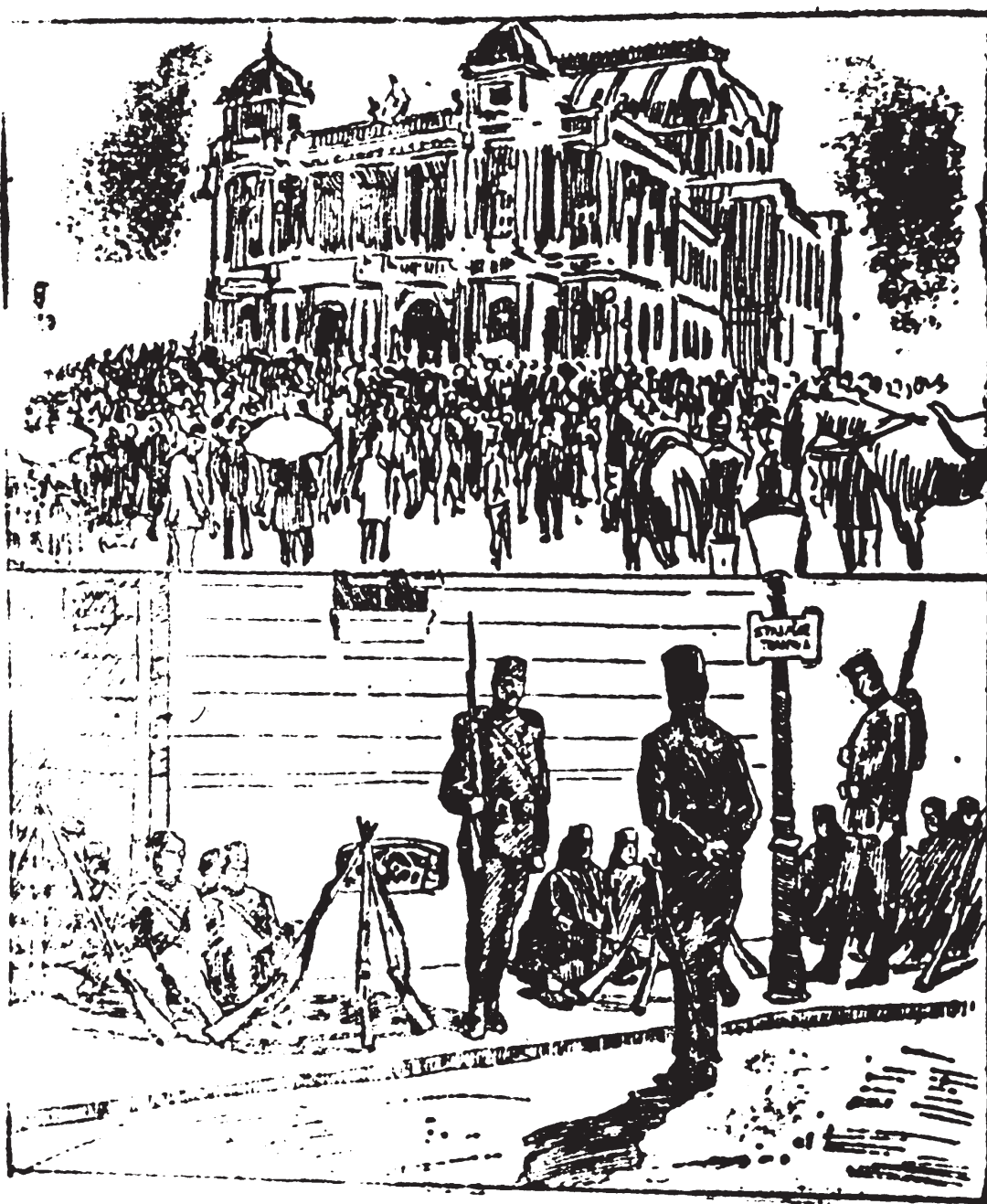


# Generalni štrajk u Zagrebu.



Generalni štrajk dovršen je, kao što smo jučer izvijestili, u petak po noći. Jučer u jutro sve se je latilo svoga posla, kao da nije ništa bilo. Raspoloženje je bilo veselo, jer je osvanulo vedro jutro, zastave po kućama su lepršale, a općinstvo grmilo pre-

ma kolodvoru, da prisustvuje dočeku Sokolskih društava. Sreća je, što je štrajk odpočeo poslije podne, kad su poidašale novine bile gotove, pa se tako izvan Zagreba nije moglo saznati, kakove se strahote u Zagrebu događaju.

# PAIĆ, ŽARKO

**Utopija i entropija:  
Deleuzeovo mišljenje političkoğa**

IZVJEŠTAJ I KOMENTAR ZAGREBAČKOG DNEVNOG LISTA  
»NOVOSTI« O GENERALNOM ŠTRAJKU U ZAGREBU 1911.



# PAIĆ, ŽARKO

## Utopija i entropija: Deleuzeovo mišljenje političkoga

### Uvod:

#### Od Božjeg plana do plana imanencije

Može li se mišljenje političkoga u doba kibernetike i tehnoznanosti još uopće zvati utopijskim? Od nastanka modernoga doba svjedočimo začudnoj vezi teologije i politike. Ono što ih povezuje jest ideja “prirode” u značenju kontingencije. Bez obzira pridajemo li tome značenje nepredviđenoga slučaja, kontingencija je ono što povezuje značenje prirode od Grka (*physis*) s novovjekovnim razumijevanjem prirode kao drugobitka čovjeka. Drukčije rečeno, kontingencija prirode je nešto neotklonjivo. Mogućnost prekida sa stabilnim poretom nužnosti uvodi nas u pukotine prirode kao pojma samosvrhe. Prirodu se ne može odbaciti. Može se, pak, promijeniti njezino stanje bitka. Od Grka do posthumanizma priroda naseljava dvojnu “prirodu” čovjeka. Među inim definicijama čovjeka kroz povijest, Spinoza govori i o supstanciji prirode u tjelesnosti čovjeka (*natura naturans* i *natura naturata*). Prije svakog mogućeg samoodređenja slobodom uma i djelatnošću promjene okoline, čovjek se sa svojom “ljudskom prirodom” nalazi u odnosu s prirodom samom. Suverenost kao autonomija uma u kojoj se povezuju božanska priroda i ljudska kreativnost, logika i estetika u samome činu praktičnoga preobražaja svijeta spaja teodiceju i utopiju. Prva je božanska providnost povijesnoga razvitka od početka do kraja vremena, a druga tvorba nove prirode u društvenome krajoliku ne-mjesta ili prostora s onu stranu stvarnih teritorijalnih poredaka država i društava u modernom doba. Gottfried W. Leibniz je zasnovao teodiceju unutar svoje monadologijske metafizike, a Thomas Morus je *Utopiju* uspostavio kao ne-mjesto unutar poretka država bez demokratske legitimnosti 16. stoljeća. Na paradoksalan način, kritika zastranjenja temeljnih ideja demokracije kao što su sloboda, jednakost i pravednost političku utopiju čine ne samo ne-mjestom unutar stvarnoga prostora-vremena modernoga svijeta, nego ponajprije sekularnom političkom teodicejom.<sup>01</sup> U njezinu okviru pojmovi božanske providnosti, neposrednosti, intuitivne spoznaje djeluju kao nadomjesni diskurs revolucije samoga života. Zlo se može iskorijeniti jedino racionalnom tvorbom političke utopije s onu stranu “ovoga svijeta”. Na taj se način razum, božansko i političko sjedinjuju u onome što je s onu stranu povije-

sti. U *Teološko-političkome traktatu* Benjamin uvodi razlikovanje povijesnoga i mesijanskoga vremena. Utopijsko pripada kraju vremena. To je vrijeme preostalo nakon ispunjenja političke povijesti koja se događa u znaku negativnosti i zla.<sup>02</sup>

Teodiceja i utopija su otuda političke kategorije suvremenoga mišljenja nadolazeće zajednice. Nastale unutar okvira novovjekovne metafizike kao racionalno utemeljenje nečeg što je samo po sebi tek konstrukcija, one su dvoznačne prirode:

- 1) služe opravdanju stvaranja novoga društva i države zapadnjačke povijesti;
- 2) postaju subverzivno-revolucionarnim doktrinama razaranja cezaropapizma iznutra.

Racionalna struktura mišljenja krajnje svrhe povijesti i njezina ozbiljenja s onu stranu prostora-vremena bitka otvara pitanje postajanja i procesualnosti događaja. I baš stoga što je svako mišljenje racionalnoga temelja logika dostatnoga razloga, teodiceja i utopija kao tvorbe metafizičkoga mišljenja moderne nisu ništa drugo doli ono što Gilles Deleuze u knjizi razgovora s Claire Parnet naziva *ontologijom mnoštva* s ključnom kategorijom postajanja drukčijim i različitim. Umjesto govora o budućnosti žene, revolucije, filozofije, političko razumijevanje suvremenoga doba entropije zahtijeva mišljenje bezuvjetne procesualnosti: postajanja-ženom, revolucionarom, filozofom. Postajanje unutar *ontologije mnoštva* ima nelinearan karakter. Zbog toga su to ponajprije riječi/pojmovi koji zadiru u prostornost i tjelesnost ljudskoga života – *orijentacije, smjerovi, ulasci i izlasci*.<sup>03</sup>

Teodicejom se naziva metafizičko opravdanje božanskoga u povijesti u suočenju sa zlom. Utopijom označavamo ono što je ne-realno ali ne i nemoguće, polazeći od logike neproturječnosti  $A=A$ . Ako teodicejom ukazujemo na metafizičko opravdanje zla i nepravdi u svijetu, koje na kraju povijesti Božjom intervencijom nestaju u korist vječne pravednosti, slobode i jednakosti, susrećemo se s pitanjem etike i politike radikalnoga iskorjenjivanja zla iz povijesti. To je problem odnosa metafizike i etike u Lévinasovoj bezuvjetnoj predanosti Drugome. Teodiceja kao sekularna politička doktrina postaje utopijom onoga nadolazećega kada se umjesto Boga na njegovo mjesto postavi ideja svjetske povijesti čovječanstva. Problem s takvim shvaćanjem jest u tome što ono

- 01 Vidi o tome: Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London – New York, 2012.
- 02 Walter Benjamin, *Novi Anđeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008, str. 125-126. S njemačkoga prevela Snješka Knežević
- 03 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialogues*, Columbia University Press, New York, 1987, str. 1-2.
- 04 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1995.
- 05 Vidi o tome: Mark Bonta/John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, Manuel Delanda, *Intensive Science and Virtual*, Continuum, London – New York, 2002, Iliya Prigogine/Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos*, Bantam, New York, 1984, Helga Novotny, "The Increase of Complexity and Its Reduction: Emergent Interfaces between the Natural Sciences, Humanities and Social Sciences", u: *Theory, Culture & Society*, Vol. 22, br. 5/2005, str. 15-32.



Gottfried W. Leibniz

ima višak pseudoreligioznoga utopizma, a manjak političkoga realizma. Francuska revolucija označava događaj radikalnoga prekida u svjetskoj povijesti. Ideja o općoj povijesti spasa što se pojavljuje u teologiji od sv. Avgustina nadomještava se tako općom poviješću čovječanstva. Ljudska i građanska prava postaju temeljna prava suverene slobode čovjeka kao subjekta ovog obrata. Religiozni žar otada prelazi u revolucionarno mesijanstvo. Kratak opis raspada božanskoga u doba političkih revolucija moderne u Europi upućuje na nešto samorazumljivo. Normativne teorije politike uvijek pate od sindroma nevjerodostojnosti. U susretu s politikom interesa, nedostaje im zbiljska moć. Štoviše, te su politike često puke fantazije i pogubne iluzije. Vrijedi li to i za Deleuzeovo mišljenje političkoga? Utopijsko mišljenje, pak, predstavlja prekid s logikom kontinuiteta i linearosti. Kao takvo, ono predstavlja otvorenost mogućnosti vladavine virtualnoga prostora u stvarnome vremenu. Virtualno pretpostavlja nešto što nije ni po čemu slično sa stvarnim. Isto tako, nije mu ni analogno. Ono se, naprotiv, pojavljuje uvjetom mogućnosti aktualizacije.

Deleuze je u okviru spisa *Razlika i ponavljanje* izvršio obrat klasične sheme kategorija modaliteta u Kanta. Umjesto transcendentalne logike djelovanja sheme moguće-zbiljsko-nužno, postavio je novo pravilo. Virtualno se odsad nalazi u razlici spram aktualnoga, a pojam stvarnosti konstruira se kao događaj aktualizacije virtualnoga mnoštva događaja. Ne povezuje ih samo jedan uzrok. Stanje stvari čini mnoštvo neusporednih učinaka.<sup>04</sup> Nije teško razaznati odjek pojmova teorije suvremenih znanosti poput mreže, povratne sprege (*feedback*) i odnosa sustava i okoline. Uz kibernetiku, isprepliću se teorija kaosa i složenosti (*complexity*).<sup>05</sup> Svi sustavi složenosti temelje se na asimetričnome odnosu između različitih skupova (bioloških, fizičkih, psihičkih, društvenih). Sustavi smjeraju ravnoteži kada su dosegli krajnji stupanj entropije. Deleuze od ranoga spisa *Razlika i ponavljanje* do posljednjeg djela u suradnji s Felixom Guattarijem *Što je filozofija?* otvara prostor promišljanju svijeta kao stvaralačkoga kaosa. Vibracije, intenziteti, uviranja zemlje postaju novi pojmovi *plana imanencije*. Nije riječ o prevladavanju ili dokidanju linearne povijesti razvitka društvenih sustava. Posve suprotno, susrećemo se s pukotinama i brazdama. U modelu svrshodne povijesti one su izbačene iz igre. Složenost i



kaos samo su novi pojmovi za nastanak svijeta čistoga događaja. Bez vrhovnog označitelja koji utemeljuje moć razlika poput izvanjsko-unutarnje, središte-rub, više-niže, kralj-narod, ne postoji racionalna shema povijesti. Mnoštvo različitih platformi bez hijerarhije, pa tako i mnoštvo različitih platformi političkoga i politike, oznaka je našega doba.

