

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

ფილოსოფიის სადოქტორო პროგრამა

ლაშა ხარაზი

ქილ დელიოზი - პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლება

ფილოსოფიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის

მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,

ასოცირებული პროფესორი, ირაკლი ბრაჭული

თბილისი

2021

აბსტრაქტი

ჟილ დელიოზის ფილოსოფიის პოლიტიკურად აზროვნების აუცილებლობა არსებობს. ამ აუცილებლობის შემადგენლობას არაფერი აქვს საერთო პოლიტიკურის ჩვეულ დაინტერესებულობასთან, უწყვეტობაში იძენდეს მნიშვნელობათა დამატებით სფეროებს; იგი აზრის არც იმ ჭარბად ოპტიმისტური პროექციებითაა განპირობებული, რომლებიც სამყაროს დიადი გარდაქმნის მოლოდინში ნამდვილდებიან. ყოფნისთვის ოდესღაც მჟღერი მოვლენები დღეს წინააღმდეგობრივ ცალკეულობაში დადუმებულან. ის, რაც არსებითად ხმიანობს ამ საჭიროების შინაარსში, პოლიტიკურის გაგრძელებულობაში მოძიებული ფილოსოფიის ღირებულებაა. სოკრატეს დროიდან მოყოლებული ფილოსოფია თანდაყოლილ პასუხისმგებლობას გრძნობდა პოლიტიკურის წინაშე; პასუხისმგებლობა, რომელიც ჩვენს თანამედროვეობაში ყოვლისმომცველი უარყოფის ინტერესზეა დაქვემდებარებული. ამ თვალსაზრისითაა, რომ დღეს, ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილების პოლიტიკურად აზროვნება ძირეულ მნიშვნელობას იძენს, ვინაიდან ეს გამოცდილება საკუთარ თავში ერთიანად იკრებს არსებულის მიმდინარე მდგომარეობის პრაქტიკულად პრობლემურ ნიშნებს. წინამდებარე კვლევა აზროვნების ნახსენებ აუცილებლობაზე მიდევნების მცდელობაა.

Abstract

There is a hard necessity to think politically the philosophy of Gilles Deleuze. The very consistency of such necessity has nothing to do with the usual interestedness of power incessantly to acquire the additional spheres of meanings; nor is it defined by the over-optimistic projections concerning the image of the world in its grand transformation. Things that once were speaking volumes to us are silenced in their discordant particularity. What truly matters in this necessity is the value of philosophy discovered in the midst of political continuation. Since the Socratic times philosophy was conditioned by the sense of responsibility towards political; the sense of responsibility which in our contemporaneity is subjected under all-encompassing interest of negation. From this point of view to think politically Deleuzian experience of philosophy is of decisive importance, insofar as it carries in itself practically problematic signs of being in its current condition. The presented research is an attempt to follow up the mentioned necessity.

შინაარსი

შესავალი	1
პირველი თავი. აზროვნების პოლიტიკა	13
მეორე თავი. სუბიექტურობის პრობლემა.....	49
მესამე თავი. კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებული.....	85
მეოთხე თავი. სიცოცხლის შესახებ საკითხი	125
დასკვნა	163
გამოყენებული ლიტერატურა.....	166
დანართი 1.1.....	169

შესავალი

კაპიტალიზმის ტექნიკასთან სინთეზირების შედეგად მოპყრობილი არსებულის პირობებში, პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლება, პირველად მყოფის პოლიტიკურ არსებად განმარტებულობის ისტორიაში, გაუქმების ყოვლისმომცველი იძულების შიგნითაა გამომწვევდელი. პოლიტიკურად ცხოვრება, როგორც ადამიანისთვის ბუნებითად ჩვეული ინსტინქტი, ამ ინსტინქტის მოაზრების არისტოტელიანური ტრადიცია, არსებულის მიმდინარედ წარმმართველი მდგომარეობის მხრიდან, თვითგამოხატვის ყველა შესაძლებელ სფეროში, აზრის მთლიანობაში უარსაყოფ მემკვიდრეობადაა გამოცხადებული. ოღონდ ასეთი გამოცხადების შემეცნებითი განზრახვა, ადამიანურად (არაღმერთისებურად) მყოფის სრული თვითკმარობის არისტოტელიანური შეუძლებლობის გადალახვა კი არაა, არამედ პირიქით, ასეთად მყოფის ისედაც ყოველთვის უკვე მეტწილად წარმოსახული და ზედმეტად მყოფე თვითკმარობის სხვადასხვაგვარად დამაქვემდებარებელი საშუალებებით საბოლოოდ გაუქმება.ⁱ ინდივიდუალურის, როგორც ყოფნის ფუნდამენტური სფეროს და სოციალურად ქმნადი ღირებულების ჯერ მიტაცებით და შემდეგ უკვე მნიშვნელობითი გაუფასურებით, ტექნოკაპიტალიზმი საზოგადოებრივის ინდივიდუალურთან რადიკალური დაპირისპირების მთლიანობაში განკარგულ ველს ქმნის, რომელიც ყოველ ჯერზე ამ ორის გამართულობაში თანაობის გამომრიცხველი საშუალებების სრულყოფითა და სისტემატიზებითაა ნორმალიზებული. მოხმარების პლანეტარულ განვრცობასთან ერთად, კოგნიტური და აფექტური პროცესების პროლეტარიზაციით, ტექნოკაპიტალიზმი ინდივიდს მოპყრობისა და დაყოლების პასიურ ობიექტად იქვემდებარებს.ⁱⁱ პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლებას იგი ინდივიდუალურის იმ გაყალბებული სფეროთი საზღვრავს, რომელშიც პოლიტიკურად აზროვნებისა და მოქმედებისთვის აუცილებელ იდეებსა და ღირებულებრივ წანამდღვრებს, მომავლის სიშორეში ხედვისა და გარდასულთან მართებულობაში ურთიერთობის განგრძობითობებს, საბაზრო ერთეულების მხრიდან სისრულეში მიტაცებული სისტემური ახლომხედველობა და მოხმარებული (არასდროს გაშინაარსებული) თავისუფლება ანაცვლებს.

ფილოსოფიის მიმდინარე მდგომარეობაზე დაკვირვებით ყველაფერი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ პოლიტიკურად ცხოვრების პრობლემატიზებისთვის ჟილ დელიოზის ფილოსოფია აზრის ჯერ კიდევ აღმოსაჩენ გამოცდილებას წარმოადგენს. დელიოზის ფილოსოფიის პოლიტიკურობა არსებითად მნიშვნელოვანის სახით იმას გვიმჟღავნებს, რომ აზრის დელიოზიანური გამოცდილების პოლიტიკურად დამაფიქრებელი შინაარსები, პირველადობით არ მივაკუთვნოთ და აუცილებლობით არ გავაიგივოთ დელიოზის ფილოსოფიაში ცალსახად პოლიტიკურად გამოხატულ საზრისებთან (დელიოზის შესახებ დღეისთვის დაგროვებული თეორიული სამუშაოს გათვალისწინებით, ასეთი მიკუთვნების ყოველი მცდელობა იმთავითვე ფორმალური და არაფრის მთქმელი ანალოგიზმების გადამრავლებისთვისაა გადადებული).

განა შეიძლება, რომ ფილოსოფოსთან მართებულად ურთიერთობისთვის უფრო საიმედო გზა მოინახოს, ვიდრე უშუალოდ ამ ფილოსოფოსის მიერვე მითითებულის თვალწინ ჭერა? ინტენსიური რაოდენობრიობების დელიოზიანური პრინციპი, რომ *ზედმეტად ბევრს არ ამოვთქვამდეთ* [ne pas (trop) s'expliquer], რომ გამოთქმულის ხანგრძლივობასთან ერთად, სულის სიღრმეში თან ვინახავდეთ უთქმელად დატოვებულის მარაგს, ნარჩენს „მარადიული დაბრუნების შინთქმული ნატიფი მატერიისთვის“, დელიოზის გამოცდილებასთან მართებულობაში ურთიერთობისთვის ჯეროვან გზად ისახება.ⁱⁱⁱ ამ გამოცდილების პოლიტიკურად მეტყველ განსაკუთრებულობას, ყველაფერ სხვამდე თვითონ დელიოზის ფილოსოფიის თავისებურება განსაზღვრავს ერთდროულად იყოს მოცემული, როგორც ფილოსოფიის ისტორიის განმხოლოებული ვარიაცია და თან მომავლიდან მომლოდინე აზრის არათანადროული, ვირტუალური მარაგიც. ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაზე მიდევნების ასეთნაირ ხანგრძლივობაში, დამაფიქრებელი შინაარსიანობით იკითხება შემდეგი ნაწყვეტი ალენ ბადიუს წიგნიდან, *დელიოზი: ყოფიერების ხმაური* :

„დელიოზის გენიის მაუწყებელი ნიშანია, რომ მან თავისი ფილოსოფიის სრულიად ორიგინალური გენეალოგია შექმნა. არაპირდაპირი მეტყველების სტილით განვითარებული შესანიშნავი მონოგრაფიები სპინოზაზე, ლაიბნიცზე, ჰიუმზე,

კანტზე, ბერგსონსა და ნიცშეზე, რომლებიც ინტუიციურ მიმოსვლებში ან კონცეპტის კონსტრუქციებში (რაც ერთი და იგივეა), სტოელებს, ლუკრეციუსს ან უაითჰედს აღადგენენ და ამ გზით იმ ისტორიასაც თან მოხაზავენ, რომლის განმხილველობაც [singularité] თვითონ დელიოზის ვირტუალობაა, რომელიც თავის მხრივ, ნაწერის აქტუალობას იმ მიმართულებისკენ ექაჩება, სადაც მთლიანად ფილოსოფია აბსოლუტურად განდროებითებულ [détérioralisée] მეხსიერებადაა მოპყრობილი.“^{iv}

სიმულაკრუმის ამომფუძნებელი ძალაუფლებით მოცული არსებულის პირობებში, ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება, აზრის უკვე დაგროვებულ მასალებთან უშუალო ურთიერთობის ხანგრძლივობაში, იმანენტურობის ახალი სიბრტყის კონსტრუირების შეძლებით განიმარტება.^v ფილოსოფიის *განდროებითებულ* მეხსიერებად მოპყრობა ამ გამოცდილებისთვის ყოველგვარი ისტორიულისთვის თანმდევი გაუძრავების წინააღმდეგ გავლებული *გასხლტომის ხაზიცაა* და პოლიტიკურის მიმდინარე მდგომარეობისთვის ჯერ კიდევ აღმოსაჩენ ღირებულებად რჩენილი მემკვიდრეობაც. აქედან გამომდინარეა, რომ სიმულაკრუმის ძალაუფლებით განარსებითებულ სამყაროში, ფილოსოფიის დელიოზიანური განმხილველობა, ისტორიულთან უშუალო ურთიერთობის/ექსპერიმენტირების განგრძობითობებით აზრის ახალი მიმართულებებით განვითარებაშიც გვეხმარება და თან პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლებასაც (მომავლის წინსწრებაში) იმ ნიშნებით ამარაგებს, რომელთა გაგებაც (და არა ბრმად მიღება ან კიდევ ავტომატიზებული უკუგდება) თანამედროვეობაში მყოფის პოლიტიკურ პასუხისმგებლობას აყალიბებს.

„ისტორია არ არის ექსპერიმენტირება, იგი მხოლოდ იმ თითქმის უარყოფითი პირობების კრებითობაა [l'ensemble], რომლებიც შესაძლებელს ხდიან ექსპერიმენტირებას რაღაცასთან, რაც ხელიდან უსხლტება ისტორიას. ისტორიის გარეშე ექსპერიმენტირება განუსაზღვრელი, განუპირობებელი დარჩებოდა; და მაინც, ექსპერიმენტირება არ არის ისტორიული, იგი ფილოსოფიურია.“^{vi}

იმანენტურობის დელიოზიანური სიბრტყე, რომელიც აზრის ისტორიულ მასალებთან ექსპერიმენტირების ხანგრძლივობასთან ერთად საკუთარ თავში ღია

განსხვავებულობად სისტემატიზებულ ფილოსოფიის განმხოლოებულ გამოცდილებასაც თან მოიცავს, პოლიტიკურად ცხოვრების თვალსაზრისით, (როგორც მინიმუმ წინამდებარე ნაშრომის ჩაფიქრებულ შემადგენლობაში) უპირატესად შემდეგი განუსაზღვრელობის გაგებაში გვეხმარება: სიმულაკრუმით მოპყრობილი არსებულის ან როგორც თვითონ დელიოზი აღნიშნავს, *სიმულაკრას სისტემით* [système du simulacre] ავტორიზებული არსებულის პირობებში, როგორ ვიცხოვროთ პოლიტიკურად? ამ ფუნდამენტური კითხვა-პრობლემის (შესახებ) აზროვნების კონტექსტში, ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება ერთდროულად გვეხმარება, როგორც ამ სისტემის ყველაზე კონკრეტული თავისებურებებისა და განსაზღვრულობების მოაზრებაში (იმდენად, რამდენადაც არათანადროული ფილოსოფიის ძალით იგი თვითონვე ქმნის და წინსწრებაში აღწერს ამ სისტემის თეორიულ აქსიომატიკას), ასევე სიცოცხლის ცხოვრების, მათ შორის პოლიტიკურად ცხოვრების მიმდინარედ ქმედითი შეძლებების ამოთქმაშიც.^{vii} აზრის ამ ადგილასვე დავაზუსტოთ, რომ პოლიტიკურად ცხოვრება, როგორც კონცეპტუალური სინტაგმა, უპირველეს ყოვლისა სიცოცხლის პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლებას შეეხება. ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილების პოლიტიკურობას, როგორც მინიმუმ მისივე განმარტებულობის პირველადობაში, სწორედ რომ ამ დაზუსტებით უზრუნველყოფილი შინაარსი ადგენს. ის, რაც მისით (ამ დაზუსტებით) უზრუნველიყოფა, სიცოცხლის და პოლიტიკურის ურთიერთგანპირობებულობაში მოცემის „ფაქტია“. სხვანაირად რომ ვთქვათ, პოლიტიკურად ცხოვრება, სიცოცხლის იმგვარად ცხოვრების შეძლებას (ან შეძლებათა სხვადასხვაობას) შეეხება, რომელშიც პოლიტიკურად მოპყრობილი სიცოცხლის ფაქტობრიობა, სიცოცხლის იმანენტური ნორმით განმხოლოებული პოლიტიკურის რეალური გამოცდილებითაა გადალახული.

წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში, აზროვნების, მცხოვრების, კაპიტალიზმისა და სიცოცხლის კონცეპტუალიზებული ერთეულები, ამგვარი გადალახვის მიახლოებულობაში მოაზრების ოთხ დელიოზიანურ ელემენტადაა დასახული. ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში, გადალახული თავისი არსებითი მნიშვნელობით ყოველთვის გარდაქმნილია, განსხვავებულობაში ქმნილია. აქედან გამომდინარეა, რომ პოლიტიკურად ცხოვრების დელიოზიანური შეძლების

ყოველი ელემენტი, პრობლემურის (თავისთავად) განსხვავებულობაში გადალახვის ინტენსიური ლოგიკის წარმოქმნისკენ ისწრაფვის და რეალური გამოცდილების მასალებით, ცხოვრების უშუალოებაში მასვე მიუყვება. ამ ელემენტებიდან დელიოზისთვის ჭეშმარიტად განსაკუთრებული ნიშნებია; ბუნებისა და სულის იმ შეძლებათა დამამოწმებლები, რომლებიც „რეპრეზენტირებული სიტყვების, ჟესტების, პერსონაჟებისა და ობიექტების ქვეშ მოქმედებენ.“^{viii} პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლებაც სხვა ყველაფერთან ერთად ამ ნიშნების ადეკვატურად აღქმის, მათში მოცემული ჰეტეროგენულობების განვითარებისა და მათი სიცოცხლის n-ურ ღირებულებამდე აყვანის ძალისხმევით განიმარტება.

ხედვის ამ კუთხესთან ერთადაა, რომ დელიოზის ფილოსოფიის პრაქტიკულ ღირებულებას, სიმულაკრუმის ძალაუფლებით მოცულ სამყაროში გაბნეული ნიშნების პოლიტიკურად აღქმა აყალიბებს. ასეთ სამყაროში ნიშანთან შეხვედრის ხდომილება, აზრში აზროვნების წარმოქმნის, მყოფიდან მცხოვრებად გახდომის, არსებულის ყოვლისწარმმართველად აქსიომატიზებული სისტემის, ვირტუალობებით ნაშენი სიცოცხლის წვდომის შანსად იქცევა. მაგრამ ამ შანსის რეალობა ჩვენ არასდროს გვიმჟღავნდება წინასწარ მოხაზულ დასრულებულობაში. ასეთ სამყაროში ყველაფერი თუ შესაძლებლად გვასწავლის, ეს ასეა მხოლოდ იმიტომ, რომ მასში ყველაფერი ნიშანთა თვითგაუცხოებად მრავლობითობაშია ნახევრად განსხეულებული, მათ შორის რაიმეს სწავლით წარმოქმნილი რეალური გამოცდილებაც. სხვა ყველაფერს რომ თავი გავანებოთ, თვითონ დელიოზთან ურთიერთობაც ხომ კონკრეტული ფილოსოფოსის შესწავლის გზით ფილოსოფიის მიმდინარე ნიშანთა მარაგთან შეხვედრის შეძლებას ინახავს საკუთარ თავში? „სწავლა მართლაც რომ ნიშნებთან შეხვედრის სივრცის კონსტიტუირებაა“ - ვკითხულობთ *განსხვავება და განმეორების* შესავალში.^{ix} ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებასთან შეხვედრა, ყველაფერ სხვამდე ამ გამოცდილებაში უწყვეტად გადაადგილებადი ნიშნების (კონცეპტებისა და კონცეპტებს შორის წარმოქმნილი ინტერვალების) ჯერ შესწავლით და შემდგომ უკვე მათი აზროვნების ჯერ კიდევ აღუქმელი მხარეებისკენ მოძრაობის ხელშეწყობითაა პირობადებული. ასეთი ნიშნები ქმნად თანადროულობაში გვეხმარებიან, როგორც სიცოცხლის ცხოვრების პრაქტიკულად განმეორებადი განგრძობითობების გაშინაარსებაში (პოლიტიკურის

შესახებ საკითხი), ასევე აზრის მასალებით გაჯერებულ ფილოსოფიურად კონკრეტულთან ურთიერთობის გახანგრძლივებაშიც (თეორიის შესახებ საკითხი).

ამ ნაშრომის დაწერის იდეურ-მოტივაციური საფუძველი, დელიოზის ნიშნებთან შეხვედრით წარმოქმნილი სივრცის პოლიტიკურად დამაფიქრებელი შინაარსიანობაა. ოთხივე თავი, რომლებმაც დაყოფილია ტექსტი, დელიოზთან შეხვედრის ჯერ კიდევ მხოლოდ ნაწილობრივ გამოცდილებაში, ამ შინაარსიანობის პოლიტიკურისთვის თავსებად ამეტყველებას ეთმობა. ამ გამოცდილების გარჩევად თავისებურება ისაა, რომ იგი ყველაფერ სხვამდე თვითონ ფილოსოფოსთან უშუალო ურთიერთობის ხანგრძლივობისკენ გვეზიდება; რაც რა თქმა უნდა, არცერთი წამით არ ამცრობს დელიოზზე დაწერილი შთამბეჭდავად დიდი რაოდენობის მეორადი ლიტერატურის მნიშვნელოვნებას. სხვა თუ არაფერი, ამ ლიტერატურის ღირებულება ისიცაა, რომ მხოლოდ მისი გაცნობით შეგვიძლია ჩვენ თავი ავარიდოთ დელიოზის (შესახებ) აზრის იგივეობაში განმეორებას.

თუმცა, და საბედნიეროდ, დელიოზის ფილოსოფიაზე დაფიქრებულთა შორის არიან ისეთებიც, რომლებიც დელიოზის (შესახებ) წერის დროს, დელიოზისავე ფილოსოფიურად სათქმელს აგრძელებენ ქმნად განსხვავებულობაში; ისინი, რომლებიც ფორმალურ-განმარტებითი წრებრუნვების ნაცვლად, აზრის დელიოზიანურ შეძლებებს იმანენტურობის თუნდაც მიკროსიბრტყეებზე, განახლებული შინაარსებით ასახლებენ. ამ უკანასკნელთაგან ფრანსუა ზურაბიშვილს განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ზურაბიშვილი, როგორც დროითი, ასევე მნიშვნელოვნების თვალსაზრისით პირველია იმათგან, რომლებმაც დელიოზის ნიშანთან შეხვედრით წარმოქმნილი სივრცის ახალი სააზროვნო მიმართულებებით განვრცობის ხელშესახები მაგალითი დაგვიტოვეს.

„გარკვეული აზრით, სამყარო არასდროს წყვეტს ნიშნის კეთებას [le monde ne cesse de faire signe], იგი ოდენ ნიშნებისგან შედგება, ოღონდ იმ პირობით, რომ ჩვენ საკმარისად გრძნობისმიერები ვიქნებით. რატომ ხდება, რომ შეხვედრა მხოლოდ და მხოლოდ ნიშნებთან შეხვედრაა? ასეთი რა უნდა იყოს ნიშანი, რომ მან შეხვედრის ობიექტის, როგორც ასეთის კონსტიტუირება შეძლოს? შეხვედრილი [Ce qui est rencontré] არა უბრალოდ აზრის განსხვავებულია (მაგალითად, როგორც

გამოსახულება, ფაქტი და ასე შემდეგ), არამედ მისი (ამ აზრის) გარეგანია, როგორც აზრი, რომელსაც აზრი არ აზროვნებს, რომელიც არ იცის, თუ როგორ იაზროვნოს, რომელსაც იგი ჯერ კიდევ არ აზროვნებს.“^x

მიმდინარედ მყოფისთვის ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება მრავლობითობად წარმოქმნილ ნიშნად ნახევარსხეულდება. ამ ნიშნის მეტ-ნაკლებ ხელშესახებობაში აღქმა (დელიოზისავე ფილოსოფიურ პათოსთან შესაბამისობით), კიდევ ერთხელ ხაზი გავუსვათ, რომ მასთან მხოლოდ აზრისმიერად უშუალო ურთიერთობის განმეორებადი ხანგრძლივობებითაა შესაძლებელი. წინამდებარე კვლევა დელიოზის ფილოსოფიის დახმარებით კონკრეტულად პოლიტიკურად ცხოვრების შესახებ კითხულობს. აზროვნების პოლიტიკურად გარდამქმნელი შინაარსის, დესუბიექტივაციის (განქვემდებარების?) თანმდევი ეთიკის, კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებულისა და სიცოცხლის ცხოვრების კონცეპტუალიზებული ერთეულები, ამ ნაშრომის ფარგლებში, პოლიტიკურად ცხოვრების დელიოზიანური შეძლების მიახლოებით მოაზრებას ეთმობა. (მიახლოებით, რადგან ფილოსოფიის დელიოზიანურ და ამდენად, ნაწილობრივ მაინც, დროის მიმდინარედ არსებულ გამოცდილებაში, იდეის გარჩევა-ბუნდოვანი [distinct-obscure] ღირებულების ყოვლისმომცველობა, ადგილს აღარ ტოვებს სიზუსტეში დაფიქსირებულის ახლა უკვე დიდწილად აბსტრაქცირებული შემცველობისთვის).

ამგვარად, ნაშრომში პოლიტიკურად ცხოვრების დელიოზიანური შეძლების მიახლოებითი განსაზღვრის არეალი, პრობლემურის ოთხ ძირითად სფეროს მოიცავს. მათგან პირველი, აზროვნების დელიოზიანური გამოსახულების პოლიტიკურ შინაარსს შეეხება. აზრში აზროვნების წარმოქმნის დელიოზიანური გზის გამოკვეთა, (როგორც შემეცნებით-ინდივიდუალურ, ასევე სოციალური მრავლობითობის განზომილებაში) პოლიტიკურად ცხოვრების, როგორც ჯერ კიდევ საცხოვრებელი ჰიპოთეზის მორიგი გადასინჯვისთვის პირველად ელემენტს წარმოადგენს. ყოველ შემთხვევაში, დელიოზის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის პრაქტიკულობაში ამოთქმის მცდელობებზე დაფიქრების შედეგად ყველაფერი ამაზე მიგვითითებს. დელიოზის ნოოლოგიური მოდელის თავისებურებებში გარკვევის გარეშე, ყოველი აზრი იმთავითვე გადადებულია, რომ მხოლოდ და მხოლოდ

ანალოგიზმების კარნახით აზროვნებდეს პოლიტიკურის დელიოზიანურ შინაარსებს. დესუბიექტივაციის ან მყოფის მცხოვრებად გარდაქმნის კონცეპტუალიზაცია, პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლებას, როგორც თეორიულად მოსააზრებელ მრავლობითობას, ამ შეძლების განმხოლოებულობაში მატარებლის პრობლემატიზებული მნიშვნელობით ამარაგებს. რაც შეეხება ნაშრომის მესამე თავს, მასში მსოფლიო-ისტორიული პროცესის წარმართველი კაპიტალისტური სისტემის მოქმედების კონტექსტში, აქსიომატიზაციის კაპიტალისტური საშუალებებით მოპყრობილი არსებული და ამ არსებულით დაქვემდებარებული სახელმწიფოს რეალობაა განხილული. ნაშრომის დასკვნითი, მეოთხე თავი კი დღეის პერსპექტივიდან აზრის ყველაზე საჭირო მასალად ინიშნება პოლიტიკურად ცხოვრების დელიოზიანური შეძლებების სამომავლო განვრცობისთვის. პოლიტიკურად ცხოვრების ჰიპოთეზა თავის საწყისისეულ განსაზღვრულობაში თუ პოლიტიკურისა და სიცოცხლის ურთიერთგანპირობებულობით დაფიქრებულობაა, მაშინ სიცოცხლის შესახებ საკითხი, პოლიტიკურის ზეგანსაზღვრულობის ფონზე, ამ განპირობებულობის მართებულობაში ამოსათქმელად გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს. პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლებისთვის სიცოცხლის შესახებ საკითხის მნიშვნელოვნების გათვალისწინებითაა, რომ ნაშრომს დანართის სახით თან ახლავს დელიოზის ესეის, *იმანენტურობა: სიცოცხლე...*, ქართული თარგმანი, ტექსტი, რომელიც ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილების მხრიდან მომავლისკენ ნასროლი უკანასკნელი და თან უცნაურად, ყველაზე სიცოცხლისეული ისარია.

- - - - -

კვლევის აქტუალობა - წინამდებარე კვლევის აქტუალობას ჟილ დელიოზის ფილოსოფიის თანამედროვეობაში აღქმის ერთი კონკრეტული თავისებურება განაპირობებს. საქმე ისაა, რომ ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება, რამდენად მრავლადაცაა დღეს იგი თემატიზებული, იმდენად ამ სიმრავლეშივეა ჩაკარგული მისი შინაარსობრივ გაგრძელებულობაში მოაზრების შესაძლებლობები. სხვანაირად რომ ვთქვათ, აზრის დელიოზიანური მემკვიდრეობის მიმდინარედ

ხელშესახები შემეცნებითი სტატუსი, თვითონვეა იმ მრავლობითობის [multiplicité] ყველაზე უშუალოდ დადასტურებული ეკვივალენტი, რომელსაც დელიოზი პოსტნიცშეანური ფილოსოფიის წარმმართველ ნიშნად ხედავდა. ცალკეული ფილოსოფოსის თეორიულ დანატოვრად განხორციელებულ ასეთ მრავლობითობასთან ურთიერთობა, განსხვავების იმ აზრობრივი სამუშაოს შესრულებისკენ გვიხმობს, რომელმაც ამ დანატოვარში საინტერესო უინტერესოსგან, მნიშვნელოვანი უმნიშვნელოსგან უნდა გამოარჩიოს. დელიოზის თეორიული მემკვიდრეობის კონტექსტში, ასეთი გამორჩევის საჭიროება ყველაფერ სხვამდე პოლიტიკურის სფეროს მიემართება, რადგანაც ცხოვრების ყველა სხვა სფეროსგან განსხვავებით, დელიოზთან სწორედ პოლიტიკური (ცნების ყველაზე ფართო მნიშვნელობით) იკრებს საკუთარ თავში პრობლემურის საერთო საზრისების იმ მარაგს, რომელსაც საბოლოო ანგარიშით ყველა სხვა განაზრება და კონცეპტუალიზებული ერთეული მიემართება.

წარმოდგენილი კვლევის სამეცნიერო ღირებულება - არსებულის საყოველთაო დეპოლიტიზების ეპოქაში, პოლიტიკურად ცხოვრების პრობლემატიზება, თვითონ აზროვნების პასუხისმგებლობად იქცევა. ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება ასეთნაირად ცხოვრების შეძლებას, ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესში არსებული მნიშვნელობებით ამარაგებს. მართალია, რომ ამ მნიშვნელობების ნაწილი ჩვენ შეგვიძლია, რომ უკვე აქტუალიზებულის სახით ისტორიულის სცენაზე აღვწეროთ. ისიც ფაქტია, რომ აღწერილის შემადგენლობა მაინცდამაინც სასურველობაში გათვალისწინებულის გამოსახულებას არ ემთხვევა; ჩვენსავე თვალწინ არსებული ყოველწამიერად გვიდასტურებს ასეთი დამთხვევის შეუძლებლობას. აცდენებიდან ამ ყველაზე უფრო ფუნდამენტურის გათვალისწინებითაა, რომ პოლიტიკურად ცხოვრების კონტექსტში, დელიოზიანური მნიშვნელობების ამოთქმა ცოდნისმიერ ღირებულებას იძენს. მათი დახმარებით ჩვენ ყოველგვარი რეაქციულობის გვერდის ავლით შეგვიძლია, რომ არსებულის მიმდინარე მდგომარეობა, და მათ შორის უმთავრესად პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლება, უშუალოდ ამ არსებულის შიგნიდანვე გავიგოთ. არაზრის ყოველთვის უკვე მზა ფორმულების კარნახით კი არ გავაორმაგოთ მიმდინარედ მოცემულის პრობლემური ფორმები, არამედ აზრში აზროვნების წარმომქმნელი ხანგრძლივობით,

ამ ხანგრძლივობის თანმდევი ძალით მივუახლოვდეთ არსებულშივე აუტანელის „შინაარს“ და მხოლოდ მისივე გავლით მოვნიშნოთ პოლიტიკურის მომავლიდან მომლოდინე მონახაზები.

ფილოსოფიური ლიტერატურა დელიოზის შესახებ - მიშელ ფუკოს სიტყვები, რომ შესაძლოა ერთ დღესაც მეოცე საუკუნე დელიოზის საუკუნედ იწოდოს, დღეის სინამდვილიდან, ნაწილობრივ ახდენილ წინთქმად მაინც გვიმჟღავნდება თანამედროვეებს.^{xi} ამას დელიოზის ფილოსოფიაზე დაწერილი ტექსტების დიდი რაოდენობაც მოწმობს. წარმოდგენილ კვლევაზე მუშაობის პროცესში, და განსაკუთრებით ამ პროცესის წერამდელ ფაზაში, ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილების სხვადასხვაგვარი სირთულეების გაგებაში მნიშვნელოვნად დამეხმარა შემდეგი ნაშრომები:

François Zourabichvili, *Deleuze: Une Philosophie de L'événement* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996)

Michel Foucault, "Theatrum philosophicum," in *Dits et écrits II, 1970-1975* (Paris: Gallimard, 1994)

Alain Badiou, *Deleuze: La clameur de l'Être* (Pluriel, 2010)

David Lapoujade, *Aberrant Movements; The philosophy of Gilles Deleuze*, trans. Joshua David Jordan (South Pasadena: Semiotext(e), 2017)

Paul Patton, *Deleuze & the political* (London and New York: Routledge, 2000)

Eric Alliez, *The signature of the world; What is Deleuze and Guattari's philosophy?*, trans. Eliot Ross Albert and Alberto Toscano (New York, London: Continuum, 2004)

Guillaume Sibertin-Blanc, *State and politics - Deleuze and Guattari on Marx*, trans. Ames Hodges (South Pasadena: Semiotext(e), 2016)

Michael Hardt, *Gilles Deleuze - An apprenticeship in philosophy* (University of Minnesota, 1993)

Miguel De Beistegui, *Deleuze - Immanence and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010)

Peter Hallward, *Deleuze and the philosophy of creation - Out of this world* (London, New York: Verso, 2006)

Anne Sauvagngues, *Deleuze, L'empirisme transcendantal* (Paris: Presses Universitaire de France, 2009)

Slavoj Zizek, *Organs without bodies: Deleuze and Consequences* (New York: Routledge, 2004)

დელიოზზე წერის პროცესი თავის მხრივ, (თუკი წერის ასეთი ხანგრძლივობა საკუთარ თავში ყველაზე პირობით მიახლოებულობაში მაინც თან მოიაზრებს დელიოზიანური აზრის განმხოლოებული გამოსახულების ქმნას) გარდაუვლად გულისხმობს დელიოზის ტექსტებთან უშუალო ურთიერთობას, რის ორგანიზებულ მცდელობასაც წარმოადგენს წინამდებარე კვლევა.