Ovaj obrat tradicionalne metafizičke sheme posredovan Spinozom, Nietzscheom i Bergsonom stvorio je pretpostavke da se umjesto simetrije bitka, svijeta i čovjeka uspostavi asimetričan odnos unutar samoga života kao čiste imanencije.<sup>06</sup> Život nema osobni karakter. Za Deleuzea je bjelodano kako se iz same otvorenosti životnih procesa u kibernetički shvaćenoj mreži samoorganiziranja i samoobnavljanja imanencija pokazuje načelom proizvodnje svijeta. Nietzscheova postavka o volji za moć odgovara tom novom načelu mišljenja. Dinamičko načelo moći Deleuzea prepoznaje u stvaranju arheologije i geneze životnih snaga. One su istodobno intenzivno-ekstenzivne.<sup>07</sup> Kada se to ima u vidu, pitanje o utopijskome u suvremeno doba kibernetike i tehnouznanosti zadobiva značenje nečega ne više ne-mogućega u okruženju povijesnoga razvitka linearnih struktura društava. Posve suprotno, ono političko koje gubi vlastitu autonomiju u globalnome kapitalizmu korporativnih mreža ekonomije imenujemo događajem radikalne promjene bitka, svijeta i čovjeka. Ali to postaje samo ako je političko ono utopijsko kao virtualna aktualizacija moći slobode. Što se događa s demokracijom u nadolazećem stanju entropije svijeta? Demokracija postaje utopijskom politikom postajanja drugim i različitim. To je smisao one “revolucionarne” izreke Felixa Guattarija da prije bitka postoji politika.<sup>08</sup> Postajanje otuda nije postajanje nečega, primjerice bića u svojem nepromjenjivome identitetu. Politikom ovdje valja shvatiti djelovanje samoga čina postajanja u preobrazbama identiteta. Razlika postaje važnijom od identiteta onoga što je fiksno i trajno. Kao što je Schelling u kritici identiteta bitka otpočeo s negacijom, tako se i Deleuze u razumijevanju pojma slobode djelovanja orijentira na ono što povezuje djelovanje i događaj u mreži virtualnosti. Ali umjesto negacije, sada se uvodi posve drukčije načelo – *deteritorijalizacija*.<sup>09</sup> Svaki čin političkoga djelovanja u društvenome skupu predstavlja razmjешtanje pojma moći unutar teritorijalno određenoga prostora. Razlikovanje političkoga i politike može biti dvojako:

- 06 Gilles Deleuze, *Pure Immanence: A Life*, Zone Books, New York, 2005.
- 07 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London – New York, 1986.
- 08 Eric Alliez/Andrew Goffey (ur.) *The Guattari Effect*, Continuum, London – New York, 2011.
- 09 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London, 2008.
- 10 Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Seuil, Pariz, 2003, str. 14.
- 11 Chantall Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York, 2005.
- 12 Jeremy Gilbert, “Deleuzian Politics: A Survey and Some Suggestions”, *New Formations*, br. 68/2010, str. 11–33.
- 13 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Édition de Minuit, Pariz, 1990, str. 230.
- 14 Vidi o tome: Miguel Beistegui, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Indianapolis, 2004.

- 1) političko se razumije “modalitetom egzistencije zajedničkoga života kao forme kolektivnoga djelovanja”,<sup>10</sup> dok se politika odnosi na institucije države i nacije kao moći i zakona. Na taj način ono političko pripada idejama jednakosti i pravednosti, identitetu i razlici. Francuski teoretičar demokracije Pierre Rosanvallon naziva to pojmom *citoyenneté* i civilnošću u razlici spram partitokracije kao usmjerenosti politike na pitanja državnoga interesa i ekonomske učinkovitosti;
- 2) političko i politika su korelativni pojmovi. Može ih se rabiti u raspravi na isti način kojim Heidegger u *Bitku i vremenu* na temelju pojma ontologijske razlike luči bitak kao područje ontologijskoga i biće kao područje ontičkoga.<sup>11</sup>

Političko bi pripadalo slobodi čovjeka u postajanju zajednice mjestom pravednosti i jednakosti. Politika se, pak, odnosi na aktualnu moć-vladavinu u porecima državnih aparata, od despocije, autokracije, totalitarne i liberalno-demokratske države. Kako, dakle, razumjeti ono političko kao utopijsko u mišljenju Deleuzea?

### 1. Politika postajanja: nadolazeća zemlja i narod

Mnogo je površnih i krajnje dogmatskih stavova o Deleuzeu kao mistiku, idealistu, utopistu, elitistu, avangardistu, čak i konzervativcu i nostalgičaru za poretkom vladavine prava u liberalnoj demokraciji, do postavki kako u cjelokupnome njegovu teorijskome djelu nema eksplicitne filozofije politike, a niti bilo kakvog artikulanoga mišljenja političkoga i politike.<sup>12</sup> Pritom se zaboravlja da je 1990. godine u razgovoru s Antonijem Negrijem naslovljenom “Kontrola i postajanje” izričito naglasio kako je “*Anti-Edip bio od početka do kraja djelo političke filozofije*”.<sup>13</sup> No, i bez vlastite intervencije u tumačenje mišljenja koje najradikalnije obilježava otklon od metafizičke tradicije zapadnjačke filozofije, pri čemu je temeljni problem još uvijek kakav je odnos Deleuzea u tom pitanju oproštaja od metafizike spram Heideggerova puta mišljenja,<sup>14</sup> preostaje nešto uistinu neporecivo. Kao i najznačajniji francuski filozofi razlike, dekonstrukcije, diskursa, postmodernoga obrata (Derrida, Lévinas, Foucault, Lyotard), Deleuze u svom kasnome razdoblju u raznim spisima i zbirkama eseja pitanju po-



Baruch Spinoza

litičkoga i politike posvećuje stratešku važnost događaja postajanja svijeta bitno drukčijim. No, usuprot etičko-političkim rješenjima spora demokracije i globalnoga poretka vladavine neoliberalnoga kapitalizma, u svim se Deleuzeovim tekstovima problem postavlja iz nove ontologije društva kao stroja deteritorijalizacije. Političko se ne može svesti na klasičnu liberalnu ideologiju razdvojenosti političke države i građanskoga društva. Carl Schmitt je tu iluziju prozvao neutraliziranjem političkoga u doba kraja pravnoga poretka europskih nacija-država. Mikropolitika je jedan od izraza za takvu usmjerenost spram onoga utopijskog. Ideju demokracije i onoga nadolazećeg u virtualno-aktualnome prostoru deteritorijalizacije povezuje upravo pojam utopijskoga. Ta se teorija političkoga može smatrati kritikom politike kao makropolitike. Predmet joj se nalazi u institucijama države i u pravno-političkom ustrojstvu vladavine. Paul Patton to naziva Deleuzeovom političkom filozofijom. Njezino je mjesto s onu stranu normativne političke filozofije. Mišljenje političkoga pripada, dakle, sferi utopijske preinake svijeta.<sup>15</sup> Novija tumačenja političkoga u Deleuzea, s posebnim naglaskom na pitanje utopije, nastoje pokazati bitnu vezu temeljnih filozofskih analiza Deleuzea od ranih spisa *Nietzsche i filozofija*, *Razlika i ponavljanje* do manjih spisa i eseja kao što su oni o društvu kontrole, o književnosti i o Kafki. U taj skup valja uvrstiti već spomenutu knjigu razgovora s Claire Parnet. Političko se ovdje pojavljuje unutar jednog nesvrhovitoga razumijevanja svijeta i povijesti.<sup>16</sup> No, tumačenja koja uzimaju u obzir najvažnija djela što ih je Deleuze napisao zajedno s Guattarijem od 1970-ih do početka 1990-ih kao što su *Anti-Edip*, *Tisuću razina* i *Što je filozofija?* vjerodostojno pokazuju da je političko i politika imanentno samoj ontologiji društvenoga stroja. Pojmovi želje, deteritorijalizacije, rizoma, nomadologije i geofilozofije upućuju na krhke granice između političke filozofije, sociologije znanosti i historijske antropologije. Utopijsko se u Deleuzea ne može svesti na ono što je “s onu stranu” i “izvan ovoga svijeta”. U tome valja vidjeti bitnu poteškoću u promišljanju Deleuzeova položaja u suvremenoj raspravi o neoliberalnome globalnom poretku kapitalizma. Podastire li takvo mišljenje ikakvu alternativu? Ne treba čuditi što je u razgovoru o intelektualcima, aparatima moći i strategijama otpora 1972. godine između Foucaulta i Deleuzea sam Foucault otpočeo dijalog sljedećim riječima:

- 15 Paul Patton, *Deleuze & the Political*, Routledge, London – New York, 2000. Vidi i njegove druge tekstove: “What is Deleuzean Political Philosophy?”, *Critica Contemporânea: Revista de Teoria Política*, br. 1/2011. i “Political Normativity and Poststructuralism: The Case of Gilles Deleuze”, predavanje na kolokviju Filozofskog instituta Slobodnog sveučilišta u Berlinu, 15. studenoga 2007.
- 16 Jonathan Roffe, “The Revolutionary Dividual”, u: Anna Hickey-Moody/Peta Malins (ur.), *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, str. 40-49, David Lane, “The Wordly and the Otherworldly: On the ‘Utopianism’ of Deleuze’s Thought”, *Philament HABITS & HABITAT* – lipanj 2008, str. 86-106, Ronald Bogue, “Deleuze and Guattari and the Future of the Politics: Science Fiction, Protocols and the People to Come”, *Deleuze Studies*, Vol. 5/2011, dodatak: str. 77-99.
- 17 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (ur. Donald F. Bouchard), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977, str. 205.
- 18 Alain Badiou, “Existe-t-il quelque chose comme un politique deleuzienne?”, *Cités*, br. 40 (Deleuze Politique), str. 15-20; Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999, Slavoj Žižek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London – New York, 2003, Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London – New York, 2006.

“Neki maoist mi je jednom rekao: ‘Lako mi je razumjeti Sartrea i njegovo prilaženje nama, a mogu razumjeti i njegove ciljeve i sudjelovanje u politici. Jednako tako djelomice mogu razumjeti i vaš stav budući da ste se uvijek bavili problemom zatvora. No, Deleuze je zagonetka.’ Bio sam zaprepašten tom izjavom, jer vaš stav mi se uvijek činio iznimno jasnim.”<sup>17</sup>

Deleuzeovo objašnjenje uz Foucaultovo podsjećanje na uzavrelo političku angažiranost aktera “revolucije” svibnja 1968. u Parizu jednako je tako znakovito. On, naime, kaže da je odnos između teorije i prakse u doba određeno vladavinom novih tehnologija, znanosti, informatike i politički pluralnih subjektivnosti potrebno iznova promisliti, ali na posve drukčijim teorijskim pretpostavkama. Nedvojbeno je ipak da preostaje nešto još zagonetnije od Deleuzeova “političkoga stava”. Nije on zadavao glavobolje tek radikalnim ljevičarima raznih dogmatskih orijentacija. Za teoretičare i filozofe političke ontologije događaja poput Badioua, Žižeka, Hallwarda i drugih, taj stav i nadalje izaziva osporavanje i odbacivanje.<sup>18</sup> U čemu je poteškoća? Zacijelo da se ovdje ne može raditi o pukom sporu između tzv. radikalnih teoretičara revolucije globalnoga kapitalizma i kritičara neoliberalizma s jedne strane te tzv. postmodernih reformista ili kulturalista koji zagovaraju neku vrstu konsenzualne demokracije i obrane nesvodljivih zona svijeta života unutar entropijskoga poretka umreženih društava kontrole globalnoga svijeta. Takav bi spor bio samo još jedan novi slučaj ideološkoga spora na teorijskoj ljevici s unaprijed očekivanim ishodom: besmisleno dokazivanje tko je više ili manje “na liniji” revolucionarnog obrata postojećega svijeta, a tko nije. Ta vrsta dogmatskoga pristupa političkome i politici danas nije, nažalost, iznimkom već pravilom. Po tome je nastavak ideoloških borbi u kulturi ljevice 20. stoljeća na Zapadu drugim sredstvima. Ovaj spor naposljetku nipošto ne pridonosi postavljanju temeljnoga pitanja. A upravo ono može utrti put odgovoru o zagoneci političkoga stava i cjelokupnoga Deleuzeova mišljenja o mogućnostima političkoga djelovanja u tehnnoznanstvenom svijetu. Pitanje koje proizlazi iz same biti Deleuzeova mišljenja imanencije može se postaviti na sljedeći način: zašto je političko u doba entropije suvremenoga svijeta, koji određuju moć-vladavina kibernetike, fraktalne mreže deteritorijalizacije kapitala i ratnih strojeva društvene pro-

izvodnje znanja jedino moguće kao demokratska utopija nove “zemlje i naroda”? Pitanje utopije, dakle, nije uzgredno pitanje u Deleuzeovu mišljenju. Isto tako, promišljanje onog političkoga ne svodi se tek na ontologiju društvenoga stroja. Prije negoli pokušamo izvesti argumentacijski slijed postavke o Deleuzeovoj nomadologijskoj utopiji političkoga kao stvaranju novoga događaja svijeta, valja prethodno kazati i ovo: utopija nije “s onu stranu” svijeta i života, kao što nije niti “izvan ovoga svijeta”. Za Deleuzeov pojam utopije ne vrijedi isto što i za sekularne političke teodiceje. One, naime, u svim pokušajima utopijskoga mišljenja (revolucije) smjeraju u nedogledni prostor budućnosti. Ne-mjesto se, dakle, misli u Deleuzea iz kronotopije nadolazećega događaja. Taj je događaj postajanje bitka kao mnoštva. A to znači da je Deleuzeov pojam političkoga istodobno ono što nije ni nostalgija za prošlošću, a ni futurološki izgled budućnosti. Paradoks je njegova mišljenja u tome što postajanje ima vremensku strukturu virtualne aktualizacije (mogućnosti-u-sadašnjosti). Mogućnost aktualizacije razlikuje se od mogućnosti ozbiljenja nečega po tome što u prvom slučaju imamo primat virtualnosti nad zbiljom, a u drugome je posrijedi djelatnost linearne povijesti.

Virtualnost je pojam konstruktivne tehnosfere svijeta, a mogućnost metafizički ostatak onog što je tradicionalna estetika od Kanta nazivala proizvodnom moći mašte. Zato kod Deleuzea nemamo više estetiku ni “privida” niti “doživljaja”. Obrat je u tome da estetika postaje tjelesni stroj osjećaja i tvorba “tijela bez organa”. Proust i Kafka, Bacon i Godard, književnost i slikovna umjetnost kao i film postaju konceptualni jezik tjelesne slikovnosti. To se događa deteritorijalizacijom prostora i rasklapanjem vremena umjetnosti transcendencije. Bog više ne stanuje ni “ovdje” niti “iza”. Srednjovjekovna teologija učvrstila je njegov glavni atribut u postavci *creatio ex nihilo*. U modernoj umjetnosti o tome je najljepše govorio Kandinski: umjetnik ne stvara samo novo djelo već i novi svijet, kao što to čini Bog u svojem stvaranju. Deleuze taj pojam stvaranja novoga nastoji učiniti vodećim načelom filozofije, umjetnosti i znanosti.<sup>19</sup> Utopije su zato stvaranje novoga svijeta “ovdje” i “sada” iz duha stvaralačkoga kaosa.

Za razliku od Marxa i Heideggera, s kojima je u sporu i kritičkome dijalogu, utopijsko mišljenje politike ovostranosti i ovosjetovnosti nužno mora postulirati usporedno postojanje triju djelatnosti stvaralačke in-

19 Vidi o tome: Žarko Paić, “Slika i vrijeme: Gilles Deleuze i vibracije suvremene umjetnosti”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011, str. 231-272.

20 Gilles Deleuze, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, str. 387-467.

lucije svijeta – filozofije, umjetnosti i znanosti – kao generativne strukture proizvodnje svijeta. Naravno, ovo se odnosi na posljednji Deleuzeov i Guattarijev spis *Što je filozofija?*. Utopija je za Deleuzea djelatnost konceptualno-stvaralačke mreže događaja. Podjednako se odnosi na filozofiju, umjetnost i znanost. Već je odatle jasno da ono utopijsko stvara nove svjetove u postajanju, a ne počiva na ideji povijesne pravocrtnosti od početka do kraja vremena i svijeta. Deleuze umjesto linearne i opće metafizike povijesti uvodi u mišljenje geografiju i geofilozofiju s tisuću razina, slojeva, skupova i mreža. Jezik takve konstrukcije nije više majčinski jezik ukorijenjenosti u Zemlju. To je jezik raskorijenjenosti, rizomatske otvorenosti, naboran i prugast, jezik bez početka i bez kraja, apsolutna imanencija života. Dvostruka priroda jezika utopije otvara se u odnosu. Riječ je o pukotini u povijesti zapadnjačke metafizike. U njezinim strukturama moći-vladavine nalazi se stroj države od despotskoga carstva do modernoga aparata moći te nomadski ratni stroj kao ono čudovišno drugo i različito. Umjesto dualizma, susrećemo se istodobno s binarnim oprekama i neutraliziranjem rada binarnoga stroja metafizike (muško-žensko, kralj-narod, zapad-istok, moderno-arhaično itd.). Pravi problem Deleuzeove *ontologije postajanja* nije stoga afirmacija Drugoga i razlike. Naprotiv, to je nastanak novoga unutar samoga poretka i sustava društvenoga stroja kapitalizma kojeg naziva *aksiomatskim i rizomatskim*.<sup>20</sup> Je li ono političko utopijska konstrukcija novoga afirmacijom Trećega, ako to više nije moguće razumjeti s pomoću pojmova negacije i afirmacije, već proizvođenjem nove strukture mišljenja? Time se virtualno aktualizira ono nadolazeće poput nomada koji nigdje nemaju zavičaj niti domovinu, a koji poput aksiomatske “prirode” globalnoga kapitala odlaze u svim smjerovima i linijama zemlje. Što je to Treće – negacija poretka metafizike, afirmacija životnih snaga kaosa, otvorenost samoga postajanja u mnoštvu *orijentacija, smjerova, ulazaka i izlazaka*? Sve u jednom ili tijekom razlike u simultanosti događaja?

Društvena artikulacija protumoći, koja ne stoji ni izvan niti iznad ovoga svijeta nego se nalazi imanentno na njegovim rubovima – u pustinjama, stepama i na morima – posljednji je čin uviranja Zemlje u svoje usjekline i klance. Jezik se postajanja ne može dohvatiti metaforom. Smrt metafore u semiokapitalizmu proizlazi odatle što Deleuze i Guattari u *Anti-Edipu* odlučno tvrde ka-



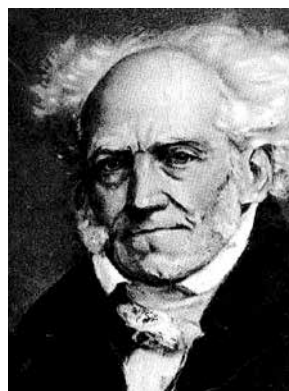
Marcel Proust



ko je njihov pojam strojeva želja upravo stroj, a ne metafora.<sup>21</sup> Razlog smrti metafore leži u tome što ona nastaje iz unutarnje granice *logosa* samoga. Kritika znaka kao predstavljanja bitka uvod je u kritiku metafore. Kada se znak više ne odnosi na stvarnost već na druge znakove, metafora nema više točku referencije. Deleuze odbija svaki način predstavljanja bitka i njegove ukroćenosti u jeziku metafore. To znači da metafora već uvijek pripada dodatku mišljenja i jezika. On mora stoga metaforu sa svim njezinim prisporobama neizrecivosti i neiskazivosti, što pripada pojmu uzvišenosti u estetici novoga vijeka, nadomjestiti slikom mišljenja.<sup>22</sup> Takve slike ne prikazuju misao, primjerice, Platona ili Spinoze. Ali one pripadaju mišljenju poput okvira u kojima se događa proces stvaranja novih svjetova. Za Deleuzea filozofija ne reflektira o predmetu i nije prazna kontemplacija. Stvaralaštvo povezuje umjetnost i filozofiju. Konceptualna slika tako nikad ne može biti metaforom. Utopija, dakle, ne prikazuje nešto što ima status kao-da, nešto što je “izvan” i “iznad”. Pojmovi i jezik transcendencije su pojmovi i jezik konačnosti. Granice unutar beskonačnosti i bezgraničnosti samoga sustava metafizike kao onto-teo-logije, kako je to izveo Heidegger, prolaze kroz granice jezika.<sup>23</sup> Da bismo pokazali kako mišljenje utopije pripada političkome mišljenju virtualne aktualizacije mikropolitike “sada” i “ovdje” u stvaranju novoga svijeta kao događaja, pokušajmo razjasniti nešto čudovišno. Umjesto metafizičkoga pitanja o uvjetima mogućnosti utopije političkoga, pravo je pitanje o tome kako nastaje sam *plan imanencije*. Tradicionalna ontologija pod uvjetima mogućnosti odgovarala je na pitanje o zbilji bitka bića (što jest nešto). Pitanje o nastajanju mnoštva, usuprot tome, jest pitanje o postajanju nečega. Emergencija kao nastajanje novoga i konstrukcija kao proizvodnja-tehnologija u stvaranju novoga povezuju ono što pripada bitku i događaju. Razmještanje koje se ovdje događa, kako to precizno izvodi Agamben u svojim analizama pojma imanencije, vezano je uz djelatnost subjekta. Umjesto svijesti koja od Kanta do Husserla može biti tek djelatnost transcendentalne svijesti subjekta, sada se od Spinoze, Nietzschea, Bergsona do Deleuzea susrećemo s uronjenošću subjekta u sama čvorišta mreže života.<sup>24</sup>

Subjekt postaje supstancijom u Hegelovoj apsolutnoj logici, sustavu i poretku povijesti. Jedinstvo teodiceje i utopije događa se kao kraj drame matrice evolutiv-

- 21 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Anti-Odipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, str. 36.
- 22 Vidi o tome: Peter Gente/Peter Weibel (ur.), *Deleuze und die Künste*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2007.
- 23 Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, u: *Identität und Differenz*, G.Neske, Pfullingen, 1957, str. 19-42.
- 24 Giorgio Agamben, “Absolute Immanence”, u: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, Stanford – California, 2000, str. 220-302.
- 25 Peter Gaffney (ur.), *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010.



Arthur Schopenhauer

ne povijesti Zapada. Moć-vladavina subjekta kao supstancije pokazuje se naposljetku u slici apsoluta. Aparat moći-vladavine države podređuje povijest filozofije diskursu organizacije znanja u institucijama javnih sveučilišta. Suprotnost tom poretku je slika “privatnoga filozofa” izvan državnoga poretka (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard). Poredak se, dakle, učvršćuje tek onda kada sama ideja subjekta konstruira svoje objekte kao predmete refleksije. S Deleuzeom subjekt postaje imanencija života u preobrazbama. Razmještanje staroga i konstrukcija novoga unutar mreže događaja odlikuje proces postajanja. Jedno-Sve ne stvara Mnoštva. Ono mnogostruko razvija se, naprotiv, u skupovima kroz procese stvaranja novoga.<sup>25</sup> Metastabilnost, paradoksalno, čuva poredak od neprestane prijetnje razaranja. Što je više kriza, to je poredak stabilniji. Globalni kapitalizam kao entropija umreženih društava neprestano nam nudi dokaze za ovu tvrdnju. Na nekoliko vidnih mjesta u knjigama razgovora *Pourparlers* i *Dialogues*, Deleuze upućuje čak i na empirijske dokaze ove temeljne postavke njegove ontologije društvenoga stroja. Entropiju i utopiju stoga ne možemo više misliti polazeći od logike djelovanja binarnoga stroja povijesti. Iz njega proizlazi da je kaos suprotnost poretku i, dakako, čudovišna prijetnja razaranja samoga poretka. Umjesto toga, sada valja krenuti od spoznaje da je sama entropija uvjet mogućnosti utopije i obratno: naime, da je sama utopija virtualna entropija svijeta. Ako je tome tako, tada je pitanje političkoga u Deleuzea pitanje o smislu djelovanja u odsutnosti same paradigme uzrok-svrha (teleologija), koja je određivala modernu filozofiju i znanost Zapada sve do filozofa Wittgensteina i Heideggera te fizikalnih znanstvenika Plancka i Einsteina. Smisao djelovanja čini bitnu temu političkoga u vremenu tehnodeterminizma kraja povijesti. Podsjetimo tek da je znamenita Morusova *Utopija* iz 1516. godine bila nabačaj temeljnih ideja iz srednjovjekovne teologije. Društvo i politički poredak mogu biti imenovani lijepim, dobrim, pravednim jedino na temelju jednakosti između ljudi. Ne-mjesto te “idealne” zajednice, koja nije ni društvo niti država u antičko-srednjovjekovnome razumijevanju politike, nalazi se izvan “ovoga svijeta”. Ne-mjesto utopije jest otok koji se nalazi negdje u beskrajnim prostranstvima oceana. Što je temeljna ideja *Utopije*? Jednostavno, dokidanje privatnoga vlasništva, vladavina zakona i neposredni odnosi između ljudi na temelju njihove “ljudske



prirode” krasi utopijski svijet. Kada Deleuze na kraju svoje posljednje knjige napisane s Guattarijem *Što je filozofija?* ustvrđuje kako stvaralačko mišljenje odlikuje filozofiju, umjetnost i znanost, tada se pojavljuje još jedno zagonetno razjašnjenje. Mišljenje nadolazećega označava stvaralački projekt tvorbe novoga svijeta. Takav vrli novi svijet odlikuje utopijska orijentacija.