კვლევის მიზნები და გამოყენებული მეთოდოლოგია - ნაშრომის ერთიანი სტრუქტურა ოთხ ძირითად თავადაა დაყოფილი და დასახული მიზნებიც შესაბამისად, ამ ოთხი თავის სხვადასხვაობაშია შეკრებილი. ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილების მიხედვით აზროვნების პოლიტიკურად გასათვალისწინებელი მნიშვნელობების გამორკვევა, სუბიექტურობის მაქვემდებარებელი სტრუქტურების პრობლემატიზება, კაპიტალისტური აქსიომატიკის შემადგენელი ელემენტების დაკონკრეტება და სიცოცხლის შესახებ საკითხის პოლიტიკურად ამოთქმა მიზნის იმ ოთხ ძირეულ სფეროს აყალიბებს, რომელთა კვლევა-ძიებასაც ნაშრომი ეთმობა. რაც შეეხება მეთოდოლოგიას, ღია ჰეტეროგენულობად მოცემული დელიოზის ფილოსოფიის მოსააზრებლად, უმთავრეს მეთოდად დელიოზის ფილოსოფიაშივე აზრის ინტენსიური, განმხოლოებული მასალების მოძიება და მათი პოლიტიკურად აქტუალიზებაა გამოყენებული.

ⁱ Aristotle, *Politics*, trans. Benjamin Jowett (Kitchener: Batoche Books, 1999), 6.

ⁱⁱ ტექნოკაპიტალიზმში პროლეტარიზაციის ახალი ფორმების შესახებ იხილეთ Bernard Stiegler, *For a New Critique of Political Economy*, trans. Daniel Ross (Cambridge: Polity Press, 2010), 14-45.

ⁱⁱⁱ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 314.

^{iv} Alain Badiou, *Deleuze: La clameur de l'Être* (Pluriel, 2010), 146-147.

^v „მაგრამ ისინი, რომლებიც ქმნის გარეშე აკრიტიკებენ, ისინი, რომლებიც თანახმა არიან მიმქრალი (კონცეპტი) ისე დაიცვან, რომ თვითონ არაფერი იცოდნენ იმის შესახებ, თუ როგორ შთაბერონ მას სიცოცხლეში დაბრუნების ძალა, ფილოსოფიის წყევლა არიან.“ იხ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 33.

^{vi} იქვე., 106.

^{vii} მიშელ ფუკოს ნეოლოგიზმი, *ვანტაზმაგიზიკა*, ერთიანად იხელთებს დელიოზის ფილოსოფიური პროგრამის ამოცანას, რამენაირად აღწეროს სიმულაკრას ამომფუძნებელი ძალაუფლებით მოპყრობილი არსებულის (არარსებულის?) თეორიული აქსიომატიკა. იხ. Michel Foucault, "Theatrum philosophicum," in *Dits et écrits II, 1970-1975* (Paris: Gallimard, 1994), 80.

^{viii} Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 36.

^{ix} იქვე., 35.

^x François Zourabichvili, *Deleuze: Une Philosophie de L'événement* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 37.

^{xi} Michel Foucault, "Theatrum philosophicum," in *Dits et écrits II, 1970-1975* (Paris: Gallimard, 1994), 76.

პირველი თავი. აზროვნების პოლიტიკა

ყოველი ღირებული ფილოსოფიური პროცედურა სხვა ყველაფერთან ერთად აზროვნების პოლიტიკურად ამოთქმის ძალითაც არსებობს. უფრო მეტიც, დღეს, *გამომთვლელი აზროვნების* ყოვლისმომცველი ბატონობის პირობებში, სწორედ პოლიტიკურის სფერო აღმოჩნდა ის უკანასკნელი თავშესაფარი, რომელშიც ფილოსოფია (მისივე არსებობის დაუსაზღვრელ სხვადასხვაგვარობაში) ჯერ კიდევ ახერხებს რეალობასთან სუვერენული შეხების შენარჩუნებას.ⁱ რა თქმა უნდა, წარმოსახვითის თვითნებური ელემენტის მატარებელი იქნება ყველა ის აზრი, რომელიც საგანთა ამგვარ მდგომარეობას, თუნდაც კრიტიკულად გადასინჯული განზრახვების ფონზე, ჯერ კიდევ პლატონიდან მომლოდინე პოლიტიკის მიერ ფილოსოფიით დაინტერესების განხორციელებულ იმედს დაუკავშირებს.ⁱⁱ სამყაროს ძველი სურათის აღდგენის ბრმა ნიშნით იქნება აღბეჭდილი ყველა ის რწმენა, რომელიც ამ კავშირის და უფრო ხშირად, ვითომ კავშირის შემადგენლობაში გარკვევას, პოლიტიკის მხრიდან მეცნიერებისადმი პირვანდელ სკეპტიციზმზე აპელირებით შეეცდება. პოლიტიკური ჩვენს დროში ზუსტად ისევეა დაქვემდებარებული გამოთვლისა და დაანგარიშების კაპიტალისტურ აქსიომატიკას, როგორც არსებულის ყველა სხვა ადგილი; ნიშანდობლივი ისაა, რომ საგანთა მოწყობის პარადოქსული ირონიით, დღეს სულ უფრო ამკარა ხდება, რომ პოლიტიკურის დაქვემდებარების ამ ისტორიულ ფაქტობრიობას მხოლოდ ფილოსოფიადა შემორჩა ხელში საკუთარი თავის თავსმოხვეული დაქვემდებარებულობიდანვე გამოსახსნელად.

„სამყაროში რაღაც გვაიძულებს რომ ვიაზროვნოთ. ეს რაღაც არა (შე)ცნობის, არამედ ფუნდამენტური შეხვედრის ობიექტია.“ⁱⁱⁱ ჟილ დელიოზის აზროვნების ლოგიკის ექსპოზიციისთვის ეს აზრი ერთგვარ გზამკვლევადაც კი შეგვიძლია დავიხმაროთ, მით უმეტეს, იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ მას ჩვენ *განსხვავება და განმეორების* მესამე თავში ვკითხულობთ, ნაშრომის იმ ნაწილში, რომელსაც

ფრანგული ორიგინალის გამოცემიდან ორ ათწლეულზე მეტის შემდეგ, ამავე ტექსტის ინგლისურენოვანი თარგმანისთვის დაწერილ წინასიტყვაობაში, დელიოზი არა მხოლოდ ტექსტის *ყველაზე აუცილებელ* და *ყველაზე კონკრეტულ* ნაწილად, არამედ ყველა მისი შემდგომი ნამუშევრის შესავლადაც მოიაზრებდა.^{iv} ამ თავის უმთავრესი ამოცანა აზრის დოგმატური გამოსახულების [l'image dogmatique de la pensée] კრიტიკაა, რომლის კანონიკური სისტემაც აზროვნების რეპრეზენტაციული მოდელის და ამ მოდელის ოთხი ძირითადი კოორდინატის: იგივეობის, დაპირისპირების, მსგავსებისა და ანალოგიის ირგვლივ ორგანიზდება. ამ კრიტიკის თემატიზაცია, მისი თეორიული შემადგენლობისა და კონცეპტუალური აგებულების ფორმულირება დელიოზის ფილოსოფიური პროგრამის შუაგულში გვახედებს, იქ, სადაც აზრის დოგმატური გამოსახულების ეპისტემოლოგიურ იურისდიქციაში სანქცირებული, საზოგადო და სალი აზრების იერარქიზაციისა და გადანაწილების ნორმებით კანონდებული მსჯელობის ავტორიტეტი, ადგილს აზრის რეალობასთან უშუალოდ ექსპერიმენტირებისა და განსხვავებების ერთდროულად ყველა მხარეს სერიალიზაციის დინამიზმით მიღწეულ აზროვნებას უთმობს. დელიოზთან ერთად განსხვავება სიცოცხლის ჰოყოფის ინტენსივობად იქცევა, აზროვნება კი ამ ინტენსივობის იმ რეალურ ეკვივალენტად, რომელიც სიცოცხლეს მისსავე მრავალსახოვნებაში პრობლემური ველის კონსტიტუირების კვალდაკვალ ამეტყველებს.

აზრის დოგმატური გამოსახულების კრიტიკის პირველად მონახაზს დელიოზთან ჯერ კიდევ 1962 წლის წიგნში, *ნიცშე და ფილოსოფია* ვხვდებით. ამ მონახაზის შინაარსიდან პოლიტიკურისთვის გასათვალისწინებლად ის აშკარავდება, რომ მეტაფიზიკის კონვენციური სხეულის გარდაქმნის ხანგრძლივობაში, ნიცშე-დელიოზის ქმნადი კავშირი, ყველაფერ სხვამდე თვითონ ფილოსოფიასთან ახლებურად ურთიერთობის გამოცდილებად ინიშნება. ეს კავშირი არა უბრალოდ ორ ფილოსოფოსს შორის არსებული პრობლემების, შეკითხვების, თემატური ტენდენციებისა და ხედვის კუთხეების მემკვიდრეობითობაზე მიგვანიშნებს (აღრე თუ გვიან ფილოსოფიის ისტორიზებული მზერის მხრიდან დასაკუთრებისთვის რომაა გადადებული), არამედ, და რაც არსებულის პრაქტიკულად მოწყობის თვალსაზრისით შეუდარებლად უფრო მნიშვნელოვანია, ამ კავშირის შინაარსებიდან

სხვაგვარად აზროვნების (ჯერ კიდევ) ყველაზე რთულად ამოსათქმელი გზები იკვეთება, ხელშესახებ რეალობას იძენს არსებულის ის ადგილი, სადაც აზროვნება თავს აღწევს კარტეზიანული კოგიტოს მიერ ცენზირებული ცხადისა და გარჩევადის დაუსრულებელ შესაძლებლობაში გამომწვევდეულობას და ამის სანაცვლოდ, ინდივიდუალურამდელი და იმპერსონალური განმხოლოებულობების [singularités] ძალით ტერიტორიისა და მიწის ერთმანეთთან ურთიერთობის ხელშესახებობაში აქტუალიზდება.^v აქვე ხაზი გავუსვათ, რომ დელიოზიანურ ნოოლოგიაში აზროვნება ყოველთვის დეტერიტორიალიზაციების ინტენსიური მოძრაობებით მიმდინარეობს; აზრში წარმოქმნილი აზროვნების საკუთარ უძალობასთან შეხვედრის ნიშანი, ამ ნიშნით განსხეულებული (ერთი შეხედვით ყოველთვის არსაიდან მოსული) აუტანლობა და ამ აუტანლობის განცდაშივე შინთქმული სამომავლო შეძლებების ვირტუალობა, დასაწყისში ჩვენ ყოველთვის (რაც გინდა) ტერიტორიის ნედლ არასაკუთრივობად გვიმჟღავნდება.^{vi} დეტერიტორიალიზაციის თანმდევი ინტესივობებით, კარტეზიანული სუბიექტის ავტომატიზებულ ატრიბუტად დასაკუთრებული აზრის შესაძლებლობა, საკუთარ თავს აზროვნების წარმომქმნელი შეხვედრის ახალი მხარეებისკენ ითავისუფლებს, იქითკენ, სადაც (*ათასი პლატოს* ცნებით აპარატს თუ მოვიშველიებთ), *დაღარული სივრცის* [l'espace strié] ფიქსაციებს და ასეთი ფიქსაციებით უწყვეტობაში კვლავწარმოებული ნამატი შრომის აპროპრიაციებს, ზღვის მაგვარი *გლუვი სივრცის* [l'espace lisse] მდინარება ანაცვლებს, სიცოცხლის გამომწვევდეული ძალების მრავლობითობაში გამოთავისუფლების ხანგრძლივობა, სადაც თვითონ აზროვნება რეალური გამოცდილების განმხოლოებულობაში, ადგილზე ჰოყოფილ მოგზაურობად იქცევა [penser, c'est voyager].^{vii} შემთხვევითი არაა, რომ დელიოზის მიერ ნიცმეს ფილოსოფიაში აღმოჩენილი სიცოცხლის აქტიური და რეაქტიური ძალები, ამ ძალების ურთიერთქმედების თავისებურებები, მათ მიერ არსებულის დაჩრდილვისა თუ ამხედველების რეალიები, აზრში აზროვნების წარმოქმნის სწორედ ასეთნაირად დასივრცებულ სიბრტყეზე ნაწილდებიან. პოლიტიკურად ღირებულია გვახსოვდეს, რომ ძალების ტიპოლოგია დელიოზთან, ყოველთვის ამ ძალების ტოპოლოგიით იწყება.^{viii}

და მაინც, როგორია ამ ძალებს შორის ურთიერთქმედების კონკრეტული თავისებურებები? აზროვნების პოლიტიკის დელიოზიანურად კონცეპტუალიზებულ გამოცდილებაში, ეს შეკითხვა არა უბრალოდ შემეცნების ნებაყოფლობითი ინტერესის საგანია, არამედ მასშივეა შინთქმული აზრის ყველა იმ მოძრაობის ტრაექტორია, რომლებიც პოლიტიკურის თანამედროვე შინაარსებს მათსავე მთლიანობაში განსაზღვრავენ. დელიოზის ფილოსოფიის მიხედვით აზროვნების კონკრეტულობით დაწყების აუცილებლობა ამ შინაარსებთან მართებულობაში ურთიერთობისთვის უმთავრეს პირობას წარმოადგენს. პოლიტიკურისთვის ისედაც ყოველთვის უკვე საკმარისად ნაცნობია პრინციპი, რომ ცხოვრების პრაქტიკულობაში სიცოცხლის ჰომიოფი გამოცდილების შექმნა, ზოგადის ფორმაში გახვეული უმნიშვნელობისთვის წინააღმდეგობის გაწევით ხორციელდება.^{ix} სხვა ყველაფერს რომ თავი გავანებოთ, თვითონ ემპირიული ფაქტობრიობა (მათ შორის ჩვენ თვალწინ არსებულიც) ყოველ ჯერზე გვახსენებს, რომ აზროვნებასა და პოლიტიკურს შორის კავშირი მხოლოდ და მხოლოდ კონკრეტულის მასალებით შეიძლება იძენდეს სიცოცხლის რეალურ შინაარსს. არსებულის პრაქტიკულობებიდან ამ ყველაზე უფრო სავსე და ყოველთვის უკვე გადაუდებელი საჭიროების მქონე კავშირის თავისებურებებიდან, პრობლემის კონკრეტულობაში ჩამოყალიბების შეძლება ყველა დანარჩენს უსწრებს წინ. ასეთ წინსწრებაზე ყველაფერ სხვამდე თვითონ საგანთა მიმდინარე მდგომარეობა, და უფრო ზუსტად, კაპიტალიზმის გლობალიზებული აპარატების მიერ სისრულეში მოპყრობილი პოლიტიკურის წაშლილობა მიგვითითებს. ახლა, ყველა ერთად ხომ არ ვცხოვრობთ დროს, რომელშიც არსებულის პრობლემატიზების სფეროს ხელოვნურად ჩამოცილებული პოლიტიკური, უტოპიურის იმ ყველაზე ავისმომასწავებელ მონახაზს ხედავს საკუთარ ჰორიზონტზე, რომელიც პოლიტიკურის სინამდვილისთვის საბოლოოდ აღარ დატოვებს ადგილს არსებულში?

ნაწილობრივ ამ შეკითხვის ძალითაცაა, რომ ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება პოლიტიკურად აზროვნების ახლო მოკავშირედ ისახება. ოღონდ აქ თავიდანვე უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ასეთი დასახვის რეალობა, (პოლიტიკურის მხრიდან) საწყისშივე აზრის განშტოებითი მოძრაობების ჰოციოფის შესაძლებლობითაა განპირობებული. ეს ასეა გამომდინარე იქიდან, რომ დელიოზთან

აზრის მოძრაობის შეთანხმებულობაში ნორმალიზებულ ტრექტორიას, რომელიც (როგორც წესი) ჰიპოთეტურიდან აპოდიქტურისკენაა მიმართული, პრობლემურიდან შეკითხვისკენ სვლა ანაცვლებს. აზროვნება ამ პროცესში შანსის ჰოყოფის ძალისხმევად იქცევა, მოგება-წაგების ჰიპოთეზებისგან თავისუფალ ქმნად ხანგრძლივობად, საიდანაც იდეის მრავლობითობიდან გამოთავისუფლებული ხდომილებები, სიცოცხლის განსხვავებულობაში ჰომოფი ინტენსივობებით ნაწილდებიან.^x დელიოზისთვის პრობლემის კონკრეტულობაში ფორმულირების შეძლება აზრის განმხოლოებულობებით დასახლებულ ველს ქმნის. ამ ველის კონსტიტუირების პროცესი, შეკითხვებისა და პრობლემების ერთმანეთთან მუდმივი ურთიერთქმედების უშუალოებაში მიმდინარეობს, ოღონდ მიმდინარეობს ისეთნაირად, რომ პრობლემურის ველი ყოველ ხელსაყრელ, თუმცა საგანთა მდგომარეობისთვის ბოლომდე მოუხელთებლად დარჩენილ მომენტში, ხდომილების აქტუალიზებასთან ერთად, იქვე ხდომილებისავე კონტრაქტუალიზებისთვისაც ათავისუფლებს სიცოცხლის შეძლებებს.^{xi} ამ შეძლებების მიახლოებულობაში პრობლემატიზებით აგებული გამოცდილება, ერთიანად ტოვებს კარტეზიანული სუბიექტით ავტორიზებულ ილუზიას პასუხგაცემული შეკითხვებისა და გადაჭრილი პრობლემების საყოველთაობის შესახებ. ამგვარი გამოცდილებისთვის უპირატესად ის აშკარავდება, რომ ყველაზე სრულყოფილ სისრულეში პასუხგაცემული შეკითხვაც კი არ და ვერ აუქმებს პრობლემურის არსებობას, გამომდინარე იქიდან, რომ ეს უკანასკნელი ყველა შესაძლებელი სახის გარე ემპირიული განსაზღვრულობისგან დამოუკიდებლად, ყველგან და ყოველთვის ყოფიერების საკუთარ მინიმუმს [minimum d'être] შეიცავს.^{xii} აზროვნება დელიოზთან სწორედ რომ პრობლემურის ამ მინიმუმის ძალით, მისი დრო-სივრცული აქტუალიზაციების გავლით იძენს რეალობას. უფრო მეტიც, აზროვნება სწორედ რომ პრობლემურის ამ ველთან ერთად იქცევა საგანთა შუაგულში ნახევრადაქტუალიზებულ იმ ხდომილებად, რომელსაც შეუძლია, რომ განმხოლოებულ სიცოცხლეში ვირტუალურის ფრაგმენტი აქტუალურად მოცემულის ნაწილად აქციოს.

„ხდომილებებზე ლაპარაკი ჩვენ მხოლოდ იმ პრობლემების მიხედვით შეგვიძლია, რომელთა პირობებსაც ისინი განსაზღვრავენ. ხდომილებებზე ლაპარაკი

ჩვენ მხოლოდ პრობლემურის ველზე განფენილი იმ განმხოლოებულობების სახით შეგვიძლია, რომელთა სიახლოვეშიც გადაწყვეტილებები ორგანიზდება.^{xiii}

პრობლემურის ველი ყველაფერ სხვამდე აზრში აზროვნების წარმოქმნის აქტს აღბეჭდავს. ამდენად, არც ისაა გასაკვირი, რომ დელიოზთან აზროვნება მნიშვნელოვანი პრობლემის უმნიშვნელო პრობლემებისგან განსხვავების შემძლეობით ვითარდება. მცდარი, ყალბი პრობლემა აზროვნების შემადგენელი ელემენტების გაერთიანების პირობაა. ასეთ დროს, საზოგადო და სადი აზრების ავტორიტეტით, მიჩვეულის კიდევ ერთხელ ცნობის პასიური ვნება ჩნდება მყოფში. მასში ყოველთვის უკვე უარყოფითად მოპყრობილი აბსტრაქციებით მოქმედი რეპრეზენტაციული გონების გამოსახულება იკრებს ძალას, რომელიც საგანთა უშუალოებაში, ყოველთვის და მხოლოდ არსებული სტატუს კვოს შენარჩუნებას თუ ემსახურება.

ამის საწინააღმდეგოდ, პრობლემურის ყოფიერებითი ელემენტის სოციალური ფუნქცია, იდეის მრავლობითობასთან სინთეზირებით აქტუალურად მოცემული სოციალურობის პრობლემატიზება და პრობლემატიზებულის განვითარებული შეძლებების აღმოჩენაა.

„სოციალური მრავლობითობა სოციალურობას განსაზღვრავს, როგორც შემძლეობას, მაგრამ ამასთან ერთად, იგი განსაზღვრავს სოციალურობის ტრანსცენდენტურ ობიექტსაც, რომელიც შეუძლებელია იცხოვრო აქტუალურ საზოგადოებებში, იქ, სადაც მრავლობითობა ხორციელდება. იგი მხოლოდ საზოგადოებრივი ქარტეხილების ელემენტში უნდა და შეიძლება იყოს მოცემული (სახელდობრ, უბრალოდ თავისუფლება, რომელიც ყოველთვის დაფარულია ძველი წესრიგის ნარჩენებითა და ახლის პირველი ნაყოფებით).“^{xiv}

დელიოზის იმანენტურ ონტოლოგიაში და ამ შემთხვევაში კონკრეტულად სოციალურობის შეძლების მისეულ განმარტებაში, ტრანსცენდენტურ ობიექტს ვირტუალურის მათქვალისთვის როლი აქვს, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ტრანსცენდენტური (რომელიც დელიოზისთვის ყოველთვის და მხოლოდ იმანენტურის ტრანსცენდენტურია) საკუთარივე ობიექტის დახმარებით, უკვე აქტუალისთვის დინამიზმებს ვირტუალურის ინტენსივობებთან ურთიერთობაში

ეხმარება.^{xv} ამგვარად, გასაგები ხდება რომ ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში, იდეებისა და პრობლემების ურთიერთსინთეზირების ვარიაციები და დროის გამომჟღავნებულ ცალკეულ მონაკვეთებში ისტორიად აღბეჭდილი ხდომილებების გადანაწილების სივრცეები, ყოველ ცალკე აღებულ მრავლობითობას საკუთარი სოციალური სხეულის აზრობრივი ეკვივალენტით ამარაგებს. დელიოზის ექსპერიმენტული მარქსიზმის ქვეტექსტებიც აქვე, დელიოზის ფელიქს გუატარისთან შეხვედრის ფაქტამდე შეგვიძლია ცხადვყოთ.^{xvi} პოლიტიკურის (შესახებ) აზროვნების დელიოზიანური გამოცდილება, იდეის სოციალურ მრავლობითობას (ან ამ შემთხვევაში უბრალოდ სოციალურ იდეას), უმთავრესად ეკონომიკური ინსტანციის პირველადობას მიაკუთვნებს. დელიოზისთვის პრობლემებისა და გადაწყვეტილებების სოციალური რეალობა, უპირატესად ყოველთვის უკვე ეკონომიკის ინსტანციის შიგნით წარმოიქმნება, ეს უკანასკნელი კი თავის მხრივ, მისივე არსებობის მთლიანობაში, სამუშაო ძალასა და კაპიტალს შორის ყოვლისმომცველი დაპირისპირებითაა განსაზღვრული. დელიოზის მარქსიზმი, აზრის ფორმულირების კონკრეტულობითა და გარჩევადობით, არსად იკითხება ისეთი პირდაპირობით, როგორც შემდეგ ფრაგმენტში:

„ეკონომიკა თავად სოციალური დიალექტიკაა, რაც სხვანაირად რომ ვთქვათ, ნიშნავს იმას, რომ ეკონომიკა საზოგადოებაში არსებული პრობლემების კრებითობაა [l'ensemble], ამ საზოგადოების სინთეზური და პრობლემატიზებული ველია. მკაცრად რომ ვთქვათ, მხოლოდ ეკონომიკური სოციალური პრობლემები არსებობს, თუმცა ამ პრობლემების გადაწყვეტილებები იურიდიული, პოლიტიკური, იდეოლოგიური ხასიათისაა და პრობლემებიც გადაწყვეტადობის [résolubilité] ამავე ველებში გამოიხატება.“^{xvii}

მარქსიზმის სააზროვნო ტრადიციასთან ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილების დაკავშირებულობა, ყველაზე უკეთ ექსპერიმენტული მარქსიზმის სახელით შეიძლება რომ აღინიშნოს. ფაქტია, რომ დელიოზის ფილოსოფიურ სისტემაში, ერთდროულად იყრის თავს, როგორც მარქსიზმის ყველაზე ორთოდოქსული პოსტულატები, ასევე სოციალურ იდეასთან ექსპერიმენტირების ყველაზე ნაკლებ კანონიკური მასალებიც, პრაქტიკულობაში მხოლოდ და

ყოველთვის უკვე სანახევროდ აღბეჭდილი ის თეორიული განგრძობითობები, რომლებიც აზრის მარად განახლებადი მოძრაობებით კვეთენ ყოველგვარი ორთოდოქსიის ყველაზე უფრო დაუეჭვებელ სიცხადეებს და ამგვარად აზროვნებას, და პირველ რიგში პოლიტიკურად აზროვნებას, ფილოსოფიისგან განუცალკევებელ შესაძლებლობად ან უბრალოდ, ფილოსოფიის წმინდა შესაძლებლობად აქცევენ. ასეთი შესაძლებლობის რადიკალურად უარყოფითი ჰიპოთეტიზაციის შემთხვევაშიც კი, ღია ჰეტეროგენეზისად მოცემული აზრის დელიოზიანური გამოსახულების ფინალიზების ყოველი მცდელობა, ასეთ მცდელობაშივე გარდაუვლად ნაგულისხმევი ინსტრუმენტალიზებული მნიშვნელობებით გამოკვეთილი ფუჭი იმედები, საგანთა ბოლოს, მხოლოდ და მხოლოდ რეპრეზენტაციული გონების მიერ მოპყრობილი სასრულობისა და გაერთმნიშვნელოვნების პრობლემური დანაპირების კიდევ ერთხელ „განხორციელებისთვის“ თუა გადადებული. ამ კონტექსტში ჩვენთვის გასათვალისწინებელი ისაა, რომ ჰეტეროგენულ სერიებად სინთეზირებული სიცოცხლის დინამიზმის დელიოზიანური კონცეფცია, თავის ყველაზე ახლომდებარე ეკვივალენტს ყველაფერ სხვამდე უშუალოდ ფილოსოფიური გამოხატვის პროცედურაში პოულობს. ჰეტეროგენულ ფილოსოფიურ სისტემებს შორის სააზროვნო ვარიაციებისა და პრობლემური ხაზების ურთიერთშეკავშირებით, დელიოზი ფილოსოფიის განსხვავებულობაში განფენილ, მაგრამ მუდმივად განმეორებადი კონცეპტუალური მოტივებით განტოტვილ გამოცდილებას ქმნის, სადაც აზრი და ის, ვინც ამ აზრს აზროვნებს, ერთმანეთის თანადროულობაში იქცევიან სიცოცხლის უშუალო წყაროებად, სიცოცხლის „მასალებიდან“ ცხოვრების ქმნის წმინდა შეძლებებად. ხედვის ამ კუთხესთან ერთად გასაგები ხდება დელიოზის სიტყვები, რომ „ფილოსოფოსიც კი საკუთარი სისტემის ლარვული სუბიექტია.“^{xviii} ჩვენ ვგრძნობთ და ვხვდებით, რომ დრო-სივრცულ დინამიზმებში ამოთქმული აზრის ამ ინტენსიური შინაარსების გარეშე, ყოველივე არსებულს აზროვნების დოგმატური გამოსახულების მტვერი ედება, ცხოვრების მიმდინარეობაში ათასგვარი საშუალებებით დაჩარჩოებული ცნობისა და მსგავსების აბსტრაქციები, რომლებიც აზრის ჭეშმარიტებისადმი თანშობილი კეთილგანწყობის ჟარგონით და პერსონალიზებულ ცნობიერებაში გამომწყვდელი ტრანსცენდენტალურის ილუზიით, იგივეობას დაუსრულებელი გამრავლების ობიექტად აქცევენ, სუბიექტის

რეალობას კი ყველგან და ყოველთვის მხოლოდ შესაძლებელი, და არასდროს რეალური გამოცდილების სფეროთი საზღვრავენ.

დელიოზიანური ნოოლოგიის მიხედვით კი მყოფის მიმდინარე სააზროვნო მდგომარეობა (ყოფიერების უკანასკნელ ხდომილებასთან ერთად, *მეში* გაჩენილი ბზარის სახით რომ ვლინდება), სიცოცხლესთან ურთიერთობის შეძლებებს ხელახლა იმინაარსებს. არსებულის მთლიანობა უშუალოებაში ცხადყოფს, რომ ამ ბზარიდან მსგავსების საყოველთაო თვალს დაქვემდებარებული ნაწილობრივი ობიექტები იმზირებიან დღის შუქზე, იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური სხვადასხვაობები, მარტობის სამყაროს მთლიანობით დასახლების ნაირგვარი ფანტაზმები, ხდომილებათა წრეებზე მოძრავი სიცოცხლის რაც გინდა განგრძობითობები, რომელთა თავისებურებებზეც ჩვენ ჯერ კიდევ არაფერი ვიცით. პოლიტიკურად გასათვალისწინებლად აქ ის გვიმჟღავნდება, რომ მყოფის პოლიტიკურობის თანამედროვედ ხელშესახები მდგომარეობა, დიდწილად სწორედ რომ ამ განმხოლოებული სხვადასხვაობების აქტუალიზების, გადანაწილებისა და გამოხატვის „რეალობებითაა“ განმარტებული. პოლიტიკური თვალსაზრისით დელიოზის ფილოსოფიის პრაქტიკული მნიშვნელოვნებაც ისაა, რომ ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილების მაგალითზე, მთელი სისრულით იკითხება ფილოსოფოსის მხრიდან საკუთარივე სისტემის ცვალებად დინამიზმად ყოფნის რეალობა. აზროვნებასთან ურთიერთობის დელიოზიანური გამოცდილება ზედმიწევნით იმინაარსებს იმანენტურობის პოსტნიცშეანურ სიბრტყეზე აზრის გარდაქმნების იმ მოძრაობებსა და ტრაექტორიებს, რომლებიც ყველაფე სხვამდე თვითონ დელიოზის აზროვნების ბიოგრაფიაშივეა შინთქმული.

ასეთი (ავტო)ჰეტეროგენულობის ნათელსაყოფად დელიოზის აზროვნების ბიოგრაფიის ოთხი სხვადასხვა ფაზიდან, აზრის გამოსახულებასთან დაკავშირებული ოთხი სხვადასხვა ფრაგმენტი გამოვარჩიოთ.