“Ako se filozofija iznova nastanjuje u pojmu, onda uvjet za to ona ne nalazi u sadašnjem obliku demokratske Države ili pak u cogitu komunikacije, još sumnjivijem od cogita refleksije. Nama ne nedostaje komunikacije, naprotiv, imamo je previše; ono što nam nedostaje jest stvaranje. *Nedostaje nam otpor spram sadašnjosti.* Stvaranje pojmova priziva u sebi neki budući oblik, ono priziva novu zemlju i narod koji još ne postoje, europeizacija ne čini neko postojanje, ona samo tvori povijest kapitalizma što osujećuje podčinjene ljude da postanu. Umjetnost i filozofija susreću se u toj točki, u točki konstitucije zemlje i naroda što nedostaju kao korelat stvaranja. Taj se narod i ta zemlja neće naći u našim demokracijama. Demokracije su većinske, a postajanje je ono što se po prirodi usteže većinskom.”<sup>26</sup>

Pojam utopijskoga može se odrediti alternativom čitavoj povijesti filozofije kao filozofije povijesti. Ponajprije, Deleuze za ključni pojam svoje nomadologije – mišljenja transverzalnosti – uzima pojam deteritorijalizacije. Pitanje utopije stoga ima kritičku funkciju rasklapanja i preusmjeravanja povijesti na točku geofilozofije. To je točka gdje se vremenska dimenzija budućnosti nadomještava nadolazećim iz same biti postajanja. Utopijom označavamo političku artikulaciju mišljenja i djelovanja u stvaranju novoga na *planu imanencije*. U cjelini Deleuzeova mišljenja, kritika transcendentnoga načela filozofije od Kanta do Hegela smjera razotkriću posve drukčije verzije empirizma. Deleuze stoga naziva empirizam “nadmoćnim načelom” spoznaje svijeta. Umjesto ideje koja upravlja stvarnošću tako što je izvanjski konstruira, sada se sama stvarnost otvara kao zbiljsko iskustvo ovosvjetovnosti. Univočnost bitka više nije predstavljane bitka kao analogije bića. Jednoznačnost bitka dokida analogiju. Prema tome, imanencija se ne pojavljuje više u suprotnosti spram transcencije. Sada se neutralizira čitava metafizička shema povijesti. Umjesto Boga u okviru onto-teologijske povijesti metafizike, Deleuze u svojem stvaralačkome materijalizmu mnoštva uvodi pojam utopijskoga kao nadomjeska za ideju svr-

- 26 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Što je filozofija?*, Treći program Hrvatskog radija, br. 40/1993, str. 28. S francuskoga preveo Borislav Mikulić
- 27 Vidi o tome: Eugene Holland, “The Utopian Dimension of Thought in Deleuze and Guattari”, u: Andrew Millner/Matthew Ryan/Robert Savage (ur.), *Imagining the Future: Utopia and Dystopia*, Arena Publication Association, Melbourne, 2003., str. 228-242. i Ian Buchanan, *Deleuzism: A Metacommentary*, Duke University Press, Durham, 2000., str. 117-174. i 192-197.
- 28 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Što je filozofija?*, str. 29.

hovitosti povijesti.<sup>27</sup> U navedenom odlomku iz *Što je filozofija?* ključni pojam postajanja iz ontologije društvenoga stroja upućuje na tvorbu i stvaranje novoga načela ovosvjetovnosti i ovostranosti. Geofilozofija, naime, ima nadomjesni status političke filozofije. Razlog je taj što je njezina zadaća misliti ono nadolazeće – zemlju i narod koji nikad nisu postojali. Nepovijesnost ovoga mišljenja nije u tome što ne vidi u demokratskim porecima stvarnoga svijeta snagu i dinamičko načelo postajanja novoga. Naprotiv, nepovijesnost je u tome što Deleuze mora pronaći alternativu binarnome stroju bezuvjetnoga napretka kapitalizma. Tom stroju filozofija, umjetnost i znanost “služe” kao sredstva osvajanja zemlje i svemira. Alternativa “kraju povijesti”, koju kapitalizam proglašava stanjem vječnoga sada-ovdje napretka/razvitka obje-kata želje u modernim društvima, nalazi se u nepovijesnosti ideje utopije. Tako je, paradoksalno, utopija pokretač kapitalističkoga stroja želja. U ovosvjetovnosti nove geografije društvenih mreža želja djeluje kao stabilnost u promjeni. Političko značenje utopije odlučuje o postajanju-revolucionarnim u samoj jezgri želje za radikalnom promjenom “ovoga svijeta”.

“Utopija nije dobar pojam jer čak i kad je u suprotnosti s poviješću, još uvijek se odnosi na nju i upisuje se u nju kao ideal ili kao motivacija. No, postajanje jest sam pojam. Ono se rađa u povijesti, pada natrag u nju, ali nije povijesno. Ono nema u sebi ni početka ni kraja, već samo okolinu. Zato je više geografsko nego povijesno. Takve su revolucije i društva prijatelja, društva otpora, jer stvarati znači odolijevati: čista postajanja, čisti događaji na planu imanencije. Ono što povijest zahvaća od događaja jest njegovo izvođenje unutar stanja stvari ili života, ali u svom postajanju, u svojoj pravoj stvari, u svom samopostavljanju kao pojmu, događaj izmiče povijesti.”<sup>28</sup>



Immanuel Kant

Zašto utopija nije dobar pojam? Deleuze je svjestan da utopija ne može biti mišljena izvan “projekta transcencije”. Ona je legitimno dijete ideje da povijest ima konačnu svrhu. U tom pogledu, svaka je revolucionarna utopija sekularna politička teodiceja. Ako nema “ideala ili motivacije”, utopija preostaje tek racionalnom tvorbom svijeta unutar granica modernoga poretka nacija-država. Mišljenje utopijskoga stoga mora probiti začarani zid “projekta transcencije” da bi politika imala

svoje zbiljsko tlo i svoj zbiljski subjekt postajanja. Bez tla (supstancije) i bez aktivnoga načela postajanja (subjekt), utopija nema smisla. Izgradnja novoga svijeta počiva na zbiljskoj platformi eksperimenta. Naseljenici u “novi svijet” dobro su znali da s njihovim zajedničkim životom otpočinje doba bez povijesti. Na mjesto ludila povijesti došlo je vrijeme vrtoglave kartografije zemlje. Doba novih granica kapitala napušta opsesiju tлом i zavičajem. Domovine su izgubljeni zavičaj. Prostori moći-vladavine nomadske platforme nalaze se u pustinjama i stepama. Amerika simbolički i stvarno predstavlja tu kozmopolitsku utopiju novoga svijeta demokracije i kapitalizma u čistom događaju raseljavanja/naseljavanja. Ne treba čuditi kad se danas u govoru o brutalnom realizmu kapitalizma nasuprot krhkim alternativama radikalnih politika mnoštva iznova pojavljuje riječ utopijsko kao oznaka za eksperiment slobode i postajanja razlike.<sup>29</sup> Deleuze na zasadama Marxa dobro zna da je kapitalizam eksperiment novoga načina tvorbe društva bez uzora u čitavoj povijesti čovječanstva. Kao događaj apsolutne deteritorijalizacije, kapitalizam sam proizvodi svoje utopije i distopije jer počiva na logici stvaralačkoga kaosa, na fluidnosti rada i na mobilnosti kapitala preko svih granica.

Nadolazeća zemlja i narod kakav nikad prije nije postojao ne može se pronaći u ideji grčkoga polisa, a ni u modernim demokratskim nacijama-državama. Razlog valja potražiti u tome što Grci isključuju negrke iz demokracije. Moderni narodi Europe nastaju stvaranjem države ili pak državu stvara organski pojmljena kultura. Francuzi su zato uvijek etatisti, a Nijemci federalni kulturalisti. U oba slučaja posrijedi je svođenje naroda na ono što će Foucault nazvati biopolitikom. Stranci koji nadolaze iz svih smjerova u procesima raseljavanja/naseljavanja izvornoga tla mijenjaju ne samo “prirodu” naroda, već i karakter nacije-države. Drugim riječima, zemlja i narod su u doba globalnoga kapitalizma podvrgnuti novim oblicima razmještanja i raseljavanja/naseljavanja iz svoje “prirodne” okoline. Što Deleuze pod time podrazumijeva? *Plan imanencije* pretpostavlja ponajprije prostornost događaja, a ne vremenitost povijesti. Sve se događa nepovijesno. Događaj stvaranja novoga ima atribut bezvremenosti. Kontingencija na taj način povijest odmiče od nužnosti i slučajnosti događanja. Odmicanje valja shvatiti “nužnim” činom napuštanja binarnoga stroja povijesti. U četvrtom poglavlju spisa

- 29 Fredric Jameson, *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London – New York, 2005.  
30 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Što je filozofija?*, str. 24.



Jacques Deleuze

*Što je filozofija?* Deleuze i Guattari pojasnit će korištenje spornoga pojma utopije. U tom približavanju nečemu što je već frankfurtska kritička teorija društva s Adornom otvorila kao problem, a riječ je o *negativnoj dijalektici* kapitalističkoga društva, nešto se čini iznimno prijepornim. Naime, Deleuze i Guattari utopiju povezuju s europskim kapitalizmom. Usput, Hegelova definicija filozofije kao svega vremena sabranog u mislima nije ovdje posve iščezla. Nadopunjena je postavkom o utopijskome kao bitno političkome načinu njezina ozbiljenja. Epoha napretka znanosti i tehnike odgovara utopiji društvenoga napretka kapitalizma. Ali taj proces Deleuze i Guattari vide već u razvitku grčkoga grada-države (*polisa*). Veza između filozofije i politike jest upravo mjesto utopije. To je ideja zajednice, zajedničkoga života, onoga što se naziva društvom u smislu nužnosti zajedničke egzistencije povijesnoga ljudstva. U tom smislu reći da je političko utopijsko nije tek tautologija nego jedino moguće objašnjenje postavke da je demokracija poredak nadolazeće zajednice. Između postavki kasnoga Derrida i kasnoga Deleuzea ovdje postoji gotovo suglasje. Navedimo taj ključni ulomak iz spisa *Što je filozofija?* da bismo pokazali prijepornost kojom Deleuze misli ono političko kao utopijsko.

“Svaki put utopija je ono preko čega filozofija postaje politikom, na najvišoj pak točki kritikom svoje epohe. Utopija je neodvojiva od beskonačnog kretanja: ona etimološki označava apsolutnu deteritorijalizaciju, ali svaki put na onoj kritičnoj točki gdje se ova povezuje s relativnom, nazočnom okolinom, i prije svega s njezinim prigušenim snagama. Riječ ‘*erewhonor*’, koju upotrebljava utopist Samuel Butler, ne upućuje samo na ‘no-where’, tj. nigdje, nego također i na ‘now-here’, ovdje-sada. Nije važna samo pretenciozna distinkcija između utopijskog i znanstvenog socijalizma, nego više različiti tipovi utopije, pri čemu je revolucija samo jedan od njih. U utopiji (kao i u filozofiji) uvijek postoji opasnost od restauracije transcendentnog, a ponegdje i od njegove ponosne afirmacije, tako da je potrebno razlikovati autoritarne utopije ili utopije transcendentije, te oslobađajuće utopije, revolucionarne i imanentne.”<sup>30</sup>

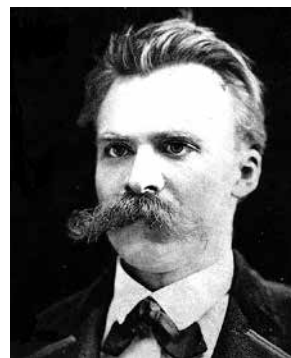
Utopija ponajprije nije ni dobra riječ niti dobar pojam. Ali kada je već preostala u uporabi od vremena Morusa i

Butlera do danas, treba joj promijeniti značenje. No, to je tek jedna strana problema s utopijom u Deleuzea. Reformulacija utopijskoga ne znači tek promjenu značenja riječi/pojma, nego nešto mnogo važnije. Radi se o mišljenju političkoga kao vezi filozofije i politike. Deleuze kao radikalni kritičar metafizike transcendencije uvodi pojam imanencije života samoga. Spinozina supstancija i Nietzscheovo razumijevanje bitka kao postajanja s temeljnom ontologijskom oznakom volje za moć sjedinjuju se u pojmu *plana imanencije*. Agamben u svojoj prodornoj analizi Deleuzeova pojma života upućuje na pojam *conatusa* kod Spinoze kao imanentnoga uzroka: želja se pojavljuje samouspostavom želje za životom. Shvatiti život iz pojma imanencije znači prijeći granice znanstvenoga shvaćanja biologije i “filozofije života”. To ujedno znači postaviti pitanje o teološko-političkome obratu suverenosti moći u vladavinu nad životom uopće.<sup>31</sup> Prema tome, napušta se tradicija filozofije prakse i političke filozofije od Rousseaua i Hobbesa do suvremenih pokušaja obnove ideje praktične filozofije. Utopija nadomješta praksu filozofije kao svojevrstu “etiku” racionalnoga djelovanja.<sup>32</sup> Ponovno promišljanje utopijskoga, već na razini podrijetla riječi kojim se služi Samuel Butler, upućuje na to da je utopija odnos i veza između filozofije i politike, mišljenja i djelovanja u horizontu deteritorijalizacije. Taj horizont je istodobno bitno prekoračenje dosadašnjega metafizičkoga shvaćanja vremena utopije: *no-where* i *now-here* nisu tek oznake negativnoga prostora (nigdje) i pozitivnoga vremena (ovdje-sada). Riječ je o aporiji svakog budućega mišljenja subverzije i revolucije aksiomatsko-rizomatskoga kapitalizma. Nemoguće ga je potkopati jer ideja kapitala nema temelje. Još ga je manje moguće razoriti izvana kao što su nomadska plemena u osvajačkim pohodima iz stepa Male Azije razarala istočne granice Rimskoga carstva. Subverzija i revolucija odnose se na potkopavanje/promjenu same ideje apstraktnoga stroja građanskoga društva modernoga doba kojeg određuju ekonomija i tržište kao mediji racionalno konstruirane zajednice.