1962 წელი, *ნიცშე* და *ფილოსოფია*

„აზრის ახალი გამოსახულება უპირველეს ყოვლისა იმას აღნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება არ არის აზრის ელემენტი. აზრის ელემენტი საზრისი და ღირებულებაა.“^{xix}

1968 წელი, განსხვავება და განმეორება

„ჭეშმარიტი კრიტიკისა და ჭეშმარიტი ქმნის პირობები ერთი და იგივეა: აზრის იმ გამოსახულების ჩამოშლა, რომელიც საკუთარი თავის, აზროვნების აქტის გენეზისს თვითონ აზრშივე უშვებს.“^{xx}

1980 წელს, ფელიქს გუატარისთან თანაავტორობით გამოცემული *კაპიტალიზმი და შიზოფრენიის* მეორე ტომის, *ათასი პლატოს* თეორიული ამოცანა აზრის ყოველგვარი გამოსახულებისგან გათავისუფლებაა. გონების რეპრეზენტაციული მოდელი და ამ მოდელისგან ნაწარმოები აზროვნების დოგმატური გამოსახულება, აქ დელიოზის აზროვნების ბიოგრაფიაში ფილოსოფიურ მასალასთან რადიკალური ექსპერიმენტირების სივრცეშია მოქცეული, სრულად რიზომირებული ინტერვალების ხანგრძლივობაში, სადაც გარეგანის აზრი, საწყისისა და სასრულობის წერტილებისგან თავისუფალ შვეული მოძრაობების ინტენსივობაში აკატეგორიულად წყვეტს საკუთარი თავის რაიმენაირ გამოსახულებაში რეპრეზენტირებას. *ათასი პლატოდან* ნომადოლოგიის შესახებ ტრაქტატში ვკითხულობთ, რომ აზროვნების გარეგანობის ფორმა შინაგანობის ყოველგვარი სიმეტრიულობის საპირისპიროდ,

„ძალაა, რომელიც ანგრევს, როგორც გამოსახულებას ასევე მის ასლებს, როგორც მოდელს ასევე ამ მოდელის რეპროდუქციებს. იგი ანგრევს აზრის ჭეშმარიტების, სამართლიანობის ან სამართლის მოდელზე დაქვემდებარების ყველა შესაძლებლობას (კარტეზიანული ჭეშმარიტი, კანტიანური სამართლიანი, ჰეგელიანური სამართალი და ა.შ.).“^{xxi}

ამ სამი ფრაგმენტის დახმარებით დელიოზის აზროვნების ცოცხალი დინამიზმის ამოთქმამ მხოლოდ მეოთხე ფრაგმენტის ძალით შეიძლება შეიძინოს კონკრეტული შინაარსი. სიცოცხლის მიწურულს ისევ გუატარისთან თანაავტორობით დაწერილი *რა არის ფილოსოფია?* ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულად ღირებული ნაშრომია. ამ წიგნის განსაკუთრებულობა არა იმდენად მის ცალკე აღებულობაში განიმარტება, რამდენადაც აზრის დრამატიზაციის იმ ცოცხალ მოძრაობაში, რომელსაც დელიოზის აზროვნების ბიოგრაფია შეგვიძლია ვუწოდოთ.^{xxii} რა ხდება მაშინ, როდესაც ფილოსოფოსი სიბერის

დადგომასთან ერთად, ცხოვრების მიმდინარე ძალისხმევაში აგრძელებს აზროვნებას? ერთი შეხედვით შესაძლოა წინააღმდეგობრივადაც, მაგრამ აქ არც ნაცხოვრების ყოვლისმომცველი ხმა ისმის და არც ცნობიერზე უფრო ცნობიერად მხედველი სუბიექტურობის თვალი მოჩანს საიდანმე. დელიოზისთვის დროის ამ ადგილას სუვერენული თავისუფლება იძენს ფორმას, სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის მდებარე მადლიერების წამით განცდილი სიხარული, რომელიც აზრის თანმდევი უსაკუთრივესი შინაარსით ყოველთვის მომავლიდან მომავლისკენაა.^{xxiii} მყოფი აქ ხდომილების წმინდა რეზერვს [pure réserve] უახლოვდება; ნიშნების, აფექტების, სიტყვების, აღქმების იმ პირველწყაროს, რომელიც ვირტუალურის სფეროდან მას ყოველთვის უკვე შეუმჩნევლად სიცოცხლესთან აკავშირებდა. ამ წიგნის განმხილველთა თავისებურებაც სიბერის, როგორც ყველა სხვა ხდომილების ხდომილებად გახდომის მაუწყებელი ხაზის გასწვრივ მოძრაობაა; დროისმიერი ამობრუნებით, მაგრამ დელიოზისავე კონცეპტთან პარალელიზმში, სიცოცხლის ჰეტეროგენული სერიების ერთმანეთთან ურთიერთობაში მომყვან *ბნელ მაუწყებელს* [sombre précurseur] რომ მოგვაგონებს, სიცოცხლის წმინდა ინტენსივობას, რომელიც წინასწარ უბრალო ავტომატიზმით კი არ იუწყება სერიებს შორის მდებარე ხდომილების განუსაზღვრელობების შესახებ, არამედ ამ სერიებს განსხვავებულობაში მოქმედი განმეორებების სახით ერთგვარ მეგზურადაც განუწყვეტლივ თან დაჰყვება.^{xxiv}

წიგნში, *რა არის ფილოსოფია?* ვკითხულობთ:

„აზრის გამოსახულება მხოლოდ იმას ინარჩუნებს, რისი მოთხოვნაც აზრს უფლების ძალით [en droit] შეუძლია. აზრი „მხოლოდ“ იმ მოძრაობას მოითხოვს, რომელიც შეიძლება რომ უსასრულობამდე გაგრძელდეს. ის, რასაც აზრი უფლების ძალით მოითხოვს, ის რასაც იგი გადაარჩევს, უსასრულო მოძრაობა ან უსასრულობის მოძრაობაა. ეს არის ის, რაც აზრის გამოსახულებას აკონსტიტუირებს.“^{xxv}

საკითხი იმის შესახებ, თუ რატომ უბრუნდება დელიოზი თავის ბოლო წიგნში, აზრის გამოსახულების კონცეპტს, ერთდროულობაში მნიშვნელობს, როგორც დელიოზიანური ნოოლოგიის წმინდად ფილოსოფიური შემადგენლობისთვის, ასევე პოლიტიკურად ცხოვრების განმარტებისთვისაც. დელიოზის კვალად ღირებულია

გვახსოვდეს, რომ აზრის ფილოსოფიური დინამიზმი ჯერ თვითონ ფილოსოფოსის კონცეპტუალურ პერსონაჟთან ერთად იქმნება, ფილოსოფოსის აზრი კი თავის მხრივ, სიცოცხლესთან ერთად და მის შუაგულში განმხოლოებული პრობლემების შესაბამისად ვითარდება. ამ თვალსაზრისითაა, რომ *რა არის ფილოსოფია?* აზრის პარადოქსული და მხოლოდ ვირტუალურისთვის „ხელშესახები“ პერსპექტივისთვის, არსებითად პოლიტიკურ ნამუშევრად იკითხება. ოღონდ იგი ასეთად იკითხება არა იმიტომ, რომ მასში წერია რაღაცა, რაც პოლიტიკურის შეთანხმებული ლექსიკონისთვისაა პირდაპირ საცნაური, და არც იმიტომ, რომ იგი პოლიტიკურის ისტორიისთვის ასე ძლიერ ჩვეული, ძალმომრეობითი ინტერპრეტაციებისთვისაა რამენაირად გამოსადეგი. სინამდვილეში ამ ტექსტის პოლიტიკურად აქტუალიზების გზა არც მის პოლიტიკურად წაკითხვის გამართულობაზე გადის და არც ანალოგიზმებით გაორკეცებული ცოდნების გამრავლებაზე. აზრის იმ ადგილს, საიდანაც ამ წიგნის პოლიტიკურობა შეიძლება რომ მეტყველებდეს, ჩვენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოვნიშნავთ, თუკი დელიოზის აზროვნების ბიოგრაფიაში, *რა არის ფილოსოფიას?* ყოველ ჯერზე აზრის საერთო დრამატიზაციის მოძრაობაში აღვბეჭდავთ. ასეთი მოძრაობის ცხოვრებისეული ჩრდილი, ვნახეთ რომ სიბერეა, მისი კონცეპტუალური ეკვივალენტი კი აზრის გამოსახულება. რატომ უბრუნდება დელიოზი თავის უკანასკნელ წიგნში აზრის გამოსახულების კონცეპტს? რა რჩება ასეთ დაბრუნებაში ყოველგვარი გამოსახულებიდან თავდახსნილი აზრის ნომადური გადაადგილებებიდან და რა იცვლება თვითონ აზროვნების შემადგენლობაში ასეთ დაბრუნებასთან ერთად?

რა არის ფილოსოფიის? კონტექსტში, ამ შეკითხვებზე პასუხს წინ ჯერ თვითონ შეკითხვის მართებულობაში ფორმულირების დამაზუსტებელი პირობა უსწრებს. დელიოზის მიხედვით სვამდე შეკითხვას ნიშნავს პრობლემატიზებდე. ამ უკანასკნელის გონისმიერ გამოცდილებას კი თავის მხრივ, აზროვნების უხილავ, თუმცა რეალურზე უფრო რეალურ, წმინდა ვარიაციებად შინთქმულ იმანენტურობის სიბრტყემდე მივყავართ. სწორედ ამ წინარეფილოსოფიურ სიბრტყეზე აფარებს თავს აზროვნების შეკითხვის ძალით პრობლემატიზებული მოძრაობები, ამ მოძრაობების ჯერ კიდევ არამატერიალიზებული შეძლებები, სიჩქარეებისა და სინელების კომპოზიციური ინტენსივობები. გვიანდელი დელიოზისთვის იმანენტურობის

სიბრტყე არა უბრალოდ აზრის ყოველი გამოსახულების კონსტიტუირების წყაროა, არამედ ამ სიბრტყესთან ურთიერთობაშივე აქტუალიზდება ყოველი ცალკეული გამოსახულების რეალური შემადგენლობა, მისი მზაობა დემისტიფიცირებდეს ყოველთვის უკვე დამკვიდრებული ნორმების რეაქციულობას, წინააღმდეგობას უწევდეს აზრის უაზრო სტრუქტურების გაბატონების ყოვლისმომცველ ინერციას, ექსპერიმენტირებდეს სიცოცხლის ჯერ კიდევ ნედლ მასალებთან, ხდომილების უსხეულობაში ამეტყველებდეს აზროვნების უსასრულო ვარიაციებს. აზროვნებას სჭირდება გამოსახულება, ოღონდ სჭირდება არა იმანენტურობის სიბრტყეზე გადებული მოძრაობებისა და უძრაობების, ესაობებისა [haecceitas] და ინდივიდუაციების რეპრეზენტაციისთვის, (ამგვარი საჭიროება ხომ თვითონ იმანენტურობის სიბრტყეს გადააქცევდა ტრანსცენდენტალურის შესაძლებელი გამოცდილებით გაორკეცების ინსტრუმენტად) არამედ აზრში აზროვნების წარმოქმნის და წარმოქმნილის სხვადასხვაგვარობაში გახანგრძლივების უზრუნველსაყოფად. საგანთა უპირატეს კანონად აქ ის ინიშნება, რომ სიცოცხლე არ და ვერ გრძელდება, თუკი მასთან ერთად არ და ვერ გრძელდება აზროვნება, ეს ორი ერთმანეთთან სრულ პარალელიზმში თანაარსებობს. აზროვნების გამოსახულებასთან დაბრუნებით დელიოზი ამ პარალელიზმის ფუნდამენტურ ჩაუნაცვლებლობას უსვამს ხაზს. მომავლის ყოველი ცალკე აღებული დრო-სივრცული დინამიზმი კვლავაც აზრის საკუთარ გამოსახულებას შექმნის, აქტიური და რეაქტიური ძალები ისევ ერთმანეთთან დაპირისპირებულობაში მონიშნავენ აქტუალურის ფორმებს, აზროვნება იმანენტურობის სიბრტყეზე გამავალი და ჩვენზე ხანგრძლივობიდან ამონასუნთქი ინტუიციით კვლავაც ჩაიძირება ქაოსის ბნელ სიღრმეებში, რათა იქიდან კონცეპტის შემადგენელი ვარიაციების სახით, ქაოსისავე მკვეთი იმანენტურობის სიბრტყე სიცოცხლის ახალი ელემენტებით გააჯეროს. ასეთ ხანგრძლივობაში აზრს სჭირდება გამოსახულება. ასეთი საჭიროების პრაქტიკულობა, ყოველ დროებაში აზროვნების წინააღმდეგ მობილიზებული რეაქტიური ძალებისთვის წინააღმდეგობის გაწევის აუცილებლობითაა განპირობებული. დელიოზი-ნიცშეს ალიანსთან ერთად, ჩვენ კიდევ ერთხელ ვგებულობთ, რომ ყოველ ცალკეულ დროს საკუთარი სიმდარის, სიბეცის, პასიური აფექტებისა და ილუზიების ძლევამოსილი მარაგი მოჰყვება თან. გამოსახულებაში გაგრძელებული აზრი

საკუთარ თავში აზროვნების წარმოქმნით, ამ გამოწვევებთან გამკლავების (ერთდროულად უმაღობასა და შეძლებაში განცდილ) სინამდვილეებს ცხოვრობს.

„ალბათ, ესაა ფილოსოფიის უმაღლესი ჟესტი - არა იმდენად იმანენტურობის სიბრტყის მოაზრება, რამდენადაც იმის ჩვენება, რომ იგი იქ არის, არააზრი ყოველ სიბრტყეზე. აზროვნებდე ამ იქ-ფორმას, როგორც აზრის გარეს და შიდას, როგორც არა-გარეგან გარეს და არა-შინაგან შიდას. რაღაცას, რაც არ შეიძლება იქნას მოაზრებული და მაინც, ის, რაც უნდა იქნას მოაზრებული, რაღაცას, რაც ოდესღაც იყო აზრი, ქრისტეს მსგავსად, რომელიც ოდესღაც განკაცდა იმისთვის, რომ იმ ერთადერთხელ ეჩვენებინა შეუძლებლის შესაძლებლობა.“^{xxvi}

აზროვნება დელიოზთან იმანენტურობის სიბრტყის ამ პარადოქსული მოცემით სხეულდება. ისევე, როგორც ფილოსოფიას ესაჭიროება მისივე გამგები არაფილოსოფია, აზრიც არააზრის ძალით არსებობს განუსაზღვრელ განსაზღვრულობაში, ნაცხოვრების ბორკლიდადებული აღქმებიდან და მგრძნობელობებიდან თავისუფალ ექსპერიმენტულ სივრცეში, იქ, სადაც ფორმალური ლოგიციზმებითა და შეთანხმებული ილუზიებით მართული ცნობიერება, რეალური გამოცდილებით ბიძგმიცემულ სიცოცხლის იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური განმხოლოებულობების აქტუალიზებას უთმობს ადგილს. გარეს ინსტანცია აქ აზროვნებისთვის რეალური გამოცდილების მასალად იქცევა, აზრში აზროვნების წარმოქმნის შეუძლებელი შესაძლებლობის წყაროდ, აზრში ყველა გარეგანზე უფრო გარე და ამავდროულად, ყველა შინაგანზე უფრო შიდა არააზრთან შეხვედრის საშუალებად.

ამ კონტექსტში, ჟან-კლე მარტენის მიერ *მოზი დიკის* მაგალითზე ამოთქმული თემატური ვარიაცია შინაარსიანად ეხმიანება ჩვენს სათქმელს. *აქაბის თვალი* გარეს ცარიელ სითეთრეში ყოველი დაჩარჩობული თვალსაწიერის ტრანსგრესირებით იმზირება; იქითკენ, სადაც ყოველი ინტერვალი სიცოცხლის დამატებითი ელემენტებისა და კომპოზიციების ხელახალი გადათამაშების წყაროდ იქცევა, სადაც ხდომილების ჩრდილი ჰეტეროგენულ სერიებს შორის მოქმედი ბნელი მაუწყებლის უხილავი მხარეებიდან იკვეთება, სადაც პერსპექტივიზმის სტიქიურობა თვითონ სიცოცხლის ცხოვრების უმაღლეს გამოხატულებად იქცევა.

„ღმერთის სიკვდილი თვალს საჰარაზე მომზირალს ტოვებს; უდაბნო, რომელიც შუაგულიდანაა ამოზრდილი. თვალის მოძრაობა, რომელიც ამ უდაბნოს გადაკვეთას ლამობს, დროში სიწყნარეს აწყდება, დრო-გამოსახულებას, რომელიც ინტერვალებს მრავალი ირაციონალური ჭრის მსგავსად ათავისუფლებს. ღმერთის სიკვდილთან ერთად ბზარები გარკვეულ დამოუკიდებლობას იძენენ, ისინი ერთმანეთის განმაცალკევებელი საზღვრებისგან დამოუკიდებელ სივრცეს ხსნიან, განზომილებათა მრავლობითობას საერთო საზღვრის გარეშე.“^{xxvii}

აზროვნება აქ გარესთან შეხვედრის გამოცდილებით იწყება. შიდას და გარეს მუდმივად ცვალებადი ტოპოგრაფიით, დელიოზი აზროვნებას სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის მდებარე ვირტუალურის ფრაგმენტის ყველაზე კონკრეტულ ეკვივალენტად მოიაზრებს. გარეს სიცარიელეს, მის ძალაუფლებას და შეძლებას ყველაზე პირობითი კავშირიც კი არა აქვს სიკვდილის სასრულობასთან, იგი უფრო მეტად სიკვდილის გაშინაგანების ძველთაძველი ფილოსოფემის ნაირსახეობაა, რომელიც აზროვნების ძალით სიცოცხლის აქტუალურობაში თანდათანობითი ხელშესახეობით ნაწილდება. ამ ტოპოგრაფიის თავისებურებებს, დელიოზი ქმნად ორმხრივობაში მიშელ ფუკოზე წიგნში კონცეპტუალიზირებს. ეს ორი (დელიოზი და ფუკო) აზრის თანამედროვე გამოსახულებისთვის, გარკვეული აზრით თვითონვე წარმოადგენენ გარეს და შიდას მარად ცვალებად საწყისებს, სიცოცხლის იმ ნიშანს, რომლის დროითობაშიც, აზრის მიერ მოაზრებული საკუთარივე თავის წარსული და აწმყოს განმათავისუფლებელ პრიზმაში გარდატეხილი შეჩვეულობა, მომავლიდან ყოველთვის უკვე მომლოდინე სხვაგვარად აზროვნებას [penser autrement] აძლევს დასაბამს.^{xxviii}

და მაინც, როგორია აზრის დელიოზიანური გამოსახულების შემადგენლობა? მეტაფიზიკის ისტორიაში ისეთი კონვენციურად ნორმალიზებული ცნებითი ერთეულები, როგორებიცაა *აზრის მართებული ბუნება* [nature droite de la pensée], *იდეის თანშობილობა* [innéité de l'idée], *უნივერსალურად გაზიარებული საღი აზრი* [bon sens universellement partagé], აზროვნების სინამდვილისთვის მეთოდის საკმარისობის პრინციპი, აზრის ახალი გამოსახულების პირველად მონახაზში ერთიანად კანონგარეშედ ცხადდება.^{xxix} უფრო ზუსტად, ისინი კანონგარეშედ ჯერ

კიდევ ნიცშეს მიერ ცხადდება, ოღონდ ცხადდება ნიცშესთვის ჩვეული აფორისტული სტილით (აქედან ნიცშეს მიერ დატოვებული სააზროვნო მასალის ამოუწურაობა), დელიოზი მათ გამოხატვის წმინდად ფილოსოფიურ სიბრტყეზე ანაწილებს, კონცეპტუალიზაციის უფრო მაღალ ხარისხს ანიჭებს მათ. ამ თვალსაზრისით, ეჭვგარეშეა, რომ დელიოზის ფილოსოფიური პროგრამის, და ამ შემთხვევაში, კონკრეტულად აზრის ახალი გამოსახულების კონსტიტუირების მთავარი წყარო-მასალა ნიცშეს ფილოსოფიაა. არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ პირველად სწორედ ნიცშესთან აღმოაჩინა დელიოზმა სუბიექტის კარტეზიანული კოორდინატებით მართული აზროვნების დოგმატურობა, სადაც ცხადისა და გარჩევადის აპოლონურ პრინციპს, ბუნდოვანისა და გარჩევადის დიონისური ღირებულება ანაცვლებს, სადაც იდეის ყოველი აპერცეფცია, ამავე იდეის სიღრმეში გაბნეული შეუმჩნეველი აღქმების აუცილებლობით დაშვებასთან ერთად ხორციელდება, ეს მიკროაღქმები კი იმ ბზარის გავლით ამოდიან ზედაპირზე, რომელიც ჯერ კიდევ კანტმა, კარტეზიანული კოგიტოს მიერ აზროვნების ნაკლული განსაზღვრულობის ტემპორალიზაციით მონიშნა. დელიოზთან ერთად, აზროვნებაში დიონისური ღირებულების ხელახლა აღმოჩენით, გარჩევადობა-ბუნდოვანება ფილოსოფიის ჭეშმარიტ ტონალობად იქცევა.^{xxx} ჭეშმარიტების ახალი დოქტრინაც იდეის ამ გარჩევადობა-ბუნდოვანების ბუნებიდანაა ამოზრდილი.

ახლა ისევ დასაწყისში ციტირებულ ფრაგმენტს დავუბრუნდეთ - „სამყაროში რაღაც გვაიძულებს რომ ვიაზროვნოთ. ეს რაღაც არა ცნობის, არამედ ფუნდამენტური შეხვედრის ობიექტია.“

შეხვედრის, როგორც აზროვნების წარმომქმნელი ძალის შინაარსი ზემოთ დაწერილიდან შორს წაუსვლელად, ერთი ფილოსოფოსის მეორე ფილოსოფოსთან შეხვედრის ხდომილებაში შეიძლება ინიშნებოდეს. განა თვითონ დელიოზის ნიცშესთან შეხვედრა არაა ამის საუკეთესო მაგალითი? შეხვედრის ძალით ამოქმედებული ტრანსცენდენტალური ემპირიზმის პარადოქსული მექანიზმი... ამ მექანიზმის აგებულებისა და სტრუქტურის თავისებურებები, მიმდინარე ენის შეთანხმებულობაში გამოუთქმელი და მაინც, ცხოვრების რეალურზე უფრო რეალური ელემენტების გამოცდილება, არც ნაცხოვრების პასუხად წარმოქმნილი და

არც ცნობიერების ორთოდოქსიით მოპყრობილი. ტრანსცენდენტალური ემპირიზმის პარადოქსული მექანიზმით, დელიოზი აზროვნებას რეალური გამოცდილებით გაჯერებული ცხოვრების შუაგულში ათავსებს, იქ, სადაც სიცოცხლის ხაზები მხოლოდ იმანენტურობით უზრუნველყოფილ იმანენტურობისავე სიბრტყეზე ნაწილდებიან, გამოცდილება ნაცხოვრების მიერ რეგისტრირებული პასიური შესაძლებლობების ნაცვლად, იმპერსონალური და ინდივიდუალურამდელი ვარიაციებისა და დიფერენციაციების გამტარ დინამიზმად იქცევა, შეხვედრის ემპირიზმი კი გრძნობადის არსებულს და ამ არსებულის ავტონომიიდან იძულებულ აზროვნებას უსასრულობისკენ სვლის რიტმს მოუნიშნავს.

„შესაძლოა შეხვდეთ სოკრატეს, ტადარს ან დემონს. ისინი სხვადასხვაგვარი აფექტური ტონალობით შეიძლება იქნან მოხელთებული: აღტაცება, სიყვარული, სიძულვილი, ტანჯვა. თუმცა რომელი ტონალობაც არ უნდა იყოს, მისი პირველადი მახასიათებელი ისაა, რომ იგი მხოლოდ და მხოლოდ შეგრძნებადია.“^{xxxi}

შესაძლებელი გამოცდილების პირობების დადგენით ფორმირებული და შედეგად ემპირიულის გაორკეცებით მიღებული ტრანსცენდენტალურის კანტიანური ველის ნაცვლად, რეალური გამოცდილების მასალებით კონსტიტუირებული ტრანსცენდენტალური ემპირიზმის სახით, დელიოზი ფილოსოფიის ისტორიაში კიდევ ერთხელ გზას უხსნის აზროვნების მხოლოდ გრძნობადის მუხტით დაწყების რეალურობას. ოღონდ ყველა სხვა ემპირიზმისგან განსხვავებით, გრძნობადის თავისებურება აქ ისაა, რომ მის პრინციპულ ელემენტად ინტენსივობა დგინდება, ელემენტი, რომელიც ტრანსცენდენტალური ემპირიზმის მექანიზმში არა მარტო გამოცდილებას სძენს რეალობის თანაზომად შიდა/გარე შემადგენლობას, არამედ შეხვედრის ძალით წარმოქმნილი აქტუალიზაციების პირველ მსაზღვრელადაც თვითონვე დგინდება. ინტენსივობის ბუნების სწორედ ამ თავისებურებიდან გამომდინარეა, რომ იგი შეუმჩნეველი რჩება აღქმის უბრალო გაორკეცებით მოქმედი ემპირიული მგრძნობელობისთვის. ასეთი მგრძნობელობა ყველაზე მეტი, ნაცხოვრების გარჩევადი, მაგრამ მაინც რეპრეზენტაციაში გახვევებული სუბიექტურობით კმაყოფილდებოდეს. ინტენსივობა კი თავის მხრივ, მხოლოდ შეხვედრის უშუალოებაში მოქმედი ტრანსცენდენტალური

მგრძობელობისთვის ხდება აღქმადი.^{xxxii} შეხვედრის აქტიური ძალა თავისთავადი განსხვავების სინონიმური ინტენსივობის ძალით, აზრს აზროვნებისკენ სავალ გზაზე, მისივე წინმსწრები გრძობადის აქტუალიზებაში ეხმარება, გარკვეული აზრით, ემპირიული აქ თვითონვე იწყებს ტრანსცენდენტალურისკენ სვლას, საკუთარი თავის რეალური გამოცდილებებით, დრო-სივრცული დრამატიზაციებით ხორცმესხმას.

„მართალია, რომ გზაზე, რომელიც მოსააზრებლისკენ მიემართება, ყველაფერი მგრძობელობით იწყება.“^{xxxiii}

აზრის ახალ გამოსახულებაში, გრძობადი დეცენტრირებული სამყაროს მრავალ უხილავ, შეუმჩნეველ ცენტრად მხოლოვდება. ასეთ სამყაროში შეხვედრის გამოცდილება და მისი თანმდევი გრძობადის სიღრმეებიდან მომდინარე ინტენსივობა, ერთდროულობაში მოიცავს, როგორც შეხვედრის ობიექტს, ასევე იმ ობიექტსაც, რომელსაც შეხვედრის კონკრეტულობა სძენს მგრძობელობას.^{xxxiv} ეს ორი გამოცდილების რეალობაში ერთ მთლიანობად იქცევა. ვირტუალურის სფეროში იდეის შიგნით მოქმედი დიფერენციების ურთიერთობები, გრძობადის მუხტით ბიძგმიცემული აზროვნების გავლით, აქტუალურის სფეროში დიფერენსირდება, აქტუალურობაში განვითარებადი ინტენსივობა კი იმ თვისებებსა და ექსტენსიურობებს წარმოქმნის, რომლებშიც იგი თვითონვე ამოითქმება.^{xxxv} სხვანაირად რომ ვთქვათ, აზროვნების დელიოზიანურ ტოპოლოგიაში, შეხვედრის ძალით ინიცირებულ მგრძობელობას ყოველთვის წინ უსწრებს ვირტუალურის სფეროში მიმდინარე იდეის შინაგანი დიფერენციაციები, წინარეინდივიდუალური და იმპერსონალური განმხოლოებულობების მარად მოძრავი სიჩქარეები და სინელები; მაგრამ ამასთან ერთად, მასვე მოსდევს ინტენსივობის ძალით აქტუალიზებული ამოთქმები (ექსპლიკაციები), იმ თვისებებისა და განფენილობების „ფაქტობრივი“ პარამეტრები, რომლებშიც ინტენსივობა ვირტუალურის სფეროში მოცემულ წინარეინდივიდუალურ და იმპერსონალურ განმხოლოებულობებს, აქტუალურის არათანაზომად ელემენტებში, იდეის გარე დიფერენსიალური რეზონანსების უზრუნველყოფით უკავშირდება.

ამგვარად, ინტენსივობის მაინდივიდუალიზებული ძალით განპირობებულ აზრს ესაჭიროება სიცოცხლის რეალური მასალა იმისთვის, რომ გრძობადის

ტრანსცენდენტალურ სფეროსთან გათანაბრებული ემპირიულის იმპულსით, საკუთარ თავში აზროვნებას აძლევდეს გასაქანს. სიცოცხლის ასეთი მასალა შეხვედრის ხდომილებაში გროვდება. კიდევ ერთხელ, დელიოზთან სიცოცხლისა და აზროვნების საზღვრები ერთმანეთს ემთხვევა, აზროვნება ყოველთვის შეხვედრის რეალობაში იძენს რეალურ შინაარსს, იმ შეხვედრაში, რომლის ობიექტიც ყოველთვის ნიშანია, თუმცა არა ყველანაირი ნიშანი. აზრის გზაზე ჩვენ მხოლოდ აზროვნების მაიძულებელ ნიშნებს ვხვდებით. ეს ნიშნები თავიანთ თავში დაატარებენ მგრძნობელობის ინტენსიურ ხაზებს, სიცოცხლის იმ შეუმჩნეველ მიკროელემენტებს, რომლებიც ცხადისა და გარჩევადის ზომიერი რეგიონების ნაცვლად, არსებულის ბნელი ზონებისკენ გვექაჩებიან.^{xxxvi} ნიცშეს ნიღბიდან მომზირალი დელიოზი მეტაფიზიკის კონვენციური გამოსახულებით ნაწარმოებ ორ ბაზისურ მისტიფიკაციას, მოაზროვნის კეთილ ნებას და აზროვნების ჭეშმარიტებისადმი თანშობილ კეთილგანწყობას, აზრის ნიშანთან შეხვედრის ძალით წარმოქმნილი აზროვნებით ანაცვლებს. დელიოზისთვის კეთილი ნება არასდროსაა აუცილებელი და კონკრეტული რესურსი აზროვნების დასაწყებად, ასეთ დროს, უკეთეს შემთხვევაში, კიდევ ერთხელ ვიცნოთ ის, რაც მანამდეც არაერთხელ ამოგვიცნია - რეპრეზენტაციული გონებით სანქცირებული ჭეშმარიტის ილუზია ან მორალურის შეთანხმებული დოგმატიზმი. აზროვნება მხოლოდ გარეს ნიშანთან შეხვედრით წარმოქმნილი იძულებით იწყება, იგი იმ მდგომარეობაში აღმოჩენით წარმოიქმნება, რომელშიც ნიშანი შეძლებათა არანებაყოფლობითი ფორმით, ჩვენში მგრძნობელობის ახალ კუთხეს კვეთს, აზროვნების მაიძულებელ ვირტუალობას, რომელთან ერთადაც აზროვნების შეძლება საკუთარ აუცილებლობას და ჩაუნაცვლებელ ძალას გებულობს.^{xxxvii}

აზრის ახალი გამოსახულების კონტექსტში, დელიოზის მიერ იძულების სემანტიკის ხშირმა გამოყენებამ არ უნდა გვაფიქრებინოს, თითქოს ასეთ იძულებას რაიმე, თუნდაც ყველაზე პირობითი კავშირი მაინც ჰქონდეს ძალადობის სამუალოდ გაზიარებულ, უარყოფით მნიშვნელობასთან. ცხოვრების, მათ შორის პოლიტიკურად ცხოვრებისთვისაც საგულისხმოა გვახსოვდეს, რომ დელიოზის ნოოლოგიაში გარესთან შეხვედრის გზით აზროვნების მაიძულებელი მოტივი, პარადოქსულად, მაგრამ არანებაყოფლობითი ძალისხმევის ენით ლაპარაკობს. სამყაროში თუ

ყველაფერი არააზროვნებისკენ გვეზიდება (აზრის შინაგანი ელემენტებით დაწყებული, გარეს ყველაზე შორეული მხარეებით დამთავრებული), მაშინ აზროვნება ყველაზე არაბუნებრივ, ყველაზე არათავისთავად შეძლებად განიმარტება, რეალური ძალისხმევის ხანგრძლივობაში მოცემულ ძალისმიერ ვარიაციად, რომელიც ნიშანთან შეხვედრის შედეგად წარმოქმნილი გრძნობადის მუხტით, სიცოცხლის ახალ შესაძლებლობას ქმნის და რეალური გამოცდილების ხანგრძლივობაში, მასვე ავითარებს.

„აზროვნებას ჩვენ ნიშანი გვაიძულებს. ნიშანი შეხვედრის ობიექტია, თუმცა, სწორედ რომ შეხვედრის შემთხვევითობაა [contingence] ის, რაც იმ აუცილებლობას უზრუნველყოფს, რომელსაც ჩვენ აზროვნებამდე მივყავართ.“^{xxxviii}

ძალისხმევით ნიშანდებულ აზრში აზროვნების წარმოქმნის გენეზისი ყოველთვის არააზროვნების პირველადობითაა აღბეჭდილი. დელიოზის ჰაიდეგერიანიზმი აქ ფილოსოფიური ენის პირდაპირობაში მეტყველებს. ჰაიდეგერის მიერ 1951-52 წლებში, ფრაიბურგის უნივერსიტეტში წაკითხული სალექციო კურსიდან, *(რას ჰქვია აზროვნება?)* აღებული შემდეგი ორი სააზროვნო ფრაგმენტი, დელიოზის ფილოსოფიაში არსებით ადგილს იკავებს:

„ყველაზე დამაფიქრებელი [Das Bedenklichste] ისაა, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვაზროვნებთ;“^{xxxix}

„ადამიანს შეუძლია აზროვნება იმდენად, რამდენადაც მას აქვს ამის შესაძლებლობა. თუმცა, ოდენ ეს შესაძლებლობა ჩვენ ჯერ კიდევ არ უზრუნველგვყოფს იმით [verbürgt uns noch nicht], რომ ჩვენ აზროვნებას შევძლებთ.“^{xl}

აზრის ახალი გამოსახულების ფორმირების პროცესში, ჰაიდეგერის ეს ორი ფიქრისმიერი მოტივი დელიოზის ფილოსოფიაში უკვე ნიცშეზე წიგნიდან მოყოლებული იძენს ძირეულ მნიშვნელობას. უფრო მეტიც, ჰაიდეგერთან ამ თემის მოცემის პირველწყაროდ დელიოზი სწორედ ნიცშეს მოიაზრებს, მას, ვინც ყველაზე მეტი და ღირებული გვითხრა სიცოცხლის აქტიური ძალების მიერ აზრში წარმოქმნილი აზროვნების ჰომეოფი ბუნების შესახებ.^{xli} ამგვარად, აზროვნებისკენ სავალ გზაზე, აზრის პირველადი იმპულსი თუ გარეს ნიშანთან შეხვედრის

შემთხვევითობით აზროვნებისავე მაიძულებელი ინტენსიური ველის წარმოქმნაა, მაშინ სიბეცე [bêtise] ყველაფერ სხვამდე, უბრალოდ ასეთი შეხვედრის გარეშე დატოვებული აზრის ფაქტობრიობაა. დელიოზი ხედვის ახალი კუთხიდან აქცენტირებს ფილოსოფიის ისტორიის ყოველი მონაკვეთისთვის ჩვეულ იმპერატივს, აზროვნების ყოველწამიერ აუცილებლობას და მის პრინციპულ გადაუდებლობას. სიბეცე აქ აზრის ყველაზე უფრო შინაგან, ყველაზე უფრო ახლობელ, თუ გნებავთ, აზრშივე იმანენტურად მოცემულ სტრუქტურად ცხადდება, რომელიც პარადოქსულ თანადროულობაში, აზრის უმთავრესი სისუსტეცაა და ამავდროულად მისივე შეძლებაც, წყაროც, გარესთან შეხვედრის გზით მოქმედებაში მოჰყავდეს აზროვნება.^{xlii} ამგვარად, სიბეცე გარე აბსტრაქციებზე გადამისამართებული და მათგანვე ნაწარმოები შეცდომებით, აზროვნებისთვის ხელის შემშლელი ინსტანციის ნაცვლად, აზრის შინაგან მოცემულად იქცევა, აზროვნებით გაუჯერებელი აზრის არააზრისგან განუსხვავებლობის სტატიკურობად, პირველ რიგში, რეალობის პრობლემატიზების შეუძლებლობაში რომ გამოიხატება. ამასთან ერთად, დელიოზისთვის სიბეცეს სხვა, ონტოლოგიური შინაარსის მქონე განსაზღვრულობაც გააჩნია. კერძოდ, *მეში* გამომწვევადეული ინდივიდუალის მიერ ზედაპირზე იმ საფუძვლის ამოტანა, რომელსაც ზედაპირის რეალობაში იგი ვედარ აძლევს ფორმას.^{xliii} (აქ მნიშვნელოვანია ვითვალისწინებდეთ, რომ ფორმის ღირებულება დელიოზთან ყოველთვის უფორმობის ზღვარზე არსებობს. აზროვნების გამოსავალი არც ფორმის სიუხვეშია და არც უფორმობის ბრმა აპოლოგიაში. აზროვნება ყოველთვის ამ ორ შორის სივრცეში, გრძნობისმიერი გახდომების ინტენსივობებით წარმოიქმნება.) და რა ხდება მაშინ, როდესაც ზედაპირზე ცხოვრების მგრძნობელობისგან მოწყვეტილი, ფორმამიუცემელი საფუძველი ჩნდება? პრაქტიკულის თვალსაზრისით დასაწყისიდანვე ის აშკარავდება, რომ სიბეცის პრობლემა სოციალურობის შეძლებაზე დამანგრეველი ძალით ზემოქმედებს. მოძრაობის გარეშე დარჩენილი აზრი თვალსა და ხელს შუა საკუთარი თავის ამრეკლავ ზედაპირზე პარალიზდება, გარემოც ირგვლივ მას ემსგავსება. ინდივიდუალურის დონეზე, ამ ზედაპირზე არეკლილი სიბეცით განცდილი აუტანლობა, ინდივიდუალურის, საფუძვლისა და აზრის ერთმანეთთან შერიგებით, შესაძლოა მგრძნობელობის და შემდეგ უკვე, მოსააზრებელის ტრანსცენდენტური ელემენტის მონიშვნის შეძლებად

გარდაიქმნებოდეს.^{xliiv} მეს გაბზარულობა აქ თამაშობს სპეციფიკურად ქმნად როლს, მასში მწიფდება საკუთარივე სიბეცით განცდილი აუტანლობა, გარეს ნიშანი, ამ ნიშნის აქტიური ძალა, რომელიც შეხვედრის აუცილებლობას სიცოცხლის შუაგულიდან ასტრუქტურებს. ამ ბზარის, იმპერსონალური და ინდივიდუალურამდელი განმხოლოებულობების გამოთავისუფლების ზონის გარეშე, აზროვნებისგან გამოცარიელებულ აზრს (არააზრს), ხომ ვერაფერი აიძულებდა საკუთარივე სიბეცის დანახვას და შემდეგ უკვე ამ დანახვის თანმდევ უძალობასთან ურთიერთობას?!

სოციალური მრავლობითობა სიბეცის ინდივიდუალურ განსაზღვრულობას არა უბრალოდ ექსტენსიურად უფრო ვრცელ განზომილებებში ამოთქვამს, არამედ აზრში აზროვნების წარმოქმნის ინტენსივობასაც აქტუალური შემადგენლობის უფრო რთულ მოცემულობას განუსაზღვრავს. პარალელიზმები ინდივიდსა და სოციალურ სხეულს შორის სახეზეა, მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ სიბეცე ისევეა ორივეს უძირითადესი თვისებრიობა, როგორც აზრის უძალობით აზრშივე აზროვნების გამოწვევაა მათი დროგამოშვებითი თავისებურება. სინამდვილეში, სოციალურობის უმთავრესი პრობლემაც ხომ სიღრმიდან ამოტანილი საფუძვლისთვის ფორმის ვერმინიჭებაა? კეთილი განზრახვების სიმყიფე, სასურველის დესპოტური აბსტრაქციების პასიური ვნება, ძალაუფლების მოულოდნელობის გამო ყველგან თან რომ დაჰყვება სოციალურობის ფაქტობრიობას. რევოლუციები იმ რეჟიმებს ემსგავსებიან, რომელთა წინააღმდეგაც ოდესღაც აქტუალურის პრობლემატიზებით მზადდებოდნენ, სხვაზე ზრუნვის გზით პოლიტიკოსის თავისუფლად გახდომის სიჩქარეები, მონური აფექტებით გაჯერებულ ფორმებში შეშდებიან, განვითარების შესახებ იდეები ყოვლისმომცველი ჩაგვრის მსახურებად იქცევიან. ასე მაგალითად, კაპიტალიზმის აქსიომატიკით ცენზირებული პოლიტიკის თანამედროვე დოქტრინა, სოციალურობის შეძლებაში ისტორიულად ნორმალიზებული არააზრის გადალახვის პროგრამას, საკუთარივე თავის სრულ გამეცნიერულებაში ხედავს. სწორედ აქედან, აქცენტირებით ეკონომიკური და იქვე ყველა სხვა ტიპის ქცევის პროგნოზირებასა და ცენზირებაზე ორიენტირებული ტექნომეცნიერების ჰეგემონიური აპარატის პლანეტარიზმი. მომავლის განუსაზღვრელობისთვის თანმდევი ეჭვის სახელით ალბათური ზონების

კონტროლის ინდუსტრიის საშუალებით სტანდარტიზაციის ახალი რწმენა, ტოტალიტარიზმის ნელი მოქმედების ნაირგვარობა, რომელიც კაპიტალიზმის წარმოებითი ნაკადების ანტიწარმოებისკენ მიმართული სტრუქტურული ტრანსფორმაციებით, კონტროლის საზოგადოების სულ უფრო მზარდ სისტემატიზებაში გამოიხატება.^{xlv} ასეთ გარემოშია მნიშვნელოვანი გვახსოვდეს, რომ აზრის დელიოზიანურ გამოსახულებაში, სოციალური იდეა ყოველთვის სოციალურ მრავლობითობას ეკუთვნის, უფრო ზუსტად, იგი ამ მრავლობითობაში მიმდინარე დიფერენციალური ურთიერთობებიდან კრისტალიზდება. ამდენად, არც ისაა გასაკვირი, რომ სიბეცის ყოველი ფაქტობრიობა, ინდივიდუალური შემთხვევის მსგავსად, აქაც ყოველთვის კონკრეტულ საზოგადოებას ეკუთვნის, მასშივე მოქმედი დიფერენციალური ურთიერთობების არარსებობის წიაღიდანაა ამოზრდილი.

თანამედროვე პოლიტიკის ნეოლიბერალიზებული ყოველდღიურობა განაფინანსიალიზებული კაპიტალიზმის ინტერესებით კონსტრუირებული ასეთი დიფერენცირების შეუძლებლობის შედეგი და ამ შედეგის საყოველთაო ნორმირების ორგანიზებული მცდელობა არაა? სინამდვილეში, ერთადერთი, რასაც უთანასწორობის გლობალურად სისტემატიზებულ თანამედროვე სამყაროში, კაპიტალიზმის ნეოლიბერალური აქსიომატიკა დიფერენცირებს, შრომის სხვადასხვაგვარი ტექნოლოგიებით ექსპლუატირების რეალობაა. დღეს უკვე ცხოვრების ხილვადი ფაქტია, რომ ინდივიდის საბოლოო განთავისუფლების მოტივით, ნეოლიბერალიზმმა ისტორიის ზედაპირზე ის საფუძვლები ამოიტანა, რომლებიც, ყველაფერ სხვამდე თვითონ თავისუფლების იდეასვე აქცევენ მარტოდენ გაცვლისა და მოხმარების სამიზნეებად. ამ ყოველივეს შედეგად ვხედავთ იმას, რომ სასაქონლო ფეტიშიზმში ტრანსცენდენტურად ჩაწერილი საქონლის ზებუნებრივობა, აგრესიულად „სეკულარიზდება“ და სოციალურ ურთიერთობებში ბატონობის ახალ ფორმად, სასაქონლო ტირანიად მიწდება. ზედაპირზე ამოტანილი ნომინალური იდეალების ინფლაცია, პოლიტიკურის თანამედროვე გამოყენების ყველაზე დაუეჭვებელ შესაძლებლობად, პოლიტიკურის ლამის უკვე უნივერსალიზებულ ელემენტად სიბეცეს ადგენს. საგულისხმოა, რომ

განსხვავება და განმეორების პოლიტიკურად საყურადღებო ფრაგმენტი სწორედ სიბეცისა და ტირანიის ურთიერთკვეთის წერტილიდან მეტყველებს.

„არავინ არასდროსაა აღმატებული ან გარეთ იმისგან, რისგანაც იგი სარგებელს ნახულობს. ტირანი სიბეცის ინსტიტუციონალიზებას ახდენს, მაგრამ იგი თვითონვე საკუთარივე სისტემის პირველი მსახური და პირველი, ვინც მასშივეა ინსტიტუირებული, მონები ყოველთვის სხვა მონის მიერ იმართებიან. და აქაც, როგორ შეუძლია შეცდომის კონცეპტს პასუხი აგოს სიბეცისა და სისასტიკის ამ ერთიანობაზე, გროტესკულსა და შემადრწუნებელზე, რომელიც სამყაროს სვლას აორმაგებს? სიმბდალე, სისასტიკე, სიმდარე და სიბეცე არა უბრალოდ ხორციელი შემდეგები ან ხასიათის და საზოგადოების ფაქტებია, არამედ აზრის სტრუქტურებია, როგორც ასეთი. ტრანსცენდენტალურის პეიზაჟი ცოცხლდება; მასში ტირანისთვის, მონისთვის და იმბეცილისთვის ადგილები იმგვარად უნდა იქნას შეთავაზებული, რომ ადგილი არ ჰგავდეს მას, ვინც ამ ადგილს იკავებს და რომ ტრანსცენდენტალური არასოდეს კალკირებდეს იმ ემპირიულ ფიგურებს, რომლებსაც იგი ხდის შესაძლებელს.“^{xlvi}

ამ ფრაგმენტის კონცეპტუალური მასალა აზრის დოგმატური გამოსახულების ძირეული ელემენტის პრაქტიკულ ქვეტექსტს ეხმიანება. ტირანის პოლიტიკური და საგანთა ბოლოს აუცილებლად აპოლიტიკური პერსონაჟი, ყველა შესაძლებელი ტიპის გარე განსაზღვრულობამდე, ჯერ ყოველთვის უკვე ფორმირებულის იგივეობაში გადამრავლებისკენ ისწრაფვის. სიბეცის პოლიტიკურად იდენტიფიცირებულ ეკვივალენტად აქ ტირანის ფიგურა თამაშდება, თანამედროვეობაში დაქვემდებარების კაპიტალისტურ აქსიომატიკად სუვერენიზებული, საგანთა მდგომარეობაში ბაზრის სახით იმუნიზებული საწყისი, რომლის მოგების იმპერატივით სტრუქტურირებულ მიზიდულობის ველს სიცოცხლის უმცირესი ნაწილაკებიც კი ვეღარ აღწევენ თავს. ამდენად, არც ისაა გასაკვირი, რომ ძალაუფლების თანამედროვე აპარატების უმაღლეს მიზნადაც ბაზრის იმანენტურ კანონებთან აბსოლუტური ჰომოლოგიის მიღწევა ცხადდება. ასეთ ჰომოლოგიაში აზროვნების ღირებულება მოთხოვნა/მიწოდების მრუდით გაიზომება, აზრი საკუთარ თავში მხოლოდ იმას წარმოქმნის, რაც სრულ თანხმობაში

მოდის ბაზრის მიერ ლიცენზირებულ საზოგადო და სალი აზრების კონიუნქტურასთან. აზროვნების მიერ რეალობის პრობლემატიზების ინტენსივობა საბაზრო ოპერაციების მასალებით ნაშენ „კრეატიულობის“ სიბრტყეზე ნეიტრალიზდება, თვითონ სიცოცხლის ცხოვრება კი ყოვლისმომცველი და ყველგანმყოფი ნამატი მოგების ტრანსცენდენტური ავტორიტეტით (რომელიც შემთხვევათა აბსოლუტურ უმრავლესობაში ყოველთვის და ბოლომდე ერთი ნაბიჯით წინ უსწრებს გულმხურვალე მაძიებელს) ჩარჩოვდება. ასეთ გარემოში აზრი და მასში აზროვნების წარმოქმნის შეძლებები საბაზრო უნივერსალიზმის საზღვრებში იკეტება, რაც აზრში აზროვნების მაიძულებელ გარეს ნიშანთან შეხვედრის შემთხვევითობას ერთიანად აუქმებს. ნეოლიბერალური კაპიტალიზმის აქსიომატიკაში ბაზრის გარეთ მხოლოდ არაფერია. მასში მთელი სამყარო ბაზრის ფორმალურ მანიფესტაციად ცხადდება, ყველაფერი ბაზრის შინაგანობად იქცევა, მათ შორის, სხვაგვარად, თავისუფლად აზროვნებისთვის ყველაზე მთავარი, აზრის დრო-სივრცულ დინამიზმებში აქტუალიზების კუთხეებიც, რომელთა საბაზრო კონტროლიდან გამომდინარე დღეს ფილოსოფიის უმთავრესი პასუხისმგებლობაა.

დელიოზთან აზროვნების დინამიზმი ყოველთვის აქტუალიზაციების ხაზებით ხორციელდება, ოღონდ ამ პროცესის თავისებურება ისაა, რომ აქტუალიზებულის რეალობა, ამ რეალობის ამოთქმის განზომილებები, ამავე რეალობის პირველადი ვირტუალური ეკვივალენტისგან განსხვავებულობაში მიმდინარეობს. აქტუალიზაციისა და დიფერენციაციის ნაწილობრივი გაერთმნისშენელოვნებით, დელიოზი ჯერ კიდევ *ბერგსონიზმში* ხაზს უსვამს, რომ აქტუალურ ფორმებს შორის მსგავსება არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს ამ ფორმების წარმოების მოძრაობებს შორის მსგავსებას, უფრო მეტიც, ეს ორი გამორიცხავს კიდევ ერთმანეთს, იმდენად, რამდენადაც სიცოცხლის მიმართულებები აზროვნების ახალი გამოსახულების მიხედვით წინ კი არ უსწრებენ ამ ფორმებს, არამედ ვირტუალურის ძალით „ყოველთვის უკვე“ მათთან ერთადვე იქმნებიან.^{xlvi} რეალური შემადგენლობის მქონე ვირტუალურის ძალით, აზროვნების უმაღლესი ამოცანა მარად განმეორებად ვარიაციებში, განსხვავებების ინტენსიური გადანაწილების გზით, საგანთა მდგომარეობაზე უშუალო ზემოქმედებაა. ამიტომაცაა, რომ პრობლემა, რომელიც ამ კონტექსტში იძენს პრაქტიკულ ღირებულებას, უშუალოდ ამ ზემოქმედების

ისტორიულ ფაქტობრიობას შეეხება. განა სწორედ საგანთა მოცემის მიმდინარე მდგომარეობა არ გვაიძულებს არსებულის კრიტიკის შუქზე ხაზი გავუსვათ იმ აუცილებლობას, რომ დელიოზიანური განსხვავების გაპოლიტიკურების ისტორიული პროცესი, თვითონვე გარდაუვლად საჭიროებს დამატებით კონცეპტუალურ დეტალიზაციებს. გასაკვირი არაა, რომ დელიოზიანური (და არა მარტო დელიოზიანური) განსხვავების კონცეპტის (ნეო)ლიბერალური აღქმის პრობლემურობა, სწორედ აქ მჟღავნდება პრობლემურის მთელი სისავსით. დღეს უკვე პოლიტიკურად ცხოვრების უშუალო ფაქტია, რომ განსხვავების ლიბერალურმა ეპისტემოლოგიამ მასშივე ორგანულად სინთეზირებული ცენზირების უხილავი აპარატების საშუალებით, ერთიანად გააყალბა განსხვავების ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. საყურადღებოა, რომ დელიოზის ინტუიციამ უკვე *განსხვავება და განმეორებაში* მონიშნა სამომავლოდ ასეთი გაყალბების რეალური ალბათობა, როდესაც *მშვენიერი სულის* [une belle-âme] ფიგურაზე მიუთითა; განსხვავებასთან ურთიერთობის კონკრეტულ მოდელზე, რომელიც საგულისხმოა, რომ დელიოზის ფილოსოფიურ დანატოვარზე აზროვნების პოლიტიკური ტრადიციიდან ერთიანად გვერდზეა გადადებული. ვინ ან რა არის *მშვენიერი სული*? როგორია მისი ღირებულებითი შემადგენლობა? რას ხედავს იგი ირგვლივ ან რას გულისხმობს, როდესაც ამბობს, რომ: „ჩვენ განსხვავებულები ვართ, მაგრამ არა დაპირისპირებულები...“^{xlviii}

რეალობასთან ურთიერთობის მოჩვენებითობაში, დაქვემდებარებულობის ეს მოდელი განსხვავების სიცოცხლის ჰომიოფოგ ძალას ყველგან და ყოველთვის არაფრის მთქმელი აბსტრაქციებით მისტიფიცირებულ სენტიმენტებში ცვლის. დელიოზიანური განსხვავების პოლიტიკურად გასათვალისწინებელი სათქმელი *მშვენიერი სულის* ხმიდან მოისმის. ამ სათქმელის პრაქტიკული შინაარსი ონტოლოგიზებული განსხვავების იმ უარყოფითი შესაძლებლობით ინტერესდება, რომელიც განსხვავების ინტენსივობას, პრობლემურიდან მოწყვეტის გზით არსებული სტატუს კვოს პასიური გამართლების მანქანად აქცევს. ამ თვალსაზრისით, *მშვენიერი სული*, კონკრეტულზე უფრო კონკრეტული აზრით, ყოფიერების მიმდინარე რეჟიმის კონცეპტუალური პერსონაჟია, აზრის ახალ გამოსახულებაში იმანენტურად ნაგულისხმევი დანამატი, რომლის არსებითი იდენტობაც ტირანიის

თანამედროვე ვარიაციისთვის ყველა შესაძლო ნიადაგიდან ყველაზე უფრო ნაყოფიერია. მართალია, რომ *მშვენიერი სული* ხედავს განსხვავებებს, იგი ნაწილობრივ ამრავლებს კიდევაც მათ, მაგრამ დანახული და წარმოებული მისთვის სხვა არაფერია, თუ არა რაღაც უფრო მნიშვნელოვანის დეკორაცია, ცარიელი სიმბოლო ან ელემენტი, რაღაცა, რაც თვითონ არასდროს სხეულდება ბოლომდე, მაგრამ რომლის ანონიმური ავტორიტეტითაც განსხვავებების სტიქიური გადამრავლება ყოველთვის უკვე მისაღები და გამართლებულია. *მშვენიერი სული* ბოლომდე ბრმად რჩება ბრძოლის ყველა იმ ხილვადი თუ უხილავი მოძრაობისადმი, რომლებიც განსხვავებების მოჩვენებითობაში ინსცენირებული ჰარმონიის მიღმა ცხოვრების ყოველდღიურობაში მიმდინარეობს. იქნებ სწორედ განსხვავების ფილოსოფიური მემკვიდრეობის და მათ შორის, პირველ რიგში განსხვავების დელიოზიანური მემკვიდრეობის ისტორიული აღქმის ტერიტორიაზე უნდა მოვნიშნოთ კაპიტალიზმთან ორგანულად სინთეზირებული ძალაუფლების ნეოლიბერალური აპარატების პრობლემატიზების ბაზისი?

„თავის არსებითობაში განსხვავება ჰოყოფის ობიექტია, იგი თავისთავად ჰოყოფაა. თავის არსებითობაში ჰოყოფა თავისთავად განსხვავებაა. მაგრამ აქ, განსხვავების ფილოსოფია ხომ არ რისკავს რომ მშვენიერი სულის ახალ ფიგურად გამოჩნდეს? მშვენიერი სულია ის, ვინც მართლაც ყველგან განსხვავებებს ხედავს და მათ, როგორც საპატივსაცემო, ურთიერთთავსებად, შემრიგებლურ განსხვავებებს მიემართება, მაშინ როცა ისტორია სისხლიანი წინააღმდეგობებით გრძელდება. მშვენიერი სული ბრძოლის ველზე გადაგდებული მშვიდობის იმ მსაჯულივით იქცევა, რომელიც გაუსაძლის ბრძოლებში მხოლოდ „განსხვავებებს“ ან იქნებ უბრალო გაუგებრობებსაც კი ხედავს.“^{xlix}

განსხვავების ლიბერალური თეორია თავის შემეცნებით საყრდენს იგივეობისა და უარყოფითის ბორკილებისგან გათავისუფლებულ წმინდა განსხვავებების მოძრაობაში პოულობს, ოღონდ პოულობს ისეთნაირად, რომ არსებულის პოზიტიური პრობლემატიზების გზით იგი განსხვავებას მთლიანად აცლის სიცოცხლის ჰოყოფის ინტენსივობას და შედეგად, მხოლოდ მოჩვენებითი ხილვადობების ამოთქმითლა კმაყოფილდება. ამდენად, გასაკვირი არაა, რომ კითხვა,

რომლის პრაქტიკული შემადგენლობის დადგენაც აზრის კრიტიკული პერსპექტივისთვის დღეს სულ უფრო მეტ ღირებულებას და კონკრეტულობაში ფორმულირების აუცილებლობას იძენს შემდეგს შეეხება: დელიოზიანური განსხვავების ფილოსოფიური მემკვიდრეობა ნაწილობრივ თვითონვე ხომ არ ამზადებს ნიადაგს *მშვენიერი სულის* მიერ განსხვავების ტოტალური აპროპრიაციისთვის? ჯეროვანი პასუხი ამ კითხვაზე ვერც ხედვის კუთხეების სიმრავლით უზრუნველყოფილ ჰერმენევტიკულ გამართულობაზე აპელირებას დაეყრდნობა და ცალკეულად ვერც მხოლოდ დელიოზის მიერ *მშვენიერი სულის* სახით განსხვავების პრობლემურად სააღბათო მომავლობის საწინააღმდეგოდ, პრევენციული ფიგურის თემატიზებაზე ყურადღების გამახვილებას. ინტერპრეტაციების მიერ დაპირებული შემეცნების ახალი ჰორიზონტი ან გაფრთხილების მორალიზმით გამოსყიდული მომავლის პრობლემური რეალობა აქ ვერაფრით დაგვეხმარება. ფაქტია, რომ განსხვავების ფილოსოფიის ლიბერალური აღქმა ერთი ერთზე იმეორებს *მშვენიერი სულის* პოლიტიკურად სანქცირებულ ახალ დოგმატიზმს.

ამ პრობლემური ველის კონტექსტში, პირველი მიახლოებით მაინც ყველაფერი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ გამოსავალი ფილოსოფიისა და პოლიტიკის ერთმანეთთან ახლებურად ურთიერთობის მასალებში უნდა ვეძებოთ. და მართლაც, რა რჩება განსხვავების სიცოცხლის ჰომეოფი ბუნებიდან აქტიურ და რეაქტიურ ძალებს შორის ბრძოლის მარად განმეორებადი მოძრაობის გარეშე? რა გარე ისტორიული ტრანსფორმაციებისა და აზრის შიდა დისპოზიციების მოწყობამ განაპირობა განსხვავების მაინცდამაინც აღნიშნული მოდალობის გაბატონება? რამ განაპირობა, რომ დელიოზის მიერ მონიშნულ *აუცილებელ ნგრევათა* [destructions nécessaires] ორი გზიდან, პოეტის შემოქმედებითი ძალა და ამ ძალის მიერ განსხვავების ჰომეოფი რევოლუციური ინტენსივობა ერთიანად დაქვემდებარებული აღმოჩნდა არსებული წესრიგის გამახანგრძლივებელი პოლიტიკოსის ყველა შესაძლებელი სახის მდარე ინტერესებზე? ძალაუფლების მოპყრობის რა ტიპის საშუალებების ადაპტირებითა და უნივერსალიზებით უზრუნველყო ნეოლიბერალურმა კაპიტალიზმმა განსხვავებების პოლიტიკური ცენზირება და კონტროლი? და ბოლოს, როგორც თვითონ დელიოზი იმედოვნებდა, რატომ არ აღმოჩნდა მარქსის სახელი საკმარისი

იმისთვის, რომ განსხვავების ფილოსოფია არ გარდაქმნილიყო *მშვენიერი სულის* ფორმალურ ოპერატორად?ⁱⁱ

ჩვენს დროში აზრის ახალი გამოსახულება და მისი თანმდევი აზროვნების პოლიტიკა ამ კითხვებით წარმოქმნილი პრობლემების შუაგულში ყოფნით შეიძლება რომ აქტუალიზდეს. ოღონდ უნდა აქტუალიზდებოდეს იმგვარად, რომ აზრში აზროვნების გამოწვევა, სიცოცხლის უშუალოებაში ცხოვრებისთვის ხდებოდეს ხელშესახები, რომ აზრი ვირტუალურის ქარტეხილებიდან გამოტანილი დინამიზმებით სიცოცხლის ჰომიოგენიზაციულულობაში ზემოქმედებდეს საგანთა მდგომარეობაზე, იწვევდეს მათში ახალი მხარეებისკენ მოძრაობის ცვალებადობებს, ხდებოდეს კონკრეტული და ამავდროულად საკუთარ წიაღში თან დაატარებდეს სამყაროსთან ერთად გახდომის უსასრულოდ განვითარებად შეძლებებს. ღია ჰეტეროგენიზისად მონიშნული დელიოზიანური ფილოსოფიაც ამ მომენტში გვახსენებს აზრთან ურთიერთობის გადაუდებელ აუცილებლობას, ასეთი აუცილებლობის წარმოქმნის რადიკალურ იშვიათობას, გარეს ნიშანთან შეხვედრით სწავლებისა და სწავლის ორმხრივობაში საკუთარი აზროვნების უძალობებიდან ახალი შეძლებების ამოკვეცვას და განვითარებას.

„არაფერია უფრო სამწუხარო, უფრო შემაშფოთებელი, ვიდრე აზრი, რომელიც საკუთარ თავს გაურბის, ვიდრე სულ ახლახან მოხაზული იდეები, რომლებიც გვისხლტებიან, ქრებიან, საწყისშივე დავიწყებით გამოფიტულები ან სხვებში უეცრად პროვოცირებულები, რომლებსაც ჩვენ ვეღარ ვიხელოებთ.“ⁱⁱⁱ

აზროვნების პოლიტიკა დელიოზთან ყოველთვის ამ მოხელოების გარეშე დარჩენილი აზრებითა და იდეებით განცდილი უძალობების ზღვარზე აქტუალიზდება. გარეს ნიშანთან შეხვედრის რეალობა საგანთა ბოლოს ყოველთვის ჩვენსავე უძალობას გვიაშკარავებს, უძალობას, რომელიც არააზრის მსგავსად აზრის უშინაგანესი სტრუქტურაა, ერთდროულად აზრის აზროვნებისკენ სვლის უმთავრესი წინაღობა და ამავე წინაღობის გადალახვის პირველადი მასალაც. ამგვარ მოცემულობაში სხვადასხვაგვარად რომანტიზებული ოპტიმიზმის თუ ყველაზე მკაცრად განსჯილი პესიმიზმების საბურველში გახვეული წარმოდგენების საწინააღმდეგოდ, დელიოზის კვალდაკვალ კიდევ ერთხელ ვგებულობთ, რომ

გამოსავალი ისევ და ისევ ამ უძალობის მასალებიდან შექმნილ სამყაროსა და ადამიანს შორის კავშირის რწმენაში უნდა ვეძებოთ, სწორედ ამ რწმენის გავლით უნდა აღმოვაჩინოთ აზროვნების და სიცოცხლის მარად განმეორებადი იგივეობა.^{liii} მართალია, რომ რევოლუციის აბსტრაქტული პათოსით გაჯერებული გონებისთვის, ასეთი მოწოდების შემეცნებითი და ეთიკური შემადგენლობა ვადაგასულობით ნაკვებ ეჭვს შეიძლება აღძრავდეს. დელიოზის მკითხველთა ნაწილი დღეს ჰოყოფის დელიოზიანურ პრინციპში, სისტემური პრობლემებით სავსე სამყაროს მიღებისა და გახანგრძლივების შემეცნებით წყაროს ხედავს, რის მოჩვენებითობაში დასანახავადაც, სინამდვილეში აზროვნების კრიტიკული ტრადიციის სულ მცირედი გამოცდილებაც კი საკმარისია.^{liiv} არსებითი აქ სულ სხვა რამეა; უკეთესი სამყაროს ამოკვეცვის მიზნით აზრის დელიოზიანური მასალა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება პრობლემატიზებდეს არსებობას და არსებულს, თუკი მრავლობითობის სახით მოცემული მისივე ფილოსოფია, სამყაროს კონკრეტულობაში სიცოცხლის ცხოვრების ჰომეოფი და კომპოზიციური ელემენტების ერთმანეთთან ურთიერთობაში მომყვანი პრინციპით იქნება კონცეპტუალიზებული. ყველა სხვა შემთხვევაში აზრის ახალი ელემენტების საფარქვეშ, ისევ და ისევ დოგმატური გამოსახულების ძალაუფლება რეანიმირდება. დელიოზის ფილოსოფიისთვის უკეთესი სამყაროს კონკრეტულობა მხოლოდ სპინოზა-ნიცშეს [la grande identité] პრაქტიკულ ანალიტიკასთან ერთად შეიძლება იმენდეს სიცოცხლის ჰომეოფი დიზიუნქციური სინთეზებისა და აქტუალიზაციების ექსპერიმენტული მოძრაობის სიჩქარეებს.^{liiv} ახალი სამყაროს პირველი მონახაზიც მხოლოდ ამგვარი ანალიტიკის ყოველ ჯერზე ხელახალ გადამუშავებასთან ერთად თუ შეიქმნება, სიცოცხლის განსხვავებულობაში ცხოვრების იმ განმეორებადი ინტენსივობებიდან, რომელთა შეკრების წერტილიც აზრისა და სიცოცხლის ერთმანეთთან გაიგივების ღირებულებიდან იქნება ამოზრდილი. ყველა სხვა შემთხვევაში, კეთილი განზრახვების გავლენით, შესაძლებლის აბსტრაქტული გრძნობა, ვინ მოთვლის მერამდენეჯერ, მომავლის ყველაზე შეუმჩნეველი აპარატებით მოქმედი ტირანიების სასარგებლოდ, რეალობის კონკრეტულ გრძნობაში გაცვლისთვის გადაიდება. მართალია, რომ დელიოზთან „ყველაფერი მიზოსოფიით იწყება.“^{livi} ოღონდ ასე იწყება მხოლოდ იმიტომ, რომ *მეს* ბზარის გავლით რეალური გამოცდილება სამყაროს მრავალსახოვნებით

სახლდებოდეს, აზრში აღარაფერი რჩებოდეს ბრმა შეჩვეულობისა და აბსტრაქტული თავისთავადობის იმედად, რომ სამყაროს განახლების სტრატეგიები და ხედვები სიცოცხლის ჰომიოცივი შემღებებით ჯერდებოდეს, რომ ყველაფერი აზრში აზროვნების წარმოქმნის წყაროდ იქცეოდეს.