Aporija je, dakle, u tome što utopija ne može biti mišljena od samoga početka filozofije i politike u Grka bez ukorijenjenosti u tlo. Što Deleuze i Guattari nazivaju geofilozofijom, upravo je pokušaj rješenja ove aporije. Međutim, već moderna filozofija subjektivnosti i epoha nacija-država nema svoje izvorno “tlo”. Deteritorijaliza-

31 Giorgio Agamben, “Absolute Immanence”, str. 239.

32 Vidi o tome: Paul Patton, *Deleuze and the Political*, Routledge, London – New York, 2000.



Friedrich Nietzsche

cija bitno određuje sudbinu moderne suverenosti država. Demokracija postaje kulturalnom kontingencijom, a ne prirodnom ukorijenjenošću u etnički kapacitet vladavine. Politički narod u modernoj demokraciji više ne može biti ograničen krvnim srodstvom i organskim podrijetlom. “Tlo” novovjekovne filozofije, kao i demokracije, postaje ideja racionalne tvorbe političke zajednice. Suverena država slobodnih naroda izum je politike modernoga doba. Zato je demokracija ujedno pitanje moći održanja države i pitanje egzistencije slobode pojedinca u društvu kojim vlada logika tržišne ekonomije. Moć i sloboda demokratske politike postaju temelj zapadnjačke civilizacije. Filozofija se shvaća kao djelatnost dvoznačnoga stvaranja pojmova. S jedne strane je vezana uz postajanje novoga i horizont budućnosti. Otuda se filozofski utemeljuje kritika aktualnoga stanja u svijetu. Ali s druge je strane filozofija bezvremena djelatnost eksperimentiranja u nastajanju novoga svijeta. Kritika i eksperiment dva su lica istoga. Deleuze u svom neognostičkome hermetizmu stvaralaštva bez početka i kraja, u beskonačnome slijedu događaja emergencije koju ne određuje ništa drugo doli to negativno određenoje utopije u dvostrukome smislu – *nigdje* i *ovdje-sada* – političko ne može misliti bez aporije utemeljenja nove zajednice. Što to znači? Vidjeli smo da je filozofija u Grka vezana uz grad-državu, a u moderno doba uz naciju-državu. U doba tehnoznanosti nestaje ukorijenjenost filozofije u zemlju. Deteritorijalizacija postaje glavnim pojmom kapitalizma, svijeta bez središta i bez fiksnoga političkoga subjekta kao što su bile klase, nacije, države. Što drugo preostaje doli potraga za ne-mjestom i vremenom virtualne aktualizacije. Geofilozofija je potraga za tim novim “utemeljenjem” mišljenja izvan iskonske “prirode” i modernoga “društva”. Deleuze svojim mišljenjem ne samo da najavljuje digitalno doba vizualizacije pojmova. Još i više od toga, on je filozof za interplanetarno mišljenje čovjeka u svemiru. Čini se da je nova “zemlja i narod” koju priziva s Guattarijem ništa drugo doli nestanak zemlje i naroda u nacionalno-kozmpolitskom smislu. Na ispražnjeno mjesto dolazi postajanje nečeg čudovišno utopijskoga do krajnje granice virtualnosti. Napuštanje filozofije vezane uz zemlju obilježava nadolazeće mišljenje.

Utopija, dakle, za Deleuzea i Guattarija od spisa *Anti-Edip do Što je filozofija?* jest kritička politička filozofija. Postoje ponegdje srodnosti s programom frankfurt-



ske kritičke teorije društva, no daleko su veće razlike u pristupu. Ono što približava i udaljuje Deleuzea i Adorna jest da se pojam društva zadržava kao neka vrsta strukturalne ontologijske činjenice u svim epohama ljudske povijesti i kao pokretač samoga razvitka zapadnjačke povijesti u odnosu na njezine rubove i pukotine – nomadsku nepovijesnost prostora ratnoga stroja. Iako je društvo od Lévy–Straussa do poststrukturalista ponajprije odnos između generativnih struktura srodstva i načina apstraktnih pravila kojima se odnosi institucionaliziraju u formi diobe rada i hijerarhije moći, odnos je uvijek za Deleuzea virtualna aktualizacija mnoštva u skupovima. Odnosi nisu trajni. Oni poput vezivnoga tkiva nastajanja i nestajanja društava u povijesti kroz samostvaranje mreže struktura mijenjaju svoje kodove. Kapitalističko društvo predstavlja aksiomatski stroj. Taj društveni stroj sačinjen je od mreže odnosa zasnovanih na formalnim pravima sloboda pojedinca i stvarnom zakonu moći–vladavine tržišta unutar i izvan nacija–država. Političko u doba globalnoga kapitalizma može biti protokolom demokracije samo u procesu kojim se ljudska prava i građanske slobode pojavljuju ideologijom neoliberalne deteritorijalizacije. Kako se to stvarno događa, danas ponajviše svjedoče borbe za identitet rubnih i manjinskih kulturalnih skupina (LGBT, imigranti kao nepriznati državljani ili “sans papiers” u Francuskoj itd.). Problem je s Deleuzeovim shvaćanjem utopijskoga mjesta političkoga danas upravo u tome što je od *Anti-Edipa do Tisuću razina* sve postalo metapolitičkom mapom kulture manjinske tjelesnosti. Manjine su ispit demokracije u suvremenoj liberalnoj demokraciji. Ali društvo ne čini stabilnim politika manjina. Paradoksalno, stabilnim ga čini stalni sukob u samom temelju kapitalizma između imaterijalnoga rada/kapitala i nomadskih mreža kulture bez moći. Bez tog sukoba, društva u globalnome kapitalizmu ne bi imala svoj novi identitet komunikacijske moći i mreže aktera/subjekata interakcije. Razmještanje društvene moći u mreže komunikacije odgovara Deleuzeovu temeljnom stavu o razmještanju subjekta metafizike iz Božjeg plana transcendencije čovjeka u posthumani *plan imanencije* društvenoga stroja.<sup>33</sup>

Ono političko se za Deleuzea mora konstituirati tek utopijskim činom unutar *plana imanencije*. Ništa više ne može doći izvana kao što je to bio slučaj u čitavoj povijesti zapadnjačkoga mišljenja. Zbog toga se razlikova-

- 33 Vidi sociološku analizu pojma moći kao mreže komunikacije u: Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- 34 Vidi o tome: Geert Lovink, *Uncanny Networks: Dialogues with the Virtual Intelligentsia*, The MIT Press, Cambridge – Massachusetts, London, 2004.
- 35 Giorgio Agamben, *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford – California, 1998.



Félix Guattari

nje između “autoritarnih” i “revolucionarnih” utopija ne čini održivim. Tehnomorfna “priroda” kapitalizma ulazi u obje utopije. U prvu se smješta kao neutralna ideologija napretka pod krinkom postpolitike u globalno doba, a u potonju kao estetska sublimacija otpora unutar kibernetičke mreže raznolikih identiteta.<sup>34</sup> Prve bi bile negativnim utopijama ili distopijama. Riječ je o negativnim teodicejama, a to znači da je njihova “svrha” u uspostavi moći–vladavine zla u formi novoga totalitarnoga poretka s opravdanjem liberalne demokracije. To je temeljna postavka Agambenove ideje o *homo saceru* u doba biopolitike.<sup>35</sup> U suvremenoj umjetnosti filma takve su distopije žanr koji odgovara onome što se događa *ovdje-sada*, poput filma *Djeca čovječanstva*. Utopije koje odgovaraju na ono *nigdje* u suvremenom holivudskom spektaklu čine pogon retrofuturističke apokaliptike. U oba slučaja, entropija globalnoga kapitalizma mreža i rizoma nalazi svoj odgovor u paničnome pokušaju da se samome poretku pronađe njegova “ljudska priroda”, svojevrzni ekopark posthumanizma i pastorage kao u Cameronovu 3D spektaklu *Avatar*. Hegel je za to imao najironičniji komentar: svaka je slika rajskoga stanja prirode nalik slici zoološkoga vrta!

Prijepornost Deleuzeova određenja političkoga kao utopijskoga ne proizlazi samo iz neodređenosti odnosa, veza filozofije i politike. Ako je taj odnos nešto istodobno prostorno nigdje i vremenski ovdje-sada, tada je svaka politika nužno vremenski ograničena na aktualnost i stoga negativna, dok je filozofija određena prostorno i stoga pozitivna. Ako je, nadalje, odnos i veza istodobno deteritorijalizacija kao proces postajanja političkim kao drugim i različitim, tada je utopijsko samo drugi naziv za ono što pripada projektu promjene društvenoga stroja kapitalizma *ovdje-sada*. Aporija utopijskoga u Deleuzea kao aporija političkoga može se odrediti bestemeljnošću *plana imanencije*. U prednji plan mora se postaviti nešto dovoljno moćno što može zamijeniti i nadomjestiti politiku utopije kao politiku transcendencije postojećega stanja društva. Modernost odlikuje ideja napretka i utopijski plan budućnosti. To podjednako vrijedi za kapitalizam i komunizam kao ideju zajednice s onu stranu društvenoga poretka zasnovanog na privatnom vlasništvu i postvarenju čovjeka. No, Marxova je kritika političkih utopija Fouriera i Saint-Simona radikalna kritika fantazija i iluzija o mogućnosti prevladavanja modernosti kapitalizma povrat-



kom na stanje predmoderne pastorale izvan središta moći kapitalne proizvodnje života. Sa stajališta logike kapitala kao logike modernosti koju Marx pretpostavlja iz duha sustavne dijalektike povijesti Hegela, svaki je utopizam povratka “prirodi” i “društvu” izvan totalne revolucije kapitalizma iznutra – reakcionarna djelatnost slijepe fantazije.<sup>36</sup> U diskursu Deleuzea, Marx pripada ideji o svrhovitom razvitku povijesti iz duha racionalne filozofije prosvjetiteljstva. Povjerenje u neograničeni razvitak znanosti i tehnike kao motora povijesnoga oslobođenja potječe od prosvjetiteljskoga projekta moderne. Revolucija društva za Marxa otuda ne može biti utopijskim projektom. Strukturalni obrat samoga načina proizvodnje života čini bit revolucije. Radikalna promjena života pogađa društvo i društvene odnose između ljudi. Može li utopija kao mjesto pomirenja napeitosti između filozofije i politike uopće imati ideju društva za svoj kritički program stvaranja novoga svijeta i nove “zemlje i naroda”? Deleuze daje neizravan odgovor na to pitanje tako što filozofiju shvaća kao:

- (1) konceptualnu arhitektoniku,
- (2) stvaralački eksperiment novoga događaja,
- (3) politiku utopije.

Filozofija, za razliku od umjetnosti i znanosti, u svojoj primarnoj nesvodljivosti lebdi iznad svijeta. Zadaća joj je stvaranje pojmova/riječi za nešto što ne postoji, ali postaje (ženom, demokracijom, svijetom). Politika zato prethodi bitku, a filozofija ne dolazi poslije stvaranja nove “zemlje i naroda”, nego istodobno jest samo postajanje tog novoga svijeta. Moj je odgovor na pitanje aporije Deleuzeova pojma političkoga kao utopijskoga u tome što svaka utopija imanencije života mora postulirati nadolazeću zajednicu kao ideal neposredne komunikacije bez privatnoga vlasništva i, dakako, bez države, ili društvo ovjekovječiti kao mjesto sukoba između aparata moći države i nomadskoga ratnoga stroja. Deleuze, prema tome, nije mogao biti zadovoljan riječju/pojmom utopija jer ona označava sliku idealne zajednice, a ne društva bez države. Samo u tom pogledu može biti neke usporedbe između anarhističke kritike države i Deleuzeove politike utopije.<sup>37</sup>

Pojmom utopije Deleuze je filozofiju i politiku odredio događajem nadolazećega iz same imanencije života. A to znači da je društvo ostavio mjestom samostvaranja

36 Vidi o tome: Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, Verso, London – New York, 2010.

37 Vidi klasičnu studiju o problemu odnosa između liberalnoga shvaćanja države i anarhizma kao utopije: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford – Cambridge, 1974.