ⁱ აზრის თვითგამოხატვის პარამეტრებისთვის ონტოლოგიური განსხვავების ამოთქმის მიზნით, გვიანდელი ჰაიდეგერი ერთმანეთისგან ასხვავებს გამოთვლითი [Das rechnende Denken] და ფიქრიანი [Das besinnliche Denken] აზროვნების ფორმებს. მაშინ, როდესაც გამოთვლითი აზროვნება ტექნიკის საშუალებით აორგანიზებს, გეგმავს და აჩარჩოებს სამყაროს, ფიქრიანი აზროვნება ყოფნის სიახლოვეშივე მდებარე უშორეს არსს თავისუფალ გახსნილობაში ამჟღავნებინებს თავს და შინაარსს. ტექნიკით სრულად მოპყრობილი გამოთვლითი აზროვნების ეპოქაში, ჰაიდეგერისთვის გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს სულ უფრო მეტად მიღვეადი ფიქრიანი აზროვნების გადარჩენა. იხ. Martin Heidegger, "Gelassenheit," in *Gesamtausgabe, Band 16*, (Frankfurt Am Mein: Vittorio Klostermann, 2000), 517-529.

ⁱⁱ პლატონის მიერ *მეშვიდე წერილში* აღწერილი ტირან დიონისიოსთან ურთიერთობის მისეული გამოცდილება, ამ თვალსაზრისით პარადიგმატული მნიშვნელობის წყარო-დოკუმენტია. „მე [ამ დროს] ყველაფერს ვიტანდი, და იგივე განზრახვა მქონდა, რომლითაც ჩამოვედი: [მიზნად მქონდა დასახული, მასში] როგორმე ფილოსოფოსის ცხოვრებისკენ მისწრაფება გაღვივებულიყო. მაგრამ მისმა წინააღმდეგობამ გაიმარჯვა.“ იხ. პლატონი, *მეშვიდე წერილი*, თარგმ. ლელა ალექსიძე (თბილისი: საგამომცემლო პროგრამა „ლოგოსი“, 2011), 39-40.

ⁱⁱⁱ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 182.

^{iv} Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), XVII.

^v Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 82.

^{vi} *კაპიტალიზმისა და შიზოფრენიის* კონტექსტში, დეტერიტორიალიზაციის მნიშვნელობის დასაზუსტებლად *ათასი პლატოს* დასკვნითი, მე-15 თავი (რომელშიც დელიოზი და გუატარი აღნიშნულ ორტომეულში განვითარებულ რამდენიმე კონცეპტს ლექსიკონური სიზუსტით განმარტავენ) ჩვენც არსებითად დაგვებმარება. დეტერიტორიალიზაცია, როგორც ტერიტორიის დატოვების მოძრაობა აქ პირველ რიგში, *გახლოების ხაზის* [ligne de fuite] ოპერაციად განიმარტება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, იგი იმგვარი ხაზის მოქმედებაა, რომელიც იმანენტურობის სიბრტყიდან ხედვის ახალ წერტილებს, დაღარული ფორმების შვეულად მკვეთ ინტენსივობებს, ქაოსის უსასრულო ვარიაციებიდან გამოტანილ სიცოცხლის ნედლ მასალებს, სურვილებსა და გახდომის დინამიზმებს აძლევს ახალ დასაბამს. თუმცა დეტერიტორიალიზაცია დელიოზისა და გუატარისთვის არ არის ერთგვაროვანი, საკუთარივე თავის იგივეობრივი ცნება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, დეტერიტორიალიზაციის ყოველ ცალკეულ ხანგრძლივობაშია ნაგულისხმევი მისი სხვადასხვანაირად აქტუალიზების შესაძლებლობები. ასე მაგალითად, დეტერიტორიალიზაცია შეიძლება იყოს ნეგატიური, რაც ნიშნავს იმას, რომ ასეთი დეტერიტორიალიზაციით მოძრაობაში მოყვანილი „არსებული“ მაკომპენსირებელი

რეტერიტორიალიზაციის ძალით ისევ თავის ჩვეულ, გასხლტომის ხაზის ნაცვლად ხისტად სეგმენტირებული ხაზის ადგილს უბრუნდება. იგი შეიძლება იყოს პოზიტიური, ესეიგი იმგვარად მოცემული, რომელშიც დეტერიტორიალიზაციის ინტენსივობა აჭარბებს რეტერიტორიალიზაციის ინტენსივობას, და მაინც, ამ შემთხვევაშიც დეტერიტორიალიზაციის პოზიტიურობა, თავისი შემადგენლობით ფარდობითობაში რჩება, ვინაიდან მის მიერ გავლენილი გასხლტომის ხაზები ახლა უკვე მოქნილ სეგმენტარულობებს ექვემდებარებიან. აბსოლუტური დეტერიტორიალიზაცია, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ აზროვნების შეძლებას შეგვიძლია მივაკუთვნოთ, ამ ორისგან იმით განსხვავდება, რომ იგი იმგვარ მოძრაობას გამოხატავს, რომელიც თვისობრივად განსხვავებულია ფარდობითი მოძრაობისგან. დელიოზისა და გუატარის მითითებით, ამგვარი დეტერიტორიალიზაცია გასხლტომის ხაზებს ერთმანეთთან აკავშირებს და ასეთნაირად, შემადგენლობის ან იმანენტურობის ახალ სიბრტყეს ქმნის. თუმცა, და პოლიტიკურისთვის გასათვალისწინებლად ეს უკანასკნელი გარემოება განსაკუთრებული ინტერესით ინიშნება, აბსოლუტური დეტერიტორიალიზაციის პრობლემა ისაა, რომ იმდენად, რამდენადაც იგი არატრანსცენდენტურია, მისი აქტუალიზებული მდგომარეობა აუცილებლობით მაინც ფარდობითთან რაიმენაირი მიმართებითაა განპირობებული, ამ უკანასკნელს კი თავის მხრივ, აბსოლუტური დეტერიტორიალიზაციისგან მიწის ზეკოდირების ტოტალობის შექმნით, შეუძლია რომ გასხლტომის ხაზების ემანსიპაციური პოტენციალი, მათი ერთმანეთთან შერწყმის [conjugaison] და არა შეკავშირების [connexion] გზით, მონობის გახანგრძლივების უნივერსალიზებულ პირობად აქციოს. იხ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980), 634-636.

^{vii} Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980), 602.

^{viii} Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), 120.

^{ix} დელიოზის ფილოსოფიაში აზრს მხოლოდ კონკრეტულთან ურთიერთობა ანიჭებს განმხილველობას და ხდომილებით ეფექტს. იგი სხვადასხვა ტექსტში განმეორებით აღნიშნავს ფილოსოფიური გამოცდილებისთვის კონკრეტულთან ურთიერთობის ღირებულებას. ამ თვალსაზრისით დელიოზის მიერ ჟან-კლდე მარტენისადმი მიწერილი წერილიდან ერთი პედაგოგიური ეთოსით გაჯერებული ფრაგმენტი განსაკუთრებულად საგულისხმოა: „მე მხოლოდ ერთი რამ შემიძლია გითხრა. კონკრეტულს ჩაავლე ხელი და განმეორებით დაუბრუნდი მას. მრავლობითობა, რიტურნელი, გრძნობიერება და ა.შ. ყოველი მათგანი წმინდა კონცეპტადაა განვითარებული, მაგრამ მკაცრად რომ ვთქვათ, ისინი არც იმ გზიდან ცალკეედებიან, რომელიც მათ ერთმანეთთან აკავშირებს. ამიტომ უნდა ავირიდოთ თავიდან რომელიმე მათგანისთვის უპირატესობის მინიჭება: ყოველი კონცეპტი თავის მხრივ, ყველა დანარჩენისკენ უნდა იქაჩებოდეს და შესაფერისი დროის დადგომისთანავე [...]. მე მჯერა, რომ რაც უფრო მეტად ნიჭიერია ფილოსოფოსი, მით უფრო მეტად ისწრაფვის იგი კონკრეტულის უკან მოტოვებისკენ, ყოველ შემთხვევაში, დასაწყისში მაინც. წინააღმდეგობა გაუწიე ამ ტენდენციას, დროგამოშვებით მაინც, საკმარისად დიდხანს, რათა შემდეგ უკან დაუბრუნდე იმ

აღქმებს და აფექტებს, რომლებიც შენს კონცეპტებს გააორმაგებენ.“ იხ. Gilles Deleuze, “Letter-Preface to Jean-Clet Martin,” in *Two regimes of madness - Texts and Interviews 1975-1995*, trans. Ames Hodges and Mike Taormina (Semiotex(e) 2006), 363. 253-254.

^x Deleuze, *Différence et Répétition*, 253-254. 250

^{xi} ხდომილების დელიოზიანურ თეორიაში, ყოველი ხდომილება საკუთარ თავში ერთდროულად მოიცავს საკუთარივე თავის, როგორც აქტუალიზების [განსხეულების] ასევე კონტრაქტუალიზების [განსხეულების გარეშე დარჩენილის] განზომილებებს. ხდომილების კონტრაქტუალიზებული ნაწილის თავისებურება ისაა, რომ იგი აქტუალიზებული გარეთ, წმინდა ვირტუალობის ნაწილად რჩება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მას არ აკლია რეალობა, პირიქით, იგი იმანენტურობის სიბრტყის რეალურზე უფრო მეტად რეალური ნაწილიც კია. აზრის ძალით მხოლოდ მისი მოხელთებით შეუძლია მყოფს ჭეშმარიტად თავისუფალ ადამიანად გახდომა, ან სხვანაირად რომ ვთქვათ, იმ მდგომარეობის ნაწილად გახდომა, როდესაც მყოფისთვის სიცოცხლის რომელიმე ცალკეულობასთან ურთიერთობა მთლიანობის აღქმის ყოველწამიერ შეძლებადაც იქცევა. [მდგომარეობა, როდესაც მონადის ჭვრეტით მთავარანგელოზი შეიმეცნება.] იხ. Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 179.

^{xii} Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 72.

^{xiii} იქვე., 72.

^{xiv} Deleuze, *Différence et Répétition*, 250.

^{xv} თეორიული მემკვიდრეობის თვალსაზრისით, დელიოზის ბერგსონიზმი არსად იკვეთება ისეთი ხელშესახები კონკრეტულობით, როგორც ვირტუალურისა და აქტუალურის კონცეპტების განვითარებისას. ამ ორი, აზრის დელიოზიანური გამოსახულებისთვის ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონე კონცეპტის ფიქსირებული განმარტება პრაქტიკულად შეუძლებელია, იმდენად, რამდენადაც ისინი ღია ჰეტეროგენულობად აგებულ დელიოზის ფილოსოფიურ სისტემაში, თვითონაც უწყვეტ ცვალებადობაში ვითარდებიან. და მაინც, დელიოზის ნაშრომებს შორის ვხვდებით ერთ მცირე ზომის ტექსტს (რომელიც ნაწერის სტილისტური უჩვეულობებიდან გამომდინარე, დელიოზის მთარგმნელთა და მისი ფილოსოფიის მცოდნეთა აზრით, ერთგვარ მონახაზად ანდაც უბრალო ჩანაწერად უნდა მივიჩნიოთ), რომელშიც დელიოზი აქტუალურისა და ვირტუალურის სქოლიოსთვის მოხელთებად განსაზღვრებას იძლევა. განსაზღვრულის შეკუმშული საზრისი შემდეგია: ფილოსოფია მრავლობითობების თეორიად განიმარტება, ამ მრავლობითობების ყოველი ცალკეულობა კი აქტუალურისა და ვირტუალურის ელემენტებისგან შედგება. აქტუალური არის ის, რაც საგანთა მდგომარეობაში სხეულდება, რაღაცა, რაც ობიექტის სახით (იმანენტურობის) სიბრტყიდან აქტუალიზაციის პროცესის შედეგად ვარდება. ეს უკანასკნელი სიბრტყე თავისი შემადგენლობით მხოლოდ ვირტუალობებს მოიცავს. მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ყოველ აქტუალურს, აქტუალიზაციისავე პროცესში თან დაჰყვება ვირტუალურის გამოსახულებები, რომლებიც ასეთებად [ვირტუალურად] იწოდებიან იქიდან გამომდინარე, რომ მათი ჩენისა და ქრობის დროითი ხანგრძლივობა წარმოუდგენლად მცირეა. ამ „ეფემერულობის“ მიუხედავად, ყოველ აქტუალურ აღქმას ვირტუალური წრეხაზები არტყია გარს, რომლებიც მათი თანმდევი განმხოლოებულობებით აქტუალურის რეალობას იმანენტურობის დანაწევრებულ

(და ამდენად, ყოველთვის უკვე მრავლობითობად ქცეულ) სიბრტყესთან აკავშირებენ. ამგვარად, „იმანენტურობის სიბრტყე ერთდროულად ორივეს შეიცავს, ვირტუალურსაც და ამ ვირტუალურის აქტუალიზაციასაც, ამ ორს შორის აღნიშვნადი ზღვრის გარეშე. აქტუალური აქტუალიზაციის ობიექტი, დანამატი ან შედეგია, რომლის სუბიექტიც მხოლოდ და მხოლოდ ვირტუალურია. აქტუალიზაცია ვირტუალურს ეკუთვნის. ვირტუალურის აქტუალიზაცია განმხოლოებულობაა, მაშინ როდესაც თვითონ აქტუალური კონსტიტუირებული ინდივიდუალობაა.“ იხ. Gilles Deleuze, “The Actual and the Virtual,” in *Dialogues II*, trans. Eliot Ross Albert (New York: Columbia University Press, 2007), 148-152.

^{xvi} Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 232.

^{xvii} Deleuze, *Différence et Répétition*, 241.

^{xviii} ბიოლოგიური სისტემების შიგნით დიფერენციაციის (სიცოცხლის ელემენტის დრო-სივრცულ დინამიზმად განფენის) პროცესთან შედარებით ინდივიდუაციის პროცესის წინსწრება, ფსიქიკური სისტემების სფეროში ლარვული სუბიექტის პირველადობითაა გამოხატული. ეს უკანასკნელი თავის მხრივ, მყოფის იდეასთან ურთიერთობის განგრძობითობაში ყოველთვის სიმულაკრუმის სახით ნახევარსხეულდება. „მართალია, რომ ყოველი იდეა ჩვენ ლარვად გვაქცევს, ერთმანეთის გვერდიგვერდ ძირს ანარცხებს რა *მეს* იგივეობას და *თვითობის* მსგავსებას. არასწორია ამ პროცესის რეგრესიად, ფიქსაციად ან განვითარების შეჩერებად გამოხატვა, რადგან ჩვენ ისედაც არ ვართ ერთ მდგომარეობასა თუ მომენტში დაფიქსირებულები, არამედ მუდამ ვფიქსირდებით იდეით, როგორც მზერის ციალით [lueur], ჩვენ მუდამ მიმდინარეს მოძრაობაში ვფიქსირდებით.“ იხ. Deleuze, *Différence et Répétition*, 156, 283.

^{xix} Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, 119.

^{xx} Deleuze, *Différence et Répétition*, 182.

^{xxi} Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 467.

^{xxii} დელიოზის ონტოლოგიაში დრამატიზაციის კონცეპტი დრო-სივრცული დინამიზმების მოძრაობაში შემავალ განსხვავებულ დეტერმინაციებს მრავლობითობაში უყრის თავს. ვირტუალურის რეგისტრიდან თვითდიფერენცირების გზით, იდეა მხოლოდ იმ შემთხვევაში ახერხებს აქტუალიზებას, თუკი მისი დიფერენციალური ურთიერთობები ვირტუალურისგან ცალკე აღებულ თვისებებში ხორციელდება და თუკი მისი თანმხლები განმხოლოებულობებიც ამ თვისებების შესაბამის განფენილობაში სხეულდებიან. იდეის დრამატიზაციის ამგვარი ლოგიკიდან ორი ძირითადი მოცემულობა გამომდინარეობს: 1.წმინდა ვირტუალობაში მიმდინარე დიფერენციალური ურთიერთობები არასდროს ჰგავს დრო-სივრცულ დინამიზმებში აქტუალიზებულ თვისებებს და მაინც, ეს თვისებები იდეის დიფერენციალური ურთიერთობებით არიან ბიძგმიცემული. 2.მეტაფიზიკის მიერ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა სახით კანონიზებული იდეის სიცხადისა და გარჩევადობის პროპორციულობა, ადგილს ვირტუალურად გარჩევადისა (სრულად დიფერენცირებულის) და აქტუალურად ბუნდოვანის (არასაკმარისად დიფერენცირებულის) ასიმეტრიულობას უთმობს. პარადოქსულია, მაგრამ ამ ასიმეტრიულობიდან ან უფრო ზუსტად, საგნის აქტუალური მდგომარეობისგან განსხვავებით, ამავე საგნის იდეალური ფორმისთვის სრული განსაზღვრულობის დამკვებაში, დელიოზი პლატონიზმის მორიგ

სახესხვაობას ავითარებს. იხ. Gilles Deleuze, "The method of dramatization," in *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, (Los Angeles, Semiotext(e), 2002), 107-135.

^{xxiii} Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 7.

^{xxiv} *ბნელი მაუწყებელი* აქტუალურის სფეროში, ვირტუალურის უხილავი აჩრდილია. იგი ჰეტეროგენულ სისტემებს ერთმანეთთან აკავშირებს, მათ შორის განუსაზღვრელად მოცემულ მსგავსებებს შინთქვამს. სერიების აქტუალიზებულ დინამიზმებამდე მოცემული „ბნელი მაუწყებელი“, წინასწარმსაზღვრელის სტატიკური პოზიციის ნაცვლად, თვითონვე მუდმივად სერიებთან ერთად გადაადგილდება, მათთან ერთად იცვლება და იტოტება. დელიოზისთვის ინდივიდუალურ ცხოვრების სფეროში *ბნელი წინამორბედის* ეკვივალენტი ბავშვობაა. ბავშვობის ხდომილება, რომელიც დროის ემპირიული შემადგენლობისგან თავისუფალ დაგვიანებაში ნახევარსხეულდება, იქ სადაც [მანამდე] და [შემდეგ] თანმიმდევრობის ნაცვლად, ერთმანეთის თანადროულობაში იწყებენ არსებობას. იხ. Deleuze, *Différence et Répétition*, 162-163.

^{xxv} Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 40.

^{xxvi} იქვე., 59.

^{xxvii} Jean-Clet Martin, "The eye of the Outside," in *Deleuze: A critical reader*, ed. Paul Patton (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 24.

^{xxviii} ფუკოს მსგავსად დელიოზის აზროვნების ბიოგრაფიასაც თუ რამე გაჰყვება შინთქმულის განმეორებად ხაზად, სხვაგვარად, განსხვავებულად, გამოცდილების ექსპერიმენტულ რეალობებში აზროვნების მოტივია. ორივეს შემთხვევაში ინიშნება აზრში წარმოქმნილი აზროვნების თანმდევი სინათლის ფიგურა, რომლის ძირიდან წამოსული მტვრით სავსე სხივიც, სიცოცხლის მრავლობითობაში გაჭრილ მდინარემდე მხოლოდ შეუძლებლობებით აღბეჭდილი სირთულეების გავლით აღწევს. იხ. Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1986), 127.

^{xxix} Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, 118.

^{xxx} Deleuze, *Différence et Répétition*, 191.

^{xxxi} იქვე., 182.

^{xxxii} იქვე., 187-188.

^{xxxiii} იქვე., 188.

^{xxxiv} იქვე., 188-189.

^{xxxv} იქვე., 316.

^{xxxvi} Gilles Deleuze, *Proust et les signes* (Paris: Quadrige, 1998), 122.

^{xxxvii} იქვე., 121.

^{xxxviii} იქვე., 118.

^{xxxix} Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* - *Gesamtausgabe, Band 8* (Frankfurt Am Mein: Vittorio Klostermann, 2002), 6.

^{xl} იქვე., 5.

^{xli} „როდესაც ჰაიდეგერი აცხადებს, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვაზროვნებთ, მასთან ამ თემის პირველწყარო ნიცშეა. ჩვენ ველოდებით იმ ძალებს, რომელთაც შეუძლიათ აზრი აქტიურობად, აბსოლუტურ აქტიურობად აქციონ, ველოდებით იმ შეძლებას, რომელიც აზრს ჰყოფად გადააქცევს.“ იხ. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, 123.

^{xlii} Deleuze, *Différence et Répétition*, 353.

^{xliii} იქვე., 197-198.

^{xliv} იქვე., 198.

^{xlv} Gilles Deleuze, *Pourparlers*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 245.

^{xlvi} Deleuze, *Différence et Répétition*, 196.

^{xlvii} Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris: Quadrige, 2004), 111.

^{xlviii} Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 2.

^{xlix} იქვე., 74.

^l იქვე., 75.

^{li} იქვე., 268.

^{lii} Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 189.

^{liii} სამყაროსთან ურთიერთობის კონტექსტში, სიცოცხლის ჰომეოფი ფორმულის სახით, დელიოზის ფილოსოფიური პათოსი შემდეგ ფრაგმენტში იკითხება: „გჯეროდეს არა სხვა სამყაროსი, არამედ კავშირის სამყაროსა და ადამიანს შორის, სიყვარულის ან სიცოცხლის, გჯეროდეს, როგორც შეუძლებლის, მოუაზრებელის, რომელიც მიუხედავად ამისა, მაინც უნდა იქნას მოაზრებული: „რაიმე შესაძლებელი, თორემ სული მეხუთება. ასეთი რწმენა აბსურდის გავლით, აბსურდის მაღლით, არააზრს აზრის საკუთრივ შეძლებად აქცევს.“ იხ. Gilles Deleuze, *Cinéma 2: L'image-temps* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1985), 221.

^{liv} ამგვარი დაეჭვებულობის არტიკულირებულ მცდელობად იკითხება ენდრიუ კალპის 2016 წლის წიგნი, *ბნელი დელიოზი*. დელიოზის ღია ფილოსოფიურ სისტემაში ცალკეული კონცეპტებისთვის პოზიტიური და ნეგატიური მნიშვნელობების მინიჭებით, მათი ასიმეტრიული გადარჩევით, კალპი დელიოზისავე კონცეპტუალურ მასალებზე დაყრდნობით (ნიცშეს და ფუკოს მიერ გამოცხადებული, შესაბამისად ღმერთისა და ადამიანის სიკვდილის კვალად) არსებული სამყაროს კვდომის აუცილებლობას „აანონსებს“. აქ უნდა აღვნიშნოთ, რომ წმინდა მრავლობითობად მოცემულ დელიოზის ფილოსოფიაში, კონცეპტების გადარჩევის, მათი ერთმანეთისგან გამორჩევის თეორიული ჟესტი აზრის პოლიტიკურად ამეტყველებსთვის აუცილებელ ოპერაციას წარმოადგენს და ამდენად, პოლიტიკურის პრაგმატულობით დატვირთვის ასპექტითაც კალპის „მეთოდოლოგია“ გამართლებულია. მისი თეორიული ექსპოზიციის ფუნდამენტური პრობლემა ისაა, რომ დელიოზის არსებითად ამობრუნებული ფილოსოფიის კიდევ ერთხელ ამობრუნების მცდელობით (ქმნადობის->ნგრევით, ინტენსივობის->სისასტიკით, გამოცდილების-განურჩევლობით, წარმოების->წყვეტით, ინკლუზიური დიზიუნქციის->ექსკლუზიური დიზიუნქციით და სხვა პარამეტრების ადგილმონაცვლეობით) კალპი მისივე გაცხადებული თეორიული სურვილის საწინააღმდეგოდ, სამყაროს იმავე სურათის ტყვეობაში რჩება, რომლის კვდომის საჭიროებასაც იგი დელიოზის დახმარებით ასე გულმხურვალედ არგუმენტირებს. იხ. Andrew Culp, *Dark Deleuze* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016)

^{lv} Deleuze, *Pourparlers*, 185.

^{lvi} Deleuze, *Différence et Répétition*, 182.

მეორე თავი. სუბიექტურობის პრობლემა

სოციალური მრავლობითობის აზროვნებას ყოველთვის თან ახლავს მყოფის კონკრეტულობაში პრობლემატიზების აუცილებლობაც. უფრო მეტიც, არსებულის პრაქტიკულობაზე დაფიქრებული ყოველი ფილოსოფიის გარდაუვალობაა, რომ ადრე თუ გვიან აზროვნებდეს აზრთან ურთიერთობის იმ ცხოვრებისეულ ფორმას, რომლის შეძლებითაც აზრი სიცოცხლის უშუალობასთან შეხების ფაქტადაა განსხეულებული. აზროვნების კარტეზიანული ტრადიციის საფუძვლებიდან ამოზრდილი სუბიექტურობის პრობლემა ამ თვალსაზრისით, ფილოსოფიისთვის პირველადი მნიშვნელობისაა. სუბიექტურობის, როგორც ფილოსოფიური პრობლემის თავისებურება ისაა, რომ ყველა სხვა პრობლემისგან განსხვავებით, იგი აზროვნების ისტორიულად ამოთქმული მარაგისთვის შინაგან განუსაზღვრელობად ჩამოყალიბდა, რადგან საკუთარ თავში ერთდროულად დაიტია (საკუთარივე თავის), როგორც დაქვემდებარების იმანენტურად თანმდევი განსაზღვრულობა, ასევე მისი ყოველთვის უკვე სამომავლოდ გადადებული დანაპირები-უწყება, შემეცნების ვნებით [libido sciendi] განთავისუფლებული სამყაროს შესახებაც. სუბიექტი და უფრო ზუსტად, მის პროცესუალურ მთელად ინსტიტუირებული ეკვივალენტი, სუბიექტურობის სახით, ერთდროულად ინდივიდის შემძლეობების მაკოორდინირებელ ფორმაცად დამკვიდრდა და იქვე, ყოველი ცალკე აღებული და არსებულში რამენაირად რეგისტრირებული მყოფის განახლებისა და ჩანაცვლების მაცნობირებელ პირველწყაროდაც. ამ გზით, სუბიექტურობის კონცეპტუალიზებული საზღვრები პოლიტიკურზე დაფიქრებული აზრის პრაქტიკულად და პრაქტიკულობაში გამომჟღავნებული ყოველი ელემენტის სასრულობად გამოცხადდა, რომლის რეალური შემეცნებითი სტატუსიც ჩვენს თანამედროვეობაში, პირველ რიგში, თვითონ პოლიტიკურის განსხვავებულად აზროვნებისთვისვე აბევრებს ცუდი განუსაზღვრელობებისა და ნაკლოვანი აღქმების ჯერაც გადაულახავ სიმრავლეს.

არსებულის მიმდინარე მდგომარეობაში, სუბიექტურობის წარმართველი კონცეფციის პირველადი განსაზღვრულობა, ყველაფერ სხვამდე ერთ თავისებურებას ცხადყოფს. მართალია, რომ ტექნიკის სულ უფრო მზარდი სისტემატიზაციით უზრუნველყოფილ თვითუარყოფის სტიქიურობაში, სუბიექტურობა სწყდება ყოვლისმომცველი განპირობებულობის ოდესღაც არსებითობად მონიშნულ შემეცნებით ზღუდეებს, მაგრამ თავისუფლების სფეროს სანაცვლოდ, სპინოზას მთავარი და თან საგულისხმოდ პასუხგაუცემლად დატოვებული პოლიტიკური პარადოქსის კვალად, იგი ახლა უკვე კაპიტალიზმის აქსიომატიკით მოპყრობილ მონობის ყოვლისმომცველობაში ეხვევა.ⁱ ასეთი გახვეულობის შინაარსთან მისაახლოებლად, დელიოზის ფილოსოფია ერთგულ მოკავშირედ იკითხება, ვინაიდან ფილოსოფიის მისეულ გამოცდილებაში, სუბიექტურობის ყოფითობა, აზრის ყოფიერებისეული მასალებით ნაშენი სუბიექტურობის თეატრალიზებული ნიშნის საყოველთაობა, ასეთი საყოველთაობის უკიდურესი პირობითობა, ყოველ ჯერზე სუბიექტურობის არათავისთავადობის კუთხიდანაა შეკითხული. ამ თვალსაზრისით, უშუალოდ მოცემულის ძალით დღეს უპირატესად ის გვიაშკარავდება, რომ ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება, მეთოდოლოგიის შესახებ დამაზუსტებელი პოლიტიკურად ყველაზე უმოქმედო შენიშვნების გვერდის ავლით, პრაქტიკულობაში მეტყველი და აზრისთვის რეალობის მიმნიჭებელი ის თეორიული მარაგია, რომელსაც შეუძლია, რომ პოლიტიკურად მყოფის მიმდინარედ ცხოვრებადი, კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული სამყაროს მოაზრებაში დაგვეხმაროს.

„კაპიტალიზმი, როგორც სუბიექტივაციის/დაქვემდებარების [subjectivation] მსოფლიო საწარმო, დეკოდირებული ნაკადების აქსიომატიკის კონსტიტუირებით ჩნდება. სოციალური დაქვემდებარება [l'assujettissement social], როგორც სუბიექტივაციის/დაქვემდებარების კორელატი, აქსიომატიკის რეალიზების მოდელებში გაცილებით მეტად ჩნდება, ვიდრე თავად აქსიომატიკაში.“ⁱⁱ

ღია სისტემად განვითარებულ ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში, სუბიექტურობის პრობლემატიზების შესაძლებლობა, ყველაფერ სხვამდე უკვე აქტუალიზებული დრო-სივრცული ელემენტების ურთიერთმიმართების

თავისებურებებიდან იკვეთება. დელიოზის ონტოლოგიის მიხედვით, ამ ელემენტებს წინ წმინდა მრავლობითობებით დასახლებული და ვირტუალურის უშუალო მონაცემებით კონსტიტუირებული იმანენტურობის სიბრტყე უსწრებს (ბიოგრაფიის სახელდებულ სასრულობაში ჩაკეცილი ცხოვრების, იმპერსონალური სიცოცხლის უსასრულობასთან შეხების ყოველთვის უკვე წამიერი, ყოველთვის უკვე უადგილო და მუდმივად დეტერიტორიალიზებადი სიბრტყე, რომელიც კაპიტალისტურად მოპყრობილი არსებულის მხრიდან ერთდროულად გაშინაგანების უმთავრესი და ჯერ კიდევ ვერ დაუფლებული სამიზნეცაა და მისივე წარმოსახვითის მიერ სხვადასხვა მოტივით ინსტრუმენტალიზებული ვითომ მარაგიც). სწორედ რომ კაპიტალიზმის მიერ საკუთარი თავის უნივერსალიზებულ აქსიომატიკად გამოცხადების ფაქტიდან გამომდინარეა, რომ ფილოსოფოსის კონცეპტუალური პერსონაჟი, სიღრმის, ზედაპირისა და სიმაღლის ჰიპოსტასებში თანადროული განსხეულების უწყვეტ მცდელობაში, კაპიტალიზმით სრულად მოპყრობილი არაფილოსოფიის ფონზე თვითონვე უნდა იქცეოდეს ახლებურად მყოფის, დაქვემდებარებულობისგან თავდაღწეულობის ხილვად შეძლებად.ⁱⁱⁱ დელიოზისთვის ცალკე აღებული მყოფის მსგავსად, ფილოსოფიასაც ესაჭიროება მისივე გამგები არაფილოსოფია, როგორც გარესთან შეხვედრის ნიშანი, როგორც აზროვნებით წარმოქმნილ აზრთან, შესაძლებელ სამყაროსთან, ახალ მგრძნობელობასთან გადაწყდომის რეალური პირობა, თანაც ესაჭიროება ისეთნაირად, რომ ცხოვრების უშუალოებაში მისი განხორციელება ჯერ თვითონ წინარეფილოსოფიურის ჭვრეტით მომარაგებული გამოცდილებით იყოს ნიშანდებული. ყველა სხვა შემთხვევაში, არაფილოსოფიის ნიღაბქვეშ კაპიტალიზმის მიერ მოპყრობილი ანტიფილოსოფია, ფილოსოფიის ერთადერთ შესაძლებელ არაფილოსოფიად გადაქცევისთვისაა გადადებული.^{iv} აქედან გამომდინარეა, რომ ფილოსოფოსის კონცეპტუალური პერსონაჟი, თავის ყოველთვის უკვე შეკითხულ სოციალურობაში, პოლიტიკური შინაარსით იტვირთება.^v იმანენტურობის სიბრტყესთან (რაიმენაირად) ურთიერთობაში მყოფი, იგი არა მხოლოდ საკუთარი დროის სიმდარეებისა და სიბეცეების დემისტიფიცირების შეძლებით განიმარტება, არამედ ახლა უკვე თვითონვე იქცევა მომავლიდან მომლოდინე ხალხის [le peuple à venir], ახალი მიწის [la nouvelle terre] მაუწყებლადაც, პირველად, ვინც ამ უწყებას

სიცოცხლის უშუალოებაში ცხოვრობს.^{vi} მიმდინარედ მოცემულის ასეთ შეწყობილობაში, ფილოსოფოსი ვირტუალურის მაცნედ გვევლინება, დაქვემდებარების ყოვლისმომცველი სტიქიურობის გვერდის ავლით მცხოვრებ ინტენსივობად, იმად, ვინც ყველაფერ სხვამდე თვითონ სიცოცხლის უშუალოების ნაწილად გახდომისკენ მიედინება.

„ჩვენი პერსონაჟებითაა, რომ ჩვენ, ფილოსოფოსები, ყოველთვის რაღაც სხვად ვიქცევით, რომ ხელახლა ვიზადებით, როგორც საზოგადოებრივი ბაღი ან როგორც ზოოპარკი.“^{vii}

მიუხედავად იმისა, რომ დელიოზისთვის ფილოსოფოსი კონცეპტის მეგობარია, *კონცეპტის შემღებაა* [puissance de concept], თვითონ ფილოსოფოსი, როგორც კონცეპტუალური პერსონაჟი, მასთან არსად თემატიზდება წაკითხვადის პირდაპირობაში, იგი მხოლოდ დაწერილის ვირტუალური ჩრდილიდან ამოსათქმელ ნაწილობრივ ობიექტად ინიშნება, სიცოცხლის ახლომდებარე სიშორიდან აზროვნების ჯერაც გაგრძელების შემძლეობად, ქმნადი კონცეპტების ხელოსნად, იმად, ვინც ქაოსის უსასრულო სიჩქარეებს, ქაოსისავე სიღრმეებში ჩაძირვით ამარცხებს.^{viii} აზრის დოგმატური გამოსახულებით ნორმალიზებული და ორგანიზების სეგმენტირებულ სიბრტყეზე ფორმირებული სუბიექტის ავტორიტეტი აქ, შემადგენლობის/იმანენტურობის სიბრტყიდან იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური განმხოლოებულობების აქტუალიზებულ ხანგრძლივობას უთმობს ადგილს, სიცოცხლის ცხოვრების იმგვარ ხანგრძლივობას, რომელშიც მყოფი სამყაროდ გახდომის ინტენსივობებით დეტერიტორიალიზაციის აბსოლუტურ ნიშნულს აღწევს. სუბიექტურობის რაც უნდა ფართო, საგანთა ბოლოს კი მაინც შეზღუდული თვალსაწიერით გამომჟღავნებული გაკვირვების უსაზღვროება აქ, ფილოსოფოსის განცვიფრების შემძლეობითაა გადალახული, დაქვემდებარებისა და დამონების აპარატები არსებულთან ექსპერიმენტირებისა და სიცოცხლესთან უშუალო ურთიერთობით წარმოქმნილ პროცესებში ზავდებიან, სუბიექტის ზეცენტრირებული და ხედვის წარმმართველი კუთხის ტყვეობაში დატოვებული მზერა, საგანთა ყოფნის შუაგულიდან მხედველი თვალის პერსპექტივიზმთან სინთეზირდება.^{ix} კაპიტალიზმის შემეცნებითი სისტემის კოორდინატებიდან

ყველაზე მოუხელთებელიც ისაა, რომ გამოთქმის ძალაუფლების მიუხედავად (და პარადოქსულად ასეთი გამოთქმის შეძლებასთან ერთადვე), სიცოცხლის ხედვის შეუძლებლობა მასში არსებულის სუვერენულ ფაქტადაა აღბეჭდილი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, რაც უფრო მეტად გამოთქმადია აზრის პოლიტიკური შემცველობა, მით უფრო მეტი მაინსტიტუირებელი სიმძლავრით ისაკუთრებს მას კაპიტალისტურად მოპყრობილი კონტროლის საშუალებები. მეტაფიზიკის ცუდ შეთანხმებულობაში ჩაკირული სუბიექტურობის რკინის კანონი და უფრო კონკრეტულად, ამ კანონის უნივერსალიზების საფუძველზე, ცენზირების კაპიტალისტური აპარატებით უწყვეტობაში კვლავწარმოებული შიშები სუბიექტის გარეშე დარჩენილი სამყაროს შესახებ, მნიშვნელობითი მარაგებიდან დღემდე კაპიტალიზმის შემეცნებით ბირთვად რჩება.

„სინამდვილეში კაპიტალი მოქმედებს, როგორც სუბიექტივაციის წერტილი, რომელიც ყველა ადამიანს სუბიექტად აკონსტიტუირებს. ოღონდ ზოგიერთები, „კაპიტალისტები“, გამოთქმის სუბიექტებად [les sujets d'énonciation] კონსტიტუირდებიან, ისინი კაპიტალის კერძო სუბიექტურობას აფორმირებენ, მაშინ, როდესაც სხვები, „პროლეტარებად“, ტექნიკურ მანქანებზე დაქვემდებარებულ გამოთქმულის სუბიექტებად [les sujets d'énoncé] რჩებიან, რომლებშიც მუდმივი კაპიტალი ხორციელდება.“^x

არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ კაპიტალისტური აქსიომატიკით სრულად მოპყრობილი არსებულის პირობებში, ფილოსოფოსის კონცეპტუალური პერსონაჟი პოლიტიკური პასუხისმგებლობით იტვირთება. ზუსტად რომ ამ ისტორიულად განპირობებული სიტუაციის ძალითაა, რომ დესუბიექტივაციის დელიოზიანური სტრატეგიები უპირატესად პოლიტიკურად ცხოვრების მხარდაჭერად იკრიბება. ამიტომ ასეთი მხარდაჭერის შინაარსთან კავშირში, აზრის გარჩევად კონკრეტულობაში თავიდანვე უნდა ვიკითხოთ, დესუბიექტივაციის საშუალებებზე აზროვნება საკუთარ თავში გამორიცხავს თუ არა სუბიექტურობის ახალი ვარიაციების რამენაირად სასურველ, სამომავლო შესაძლებლობას? ცნების ენობრივ მასალასთან ფორმალური მიბმულობის გარდა, ამ კითხვაში თვითონ სუბიექტურობის დროსთან დამოკიდებულების შესახებ საკითხის დაკონკრეტების

აუცილებლობაცაა ნაგულისხმევი. უმთავრესად მოგების ტრანსცენდენტალური ინტერესით მართულ სამყაროში, ამ დამოკიდებულებაში ჩაღეჭილი გადაუწყვეტელობების სიმრავლე, როგორც მინიმუმ გაზიარებულობაში განმარტებულობას საჭიროებს. ასე მაგალითად, დესუბიექტივაციის საშუალებების აზროვნება ნებაყოფლობით თუ ტოვებს ადგილს სუბიექტურობის კრიტიკულად გადასინჯული ფორმების სამომავლო არსებობისთვის, მაშინ გამოდის, რომ სუბიექტურობის ცნებაში ჯერ კიდევ თავს აფარებს ისტორიულის სცენაზე საკუთარი თავის დადებითობაში ჰოყოფის შესაძლებლობა-შეძლება და ამდენად, მის ამოთქმაზე ფიქრიც აზროვნების გარდაუვალ პასუხისმგებლობად იქცევა. მაგრამ დესუბიექტივაციის სააზროვნო პროცესი თუ მთლიანად და საფუძველშივე აუქმებს სუბიექტურობის რაიმენაირი გამოსახულების პოზიტიურობას, მაშინ აშკარაა, რომ სუბიექტი, თავისი ჰიპოთეტურად დაუსაზღვრელი მრავლობითობით, კონცეპტუალური წაშლის პროცედურაში განზავებულად გამოცხადებისთვის, გარდასულ ცნებათა მუზეუმში მოთავსებისთვისდაა გადადებული.

აზროვნების თანამედროვე მდგომარეობისთვის, მეტწილად ამ ფუნდამენტური დილემის შემადგენელი ელემენტების თავისებურებითაა განპირობებული ფილოსოფიურის პოლიტიკურთან დაკავშირებულობის რეალობა. სუბიექტურობის შემეცნებითი სტატუსი დელიოზთან, ერთდროულად მყოფის მცხოვრებად გარდაქმნისთვის გამოსადეგ ახალ სააზროვნო შესაძლებლობებსაც ამრავლებს და უშუალო სიცოცხლის იმანენტურობაში განფენილ გრძნობად-აღქმით შემძლეობებს, აზროვნებაშივე წარმოქმნილი რეალური მასალებით ამარაგებს. ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილებიდან გამომავალი ეს ორი ხაზი თავისებურ ავტონომიურობაში უყრის თავს დესუბიექტივაციის თეორიული სირთულეებისა და ამ სირთულეების პირდაპირობაში ცხოვრების პრაქტიკულად ხელშესახებ ელემენტებს. გასაკვირი არაა, რომ ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ნიცშეანურ ნაკვალევებზე მიყოლებით, პრობლემატიზების მინიმალურ რეალობას აქ *მეს* ძალაუფლებაში კონცენტრირებულ სუბიექტურობის დემონტაჟამდე მივყავართ. ამ პრობლემის შინაარსთან მიახლოება უპირატესად ისევ *განსხვავება და განმეორების* ფურცლებიდან ინიშნება, კერძოდ, დელიოზის მიერ ამ ნაშრომში განვითარებული დროის სამი სინთეზის თეორიიდან. სუბიექტურობის პრობლემის სწორედ ამ

გზიდან აზროვნებას, ყველაფერ სხვამდე ფილოსოფიის ისტორიის ის მონაკვეთი ამართლებს, რომელშიც დელიოზისავე მითითებით, დროის ელემენტის მოხმობით კანტმა, კარტეზიანული კოგიტოს განუსაზღვრელ არსებობას დროითი განსაზღვრულობა მიანიჭა.

„დროითობის ან სხვანაირად რომ ვთქვათ, დროის თეორიის თვალსაზრისით არაფერია უფრო ინსტრუქციული, ვიდრე განსხვავება კანტიანურ და კარტეზიანულ კოგიტოებს შორის.“^{xi}

დელიოზისთვის ამ განსხვავების ფუნდამენტური მომენტი, კანტის მიერ კარტეზიანული კოგიტოს განუსაზღვრელობაში განსხვავების ტრანსცენდენტალური ელემენტის დამატებაა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კოგიტოს კარტეზიანულ ფორმულაში (რომელიც საკუთარ თავში არ მოიცავს *მეს* ყოფნის განსაზღვრულობას) დროის შინაგანი ფორმის დამატებით, კანტმა აზროვნება და ყოფნა ერთმანეთთან აპრიორულ ურთიერთობაში დააკავშირა და ამ გზით, აზროვნების მიერ განსაზღვრული ყოფნაც დროის შინაგანი ფორმის აუცილებლობას დაუქვემდებარა.^{xii} დელიოზისთვის ფილოსოფიის ისტორიის ამ გარდამტეხი ეპიზოდიდან ინიშნება სუბიექტურობის კარტეზიანული კანონის პირველი და ყველა შემდგომი გარდაქმნის ათვლის წერტილი, სწორედ „აქ იწყება გრძელი და ამოუწურავი ამბავი: *მე* არის სხვა ან შინაგანი საზრისის პარადოქსი.“^{xiii} და მაინც, რა არის და როგორია ამ *გრძელი და ამოუწურავი ამბის* [une longue histoire inépuisable] ფილოსოფიური შინაარსი? წმინდა გონების კრიტიკასთან ერთად, ცნობიერების სისავსით კანონდებულ ცხად-გარჩევად აპერცეფციასა და ყოფნის ნულოვან განსაზღვრულობას შორის ინტერვალში, პასიური სუბიექტის ფიგურა ჩნდება, აზრის გამოცდილებაში აღბეჭდვისა და დროის შინაგანი რეპრეზენტირების სიცარიელე, რომელშიც და რომლიდანაც თვითონ აზრი განუწყვეტლივ იცხოვრება, როგორც სხვა საკუთარ თავში.^{xiv} დროის შინაგანი ფორმისა და ამ ფორმით განსხეულებული ტრანსცენდენტალური რეგისტრის აღმოჩენის თანმდევი შედეგებიდან, *მეს* გაზარვისა და *თვითობის* განზავების ფაქტობრიობა, სუბიექტურობის „ისტორიის“ უმთავრეს ონტოთემად იკითხება.

„ზნარი *მეში*, პასიურობა *თვითობაში*. აი რასაც აღნიშნავს დრო; კორელაცია პასიურ *თვითობასა* და გაზნარულ *მეს* შორის, ტრანსცენდენტალურის ან კოპერნიკისეული რევოლუციის ელემენტის აღმოჩენას აკონსტიტუირებს.“^{xv}

თუმცა, დროის შინაგანი ფორმის მოხმობით კარტეზიანული კოგიტოს კანტიანურ დეტერმინაციამდე, ფილოსოფიის ისტორიის სულ მცირედით ადრინდელ მონაკვეთში ისევ და ისევ დელიოზის გავლით იკითხება სუბიექტურობის პრობლემის უპირატესად დროსთან დაკავშირებულობის საფუძვლიანობა. სუბიექტის დროსთან მიბმულობის თეორიულ-ისტორიულ შემადგენლობასთან ერთად, ჩვენთვის ამ დაკავშირებულობის მნიშვნელოვნება ისიცაა, რომ იგი თვითონ დელიოზის ფილოსოფიის სისტემურ თავისებურებასაც ამოთქვამს. დელიოზი ჯერ კიდევ თავის პირველ წიგნში, *ემპირიზმი და სუბიექტურობა*, ჰიუმის ემპირიზმში ურთიერთობათა გარეგანი ლოგიკის თემატიზაციის კონტექსტში, ჩვევისა და ტენდენციის დინამიკური ერთიანობით, სუბიექტს სწორედ რომ დროის სინთეზის ფორმად განმარტავს:

„სინთეზი მომავლისთვის *წესად* დადგენილი წარსულისგან შედგება. რწმენასთან, ისევე როგორც საკუთრივობასთან მიმართებაში, ჩვენ ყოველთვის ერთსა და იმავე ტრანსფორმაციას ვაწყდებით: დრო გონების სტრუქტურა იყო, ახლა სუბიექტია წარმოდგენილი, როგორც დროის სინთეზი.“^{xvi}

ჩვევის განმეორებადობაში წარსულისა და აწმყო მასინთეზირებელი სუბიექტი, *განსხვავება და განმეორებაში* დროის პირველი სინთეზის ფორმად წარმოდგება. ამ სინთეზის თავისებურება მჭვრეტელობებით შეკუმშული ჩვევებით წარმოქმნილი სუბიექტის გამოცდილებით განისაზღვრება. ჩვევის განმეორებადობაში ათასობით პასიური სინთეზისგან შემდგარი და აწმყო დროის მდინარებაში ფორმირებადი *ლარვული სუბიექტი*, ამ განმეორებებში დიფერენციაციების, ინდივიდუაციების, დრამატიზაციებისა და დიფერენსიაციების ურთიერთკავშირის გამომკვეთ პირველ ინსტანციად ისახება.^{xvii} ლარვული სუბიექტი მჭვრეტელობების მრავლობითობაში წარმოქმნილი *თვითობის* ფორმას, რომელიც სუბიექტურობის კარტეზიანულად პერსონალიზებული და *მეს* მიერ სრულად ავტორიზებული გამოცდილების ნაცვლად, მჭვრეტელობებით შეკუმშულ სიცოცხლის წმინდა დინამიზმად

განიმარტება. საგულისხმოა, რომ მჭვრეტელობების სწორედ დრო-სივრცულ დინამიზმებთან დაკავშირებულობის გამოა, რომ დელიოზი ყოველი მჭვრეტელობის არსებითად შემადგენელ ნაწილად დადლილობას მოიაზრებს.

„დადლილობა რეალურად ეკუთვნის მჭვრეტელობას. სწორად იტყვიან, რომ დადლილია ის, ვინც არაფერს აკეთებს. დადლილობა იმ მომენტს მონიშნავს, როდესაც სულს აღარ შეუძლია იმის შეკუმშვა [contracter], რასაც იგი ჭვრეტს, სადაც მჭვრეტელობა და შეკუმშვა ერთმანეთს აუქმებენ. ჩვენ ისევე შევდგებით დადლილობებისგან, როგორც მჭვრეტელობებისგან.“^{xviii}

ათასობით პასიური სინთეზისგან შემდგარი ლარვული სუბიექტი, მჭვრეტელობებით შეკუმშული ჩვევების დინამიზმში იხანგრძლივებს სიცოცხლის ცხოვრების ინტენსივობას, რომელსაც არსებულთან უშუალო ურთიერთობის გზით მიღწეული რეალური გამოცდილების სახით, ყოველთვის თან ახლავს აქტიური სინთეზის შემამზადებელი ნიშანთა მარაგიც. დელიოზისთვის დროის პირველი სინთეზი და მასში წარმოქმნილი ლარვული სუბიექტი, ყოფნის გაქვავებული სტრუქტურის ნაცვლად, ყოველთვის უკვე ჯერ კიდევ ფორმირებადის, ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებადის, განუწყვეტელი ტრანსფორმაციებისა და ტრანსფიგურაციების ხანგრძლივობაა. „თვითობა არ მოდიფიცირდება, იგი თვითონაა მოდიფიკაცია.“^{xix} ამგვარად, სუბიექტის კარტეზიანული კანონი განზავებული თვითობის ხანგრძლივობით, დროის პირველივე სინთეზში დესუბიექტივაციის გარდამქმნელ სფეროში ექცევა, ათასობით პასიური და შეუმჩნეველი სინთეზი აქ ლარვული სუბიექტის წარმოქმნას ხმარდება.

ნიშანდობლივია, რომ დელიოზი დროის დანარჩენ ორ სინთეზში, სუბიექტის ცნებას აღარსად ახსენებს. მიუხედავად ამისა, ჩვევის პასიურ, აწმყოს სინთეზში განსხეულებული ლარვული სუბიექტი, დროსთან ურთიერთობას წარსულისა და მომავლის განზომილებებშიც იხანგრძლივებს. ასე მაგალითად, დროის მეორე (წარსულის) სინთეზში, მყოფის შემადგენლობა ჩვევის პასიური სინთეზის ნაცვლად, მეხსიერებისა და გაგების ატრიბუტებით, აქტიური სინთეზის მრავლობითობადაა განმარტებული.^{xx} სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვევის პირველი სინთეზი თუ აწმყო დროის რეალობას აკონსტიტუირებს და აქედან გამომდინარე, წარსულსა და

მომავალს მხოლოდ და მხოლოდ აწმყოს დამატებით განზომილებებად მონიშნავს, დროის მეორე სინთეზი უკვე ორ აწმყოს (აწმყო აწმყოსა და წარსულის აწმყოს) შორის მოქცეულ წარსულის ყოფიერებას აძლევს დასაბამს. ბერგსონიზმებით გაჯერებული ამ სინთეზის აზროვნების დელიოზიანურ ინტერესს, მყოფის მიერ მეხსიერების აქტიურ სინთეზში ან უბრალოდ თავისთავად წარსულში [passé lui-même] შეღწევის შეძლება წარმოადგენს. რამდენად შესაძლებელია თავისთავადი, წმინდა წარსულის ისე ცხოვრება, რომ იგი არ დაიყვანებოდეს არც იმ აწმყოზე, რომლის შინაგანობიდანაც ოდესღაც გამომდინარეობდა და არც იმ აწმყოზე, რომელთან მიმართებაშიც იგი ახლა წარსულობს? ამ შეკითხვის თანმდევი შინაარსებიდან მყოფისთვის უპირატესად ის დროისმიერი თავისებურება თვალსაჩინოვდება, რომ ლარვული სუბიექტის წმინდა წარსულში შებიჯება ყოველგვარი ნებაყოფლობითი მოგონების გვერდის ავლით, ყოველთვის და მხოლოდ არანებაყოფლობითი, უნებლიე მეხსიერებით მიმდინარეობს. წმინდა წარსულთან თანაზიარობის ხანგრძლივობაში, ლარვული სუბიექტის განზავებულ *თვითობაში*, ვირტუალურის ფრაგმენტად განსხეულებული ობიექტი თვითდესუბიექტივაციის უწყებაში ნამდვილდება. აქ მჭვრეტელობისა და მოგონების პასიური სინთეზები თანადროულობაში ერწყმის ერთმანეთს, აწმყოს რეალობას ფენად მიმდინარესთან თანაარსებადი წმინდა წარსულის მყოფობა ედება და შედეგად, აწმყოს ხელშესახებობით გაერთმნიშვნელოვნებული სუბიექტის დროითი გამოცდილებაც ერთდროულად დროის ორი ჰორიზონტისკენ იწყებს საკუთარი თავის განვრცობა-გადანაწილებას.

„ვირტუალური ობიექტი არასდროსაა იმაზე უფრო მეტად წარსული ახალ აწმყოსთან მიმართებით, ვიდრე წარსული იმ აწმყოსთან ურთიერთობაში, რომელიც იგი იყო. გაყინულ აწმყოში ვირტუალური ობიექტი წარსულია, როგორც იმ აწმყოს თანამედროვე, რომელიც იგი არის;“^{xxi}

ამგვარად, წმინდა წარსული ვირტუალური ობიექტის აუცილებლობითაა. დროის მეორე სინთეზით ან წმინდა წარსულში შებიჯებით განზავებული *თვითობა* დესუბიექტივაციის დროით იდენტობას ვირტუალურის ძალას სძენს. და მაინც, დელიოზის დროის თეორიაში, დროის მესამე სინთეზია დროითობის ის

ტრანსცენდენტალური შემადგენლობა, რომელშიც ყველა შესაძლებელი სუბიექტურობის საბოლოო ამოფუძნება ხდება. ეს სინთეზი დროის ცარიელ ფორმას აძლევს დასაბამს, მანამდესა და შემდეგის ერთად შემკრებ განასერს, *მეს* ბზარიდან გამომავალ დროის სტატიკურ წესრიგს, რომელშიც დროის მთლიანობასთან თანაზომადი და ორ არათანაბარ ნაწილად გამოხატული ხდომილების სიმბოლო, *მეს* მისივე დროში წინმსწრები ჭრილობის განსხეულებისკენ ეზიდება. მაგრამ როგორ გამოიხატება და როდის ვგრძნობთ ჩვენ დროის ცარიელ, წმინდა ფორმას? საწყისშივე ამაოა ყველა ის მცდელობა, რომელიც მის მოძიებას დროის ემპირიულ განსაზღვრულობაში შეეცდებოდა, მარადიული დაბრუნების წმინდა ფორმად მოცემული, იგი დელიოზისთვის მომავლიდან მხოლოდ უფორმოს განმეორების ძალითაა. დროის მესამე სინთეზთან ერთად, განზავებული *თვითობა* და ადამიანის ხელით მოკვდინებული ღმერთი ბრუნდება, ოღონდ ბრუნდება მხოლოდ იმიტომ რომ ახალ სამყაროს, მომავლიდან მომლოდინე ხალხს, სიცოცხლის მთლიანობის მხედველ იმპერსონალურობას მიეცეს ხმა და შინაარსი. დრო აქ საბოლოოდ თავისუფლდება მოძრაობის ნებისმიერ შესაძლებელ ფორმაზე დაქვემდებარებულობისგან.^{xxii} მყოფის დაქვემდებარებულობისგან გამოხსნის მაუწყებელი ტრანსცენდენტალური სხივი ნაპირებიდან გადმოსული დროის მდინარებაში ირეკლება; და მიუხედავად იმისა, რომ ერთიანად შეკრებილი ასეთი დრო ყოველი ემპირიულად გადამოწმებადი დროის საწყისი წერტილია, იგი თვითონვე რჩება ყოველი ცალკეული დროითი სინთეზის ტრანსცენდენტალურ ჰორიზონტადაც.

ამგვარად, დელიოზის ფილოსოფიურ სისტემაში, დესუბიექტივაციის დროითი გამოცდილება განზოგადებული სქემატიზაციის სახით შემდეგნაირად ნაწილდება:

1. დროის პირველ (აწმყოს) სინთეზში, ლარვული სუბიექტი ჯერ მხოლოდ ჩვევაში შეკუმშული მჭვრეტელობის სახით გარეს განმეორებად ნიშანს ხვდება, რომელიც სუბიექტის გამოცდილებაში აღიბეჭდება, როგორც საგრძნობლად უფრო დიდი, ვიდრე მისი შემღება ასხეულებდეს მას.

2. დროის მეორე (წარსულის) სინთეზში, აწმყოს ინტერვალიდან *თვითობის* წმინდა წარსულზე ამოკეცილი გახსენების ნიშნით, ლარვული სუბიექტი ამ ნიშნის თანასწორი, მისი შემძლე ხდება.

3. დროის მესამე (მომავლის) სინთეზში, მომავლიდან მომლოდინე მომავალში, გაბზარული *მე* და დროითი სერიებით დანაწევრებული *თვითობა* ხდომილების გარე ნიშნის უშუალობაში, სიცოცხლის წინარეინდივიდუალურ და იმპერსონალურ განმხოლოებულობებს ათავისუფლებს. ცხოვრების სასრულობა დროის მესამე სინთეზში, სიცოცხლის უსასრულობის წამიერებითაა გადალახული.

კითხვა, რომელიც დროის დელიოზიანური თეორიიდან პოლიტიკურად ცხოვრებისთვის, მნიშვნელობის თვალსაზრისით ყველა სხვა კითხვამდე გამომდინარეობს, მოქმედებაში მყოფის შემღებებს შეეხება. ცხოვრების ერთადერთი სფერო, რომელშიც კარტეზიანული ტრადიციით ინსტიტუირებული სუბიექტის გადალახვის ნიცშეანური ამოცანა ჯერაც გადაულახავ განუსაზღვრელობებს აწყდება, სწორედ პოლიტიკურის სფეროა. დროის აქტუალურ მიმდინარეობაში ამ განუსაზღვრელობებზე დაფიქრებული აზრის ყველაზე ხშირი და ამავდროულად ყველაზე საზიანო შეცდომა იმ შემეცნებითი ოპტიმიზმის უნივერსალიზაციაა, რომლის საფუძვლებიც ზოგადად ყოველი მეცნიერული ცოდნის თვითდაუქვევლობაში აფარებს თავს. იმ გარემოების შეხსენება, რომ აზრის ახალი გამოსახულების მიერ მონიშნული მყოფის ჯერაც გადაულახავი განუსაზღვრელობა, ყველაფერ სხვამდე და ამჯერადაც პოლიტიკურის სიბრტყეზე აისახება, ყოველ ხელსაყრელ მომენტში, დაჟინებული განმეორებადობით მისათითებელი ფაქტია. ამ თვალსაზრისით, საწყისშივე ფუჭად მოჩანს აზრში აზროვნების წარმოქმნის ყველა ის მცდელობა, რომელიც თანამედროვეობის ამ დიდ განუსაზღვრელობასთან ურთიერთობას, კეთილი განზრახვების საუკეთესო ტრადიციებში, აბსოლუტური განსაზღვრულობის(?) ორგანიზებული აქსიომატიკით შეეცდებოდა. ციფრული იმპერიების მიერ ტექნიკის პლანეტარული განვრცობით მოპყრობილი არსებულის მთლიანობა, სხვა ყველაფერს რომ თავი გავანებოთ, უკვე ფსიქოლოგიური

წანამდღვრების დონეზე აფერხებს ნებელობის კოლექტიური გამოცდილების აგების შესაძლებლობას.

კაპიტალისტურად მოპყრობილი არსებულის პოლიტიკურად მოაზრების ასეთნაირი პერსპექტივა ერთიანად თუ არა, დროებით მაინც გვერდს უვლის გათავისუფლების სტრატეგიებთან დაკავშირებულ დაუსრულებელ, ლამის უკვე მონურ ახირებამდე დაყვანილ მსჯელობებს, და ყოველთვის უკვე განპირობებულ პაექრობებში გამოვლენილი აბსტრაქციების ნაცვლად, გამათავისუფლებლის ხელახლა თემატიზებული შეძლებების შესახებ კითხულობს. ფილოსოფიის პოსტნიცშეანური გამოცდილება და ამ გამოცდილების პოლიტიკურად ყველაზე მეტყველი ნიშანი, ყველაფერ სხვამდე სწორედ თავისუფლად მყოფის მხრიდან საგანთა მდგომარეობაზე ზემოქმედების გარდაუვალობიდანაა ამოზრდილი. პოლიტიკისა და დროის ერთმანეთთან დაკავშირებულობის პრობლემაც ზუსტად აქ იძენს გადამწყვეტ ღირებულებას. ყველა ის უშუალოდ ნაცხოვრებით აღბეჭდილი გამოწვევა-სირთულე, რომელიც ერთიანად მოიცავს სწავლულთა შორის წარმოქმნილ განხეთქილებებს, სახალხო მღელვარებებს, პოლიტიკოსების განზრახვებს, ყოველდღიურობის მონოტონურობით განცდილ დაღლილობებსა თუ კიდევ ათას სხვა რამეს, ფილოსოფიას ყოველ ჯერზე ამ დაკავშირებულობის გაგების პასუხისმგებლობასთან აბრუნებს. ყოფიერების ერთხმოვან გამოსახულებაში, ყველაზე უფრო რთულად მოსააზრებელი ურთიერთობის ასეთნაირი ლოგიკა, ყველა შესაძლებელი სახის გარე განსაზღვრულობამდე, საკუთარივე თავით, პოლიტიკისა და დროის ურთიერთშეხების ხდომილებისეული წამით ინტერესდება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, დესუბიექტივაციის პოსტნიცშეანური მნიშვნელობების კონტექსტში, მაგალითად კითხვა, რომელიც სუბიექტის მხრებიდან ისტორიულის ტვირთის ჩამოშორების შესაძლებლობას შეიძლება შეეხებოდეს, საკუთარივე თავის ფილოსოფიურად ამეტყველების მიზნით, უპირველეს ყოვლისა პოლიტიკისა და დროის ერთმანეთთან ურთიერთობაში მომყვანი გზების ჭვრეტით ინტერესდება და არა იმის უსაზრისო გამორკვევით, თუ რომელი რომელს განსაზღვრავს და რომლიდან რომელი გამომდინარეობს. იქნებ აზროვნებაში საგანთა ამგვარ ჩენას მართლაც შეუძლია, რომ ფილოსოფიის გავლით (და მადლით?), პოლიტიკური დროით დაინტერესების შეძლებად აქციოს...

და მაინც, რას ვგულისხმობთ, როდესაც პოლიტიკურის დროით დაინტერესებულობის შესახებ ვლაპარაკობთ?