38 Gregory Flaxman, “The Politics of Non-Being”, u: Anna Hickey-Moody/Peta Malins (ur.), *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, str. 27–39.

novih struktura i odnosa. Na taj način je utopiju odredio bezvremenim stvaranjem novoga. Nije začudno što u tome mnogi vide svojevrsnu “mistiku” revolucionarne tvorbe novoga svijeta unutar same mreže rizomatskoga kapitalizma. *Nigdje* nije prostorno određeno u razlici spram *negdje*, nego jest *ovdje-sada* kao beskonačno kretanje snage deteritorijalizacije. To je utopija i stoga je njezina aporija u tome što virtualnost prethodi aktualnosti. U Deleuzeovoj ontologiji singularnosti i događaja, primjerice stvaranja nove “zemlje i naroda”, novo se određuje virtualnim postajanjem aktualnoga ovdje-sada iz nigdje. Ovo je odlučno za Deleuzeovo shvaćanje političkoga. Utopijsko se stvara niotkuda i nigdje u samoj aktualnosti stvarnoga svijeta, a ne negdje “izvan ovoga svijeta”.<sup>38</sup> Ako ovo nigdje i niotkuda pokušamo pojasniti pojmovima iz teorije znanosti koji postaju ključnim pojmovima emergencije i složenosti u samoj biološkoj strukturi DNA, onda je jasno kako se ono novo ne svodi na staro. Slučaj stvaranja novoga skupa izvan redukcije na onaj što mu je vremenski prethodio dokazuje, prema tome, postavku o stvaralačkoj slobodi slučaja. Nigdje i niotkuda više nisu toposi ne-bitka, već virtualna singularnost nepredviđenoga i nenadanoga događaja. Vrijeme njihova pojavljivanja nalazi se u virtualnoj aktualizaciji nadolazećega, a ne sadašnjega. U tome je razlika Deleuzeova shvaćanja utopije od moderne predodžbe o ne-prostoru i vremenu budućnosti.

Što zamjenjuje i nadomješta politiku transcencije, odnosno prosvjetiteljsko shvaćanje modernosti čija je legitimna ideja i ne baš “dober” pojam/riječ – utopija? Za Deleuzea je to eksperiment stvaralačkoga kaosa. U nadolazećem postajanju nove “zemlje i naroda” svaka je utopija eksperiment slobode, ujedno rizik i šansa.

Utopija više ne može biti mišljena kao prazno mjesto-odnos između filozofije budućnosti i politike sadašnjosti, između mišljenja i djelovanja. Aktivno načelo stvaralačkog eksperimenta svijeta njezina je bitna odrednica. Postajanje drugim, revolucionarnim, demokratskim sada više nema nikakvu funkciju u nelinearnome poretku nove povijesti. Utopijsko proizlazi iz filozofije, umjetnosti i znanosti kao imanentna želja samoga života za istinom, pravednošću, slobodom, ljepotom. Protokoli iskustva, o kojima govori u razgovoru s Claire Parnet, iziskuju proces eksperimentiranja podjednako u filozofiji, književnosti i znanosti. Želja postaje revolucionarnom snagom, tijelo subverzivnim strojem beskonačnoga kre-



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

tanja, a političko utopijskim mjestom nadolazeće “zemlje i naroda”.<sup>39</sup> Želja, tijelo i utopija postaju, dakle, nadomjesni subjekti jedne nove revolucionarno-demokratske preobrazbe svijeta. Prve dvije riječi/pojmovi dolaze iz imanencije života samoga, a treća je preostatak iz mračnoga prostora želje za “drugim svijetom”, ovdje i sada, bezuvjetno i odmah, kao postajanje–razlikom samom. Strojevi želja, ključan pojam Deleuzea i Guattarija iz *Anti-Edipa*, postavljaju *politiku tijela* u središte postmoderne politike identiteta. Njezina je aura utopijsko postajanje subjekta mjestom razlike i radikalne drugotnosti, pohvala ruba, uzvišenost manjinskoga načela (Kafka).

## 2. Posthumani svijet i demokracija

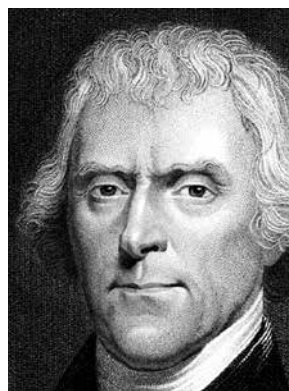
Prizivanje i pozivanje nove “zemlje i naroda” ima prizvuk religioznoga utopizma političkih utemeljitelja Amerika u moderno doba – Madisona i Jeffersona. Nije slučajno u tekstu spisa *Što je filozofija?* ono utopijsko vezano također uz dvije ključne riječi/pojma moderne zapadnjačke filozofije politike: *revoluciju* i *demokraciju*. Obje su za Deleuzea u odnosu spram društva i države kao stroja deteritorijalizacije. Postajanje određuje ontologijski karakter revolucionarnoga društva i demokratske politike. Politika ne može biti revolucionarnom. Njezin je događaj protokol demokracije koja se zasniva na ideji slobode, jednakosti i pravednosti. Samo društvo može biti revolucionarno. Pojam revolucije odnosi se na diskontinuitet povijesti i na stvaranje novoga društvenoga načela organizacije života. U tom pogledu je Deleuze naizgled protiv svakog tehnomorfnoga determinizma povijesti. Između Marxova historijskoga materijalizma i Deleuzeove ontologije društvenoga stroja čini se da nema bitnih razlika, osim u tome što Deleuze ne vidi nikakav razlog opće povijesti svijeta u smislu prihvaćanja zapadnjačkih modela društvene organizacije života kao pretpostavke za prevladavanje kapitalizma.<sup>40</sup> Zato su sve utopije modernoga doba suočene s pitanjem o karakteru društvenih odnosa. Kapitalizam ne određuje samo politika profita. *Plan imanencije* društvenih odnosa naseljavanja/raseljavanja nove “zemlje i naroda” u službi znanstveno-tehničkoga razvitka proizvodnih snaga čini složeno tkanje njegovog “tijela bez organa”. Nema ništa svrhovito u toj “svrhovitosti bez svrhe” samoga

39 Gilles Deleuze/Claire Parnet, “Many Politics”, u: *Dialogues*, str. 124-148.

40 Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx, and Politics*, Routledge, London – New York, 2003.

41 Vidi o tome: Martin Fuglsang/Bent Meier Sørensen (ur.), *Deleuze and Social*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

42 Gilles Deleuze, “Postscript on the Societies of Control”, *October*, Vol. 59 (zima 1992), str. 3-7.



Thomas Jefferson

kapitalizma, da brutalno preokrenemo Kantovo shvaćanje pojma ljepote iz njegove estetike. U kapitalizmu je sve racionalno osim kapitala samoga. Isto je s jezikom metafizike. Kao binarni stroj jezik prodire u životne mreže povijesti. To čini na isti način kao što strojevi želja ruju u tijelu bez organa, izazivajući nenadane promjene stanja u društvima. Društvo koje za Deleuzea čini neku vrstu apstraktnoga stroja ne pripada dijalektičkome razvitku povijesti u značenju fatalnoga odnosa moći–vladavine civilizacije kapitalizma naspram primitivnih oblika društva s despotskim načinom političke organizacije.<sup>41</sup> Ta je vrsta makropolitike moći–vladavine neutralizirana u ključnim spisima Deleuzea i Guattarija *Anti Edip* i *Tisuću razina* o društvenoj ontologiji moći. Problem u stvaranju novoga svijeta jest, dakle, u tome što Deleuze i Guattari moraju postulirati novo društvo. Ono mora biti utopijskim *planom imanencije* samoga života nadolazećega naroda na novoj zemlji. Time se postavlja pitanje: u čemu je razlika takvog društva od molarno-molekularnoga društva u stvarnoj povijesti svijeta u globalno doba, gdje singularnost i događaj nomadskih naroda i njihove civilizacije očigledno ima orijentacijski znak drugotnosti, razlike i mogućnosti promjene smjera dosadašnje povijesti čovječanstva?

Društvo se pojavljuje strojem singularnosti revolucionarne promjene, a politika događajem demokratskoga protokola samoga života. U tome valja vidjeti smisao novoga značenja utopije za Deleuzea. Svi koji razdvajaju revoluciju i demokraciju, kao što razdvajaju filozofiju i politiku u Deleuzeovu mišljenju, zapadaju u očigledne poteškoće. Recimo da to nije poteškoća samo u tumačenju Deleuzeova pojma političkoga, nego aporija suvremene politike uopće u doba tehnouznanosti i entropije globalnoga kapitalizma. Deleuze je samo onaj prekretni mislilac digitalne mreže suvremenoga svijeta koji je najplastičnije pokazao nemoć bilo kakve utopije zasnovane na zastarjelom modelu binarnoga koda države–društva, rada–kapitala, moći–vladavine piramidalno ustrojene organizacije ekonomije, politike i kulture. U eseju “Postscriptum uz društva kontrole”, prvotno objavljenom 1990. godine, na tragu Foucaulta formulirao je temeljni problem svake utopije danas i svake buduće revolucije: živimo u doba prijelaza iz disciplinarnih u društva kontrole.<sup>42</sup>

Politika postaje kibernetika moći. Sam se život u svojoj posthumanoj formi organizira kao sustav i okoli-

na entropijskoga stanja. Nije riječ tek o kritici marksističke sheme povijesti niti o ideologijama modernosti kao napretka/razvitka opće povijesti čovječanstva. Daleko je važnije uočiti prelazak aksiomatskoga kapitalizma proizvodnje u modulaciju posthumane kontrole samoga sustava nad subjektima/akterima društva. Poteškoće u shvaćanju političkoga iz singularnosti i događaja utopije proizlaze otuda što je revolucija društva u doba tehnoznanosti i entropije globalnoga poretka razorila pojam subjekta i samoga društva kao temelja modernoga svijeta. U društvima kontrole, politika demokratskoga protokola postaje čudovišnom igrom “anarhije” i “kaosa”. U samoj strukturi “crnih rupa” umreženih društava moći, politika ustanovljuje nove granice između moći-vladavine i moći-postajanja. Prvo se odnosi na aparate države i elite transnacionalnih korporacija, a drugo na manjinske skupine i njihova kulturalna prava.<sup>43</sup> Pitanje političkoga postaje, dakle, pitanje posljednjih tragova slobode novoga događaja u stabilnosti same entropije svijeta. Poredak se održava čudovišnom igrom ravnoteže snaga “libertarijanstva” i “fundamentalizma”. To su ekstremi u binarnome stroju globalnoga svijeta. Nisu to samo nove mikroideologije otpora vladajućoj politici demokratskoga konsenzusa. U njima valja prepoznati znakove utopijskih mikropolitika. One se, kao i cijeli poredak mreže, organiziraju u binarnim oprekama da bi entropija društvenoga sustava kapitalizma mogla imati opravdanje u svojoj stabilnosti. U govoru o kibernetici kao novoj znanosti upravljanja sustavima koja nadomješta filozofiju na kraju njezinih metafizički iscrpljenih mogućnosti, Heidegger je u okviru svojih provansalskih seminara 1969. godine na jednom mjestu upotrijebio izraz *stabilnost u promjeni*.<sup>44</sup>

Sve što izvodi Deleuze o čudovišnoj “prirodi” aksiomatskoga društva kontrole s njegovim načelima modulacije i gubitka individualnosti čovjeka svodi se na tu Heideggerovu prodornu oznaku kraja metafizike. Ali za razliku od Deleuzea, Heidegger nema nikakve iluzije da bi utopija nadolazećega mogla stvoriti novo društvo iz entropije znanstveno-tehnički uspostavljenoga sklopa kibernetike i života. Još jednom ponovimo u čemu je aporija Deleuzeova mišljenja političkoga kao utopijskoga. Želja, tijelo i utopija proizlaze kao sklop jedne nelinearne verzije mišljenja s onu stranu binarnoga stroja povijesti. Želja nije profani izraz za duhovni bitak čovjeka. Radi se o mnoštvenosti bitka u preobrazbama posta-

- 43 Žarko Pačić, “Sloboda pod nadzorom: O nestanku društva u globalitarno doba”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011, str. 153-188. Vidi i tekst Saula Newmana, “Politics in the Age of Control”, u: Mark Poster/David Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, str. 104-124.
- 44 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V. Klostermann, 1977, str. 107. Vidi o tome: Žarko Pačić, *Zaokret*. Litteris, Zagreb, 2009, str. 93-95.
- 45 Philippe Mengue, “Deleuze et la question de l’utopie”, predavanje održano na l’Université Populaire d’Avignon 2., 9. i 16. prosinca 2008. Mengue u svojoj knjizi *Deleuze et la question de la démocratie*, L’Harmattan, Pariz, 2003. tvrdi da je njegova cijela politička filozofija antidemokratskoga usmjerenja. Protiv tog stava vidi argumentaciju, s kojom se najvećim dijelom slažem, u tekstu Paula Pattona, “Deleuze and Democracy”, *Contemporary Political Theory*, br. 4/2005, str. 400-413.

janja drugim i različitim. Želja na *planu imanencije* želi život dostojan istinskoga života iz same otvorenosti tijela. Prostor-vrijeme njegova beskonačnoga kretanja u virtualnoj aktualizaciji nalazi se *nigdje* u onome *ovdje-sada*. Tijelo političkoga jest utopijsko, a ne duh politike koja se svodi na aparate moći u državi. Utopijsko mišljenje proizlazi iz želje same za radikalnom promjenom života na *planu imanencije*, a ne ovog ili onog političkoga poretka. Zato valja odlučno kazati da je odnos između klasičnih pojmova moderne filozofije politike i političke znanosti kao što su revolucija i demokracija konjunkcija i konekcija u rizomatskoj mreži društva. Danas ga određuje moć-vladavina kapitalizma u svojem tehnoznanstvenom liku stroja napretka/razvitka umjetne inteligencije. Kognitivni kapitalizam informacijskoga doba njegov je pojavni lik suvremenosti. Revolucija se odnosi na društvo u njegovoj “biti”, a demokracija na politiku u njezinu postajanje nadolazeće zajednice nove “zemlje i naroda”. Immanentni uzrok ovoga događaja političkoga kao utopijskoga jest želja samoga tijela za slobodom beskonačnoga kretanja u svim smjerovima, u promjeni orijentacije, u emergenciji onoga što je preostalo od povijesti. Deleuzeovo je mišljenje političkoga zagovor političke molekularne revolucije same želje. Usmjerenost protiv svakog utopističkoga fanatizma “mašte” i protiv ideje da je fatalnost povijesnoga razvitka sudbinom čovječanstva u njegovu hodu od “prirodnoga stanja” do vječnoga blaženstva, to mišljenje nužno ostaje eksperimentom slobode na rubu sustava, a ne programom radikalne politike.<sup>45</sup>

Nakon *Anti-Edipa*, shvaćanje revolucije i demokracije mora proći između čekića i nakovnja totalitarne “utopije” komunizma i liberalne entropije individualizma. Revolucija unutar društvenih odnosa kapitalizma ne može biti ništa drugo nego političko postajanje demokracije formom nadolazeće zajednice s onu stranu ograničenja po “prirodi” i “kulturi” od modernoga doba nacija-država do suvremenih poredaka imperijalne suverenosti. Što je u tom stavu aporetično? Ponajprije, aporetičan je stav o filozofiji koja kao utopija određuje svoje vrijeme tako što postaje revolucionarnim procesom oslobađanja. Filozofija nije tek stvaranje novih pojmova. Taj neognostički stvaralački patos filozofije u Deleuzea bio bi preostatak neke uzvišene dimenzije božanskoga u novome ruhu bergsonizma kada sve to ne bi imalo svoje traganje za političkom dimenzijom stvara-



nja nove “zemlje i naroda”. Osim što je filozofiju postavio u odnos spram onog nadolazećega kao bezvremenu arhitektoniku pojmova, Deleuze joj je dodijelio još i moć tvorbe novoga svijeta iz “duha” same revolucionarne želje. Taj preokrenuti platonizam istodobno je i preokrenuta verzija novovjekovnoga mišljenja demokracije kao kozmopolitskoga prostora slobode unutar beskonačnoga kretanja same stvari. Stoička “etika” i kozmologija spojena s ničeanskom voljom za moć uz Marxa bez “ideologije” klasne borbe i svrhovitoga pojma povijesti dovela je Deleuzea do posljednjih pitanja o smislu političkoga uopće. Ako je neporecivo da utopija za Deleuzea ne označava ni nadu niti postulat idealnoga društva “izvan ovoga svijeta”, za razliku od mišljenja utopije u 20. stoljeću među kojima je ono Blochovo vrhunac marksističke soteriologije, tada valja poći od ishodišne postavke da za Deleuza čovjek nije biće subjektivnosti. Čovjek nema opću “ljudsku prirodu”. Isto tako, ne može biti sveden na razdvojenost duha i tijela. Za Deleuzea se čovjek definira postajanjem utopijskoga horizonta slobode iz primarne razmještenosti vlastita djelovanja u svijetu. Bez svoje vječne prirode ili biti, čovjek je svagda u postajanju u fraktalnoj mreži skupova. Takvo shvaćanje pretpostavlja pojam metastabilnoga jedinstva. Ono se ne nalazi u ideji subjekta i individuumu modernoga svijeta, nego ulazi u područje onoga što nadilazi individualnost. Život se ne vodi kao osobna stvar, a subjekt se uvijek konstituira u singularnosti događaja unutar mreže različitih skupova kao mnoštvo.<sup>46</sup>

Što je filozofija naposljetku se svodi na pitanje borbe protiv kapitalizma. Naizgled, takva zadaća koja preostaje filozofiji u tehnološki doba nije drugo doli nestanak filozofije u novom načelu praktične energije postajanja ili revolucionarne promjene. Je li to onda samo jedna od mnogo verzija mišljenja revolucije kako je to sam Marx formulirao u *11. tezi o Feuerbachu*: “Filozofi su dosad svijet samo različito tumačili, a radi se o tome da se on preinači”? Utopija se za Deleuza pojavljuje gotovo zagonetnim pojmom, iako riječ nije dobra za ono što se misli u postavci o postajanju nove “zemlje i naroda”. Zadaća filozofije u uvjetima tehnološke proizvodnje života kao biokapitala i biomoci, da se poslužimo pojmovima kasnoga Foucaulta, čak i kad se pripisuje novom načinu političke filozofije preostaje na rubu između stvaralačkoga kaosa i političkoga utopizma bez mesijanskih očekivanja. U jednoj od najboljih studija o

46 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialogues*, str. 1-19.

47 Paul Patton, *Deleuze & Political*, Routledge, London – New York, 2000.

mišljenju političkoga u Deleuzea, Paul Patton tvrdi da se iz pojma postajanja revolucionarnim i demokratskim može izvesti:

- (1) kritika dogmatskoga tipa marksističke revolucije i
- (2) kritika liberalne demokracije kao postojećega stanja vladavine prava (ljudskih i građanskih).<sup>47</sup>

Obje kritike pripadaju kritici ideologija. Kada se pojmovi revolucije i demokracije očiste od ideoloških natruha totalitarnoga i liberalnoga shvaćanja države, tada se susrećemo s još jednim Deleuzeovim novim rješenjem staroga problema. Umjesto kritike države kao aparata moći u kojem se smješta sve ono što čini bit političke intervencije, sve se razmješta u sferu društvenoga stroja kapitalizma. S onu stranu države i njezinih mehanizama reprodukcije moći u tijelima kao institucijama politike (stranački sustav, mediji, sveučilišta, tehnologija, ratni stroj), društveni stroj organizira se poput fleksibilno-fluidne mreže transnacionalne korporacije. Njezino je sjedište *nigdje i ovdje-sada*. U biti je korporacije dokidanje razlike privatno-javno u korist korporativnog aparata moći zasnovanoga na poopćenom privatnome vlasništvu. Zato je ispravna analogija suvremenoga kapitalizma u kojem vladaju elite oligarha kao političke elite financijske moći u svim sferama društva i države s feudalnom organizacijom zemlje. U feudalizmu je temelj vladavine-moći privatni posjed zemlje. Moderni kapitalizam disciplinarnoga društva počiva na industrijalizaciji zemlje. Naposljetku, u globalnome neoliberalnom semiokapitalizmu korporativna moć proizlazi iz preobrazbe industrije u postindustrijsku novu “zemlju i narod” apsolutne deteritorijalizacije planeta. U tom pogledu, Deleuze i Guattari su u pravu kad u spisu *Što je filozofija?* pokazuju da je kapitalizam istodobno kao i utopija ne-mjesto i virtualna aktualizacija kapitala (*nowhere i now-here*). Pitanje raseljavanja/naseljavanja zemlje ne odnosi se na ljude i narode u smislu utopijske misije anglosaksonskih protestantskih zajednica koje su stvorile Ameriku i političku kulturu participativne demokracije, kako je to pokazao Tocqueville u *Demokraciji u Americi*. Nadolazeće, koje se već događa *nigdje i ovdje-sada*, više nema jedinstven smjer. Ne odnosi se na kolonizatore iz zapadnjačkoga svijeta s migrantima kao naseljenicima. Posrijedi je nomadologija ratnoga stroja. Svi su smjerovi transverzalni. Vektori deteritorijalizaci-



Alexis de Tocqueville



je nemaju liniju leta koja bi ocrtavala nešto fiksno i određujuće. U *Tisuću razina* Deleuze i Guattari stoga unose u promišljanje političkoga kao utopijskoga razumijevanje kapitalizma, polazeći od apsolutne entropije onoga što čini *plan imanencije*. Kapital postaje konstruktivno-destruktivni stroj želje s mnoštvom varijacija. Sve mu je podčinjeno upravo tako što sve drugo ima fikciju i iluziju autonomije: forme države, načini organizacije društava, kontrola stanovništva, tehnoznanstveni razvitak, mediji, komunikacija. Kada više ništa nema svoj temelj i nije ukorijenjeno u tlo, svijet više ne određuje jezik metafizike. Na njegovo mjesto dolaze slike mišljenja iz filozofije, umjetnosti i znanosti. One nastaju konstrukcijom samoga života kao stroja beskonačnoga stvaranja. Umjesto krtice koja ruje ispod zemlje, kako je Marx slikovito upućivao na revolucionarno stanje prije nastanka novoga, sada osa i orhideja čine beskrajno umnožene skupove nesvodivih događaja. Rizomatska struktura kapitalizma ovjekovječuje se na taj način što sve alternative svodi na varijacije i modele predmodernih mikrotopija. Sve postaje nostalgijom za dobom kada je željeti još pomagalo, kako pjeva Peter Handke u poemi znakovita naziva *Živjeti bez poezije*. Marx je u *Kapitalu* takve utopije proglasio reakcionarnim “feudalnim socijalizmom”. Ništa drugo ne može se dodati ni za današnje pseudoanarhističke utopije. One se ne razlikuju bitno od ekofundamentalizma povratka majci prirodi.

Razmjешtanje je važno zbog promjene shvaćanja politike u globalnome poretku umreženih društava. Uz to, riječ je o promjeni epistemološkoga polja mišljenja. Sada se filozofiju i politiku postavlja u odnos iz pojma utopijskoga kao kritike vlastite epohe. A u njoj više ni država, ali ni društvo ne odgovaraju na pitanje o moći vladavine nad ljudskom slobodom. Deteritorijalizacija se odnosi na pitanje o odnosu tehnoznanosti i kapitalističke ekonomije, a ne više na problem države i društva unutar teritorijalne suverenosti nacije-države. Gdje se nalazi prostor u kojem se događa promjena paradigme od disciplinarnoga do društva kontrole? Deleuze mora odgovoriti jednostavno ovako: *nigdje i ovdje-sada*. To je prostor mreže fraktalnih i fluidnih tijekom znanja, razmjene informacija i implozije komunikacije bez vidljivoga subjekta nadzora. Promjena je u tome što to više nije prostor međuljudskih odnosa. Deteritorijalizirana mreža posthumanih aktera odlučuje o novom dijagramu moći. Pojmom aktera iz teorije složenosti (*complexi-*

48 Maurizio Lazzarato, “The Concept of Life and the Living in the Societies of Control”, u: Martin Fuglsang/Bent Meier Sørensen (ur.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 171-190. i Chris Land, “Becoming-Cyborg: Changing the Subject of the Social”, str. 112-132.

*ty*) nadomještava se pojam ljudskih subjekata/aktera i njihove snage promjene postojećih društvenih odnosa.<sup>48</sup>

Kada nastojimo osloboditi pojmove revolucije i demokracije za ono nadolazeće, tada je kritika ideologije nužna, ali pod posve drugim uvjetima. Ona više ne znači djelatnost prosvjećivanja “zabludjelih” iz drugoga svjetonazora. Kritika ideologije više se ne smije baviti pitanjima svijesti u značenju neolakanovskoga realnoga koje traumatski nastoji imaginarno i simboličko dovesti do spoznaje simptoma (znaka) onog nesvjesnoga što subjekta vodi kroz traumatske postaje života do pronalaska konačne točke znanja o sebi samome. Kritika ideologije uopće više nema posla s djelatnošću tzv. subjekta revolucije. Razlog je taj da je svijest već uvijek tvorba života kao jedinstva bitka i mišljenja, odnosno zbilje, djelovanja te postajanja drugim i drukčijim. Radi se, pojednostavljeno kazano, o kritici ideologije kao posthumane moći mreže s onu stranu lažnih opreka subjekta i objekta, baze i nadgradnje, bitka i svijesti. Ideologija u doba tehnoznanosti nije nikakva instrumentalna tehnika vladanja ljudima kao nesvjesnim individuama u masovnome društvu. Moć ideologije postaje sama kultura u formi generiranja posthumane umjetne inteligencije (*A-life*). Drugim riječima, biokibernetika života nadilazi klasičnu dihotomiju svijesti i djelovanja. Kada je sam poredak mreža organiziran odozdo, bez središta, u čvoristima, emergentno, kapitalizam u doba tehnoznanosti postaje apsolutnom entropijom svijeta. Sve što jest pretvara se u informaciju za znanstveno disponiranje (*know-how*). Treba ozbiljno shvatiti Agambenovo upozorenje da nam o pojmu života više ne može ništa reći biologija, ta paradigmatička znanost suvremenoga doba. Deleuze i Guattari su u spisu *Što je filozofija?* otvorili problem političkoga kao utopijskoga i u tom smjeru da obrane filozofiju od službe svojoj epohi, što u konačnici znači svodljivost na sociologiju, publicistiku, marketing kao temeljnu djelatnost ideologije vizualne kulture. Filozofija nije utapanje u aktualnost, jer ona stvara pojmove. Virtualna aktualnost u kibernetičkom prostoru događaja više ne može biti “izvan ovoga svijeta”. Jedinostvenost ovog jednog te istoga svijeta pokazuje se u mnoštvu skupova. Deleuze od svojih ranih spisa do kraja misaonoga života ovu ideju razvija kao stvaralačku involuciju mnoštva svjetova.