დასაწყისისთვის ხაზი გავუსვათ, რომ სუბიექტურობის აზროვნება აზრს იმთავითვე ფილოსოფიურ საბურველში ახვევს. სწორედ ამ ფუნდამენტური გახვევის კვალდაკვალ ისხამს ხორცს დესუბიექტივაციის ფილოსოფიური მასალების, ცხოვრების პრაქტიკულ სფეროსთან სინთეზირების რეალობა. აქედან გამომდინარეა, რომ ნიცშეს მემკვიდრეობაზე დაკვალულ ფილოსოფიურ ტრადიციებში, მოვლენების განგრძობადობა და შინაგანობის ფორმით ამ მოვლენების მომლოდინე აზრის ფილოსოფიური მომენტი, პირველად თვითონვე იქცევა პოლიტიკურის იმანენტურ მაუწყებლად. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ფილოსოფია ნიცშესთან ერთად ყოველი ახალი დროის წინმსწრებ ჩრდილად ისახება? ნიშნავს იმდენად, რამდენადაც ნიცშესთან ერთად სიცხადისა და გარჩევადობის საზომებით, *მეს* კარტეზიანულ ზედაპირზე საკუთარ თავთან მიღწეული იგივეობის იდეალი, ძალაუფლებისკენ ნებით განმხოლოებულ განსხვავებულობაში სტიქიურად ბუნდოვანდება. პრაქტიკულად ნიშანდობლივი შინაარსი, რომელიც ყველა მხრიდან თან დაჰყვება ყოფიერების გადაქმნიებიდან ჩვენთვის ამ ყველაზე უფრო ახლოს მყოფს (მაგრამ სასურველად ნაცხოვრების თვალსაზრისით, მაინც ჯერ კიდევ ყველაზე შორეული მომავლიდან მომლოდინეს), ის არის, რომ წინჭვრეტის/წინხედვის ნიცშეანურმა გამოცდილებამ, ფილოსოფია პირველად თავის ისტორიულ განხორციელებულობაში, პოლიტიკურის უშუალობასთან ყოველგვარი შემოვლითი გზების გარეშე გადახლართა. დროით დაინტერესებული პოლიტიკურის რთულად განსამარტავ ფილოსოფემასთან მიახლოების გზებიც აზრის ამ ადგილიდან უნდა ვეძებოთ.

უკეთეს შემთხვევაში, ჭარბი განსაზღვრულობებით თავსმოხვეული შეცდომა იქნება, თუკი არსებულიდან ამ ყველაზე უფრო შემოქმედებითი და იქვე, შესაძლებლად ყველაზე უფრო დამანგრეველი კავშირის განპირობებულობას, ნიცშესთან ყოფიერების ძალაუფლებისკენ განმხოლოებული მოძრაობით ავხსნით. მართალია, რომ გაბზარული *მეს* და განზავებული *თვითობის* სამყაროში, გონით საწვდომ მასალად მყოფს უპირატესად ძალაუფლებისკენ ნება რჩება, რომლის

ყოვლისმომცველ მიზიდულობასაც რასაკვირველია, ვერც ფილოსოფიისა და პოლიტიკის კავშირი უსხლტება ხელიდან. საგანთა ამგვარი მდგომარეობის ყველაზე არსებითი და თან აზრში მოსახელთებლად ყველაზე რთული თავისებურება ისაა, რომ ძალაუფლებისკენ ნება, როგორც ყოფიერების თვითგამოხატული მიმდინარეობა, არა უბრალოდ სამყაროს ახალი სურათის დამკვიდრებისკენ „ისწრაფვის“, არამედ იგი ამასთან ერთად თვითონვეა მისსავე მთლიანობაში დამკვიდრებული.

დამამკვიდრებელის და დამკვიდრებულის ამ ორმაგი განსაზღვრულობის შინაარსი უშუალო თავისთავადობაში სწევს წინ მყოფის შესახებ პოლიტიკურ საკითხს. ამიტომაც, ზემოთ მოაზრებულის კონტექსტში, პრაქტიკულად ღირებულია ვითვალისწინებდეთ, რომ პრობლემურის ამ ადგილას, ისტორიულის საზღვრები ჯერ კიდევ მისივე აქტუალურად მოცემის კოორდინატებს ემთხვევა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, გადმოცემის ის ბუნდოვანება, რომელიც თან დაჰყვება ძალაუფლებისკენ ნებით განმხოლოებულ ყოფიერებაზე აზროვნებას, ყველაფერ სხვამდე ამ აზროვნების გარდასულის რეტროსპექტულ სფეროში აღბეჭდვის ჯერ კიდევ შეუძლებლობითაა განპირობებული. ჩვენ მხოლოდ ახლა ვიწყებთ ყველა იმ გარდაქმნის, უჩვეულობის, კვლავწარმოქმნილი მითის, ტრავმის თუ ფანტაზმატური ხილვის გაცნობიერებას, რასაც არათანადრული ფილოსოფია დროის ისტორიულად აქტუალურ სხეულზე, ნიცშესთან ერთად იუწყებოდა.

ძალაუფლებისკენ ნებად განმხოლოებული ყოფიერების პოსტნიცემიანური მდგომარეობა, სუბიექტის კარტეზიანულ კანონში ამოწურულობის გარდაუვალ გრძნობას აწყდება. ამოწურულობა აქ ტექნიკური აღმნიშვნელის ნაცვლად ის კონცეპტუალური ნიშანია, რომელიც ნიცშეს და დელიოზის ფილოსოფიებს, გამოთქმულის მარაგთან ერთად უშუალოდ ფიზიოლოგიურად ნაცხოვრების სიბრტყეზეც ერთმანეთთან აკავშირებს. ფიზიკური სხეულის დაუძღვრების გავლით აზრის შეძლებებისთვის უსასრულო მოძრაობის მინიჭება, ორივეს შემთხვევაში ფილოსოფიური დრამატიზაციის ბიოგრაფიული ელემენტია. ნიცშე-დელიოზის ალიანსთან ერთად სულისა და სხეულის ორწევრიან, სპინოზას ეთიკით

უზრუნველყოფილ პარალელიზმს, კულტურის სახით მესამე, არსებულის მისსავე მთლიანობაში განმაპირობებელი ღირებულებითი წევრი ემატება.

„ამოწურულობის ფიზიოლოგიაზე [Physiologie der Erschöpfung] ხანგრძლივმა განაზრებებმა მაიძულა კითხვა დამესვა იმის შესახებ, თუ რამდენად შეაღწიეს ამოწურულთა განსჯებმა ღირებულებათა სამყაროში.

შედეგები შეძლებისდაგვარად გასაოცარი აღმოჩნდა, მათ შორის ჩემთვისაც კი, რომელსაც უკვე ამ დროისთვის არაერთ უცნობ სამყაროსთან მომესწრო გაშინაურება. აღმოვაჩინე რომ ყველა უმაღლესი ღირებულებითი მსჯელობა, ყველა რომელიც კი გაბატონებულია კაცობრიობაზე, როგორც მინიმუმ მის მოთვინიერებულ ნაწილზე, ამოწურულთა განსჯებამდე დაიყვანება.“^{xiii}

ამოწურულობის ნიცშეანური ინტუიცია, დელიოზთან კონცეპტუალურ ნიშნად ფორმირდება. დესუბიექტივაციის წანამძღვრების, აუცილებლობებისა და კონკრეტულობების მასალებიც ამ ორს შორის მდებარე ამოწურულობის ინტერვალში უნდა ვიაზროვნოთ. არსებულის ხედვის ამ კუთხიდან, დროის გამოცდილებისთვის ანგარიშის გაწევის ხელოვნება, აზრში აზროვნების წარმოქმნის ხდომილებად ინიშნება, ენის რაც გინდა სივრცეში [l'espace quelconque] გაბნეული შეძლებების ამოწურვით, ენისავე ფრაგმენტირებული მთლიანობებისთვის ახალი სიცოცხლის მინიჭებად, რეალობასთან ექსპერიმენტირების საშუალებად. არათანადროულად მყოფი გრძნობს და ხვდება, რომ ამოწურულობის ინტუიციას აღარაფერი ეთანადება გარდასულ დროთა მზა რეცეპტებიდან, ენის მიერ დასაკუთრებული ჭეშმარიტის ღირებულება ერთდროულად ახალი სამყაროს პირველ უწყებასაც შეიცავს საკუთარ თავში და მისივე მხოლოდ ნაწილობრივად გამოთქმის შედეგად განცდილი წუხილის გადალახვასაც.

სწორედ ამ წუხილის უნივერსალიზების წინააღმდეგ მწიფდება აზრის ახალი გამოსახულება. ნიცშეს დელიოზიანური გამოცდილებაც პრობლემურის ამ ადგილას ხედავს კულტურის ღირებულების დაბრუნების აუცილებლობას. აქედანვე *მომავლის ფილოსოფოსის* კულტურის სიმპტომატოლოგად (სიცოცხლის ძალებში გადანაწილებული და ამ ძალების მიერვე ფორმამიცემული ფენომენების განმმარტებელი), ტიპოლოგად (თვისების მიხედვით სიცოცხლის აქტიური და

რეაქტიური ძალების ერთმანეთისგან განმასხვავებელი) და გენეალოგად (შემადგენლობის მიხედვით სიცოცხლის ძალების ძალაუფლებისკენ ნებასთან თვისებრივი მიმართების შემფასებელი) გამოსახული კონცეპტუალური პერსონაჟი.^{xxiv} ამოწურულობის ინტუიცია აქ ფილოსოფოსის იმანენტურ შემძლეობად იქცევა. მისგან შფოთიანი თავდაღწევის სურვილით ნაკარნახევი სულსწრაფობის ნაცვლად, ფილოსოფოსი ამოწურულობის გავლით მომავლიდან მომლოდინესთან ურთიერთობას *დიფერენციალურ რიტმებში* სწავლობს, დროის სივრცეებს შორის ყოველ ჯერზე ხალახლა ათვლილი მანძილებიდან, იდეის დრამატიზაციის მოძრაობებს აოსტატებს, ვირტუალურთან ურთიერთობის ანონიმურობაში ათავისუფლებს წინარეინდივიდუალურ და იმპერსონალურ განმხოლოებულობებს, სიცოცხლის უშუალოდ ცხოვრებასთან დამთხვეული აზროვნების წამიერებით გებულობს, რომ იგივეს მარადიულობა, ყოფიერების ერთხმოვანებას ყოველ ჯერზე განსხვავებულობაში უბრუნდება. ცალკე აღებული ფილოსოფიური ფორმულის სახით, ამოწურულობის ინტუიცია დელიოზის უკანასკნელ და ფილოსოფიის მისეული გამოცდილების ერთიანად შემკრებ ტექსტში შემდეგნაირად ჯამდება - *სიცოცხლე ყველგანაა* [Une vie est partout].^{xxv}

სიცოცხლის ყოველწამიერი ჰოყოფა, ნიჰილიზმის სახით კარს მომდგარ ყველაზე შემზარავ [unheimlichste] სტუმართან ურთიერთობის ერთადერთ ქმედით საშუალებად რჩება.^{xxvi} სტუმრიანობის ამ ყოფიერებისეული ფაქტიდანვე აღმოცენდება დესუბიექტივაციის მიმდინარედ ხელშესახები და სამომავლოდ მონიშნული ვარიაციების შემადგენლობა. ჩვეულების თანახმად, მოსულ სტუმარს ყველგან და ყოველთვის კარს უღებენ, მას როგორც წესი ეგებებიან და შინ იპატიჟებენ. მაგრამ რამდენად გონივრულია ასეთნაირი ქცევა მაშინ, როდესაც ზღურბლს იქით ყველა შესაძლო სტუმრიდან ყველაზე შემზარავი დგას? იქნებ შინ არყოფნის ინსცენირება იყოს გამოსავალი, ან პირიქით, პირდაპირი და არაორაზროვანი მუქარით სჯობდეს სტუმრის თავიდან მოშორება? უკვე ნაცხოვრების სფერო მხოლოდ იმას ცხადყოფს, რომ ნიჰილიზმისადმი მყოფის რაიმეგვარი განწყობა, ყველაფერ სხვამდე თვითონ ფილოსოფიურად ამეტყველებული იდეის შინაგანობითაა განპირობებული. პოლიტიკურის დროით დაინტერესებულობის შესაძლებლობიდან ისიც კი აშკარავდება, რომ ჩვენს

თანამედროვეობაში, იდეის მეტაფიზიკური რეგისტრი, სწორედ ასეთი ამეტყველების უმთავრესად ძალაუფლებით მოპყრობილ არსებულადაა ორგანიზებული. მყოფმა თავის მხრივ, პირველად სწორედ ამოწურულობის ნიცშეანური ინტუიციის შუქზე განჭვრიტა არარას [das Nichts] სახით მოახლოებული ნიჰილიზმის ყოვლისმომცველობა, ის, რაც საზრისს, მიზანსა და მნიშვნელობას აცლის არსებობის მთლიანობას.^{xxvii} ნიჰილიზმის ყოვლისმომცველობითაა, რომ ნების დაუძღვრებით ამოწურულ მყოფს, ნიცშე სახიფათო მოწოდებით [gefährlichen Losung] სიკეთისა და ბოროტების მიღმა გასვლისკენ იხმობს, იქითკენ, სადაც სიკეთისა და ბოროტების ტრანსცენდენტურ აბსტრაქციებს კარგისა და ცუდის იმანენტური ძალები ანაცვლებს.^{xxviii} ამოწურულობის ნიცშეანური ინტუიციის გავლით ძალაუფლებისკენ ნებით განმხოლოებული მყოფი უმთავრესად იმას გებულობს, რომ ერთადერთი გზა, რომლითაც მას შეუძლია, რომ თავი დააღწიოს კარს მომდგარი ნიჰილიზმის, არარასკენ ნების ყოვლისმომცველობას, მის მიერ სიცოცხლის ჰოყოფის (შე)სწავლაზე გადის.

„მე არას ვასწავლი ყველაფრისადმი, რაც ასუსტებს, რაც წურავს [was erschöpft].

მე ჰოს ვასწავლი ყველაფრისადმი, რაც ამაგრებს, რაც ძალას კრებს, რაც ძალის შეგრძნებას ამართლებს.

აქამდე არავის უსწავლებია არც ერთი და არც მეორე: ისწავლებოდა სათნოება, თვითგანძარცვა [Entselbstung], თანაღმობა, სიცოცხლის უარყოფაც კი. ყველაფერი ეს ამოწურულთა ღირებულებებია.“^{xxix}

მყოფმა სიცოცხლის ჰოყოფა უნდა ისწავლოს. ასეთია ყოფნის ნიცშეანური დოქტრინის არსი. ოღონდ ამჯერად ეს „უნდა“ მხოლოდ და მხოლოდ სიცოცხლის აქტიურ ძალებს შორის ერთმანეთთან ურთიერთობით მიღწეულ ეთიკურ დინამიზმს გამოხატავს. ძალაუფლებისკენ განმხოლოებულ ნებაში, ფუნდამენტური სირთულე აქ, ამ ძალების გადანაწილების, მათი დროში მოცემისა და თვისებრიობის დადგენას უკავშირდება. ფილოსოფოსის რეალური გამოცდილება, როგორც ძალების ტიპოლოგის, არქეოლოგისა და სიმპტომატოლოგის, ასეთ სამუშაოსთან ერთად იტვირთება პოლიტიკური შინაარსით.

მაგრამ ფილოსოფიის გამოცდილება ხომ ჯერ თვითონვეა გარშემორტყმული მყოფის ყოველთვის უკვე მოპყრობილი რეალობით. რას და როგორ ცხოვრობს ეს უკანასკნელი ძალაუფლებისკენ ნებაში? თანამედროვეობაში ხელშესახების სახით რას გვეუბნება იგი საკუთარივე თავის სუბიექტურობაზე? არსებითად რას გაუხსნა გზა ამოწურულობის ნიცშეანურმა ინტუიციამ და მომავლიდან მომლოდინე დროებაში რას გვიმჟღავნებს იგი ასეთ გახსნილობაში?

დელიოზის მიერ ნიცშესთან დიფერენცირებული ძალაუფლებისკენ ნების ორი პარამეტრის ანალიზი, ამ კითხვების შინაარსთან მისაახლოებლად არსებითი მნიშვნელობისაა. ძალაუფლებისკენ ნებად განმხოლოებული ყოფიერება, მყოფის ძალაუფლებისკენ ნებასთან ურთიერთობას, შემეცნების პრინციპსა [ratio cognoscendi] და არსებობის პრინციპს [ratio essendi] შორის ანაწილებს. ამ გადანაწილების ძირითადი ნიშანი ძალაუფლებისკენ ნების შემეცნებასა და ამ ნების თავისთავად არსებობას შორის განსხვავებულობაზე მიგვითითებს. ჰოყოფაც და უარყოფაც ორივე ძალაუფლებისკენ ნების თვისებებია. პრინციპულად მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ძალაუფლებისკენ ნების რეალობა, მყოფს დასაწყისში ყოველთვის არარასკენ ნების (ნიჰილიზმის) გავლით უმჟღავნდება. დელიოზს რომ მივყვეთ, ძალაუფლებისკენ ნება შემოსაზღვრული რჩება მანამ, სანამ იგი ჯერ თვითონ ნიჰილიზმის, არარასკენ ნების გავლით არაა შემეცნებული. ძალაუფლებისკენ ნების ჰომეოფი ბუნება, მისი არსი მხოლოდ ასეთი შემეცნების შემდეგ გვიმჟღავნდება. აქ ანაცვლებს ცოდნას ქმნადობა, უარყოფას ჰოყოფა.^{xxx} საგანთა ასეთ მდგომარეობაში, ნიჰილიზმი შეიძლება რომ ჰოყოფის შემოქმედებით მასალად იქცეს, ერთდროულად ფუჭი გამოცდილების ნგრევის წყაროდ და საკუთარივე თავის გადალახვის მასალად. დელიოზის ენაზე ალაპარაკებული ნიცშეს ზარატუსტრა ამბობს:

„მე მიყვარს ის, ვინც სარგებელს ნახულობს ნიჰილიზმიდან, როგორც ძალაუფლებისკენ ნების შემეცნების პრინციპიდან [ratio cognoscendi], მაგრამ ის, ვინც ამავდროულად არსებობის პრინციპს [ratio essendi] პოულობს ძალაუფლებისკენ ნებაში, რომელშიც ადამიანი გადაილახება და შესაბამისად ნიჰილიზმიც დაიძლევა.“^{xxxi}

მყოფის კართან მომდგარ ყველაზე საზარელ სტუმართან ურთიერთობის დელიოზიანური გამოცდილება აქ გვიაშკარავდება მთელი სისრულით. გამოსავალი არც მოსული სტუმრის მუქარით გაგდების სასოწარკვეთილებაშია და არც შინ არყოფნის უსაზმნო მოჩვენებითობაში. ამ ორიდან პირველი მხოლოდ სუბიექტის არაადეკვატური აფექტების მობილიზებას თუ უწყობს ხელს, რაც საბოლოო ანგარიშით, შინმყოფის სტუმართან დამსგავსების გარდაუვლობას ამწიფებს. მეორე პოზიციიდან წარმოსახვითის თვითნებური გენეზისი, შესაძლებლის მიუღწევადობაში გაცვლილი რეალობის გრძნობადი გამოსახულება ილანდება. ნიჰილიზმი, როგორც ძალაუფლებისკენ ნების შემეცნების პრინციპი, მყოფს, განურჩევლად ამ უკანასკნელის განწყობისა და მდგომარეობისა, არარას ნებასთან შეხვედრას აიძულებს. საგანთა ბოლოს ყველაზე არსებითი და არსებითად ერთადერთიც, რაც ამ შეხვედრაში მნიშვნელობს, მყოფის მიერ ძალაუფლებისკენ ნებაში საკუთარივე თავის გადამლახველი არსებობის პრინციპის აღმოჩენის შეძლებაა.

ამგვარად, შეხვედრის დელიოზიანური ფილოსოფემა აქ ნიჰილიზმის ნიშანთან შეხვედრის გარდაუვალობაში კონკრეტიზდება. არარასკენ ნება ყოველი შეხვედრის ტრანსცენდენტალურ პირობად ისახება, ყოველი შეხვედრა ნიჰილიზმის ნაწილობრივი ელემენტის მატარებელ გზავნილად სიმბოლიზდება.

ამ პერსპექტივიდან დელიოზის შეკითხვა თუ რატომ არის, რომ ყოველი ხდომილება ჭირის, ომის, ჭრილობის ან სიკვდილის მაგვარი რამეა, გასაგებ ხილვადობას იძენს.^{xxxii} ყოფნის ამოწურულობად განსხეულებული ნიჰილიზმი, სუბიექტურობის ისტორიულად ნორმალიზებულ ფორმას გარდაქმნების სტიქიურობაში ათავსებს. ხდომილების ორმაგი სტრუქტურა, მისი აქტუალიზებისა და კონტრაქტუალიზების თანადროულობა, აზრის დოგმატური მასალებით ნაშენ სუბიექტურობას, მცხოვრების მიერ სიცოცხლის იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური განმხოლოებულობებით დასახლებული ძალისხმევის ხანგრძლივობით ანაცვლებს.

„ერთ შემთხვევაში, ჩემი სიცოცხლეა ის, რაც ზედმეტად სუსტად მეჩვენება ჩემთვისვე, იგი იმ წერტილში მისხლტება ხელიდან, რომელიც აწმყოდ ქცეულა

ჩემგანვე განკერძოებულ ურთიერთობაში. მეორე შემთხვევაში, *მე* ვარ ის, ვინც ზედმეტად სუსტია სიცოცხლისთვის, სიცოცხლე ზედმეტად დიდია ჩემთვის, ის, რაც ჩემთან ურთიერთობის გარეშე, აწმყოდ განსაზღვრებადი მომენტის გარეშე, ყველგან თავის განმხოლოებულობებს მიმოფანტავს, იმპერსონალურ წამიერებად მოვლენილი, კვლავაც-მომავლად [encore-future] და უკვე-წარსულად [déjà-passé] გაორმაგებული.^{xxxiii}

დელიოზის ამ ფრაგმენტის ამოსავალი წერტილი და გარკვეული აზრით, მისივე ფილოსოფიის არათანადროულობაში გამოსათქმელი, მყოფის ბედისწერად ქცეული შანსია. რას და როგორ იცხოვრებს მყოფი ძალაუფლებისკენ ნებად განმხოლოებული ყოფიერების პირობებში? დროის იმ ჰორიზონტში (ჯერ მხოლოდ ნაწილობრივად გამომჟღავნებულში), რომელშიც ნიჰილიზმი ძალაუფლებისკენ ნების შემეცნების უმაღლეს პრინციპად დადგინდება, რომელშიც ამოწურულობის შეგრძნება აღარაფერს დატოვებს ყოვლისმხედველი მზერის გარეშე, რომელშიც სიცოცხლე ირგვლივ და სიცოცხლეშივე შინთქმული *მე*, ორივე სისუსტის უპირატეს გამხმოვანებლად გადაიქცევა.

საიდან და რისგან გამომდინარეობს მყოფის სისუსტის საყოველთაობა? ერთი შეხედვით, ძალაუფლებისკენ ნება ნიცშეს სიტყვებითვე, უპირველეს ყოვლისა ძალის შეკრებისკენ მოგვიწოდებს. იგი ზედმეტი ორაზროვნების გარეშე ემიჯნება ყველაფერს, რაც სისუსტის შეგრძნებას იწვევს - „*მე არას* ვასწავლი ყველაფრისადმი, რაც ასუსტებს, რაც წურავს.“ არარასკენ ნებად განსხეულებული ნიჰილიზმი მართალია ღლის, წურავს, მაგრამ აქვე აშკარავდება მომავლის დროის ის არსებითი თავისებურებაც, რომ ძალაც მხოლოდ და მხოლოდ ამ სისუსტესთან შეხვედრის ხდომილებიდან იძენს ქმნადობას. ამგვარად, პასუხი კითხვაზე თუ რას ვპოულობთ სიცოცხლის აქტიური ძალის ნიცშე-დელიოზიანურ შემადგენლობაში, იმთავითვე აზრის კონკრეტულ ფორმად გადაქცევისთვისაა გადადებული. ნიჰილიზმით მოპყრობილ არსებულში(?), ყოველი ძალა სისუსტის გამოცდილებად დგინდება. მხოლოდ ასეთნაირად მყოფისთვის ხდება ხილვადი და გასაგები ძალაუფლებისკენ ნების ნამდვილი შინაარსი, მხოლოდ ასეთნაირად მყოფი იხელთებს ძალაუფლებისკენ ნებაში განმეორებადის დაუსრულებელ განსხვავებულობას.

„როდესაც ნიცშე მარადიულ დაბრუნებას წარმოადგენს, როგორც ძალაუფლებისკენ ნების უშუალო გამოხატულებას, ძალაუფლებისკენ ნება აქ სრულიადაც არ გაიგება „ძალაუფლების ნდომად“, პირიქით, ის, რაც შენ გნებავს, n-ურ ძალაუფლებამდე გაახანგრძლივე - სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მარადიულ დაბრუნებაში აზრის გადარჩევადი ოპერაციის ძალით, თავისთავად მარადიულ დაბრუნებაში განმეორების განმხოლოებულობის ძალით, აღმატებული ფორმა გამოარჩიე. ყოველივე არსებულის აღმატებული ფორმა - ესეც მარადიული დაბრუნებისა და ზეკაცის უშუალო იგივეობა.^{xxxiv}

ფილოსოფიის დელიოზიანური მემკვიდრეობის გაგრძელების თვალსაზრისით, ძალაუფლებისკენ ნებისა და მარადიული დაბრუნების ასეთ ურთიერთკავშირში ყველა იმ ცუდი ორაზროვნების პირველწყარო აფარებს თავს, რომლებიც დესუბიექტივაციის დელიოზიანურ საშუალებებს არააზრის ვრცელი არეალებიდან მუდმივად თან დაჰყვებიან. ასეთი არააზრების ყოველთვის უკვე თანმდევი მიზანია დელიოზის პრაქტიკული ღირებულება თეორიული პესიმიზმის ჩრდილქვეშ მოაქციონ, ცნებითი კლიშეების მოშველიებით საწყისშივე ეჭვით განეწყონ აზრის ყველა იმ ძირითადი მასალისადმი, რომლებიც დელიოზის ფილოსოფიაში, მყოფის ახლებურად ყოფნის შემზადებისთვისაა დათმობილი. გასათვალისწინებლად მნიშვნელოვანი აქ ისაა, რომ ასეთი დაეჭვებულობის მრავლობითობა აზროვნების სამომავლო გამოცდილებებთან ურთიერთობის პროცესში, არცერთი წამით არ აუქმებს ამ ეჭვის შემადგენელი ელემენტების შიდა გადარჩევის საჭიროებას. უფრო მეტიც, პოლიტიკურად ცხოვრების თვალსაზრისით, დესუბიექტივაციის დელიოზიანური საშუალებები უპირატესად სწორედ რომ ასეთი გადარჩევის იმანენტურობიდან უნდა პრობლემატიზდებოდეს. აბსოლუტურ დეტერიტორიალიზაციებად მონიშნული გასხლტომის ხაზები [lignes de fuite], ესაობების თანმდევი წმინდა სიჩქარეები და სინელები, ექსპერიმენტირების დაუსრულებელი ნაკადები, გარდაქმნის წმინდა კრისტალები, ინდივიდის დეპერსონალიზაციის ინტენსივობები, სამყაროდ გახდომის [devenir-monde] სიხშირეები და კიდევ ბევრი სხვა ელემენტი ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში, ყველაფერ სხვამდე სწორედ დესუბიექტივაციის პრაქტიკულ საშუალებებად იკითხება. სიცოცხლესთან უშუალო ურთიერთობით ყოველი მათგანი

სიცოცხლეშივე აქტუალიზების განმხილოებულ ეკვივალენტს მოითხოვს მყოფისგან (ტრანსცენდენტალური ემპირიზმის დელიოზიანური რეალობა ამ უშუალობის ძალით იმარაგებს თავს). იმანენტური სიცოცხლე ექსპერიმენტირების ხანგრძლივობას საკუთარივე განმხილოებული იმანენტურობისკენ სვლის პრაქტიკულ ძრავად საჭიროებს, იმად, რაც ქაოსის ზედაპირზე იმანენტურობისავე სიბრტყის გადების შეუმჩნევლობებით, ვირტუალურის სიცოცხლისეულ ინტუიციას, ცხოვრების უშუალო ყოველდღიურობად აქცევს. საბოლოო ანგარიშით, ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში სწორედ ვირტუალურის ინტუიციით მიღწეულ სიცოცხლეში აქტუალიზდება მცხოვრების ჭეშმარიტი ხანგრძლივობა, ნაცხოვრების მტვრით დაფარული მიწიდან სიცოცხლის სუფთა ჰაერისკენ მოძრავი ინტენსივობა.

„მაშინაც კი, როდესაც დროები აბსტრაქტულად თანაბრდებიან, სიცოცხლის ინდივიდუაცია არ არის სუბიექტის (იმ) ინდივიდუაციის იგივეობრივი, რომელსაც იგი წინ მიუძღვის ან მხარს უჭერს. არც სიბრტყეებია ერთმანეთის იგივეობრივი: პირველი შემადგენლობის ან ესაობების [heccéités] კომპოზიციების სიბრტყეა, რომელმაც არაფერი იცის სიჩქარეებისა და აფექტების გარდა; - მეორე ფორმების, სუბსტანციებისა და სუბიექტების სრულიად განსხვავებული სიბრტყეა. ეს ორი არც ერთი და იგივე დროა და არც ერთი და იგივე დროითობა.“^{xxxv}

სიცოცხლესა და ნაცხოვრებს შორის არსებული ფუნდამენტური უთანაბრობის გამოა, რომ გასხლტომის ხაზები ყველაზე ინტენსიურ მიახლოებულობაში არიან ვირტუალურის სფეროსთან. ამ მიახლოებულობის ძალით ინარჩუნებენ ისინი რეალობასთან რეალურზე უფრო მეტად რეალური შეხების სინამდვილეს. სიცოცხლეს თავის მხრივ, ამ ვირტუალობების რეალობით არსებობს - *გასხლტომის ხაზები რეალობებია.*^{xxxvi} დესუბიექტივაციის დელიოზიანური საშუალებები ამ იმანენტური ხაზების აბსტრაქტულ და მაინც, ცხოვრების ბიოგრაფიულობაში, კონკრეტულზე უფრო კონკრეტული მასალებით ნაშენ ხანგრძლივობებს მიუყვება. მყოფი დელიოზთან, უპირველეს ყოვლისა მცხოვრებია. მცხოვრები, რომელიც მცხოვრებად გახდომისკენ მარად განმეორებადი ძალით არსებობს. ამდენად, არც ისაა

გასაკვირი, რომ დესუბიექტივაციის საფეხურებიც დელიოზთან, უმთავრესად სიცოცხლის ცხოვრების ხაზებით დიფერენცირდება.

„ჩვენ ხაზებისგან შევდგებით. მხოლოდ ნაწერის ხაზებზე ნუ ვილაპარაკებთ. ნაწერის ხაზები სხვა ხაზებთან ერთიანდებიან; სიცოცხლის ხაზებთან, შანსისა და უიღბლობის ხაზებთან, ხაზებთან, რომლებიც თვითონ ნაწერის ხაზს ვარიაციას ანიჭებენ, ხაზებთან რომლებიც დაწერილის *ხაზებს შორის* არიან.“^{xxxvii}

სეგმენტირებულ და მოლეკულურ ხაზებთან ერთად, გასხლტომის ხაზები სიცოცხლის ცხოვრების ინტენსივობებს ახარისხებენ. სეგმენტირებული ხაზები მოლური სისტემების მიერ წარმოებულ სეგმენტებთან შესაბამისობაში ივლება. სოციალურად საშუალოდ ნორმალიზებული ხმა ყოველთვის ამ ხაზებთან შესაბამისობით მოისმის. მითითება/დაქვემდებარების ფორმები, ყოველთვის უკვე წინასწარ განპირობებული შეძლებების ჰოზირონტი, *მეს* ზღვარდადებული შეგრძნებებით იმუნიზების შესაძლებლობები აქ სტრუქტურდება უმთავრესად. მოლეკულური ხაზები მოლური სეგმენტარულობის ხილვადობებიდან, მიკროგახდომების უხილავ რეგისტრებში ინაცვლებენ. დესუბიექტივაციის პირველადი იმპულსებიც ამ ხაზებთან ერთად ჩნდება. სიმპტომატური ისაა, რომ მოლეკულური ხაზები ყოველთვის მოლური ხაზების ქვეშ ივლებიან, იმ მიკროაქტების, იმ შეუმჩნეველი აფექტებისა და სულის უხილავი მოძრაობების კვალდაკვალ, რომლებიც არსებულის გაუსაძლისობის პირისპირ ახალ მგრძნობელობას აძლევენ ხმას და შინაარსს. გასხლტომის ხაზები თავის მხრივ, ვირტუალურთან ურთიერთობის გამოცდილებიდან აქტუალიზდებიან. გამოცდილებას აქ არც ნაცხოვრების შეჯამებული სახე აქვს და არც გარეს მხედველის ინსტრუმენტული ხასიათი; ის აქ იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური განმხოლოებულობების ძალით, ვირტუალურის მხოლოდ ნაწილობრივად აქტუალიზებულ ეკვივალენტს წარმოადგენს, სიცოცხლის მთლიანობაში გამოთქმის წამიერ შემძლეობას, რომელიც დრო-სივრცული დინამიზმების წმინდა მოძრაობებში, სიცოცხლის იმანენტურობის იმანენტურობით უზრუნველყოფილ ნიშნებს ამხედველებს.