Peter Handke

### 3. Preusmjeravanja: kultura i deteritorijalizacija

Već je nakon *Utopije* Thomasa Morusa postalo izvjesno da život u istini, slobodi i pravednosti nije negdje "izvan ovoga svijeta". Takav istinski život je svagda već "tu", baš onako kao što Heidegger u objašnjenju pojma tubitka kao oznake ljudske egzistencije upućuje na njegovu iskonsku prostornost koja je vezana uz prisutnost i zemlju. Umjesto utopije kao distopije, mišljenje Deleuzea o revoluciji i demokraciji nadolazećega doba bez tla i zemlje iziskuje stvaranje *eutopije* (dobroga mjesta). Pitanje o dobrom životu ovdje više nije stvar stoicizma. Ono što je jedino važno jest stvaranje uvjeta za postajanje novoga svijeta izvan redukcije na propale eksperimente totalitarnoga socijalizma 20. stoljeća i na ovjekovječenu distopiju neoliberalnoga kapitalizma. A ona dobar život vidi samo u sreći pojedinca kao stroja za beskonačnim uvećanjem životnoga profita. Deleuze je eutopijski otvorio mogućnost da se političko misli iz same entropije naše epohe, iz nemjesta i aktualnosti naše povijesno određene "sudbine" da život nije osobna stvar pojedinca i da subjekt nikad nije ništa drugo doli rezultat mnoštva fraktalnih odnosa u samoj mreži postajanja. Je li ta politika vjerodostojna postaje samo po sebi jasno kad se uvidi da je analiza svijeta koju podastire njegovo mišljenje gotovo besprijekorno "realistična", što joj podaruje dodatnu vrijednost. Na kraju knjige razgovora s Claire Parnet, u kojoj Deleuze pojašnjava ključne pojmove cjelokupne svoje filozofije pa tako i pojam političkoga i utopijskoga, u posljednjem, četvrtom poglavlju naslovljenom "Mnogog politika" izvode se sljedeće postavke:

(1) Suvremena politika nalazi se u procijepu između dviju linija, od kojih se prva odnosi na binarni stroj kapitalizma u kojem neprestano nastaje sukob između društvenih klasa, dobnih skupina i spolno/rodnih orijentacija. Stvaranje novoga odnosa u društvu ne označava uvođenje trećega između binarnih opreka (primjerice, muškarca i žene, radnika i kapitalista). Radi se o postajanju razlike unutar samoga poretka, uspostavi nesvodljive drugotnosti koja mijenja smjer razvitka: ni muškarac ni žena, ni radnik ni kapitalist, već ono što poretku stvara subverzivnu struju radikalno drugoga – nomadsko djelovanje, bastardni identiteti, politika manjina. Druga se linija odnosi na kôd moći koji prethodi apa-



Thomas Morus

ratima države. Deleuze i Guattari su razvili nelinearni pristup pojmu nastanka društva polazeći od različitih antropoloških istraživanja mitova u predmodernim zajednicama i funkcije religije uz vladavinu u modernim društvima. Pojam kodiranja društvenih odnosa označava ono što strukturalizam naziva nadodređenjem struktura. Uvijek se u to upisuje dvostruko podrijetlo moći u indoeuropskim mitologijama: kralj-svećenik. Biti-između dviju linija sukoba za utemeljenje jedne nove politike manjina i postajanja drugim znači stvoriti cijeli korpus pojmova i praksi s onu stranu liberalne politike konsenzusa i radikalne politike otpora kapitalizmu poput maoizma, lenjinizma, trockizma.

(2) Umjesto želje za revolucijom, radi se o revolucionarnoj želji za postajanjem politike demokratskom utopijom. U tom smislu, Deleuze se oslanja na bitne rezultate demokratske tradicije parlamentarizma i pravno-političke tvorbe ljudskih i građanskih prava. Ovdje se sukobljava ono što je aktualno i predmet je politike kao djelatnosti osvajanja institucija političke moći u naciji-državi u umreženom društvu kapitalizma s djelatnošću političkoga kao postajanja-drugim. Na jednom mjestu Deleuze kaže da je čovjek "deteritorijalizirana životinja". To znači da je evolucija ljudskosti neizbježan proces. Takav proces ima istu onu logiku razvitka kao što je to pokazao Hegel u povijesti nastanka duha od stajališta prirodne običajnosti do apsolutnoga duha u umjetnosti, religiji i filozofiji kao apsolutnoj znanosti nove epohe čovječanstva. No, pravi je problem suvremene politike u tome što ona ostaje bez svojeg "tla" i subjekta u institucijama aparata moći nacionalne države. Migracije su povezane s raseljavanjem domicilnoga i naseljavanjem stanovništva koje dolazi iz ekonomskih zona Trećega svijeta. Deteritorijalizacija otuda stvara posve nove probleme u vjerodostojnosti demokratske politike. U nagovještaju temeljnih procesa društvene revolucije unutar samoga kapitalizma našega doba, Deleuze uvodi pojmove koji precizno pokazuju ono što je već proročanski najavila Hannah Arendt: da će 21. stoljeće biti postpovijesno doba čovječanstva, a ne više naroda i nacija, i da će odlučno pitanje politike biti pitanje migracija.

(3) Ratni stroj kao izum nomadske civilizacije u suočenju sa stabilnom organizacijom državnih aparata moći od despotske do imperijalne države pretpostavlja arit-

metičku organizaciju prostora. Sukob između aritmetičkoga načela prostora i geometrijskoga (nomadizma i moderne države) za Deleuzea znači nešto odlučujuće za daljnji razvitak kapitalizma. Otuda nije teško izvesti posljedice za svaku demokratsku politiku koja nastoji stvoriti mehanizme zaštite manjina i osigurati motivaciju ljudi da djeluju u prostoru zajednice. Jedna od ključnih postavki Deleuzeova mišljenja političkoga kao utopijskoga jest kritika “revolucionarnih” mantri nove ljevice poput “spontanosti”, “neposrednosti”, “aktivizma”. Revolucija nije nikad bila iracionalna spontanost, nego događaj preusmjerenja moći iz područja ratnoga stroja u područje institucija države. Drugim riječima, Deleuze otklanja klasičnu dihotomiju revolucije i utopije na taj način što pokazuje da se društvo već iz temelja promijenilo time što je kapitalistički stroj napretka postao tehnoznanstveni pogon kontrole društva samoga iz nadodređujućega kôda. Zato je pitanje organizacije važnije od svih ideoloških floskula o mogućnostima individualnoga otpora sustavu. Centralizirana država u doba globalnoga kapitalizma više nije subjekt realne politike. Ona postaje objekt jedne radikalne promjene u samom načinu postajanja politike kibernetikom suvremenoga svijeta. U konkretnom slučaju to znači da se pitanje klasnih sukoba u prostoru deterritorijaliziranih modernih država prebacuje u prostor društvenih mreža kulture. Iako Deleuze vrlo rijetko govori o kulturi u okrilju svoje ontologije mnoštva, singularnosti i društvenoga stroja, ne može se poreći da je prostor suvremene društvene tvorbe identiteta zapravo prostor fragmentacije mnoštva kultura. Mnogo politika jest zapravo mnogo politika identiteta. U središtu borbe tako se nalazi posve sasušeni i destilirani pojam kulture.

(4) Situacija u kojoj se ovdje radi jest ona koju možemo nazvati postnacionalnom konstelacijom bez države. Nije, dakako, država nestala preko noći. Ona je itekako još uvijek tu, u samom polju društvenoga stroja kao aparat moći. Ali njezina se uloga i funkcija iz temelja promijenila. Deleuze svojim mišljenjem političkoga uvodi u stanje s onu stranu djelovanja nacije-države. To je promjena paradigme moći koju je najbolje opisao Foucault u svojim predavanjima o biopolitici i vladanju (*gouvernementalité*). Nastanak neoliberalizma kao ekonomsko-političke doktrine kasnoga kapitalizma krajem 1970-ih u Americi i Velikoj Britaniji u okviru koje se uspostavlja

49 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialogues*, str. 147.

radikalni model privatizacije društvenih područja javnih politika, doveo je do razaranja diobe na državu i društvo, javno i privatno. Korporacija postaje način organizacije novoga društvenoga modela u globalnome poretku transnacionalnih mreža ekonomije. Planetarna organizacija moći stvara prošireno društveno tijelo. To je složeni sustav kapitalizma kao apstraktnoga stroja koji prožima sve monetarne, industrijske i tehnološke tijekove. Deleuze pritom naglašava da prijelaz u taj digitalni kôd kapitalizma označava i prijelaz u sustave kontrole koji poprimaju suptilne crte “užitka” u radu biokibernetičkih strojeva života. Države gube suverenost kada više nisu u stanju kontrolirati kretanja stanovništva. Aparati moći poput policije, vojske, sveučilišta, čitavog tehnoznanstvenog pogona ne kontroliraju više kretanja kapitala i radne snage na ograničenom fiksnom teritoriju. Umjesto klasične liberalne nacije-države, sada tu ulogu preuzimaju transnacionalne korporacije, a naddržavne institucije politiku razmještaju iz sfere decentralizacije odlučivanja u prostoru digitalne ekonomije i kulture u centraliziranu službu tehnokratskih elita moći. Ovaj opis je u potpunosti realistički opis stanja koje se sada stabilizira u svjetskoj ekonomiji i politici 21. stoljeća. Stanje potvrđuje kriza EU, primjerice, uz krah političke ljevice, novi valovi migracija, nastanak novih globalnih ekonomija, razaranje ideje javnoga sektora, nestanak solidarnosti u politikama neoliberalizma u Europi. Sve se preobražava u društveni stroj kontrole na temelju primjene tehnoznanstva u vođenju života. Nestanak društva, države i politike koja je određivala moderni svijet nacija-država svjedoči o entropiji kapitalizma kao uvjetu mogućnosti utopije *ovdje-sada* iz onoga *nigdje*. Deleuze na kraju kaže:

“Sve ovo konstituira ono što se može nazvati *pravom na želju*. Nije začuđujuće oživljavanje svih vrsta manjinskih pitanja – jezičnih, etničkih, regionalnih, o spolnosti ili o mladima – kao onoga što je zastarjelo, nego kao najnovijih revolucionarnih formi koje iznova dovode u pitanje čitav imanentni okvir kako globalne ekonomije stroja tako i skupa nacija-država. Namjesto da se kockamo s vječnom nemogućnošću revolucije i s fašističkim povratkom ratnoga stroja uopće, zašto ne otpočeti misliti da je *moguć novi tip revolucije u samom tijeku postajanja...*”<sup>49</sup>

Mogućnost revolucije jedina je njezina preostala nužnost kada se sve svodi na stabilnost u neprestanim promjenama istoga. Zato nije slučajno što je Deleuze utopiju izveo iz imanencije života samoga, a filozofiju odredio zadaćom stvaranja nove "zemlje i naroda". Politika nije umijeće mogućega, nego djelovanje kao događaj u kojem se samo odlučuje hoće li biti novoga svijeta ili je sve samo ovosvjetovna utjeha u eksperimentu stvaranja. Demokracija u nadolazećem svijetu više ne može biti protokol "prava na želju". Ispunjenje ideja slobode u zajednici bez svođenja na "manjinska pitanja" njezin je cilj. Zastarjelost je mogućnosti revolucije u tome što društvene odnose više ne određuju subjekti. Strojevi života kao programa i koda tehnosfere kontroliraju slobodu izbora. Utopija je loša riječ za ono što preostaje od političkoga danas – samo "crne rupe" umrežene moći kapitala i tek naznake otpora protumoći "bijelih zidova" slobode. Politika slobode bez moći preostaje na posljetku ipak samo još jednom mikropolitikom. A ona niti potkopava sustav niti ga radikalno mijenja. Ima li uopće izgleda da svijet nove "zemlje i naroda" postane moguć bez polaganja računa o tome što ćemo s tijelom koje više ne predstavlja posljednji otpor semiokapitalizmu jer je istina ovoga svijeta u moći-vladavini Korporacije – "tijelu bez organa", beskrajnoj mreži podataka i totalnoj kontroli onoga što je još preostalo od društva?