ექვგარეშეა, რომ დესუბიექტივაციის დელიოზიანური საშუალებებიდან, გასხლტომის ხაზები ყოფიერების მიმდინარე მდგომარეობასთან ყველაზე მეტი შინაარსით გვაკავშირებს. ამოწურულობა თუ ყოფნის წარმართველი ეგზისტენციალია, სად და როგორ უნდა შეძლოს სიცოცხლემ ღირებულების შენარჩუნება? გასხლტომის ხაზების ფუნდამენტური თავისებურება ისაა, რომ ისინი ვირტუალურის ინტუიციას ამახვილებენ და ამასთან ერთად, თვითონვე არიან ასეთი გამახვილებული ინტუიციის ნაყოფები. მართალია რომ გასხლტომის ხაზი და მისი თანმდევი წყვეტის ხანგრძლივობა, დესუბიექტივაციის პროცესზე უდავოდ ყველაზე მეტი სიმძლავრით ზემოქმედებს, თუმცა მოლური აგრეგატებისთვის ჩვეული სეგმენტირებული ხაზები და მოლეკულური შეუმჩნეველობებისთვის ნიშნეული ბზარის ხაზებიც, თავიანთ წილ მნიშვნელობით სივრცეს იკავებენ მყოფის დაქვემდებარებულობიდან გამომხსნის პროცესში. მართალია, რომ სეგმენტარულობა აქვავებს და აფორმირებს, მაგრამ გარეს ნიშანთან შეხვედრის ხდომილებაც, მხოლოდ და მხოლოდ ამ უკვე ფორმირებული ზედაპირიდან გავლებული ხაზების ურთიერთკვეთის შედეგად წარმოიქმნება.

„სუბიექტივაცია გასხლტომის ხაზს სეგმენტარულობას ახვევს თავს, რომლის უარყოფასაც იგი (გასხლტომის ხაზი) არ წყვეტს, ხოლო აბსოლუტურ დეტერიტორიალიზაციას გაუქმების წერტილში ამყოფებს, უწყვეტად ბლოკავს და მიმართულებას უცვლის მას. ამის მიზეზი მარტივია: გამოხატვის ფორმები და ნიშანთა რეჟიმები მაინც *სტრატეგია* (შემცველობის ფორმების აბსტრაქტირების შემდეგ, თავისთავად მოაზრებულობაშიც კი); სუბიექტივაცია არანაკლები სტრატა ვიდრე აღმნიშვნელობა.“^{xxxviii}

დესუბიექტივაციის პროცესში მყოფის ხანგრძლივობა, გასხლტომის ხაზების შეუმჩნეველი ზემოქმედებით, იმანენტურობის სიბრტყისკენ დეტერიტორიალიზებად მცხოვრებად გარდაიქმნება. ქაოსის ზედაპირზე გადებულ ამ სიბრტყეზე, მცხოვრები სიცოცხლის ცხოვრებას სწავლობს. აქტუალურის ამოთქმული ინსტანციის ნაცვლად, უმაღლეს გზამკვლევადა იგი ვირტუალურის შინთქმულობას იდგენს.^{xxxix} სიცოცხლის ნიშნებთან შეხვედრის ხელოვნებას იგი ვირტუალურთან უშუალო ურთიერთობის ხანგრძლივობაში აოსტატებს.

„ნიშნებთან თანშობილი თუ შეძენილი პრაქტიკული ნაცნობობა არსებობს, რომელიც ყველა განათლებას რაღაც სასიყვარულოდ, მაგრამ ამავედროულად, მომაკვდინებლადაც აქცევს. ჩვენ არაფერს ვსწავლობთ იმათგან, რომლებიც გვეუბნებიან: ჩემსავით აკეთე [fais comme moi]. ჩვენი ერთადერთი ოსტატები ისინი არიან, რომლებიც მოგვმართავენ: „ჩემთან ერთად აკეთე“ [fais avec moi], რომლებიც კვლავწარმოებადი ქესტების ნაცვლად, ჰეტეროგენულობაში განსავითარებელ ნიშნებს გამოსცემენ.“^{xi}

ვირტუალურის „მასწავლებლობას“ ეს ფორმულა უღრმესი შინაარსით მიესადაგება. იმანენტურობის სიბრტყიდან მხოლოდ სანახევროდ განსხეულებული განმხოლოებულობების ჭკრეტა და აზროვნება, ცხოვრების ხელოვნების პირველად თავისებურებად ინიშნება აქ. მცხოვრები სიცოცხლეს ან იმანენტურობის იმანენტურობას ცხოვრობს, შინთქმის ინტენსივობები გამოცდილების მანამდე აღუქმელ მხარეებს განახლებული აღქმითი სიმძლავრეებით ასახლებენ, პერსპექტივიზმის სტიქიურობა მანამდე დოგმატიზმის ქვიშით დაფარულ არსებულის კუთხეებს კვეთს, მგრძნობელობის სიხშირეები მყოფის მცხოვრებად გარდაქმნის მოძრაობებს შემადგენლობითა და დინამიზმით ამარაგებენ. ხდომილების წმინდა და აბსტრაქტული დრო, *თვითობის* განმაზავებელი ინდივიდუაციების მიღმა ჩასაფრებული სიკვდილის ორსახოვნება აქ სხეულდება მთელი თავისი შემზარავი მშვენიერებით.

„განფენილობაში რეპრეზენტირებული დიდი განსხვავებების გაუქმებით და ინტენსივობაში შინთქმული მცირე განსხვავებების თავმოყრითა და გამოთავისუფლებით, ყოველი სიკვდილი ორმაგია.“^{xii}

ნიშანთან შეხვედრის დელიოზიანური გამოცდილება, საგანთა ბოლოს ყოველთვის სიკვდილის ამ ორსახოვნებას ამოთქვამს, დესუბიექტივაციის ყოველი ცალკეული ხანგრძლივობა ამ ორსახოვნებაში შემავალი ელემენტების თანაწყობით განისაზღვრება. არარასკენ ნებად განსხეულებული ნიჰილიზმი, ამოწურულობის ყოვლისმომცველი შეგრძნებაც ამ ორსახოვნების პარადოქსული განშლილობიდან გარდაიქმნება არსებობის განახლებულ ენერგიად, ძალაუფლებისკენ ნებად ჰყოფილ სიცოცხლედ.

„ცოდნა იმისა, რომ ჩვენ მოკვდავები ვართ, აპოდიქტური ცოდნაა, თუმცა ცარიელი და აბსტრაქტული, ვინაიდან ხელშესახები და თანმიმდევრული კვდომები მანამდე არ არიან საკმარისი ამ ცოდნის ადეკვატურად შესავსებად, სანამ მავანი არ გაითავისებს სიკვდილს, როგორც ყოველთვის ღია (სად და როდის?) პრობლემური სტრუქტურით მომარაგებულ იმპერსონალურ ხდომილებას.^{xlii}

ხდომილების ორმაგ მიზეზშედეგობრიობასთან სრულ პარალელიზმში, სიკვდილიც ორმაგი მიზეზშედეგობრიობით ზემოქმედებს მყოფზე. მორის ბლანშოს აზროვნების გამოცდილებასთან თანაზიარობით, დელიოზი ერთმანეთისგან ასხვავებს მყოფისთვის სიკვდილის პერსონალურ ბუნებას, მის სხეულებრივ საკუთრივობას/განუმეორებლობას და სიკვდილისავე უსხეულობასა და უსასრულობას, მის თავისთავად იმპერსონალურობას.^{xliii} ამ უკანასკნელთან მიახლოების გზაზე, დროის წმინდა და აბსტრაქტულ ფორმაში, წამის შეუმჩნეველობაში, მყოფის ყოფნა მცხოვრების სიცოცხლედ გარდაიქმნება. ფილოსოფია აქ სიცოცხლის დაცვის პასუხისმგებლობაში სხეულდება. ასეთი სიცოცხლე მცხოვრებს, ორგანული განსაზღვრულობის მკაცრად იერარქიზებული სისტემის ნაცვლად, არაორგანულ დიფერენცირებულობაში უმჯღავნდება. სიცოცხლე თუ იმენანტურობის იმანენტურობაა, ისე როგორადაც დელიოზი განმარტავს მას თავის უკანასკნელ ესეში, მაშინ სიცოცხლისავე არაორგანულობა იმენანტურობის ამ ორმაგ დაზღვეულობას ექსტენსიურობისა და ინტენსიურობის ასიმეტრიულობით უზრუნველყოფს.^{xliiv} სხვანაირად რომ ვთქვათ, ინტენსივობის სიღრმე, მისი შეძლება იდეის შიგნით უწყვეტად აწარმოებდეს დიფერენციალურ ურთიერთობებს, მყოფის მცხოვრებად გახდომის ხანგრძლივობას ვირტუალურისა და აქტუალურის ასიმეტრიულ პარალელიზმს განუსაზღვრავს.

ნიჰილიზმი, როგორც არარასკენ ნება, მყოფამდე ამოწურულობის შეგრძნების გზით აღწევს. ამ უკანასკნელის მცხოვრებად გარდაქმნის შეძლებაც, ამ შეგრძნებაში სიცოცხლის ჰოყოფის ენერჯის აღმოჩენითაა პირობადებული. ამოწურულობა სიკვდილის იმპერსონალურობასთან სიშორეში მიახლოებულობაა ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, იგი სიკვდილის იმპერსონალურობიდან სიცოცხლის განმხოლოებულობების გამოთავისუფლების პარადოქსული შეძლებაა. ამ

კონტექსტში, დელიოზის მიერ 1992 წელს, სემუელ ბეკეტის ოთხი სატელევიზიო პიესის თანმხლებ წინასიტყვაობად გამოქვეყნებული ტექსტი, *ამოწურული*, ჩვენთვის არსებითი მნიშვნელობისაა.

„დადლილმა პიროვნებამ უბრალოდ განხორციელება ამოწურა, მაშინ, როდესაც ამოწურული შესაძლებლის მთლიანობას წურავს.“^{xlv}

ამოწურულობა, როგორც ნიჰილიზმის ეგზისტენციალური ეკვივალენტი, მყოფს საგანთა ჩვეული მდგომარეობის ამობრუნებისკენ უბიძგებს. ოღონდ ამ ამობრუნების სინამდვილე, მისი პრაქტიკული შემადგენლობა თვით მყოფისთვისაც კი არაფერს ააშკარავებს მანამ, სანამ სუბიექტურობის ფორმა მთლიანად ამოწურულობის საფარში არ ეხვევა, ინკლუზიური დიზიუნქციების ამ უჩვეულო და წინააღმდეგობებით სავსე სამყაროში.

„ამოწურულობა ერთიანად განსხვავებული რამეა; მავანი სიტუაციის ცვლადების სიმრავლეს იმ პირობით აჯამებს, რომ ნებისმიერი უპირატესობის მიმნიჭებელი წესრიგი, მიზანთან მიმართებაში ნებისმიერი ორგანიზება, ნებისმიერი აღმნიშვნელობა უკუაგდოს. მიზანი აღარ არის გარეთ გასვლა ან შინ დარჩენა, არც დღეებსა და ღამეებში მოძიებული სარგებლისგან რჩება რაიმე. მავანი აღარ ახორციელებს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი რაღაცას ასრულებს. ფეხსაცმლით სახლში რჩება, ჩუსტებით კი გარეთ გადის. და მიუხედავად ამისა, იგი არ ვარდება არადიფერენცირებულში ან წინააღმდეგობათა სახელგანთქმულ ერთიანობაში, იგი არც პასიურია, მაგრამ აქტიურიც აღარაფრისთვისაა. იგი დადლილი იყო რაღაცით, მაგრამ ამოწურულია არაფრით.“^{xlvi}

ამოწურულობა ერთდროულად ყოფიერების წარმმართველი ნიშანიცაა და მყოფის დესუბიექტივაციის შანსიც. ნების საყოველთაო კარგვაში წარმოქმნილი თანამედროვეობა, დადლილობის ეგზისტენციალს არსებობის ყველა სფეროში ადასტურებს, მყოფი შესაძლებლის რეალიზებით იღლება იმდენად, რამდენადაც შესაძლებელში აღარაფერი რჩება რეალობისთვის ხელშესახები. ამოწურულობა ყოველთვის და ყველგან მხოლოდ დადლილობას მოსდევს, მყოფის თვალწინ შესაძლებლის წმინდა ვარიაციების გაშლას. „მხოლოდ ამოწურული შეიძლება იყოს საკმარისად დაუინტერესებელი, საკმარისად სკრუპულოზური.“^{xlvii} ასეთად მყოფს

ადარაფერი რჩება სიცოცხლის ცხოვრების დაოსტატების გარდა, *მეს* ბზარიდან ამოსროლილი გასხლტომის ხაზები, მყოფს სიცოცხლის შუაგულში ათავსებენ, იმპერსონალურ სიკვდილ-სიცოცხლის ხანგრძლივობაში, იქ, სადაც ვირტუალურის განმხოლოებულობები მყოფის პერსონალურ და ინვიდივიდუალურ დრო-სივრცულ დინამიზმებში განფენილ თვისებებს, ახალი სამყაროებით ასახლებენ.

სანამ სუბიექტივაციის კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული მდგომარეობების პრობლემატიზებაზე გადავიდოდეთ, მოკლედ აღვნიშნოთ, რომ მყოფის მცხოვრებად გარდაქმნისთვის და უფრო ზოგადად, დესუბიექტივაციის სამომავლოდ გასათვალისწინებელი სააზროვნო ვარიაციების გამოსაკვეთად, ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილებისა და რობერტ მუზილის *უთვისებო კაცის* ურთიერთდაკავშირება შინაარსიან გზად იკითხება. დელიოზი თუ სუბიექტურობის კარტეზიანულ კანონს იღებს თეორიული გარდაქმნის ობიექტად, მუზილის რომანში განვითარებული თემები ასეთი გარდაქმნის თვითკრიტიკულ შეკითხულობად ინიშნება. საგულისხმოა, რომ *ამოწურულში* დელიოზი მხოლოდ ერთგან, ისიც ბლანშოს გავლით, გაკვრით ახსენებს მუზილის სახელს. *უთვისებო კაცი* კი ნიჰილიზმში განსხეულებული მყოფისთვის, ერთდროულად მეხსიერების უშუალო მონაცემიცაა და ამ მონაცემის ხელახლა აზროვნებისთვის ჩაუნაცვლებელი მასალაც. როგორ ეხმიანება ამოწურულის დელიოზიანური ეგზისტენციალი რეალობის გრძნობიდან გამომდინარე და ამ გამომდინარეობით აღბეჭდილ შესაძლებლობის გრძნობის მუზილისეულ ფორმულას?^{xlvi} წარმოადგენს თუ არა ამოწურულის დელიოზიანური პერსონაჟი მუზილის ამ ფორმულის ამობრუნებულ გამოსახულებას? შესაძლებლობის გრძნობისკენ სვლას მართლაც მივყავართ თუ არა ქმნადი ნეიტრალურობით მიღწეულ რეალობის გრძნობასთან? და თუ მივყავართ, მაშინ აქვე აუცილებლობით დავაკონკრეტოთ, რომ ნეიტრალურობის დელიოზიანურ გამოცდილებას არაფერი აქვს საერთო საგანთა პასიურ მიმღებლობასთან, დაშვებულობის ილუზორულ ყოველგვარობასთან. ნეიტრალურობის დელიოზიანური სემანტემა მხოლოდ ხდომილების ორმაგი მიზეზშედეგობრიობის წყაროთი მარაგდება, ყოველი ხდომილებისთვის ჩვეული აქტუალიზაციისა და კონტრაქტუალიზაციის თანაბარი მნიშვნელოვნებით, საგანთა თანმდევ

მდგომარეობაში, ყველაფერ სხვამდე ბრძოლის არსით და ბრძოლის არსში რომ სხეულდება.

„ბრძოლა მისსავე ველს ზემოდან დაჰყურებს, იგი ნეიტრალურია ამ ველის ყველა დროით ზემოქმედებასთან მიმართებაში, ნეიტრალური და აუღელვებელი გამარჯვებულებისა და დამარცხებულებისადმი, მხდალებისა და მამაცებისადმი, რითიც იგი კიდევ უფრო შემზარავი ხდება. იგი არასდროსაა აწმყოდ მოცემული, არამედ ყოველთვის ჯერ კიდევ მომავლიდანაა ან უკვე წარსულიდან, მხოლოდ მის მიერვე ინსპირირებული ანონიმური ნებისთვის მოხელთებადი, ნებისთვის, რომელსაც „განურჩევადობა“ შეიძლება დავარქვათ. ასეთი ნება სასიკვდილოდ დაჭრილი ჯარისკაცისთვისაა ნიშნული, რომელიც აღარც მამაცია და არც მხდალი, აღარც გამარჯვებული და არც დამარცხებული, არამედ მათ მიღმა მყოფი, იმ ადგილას მყოფი, სადაც ხდომილება ხდება და ისიც ამდენად, მის შემზარავ აუღელვებლობაში [impassibilité] მონაწილეობს.“^{xlix}

მუზილის უთვისებო კაცი თუ სიცოცხლეს არას მაგივრად ყოველთვის ჯერ-არას ეუბნება და შედეგად გრძნობადს გამოცლილი მხოლოდ საკუთარივე თავის თეორიას ცხოვრობს, დელიოზის მცხოვრები ყველაფერ სხვამდე, სწორედ მგრძნობელობის სიღრმიდან ამონათებული სიცოცხლის ჰოყოფის ხანგრძლივობად ხორციელდება.¹ მყოფის მცხოვრებად გახდომა, ვირტუალობებისგან შემდგარი სიცოცხლის შეძლებისდაგვარად მეტი ინტენსივობით ცხოვრება, შინთქმისა და ამოთქმის უწყვეტობაში სინთეზირების ხელოვნება, ამ ხელოვნების დაოსტატება და მასთან ყოველ ჯერზე ხელახლა ექსპერიმენტირება, ჩვევის, გახსენებისა და მომავლის ცარიელ დროში შებიჯების თანადროულობა, აზრში წარმოქმნილი აზროვნების ძალისხმევაში ცხოვრება ერთიანად ქმნის იმას, რასაც სახელად დესუბიექტივის დელიოზიანური გამოცდილება შეგვიძლია ვუწოდოთ. ის, რაც ჯერ კიდევ ხანგრძლივ და დამქანცველ განაზრებებს საჭიროებს.

ⁱ თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის შესავალში, სპინოზა ერთპიროვნული მმართველობით თავისუფლების შემზღუდავი ფუნდამენტური პარადოქსის (რომელსაც იგი დესპოტიზმის უმაღლეს მისტერიას უწოდებს) გამორკვევის კონტექსტში, იმ ადამიანური მდგომარეობით ინტერესდება, რომელშიც ადამიანები საკუთარივე ღირსების საწინააღმდეგოდ, მონობისთვის ისე იბრძვიან, თითქოს

საკუთარი ხსნისკენ ისწრაფოდნენ. *კაპიტალიზმი და შიზოფრენიის* ორივე ტომის პოლიტიკური თეორია დიდწილად, ამ პარადოქსის სააზროვნო მასალებითაა აგებული. დელიოზისა და გუატარისთვის სურვილის შესახებ საკითხი ამ მასალებიდან ყველაზე არსებითია. *ანტიოდიპოსში* ვკითხულობთ: „სოციალური კვლავწარმოების ყველაზე რეპრესიული და მომაკვდინებელი ფორმებიც კი სურვილის მიერ იმ ორგანიზაციის შიგნითაა წარმოებული, რომელიც თვითონ ამ წარმოებისგან სხვადასხვა პირობებით გამომდინარეობს; ისინი ჩვენ ჯერ კიდევ უნდა გავანალიზოთ. ამიტომაცაა, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის ფუნდამენტურ პრობლემად სპინოზას მიერ (და რაიხის მიერ ხელახლა აღმოჩენილი) მართებულად დასმული კითხვა რჩება: „რატომაა, რომ ადამიანები საკუთარი მონობისთვის ისე იბრძვიან, თითქოს საკუთარივე ხსნისკენ ისწრაფოდნენ?“ იხ. Baruch Spinoza, “Theological-Political Treatise” in *Spinoza – Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002), 389-390; Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: L’anti-Oedipe* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972-1973), 36-37.

ⁱⁱ სუბიექტივაციის/დაქვემდებარების მსოფლიო საწარმოდ სისტემატიზებული კაპიტალიზმი, მისსავე იმანენტურ აქსიომატიკასთან სრულად თავსებადი ნაკადების კოდირების (ტერიტორიალიზაციის) და ზეკოდირების (რეტერიტორიალიზაციის) აპარატებით, აქსიომატიკის ყოველ ჯერზე ხელახალ იმუნიზაციასთან ერთად, ამ აქსიომატიკის რეალიზების მოდელად ქცეული სახელმწიფოს მეშვეობით, დეკოდირებული (დეტერიტორიალიზებული) ნაკადების ხისტ სეგმენტარულობებად გადაქცევასაც უზრუნველყოფს. იხ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980), 571-572, 272.

ⁱⁱⁱ *საზრისის ლოგიკის* მე-18 სერიაში, დელიოზი ფილოსოფოსის სამ კონცეპტუალურ გამოსახულებას თემატიზირებს, რომელთაგან თითოეული ცალკეულობაში, სიმაღლის, სიღრმისა და ზედაპირის ტოპოლოგიურ ნიშანს შეესაბამება. ამ დიფერენციაციის არსებითი ღირებულება ისაა, რომ მისი განვრცობით, ზოგადად მყოფის ყოფიერებისადმი განწყობის სამი ბაზისური მოდელის ერთმანეთისგან გარჩევა ხდება შესაძლებელი. ამიტომ ვცადოთ და უფრო დეტალურად განვიხილოთ სამივე გამოსახულება. მათგან პირველი, გასაკვირი არაა, რომ ფილოსოფოსის ყველაზე პოპულარული, კანონიკური, პლატონური გამოსახულებაა. გამოქვაბულიდან აღმასვლა და გარდაქმნა, ან უბრალოდ აღმასვლით გარდაქმნა ამ გამოსახულების უმთავრესი სიმბოლოა. სიმაღლე აქ აზრის უმთავრეს ორიენტირადაა დასახული. რაც უფრო მაღლა ადის ფილოსოფოსი, მით მეტია მისი შეძლება თანაზიარობდეს გონისმიერი სამყაროს სისავსესთან. დელიოზის ნიცშეანური პათოსისთვის, ფილოსოფოსის პლატონური გამოსახულება პრობლემურია. *საზრისის ლოგიკაში* ვკითხულობთ: „იდეალიზმი პლატონური ფილოსოფიის თანშობილი ავადმყოფობაა, თავისი აღმასვლებითა და დაღმასვლებით იგი თვით ფილოსოფიის მანიაკალურ-დეპრესიული ფორმაა. მანია შთააგონებდა და ის მიუძღოდა წინ პლატონს. დიალექტიკა იდეების ფრენაა, *Ideenflucht*; როგორც ამას პლატონი ამბობს იდეაზე: „ის ან დაფრინავს ან იფერფლება...“ და თვითონ სოკრატეს სიკვდილშიც არის რაღაცა დეპრესიული სუიციდის მაგვარი.“ ფილოსოფოსის მეორე გამოსახულება პლატონური სიმაღლიდან, წინარესოკრატელების სიღრმეში ინაცვლებს. „წინარესოკრატელებმა აზრი გამოქვაბულში მოათავსეს, სიცოცხლე - კი

სიღრმეში.“ გარდაქმნის, აღმაფრენის პლატონურ მოქმედებებს, აქ სუბვერსირების, ჩაქუჩით კიდევ უფრო ღრმად გამოტეხილი ქვაბულისკენ სვლა უპირისპირდება. „წინარესოკრატელი ფილოსოფოსი არ ტოვებს გამოქვაბულს, პირიქით იგი მიიჩნევს, რომ ჩვენ საკმარისად ჩართულები არ ვართ მასში, საკმარისად შთანთქმულები არ ვართ მისით.“ ფილოსოფოსის ამ გამოსახულების თავისებურება ისაა, რომ ბნელ სიღრმეში მყოფს თითქმის აღარაფერი ეძლევა თავისთავად გარჩევადის სახით, ყველაფერი ნაერთის, შეუძლებლობამდე მისული გარჩევადობების სახით არსებობს. და ბოლოს, ფილოსოფოსის მესამე, ზედაპირზე მყოფის გამოსახულება, რომელიც დელიოზისთვის სრულად რეორიენტირებული აზრის და აზრისავე განახლებული გეოგრაფიის ნიშანია; სიღრმის სუბსტანცია/აქციდენციებისგან და სიმაღლის უნივერსალური/ცალკეულისგან თავისუფალი ფილოსოფოსის ტიპი, რომელიც ზედაპირის ავტონომიურობაში ირეკლავს ენაში გამოხატული ხდომილების უსხეულობას. ზედაპირის ფილოსოფოსისთვის „ფარდის უკან არაფერია უსახელო ნაერთების გარდა. ხალიჩის მიღმა არაფერია ცარიელი ზეცის გარდა. საზრისი ზედაპირზე ჩნდება და იქვე თამაშდება, როგორც მინიმუმ იმ შემთხვევაში, თუკი მავანმა იცის როგორ მოეპყროს მას ჯეროვნად, იმგვარად რომ მისგან მტვრის ასოები ფორმირდებოდეს, ან ორთქლი შუშაზე, რომელზეც თითით წერა ხდება შესაძლებელი.“ იხ. Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 152-158.

^{iv} „ფილოსოფიას სჭირდება მისივე გამგები არაფილოსოფია, მას ისევე ესაჭიროება არაფილოსოფიური გაგება, როგორც ხელოვნებას სჭირდება არახელოვნება და მეცნიერებას - არამეცნიერება.“ წიგნში *რა არის ფილოსოფია?* დელიოზი და გუატარი არაერთხელ გამოხატავენ თავიანთ დაინტერესებას ფრანსუა ლარუელის მიერ შემუშავებული არაფილოსოფიის/არაფილოსოფიურის კონცეპტისადმი. ლარუელის მიხედვით ყოველი ფილოსოფიური ტრადიციის ჭეშმარიტად მოაზრების პირობა მეტაფილოსოფიურის ან ფილოსოფიურად ორგანულის ნაცვლად, არაფილოსოფიურის, როგორც ფილოსოფიისავე აბსოლუტურად იმანენტური (რეალური) გარეს მოძიებაა, რომლის პერსპექტივიდანაც ფილოსოფიის თვითკმარობის იმპერატივი, საკუთარივე უნივერსალიზებული წანამძღვრების რეალურობის სიმცდარით შეძლებისდაგვარადაა დაზღვეული. „ონტოლოგიისა და მისტიციზმის ტრანსცენდენტალიებთან შედარებით, არაფილოსოფიის მიერ აღებული ერთი არც ტრანსცენდენტურია და არც ტრანსცენდენტალური; იგი მხოლოდ იმანენტური ან რეალურია, გავლით და გავლით იმანენტური; იგი საკუთარი თავის იმანენტურობაა და არა საკუთარ თავთან, ყოფიერებასთან, ეგოსთან, სიცოცხლესთან, სუბსტანციასთან და კიდევ რაიმე სხვასთან იმანენტურობა.“ იხ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 205-206. François Laruelle, *Principles of Non-Philosophy*, trans. Nicola Rubczak and Anthony Paul Smith (London: Bloomsbury, 2013), 22.

^v მაშინ, როდესაც ფილოსოფია (დელიოზისა და გუატარის მიხედვით) მუდმივად აცოცხლებს იმანენტურობის წინარეფილოსოფიურ სიბრტყეზე მოქმედ კონცეპტუალურ პერსონაჟებს, როგორც აზრის აბსოლუტური დეტერიტორიალიზაციებისა და რეტერიტორიალიზაციების გამომამუღავნებელს, რომლებიც დროთა განმავლობაში ცალკეული ფილოსოფიური ტრადიციების განმასახიერებელ ნიშნებადაც კი იქცევიან (პლატონის სოკრატე ან ნიცმეს

ზარატუსტრა), თვითონ ფილოსოფოსი სიცოცხლის ვირტუალობასა და ცხოვრების აქტუალობას შორის მყოფ კონცეპტუალურ პერსონაჟად დგინდება. ამ თვალსაზრისით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყოველი კონცეპტუალური პერსონაჟი, საკუთარ გენეზისში, მისივე შემქმნელი ფილოსოფოსის სულის ნატეხს ატარებს, ცალკეულ შემთხვევებში, იგი ფილოსოფოსის ალტერ ეგოდაც სხეულდება. თვითონ ფილოსოფოსი, შეძლებისდაგვარად თავისუფალი ყველანაირი ბიოგრაფიული განსაზღვრულობისგან (ფილოსოფოსი, „როგორც ასეთი“), ის, ვინც შემადგენლობის სიბრტყეს ახალი/განახლებული კონცეპტებით ასახლებს, თავისი პერსონაჟების გავლით სიცოცხლის მაცნედ გვიმჟღავნდება, იმად, ვინც ისტორიის არანებაყოფლობითობაში, ყველაფერ სხვამდე ცხოვრების პრაქტიკული სფეროს ამხედველებულ გარედ სიმბოლიზდება (სოკრატეს მარადიული სიმბოლო?). ამ აზრით, ყოველი ფილოსოფია პოლიტიკურთან ერთად ფილოსოფიაა. იხ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, Paris, 1991), 67.

^{vi} Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 105.

^{vii} იქვე., 71.

^{viii} ქაოსისთვის წინააღმდეგობის გაწევა შემოქმედებითი აქტის (ფილოსოფიური კონცეპტის, მეცნიერული პერცეპტის და სახელოვნებო აფექტის სახით გამომჟღავნებულის) იმენანტური შემადგენლობაა. უფრო მეტიც, დელიოზისა და გუატარისთვის სწორედ ქაოსზე გადებული იმანენტურობის სიბრტყიდან ხდება შესაძლებელი აზრის ზემოთ ნახსენებ სამ დიდ ფორმაში გამოხატული სიცოცხლის დინამიზმების აქტუალიზება. ოღონდ, აზრის ფილოსოფიური გამოცდილების განმხოლოებულობა ისაა, რომ ჭეშმარიტი ქმნადობის პროცესში, იგი მიდრეკილია იქითკენ, რომ საკუთარ თავში თან ინახავდეს ქაოსის უსასრულო სიჩქარეებს, უბრალოდ კი არ უარყოფდეს ან დისტანცირდებოდეს ქაოსისგან (მოსაზრების ვულგარულობა), არამედ მის სიღრმეებშივე ჩაძივით, ქაოსისავე უსასრულობის დაკარგვის გარეშე სძენდეს შემადგენლობას სიცოცხლის ახალ ფორმებს. მხოლოდ ამ გზით, ან თუ გნებავთ, ამ ფასით შეუძლია აზრს საკუთარ თავში აზროვნების წარმოქმნა. შემადგენლობისა და იმანენტურობის სიბრტყეები აზრის ამ რეალური გამოცდილების ხანგრძლივობაში ერთმნიშვნელოვნდებიან. „ფილოსოფიის პრობლემა შემადგენლობის იმგვარად მოპოვებაა, რომ იგი იმ უსასრულობას არ კარგავდეს, რომელშიც აზრი იძირება (ამ თვალსაზრისით ქაოსს მენტალურთან ერთად ფიზიკური ეგზისტენციაც გააჩნია).“ იხ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, Paris, 1991), 190, 186, 45.

^{ix} *ათას პლატოში* შემუშავებული აზრის რიზომატული გამოსახულების ერთ-ერთ აქსიომატურ ელემენტს, საგანთა შუიდან, „შორისიდან“ ხედვა წარმოადგენს. მყოფის დაქვემდებარებულობიდან გამოხსნის დელიოზიანურ გამოცდილებაში (და უფრო კონკრეტულად, *ათასი პლატოს* კონტექსტში) საგანთა ორგანიზების ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ იმპერატივებს, საგანთა შორის შვეულად გავლებული ხაზის დეტერიტორიალიზაციები ანაცვლებს. „იოლი არ არის საგანთა შორისიდან აღქმა, არა ზემოდან ქვემოთ ან პირიქით, და არც მარცხნიდან მარჯვნივ ან პირიქით: სცადე და თვითონვე ნახავ, რომ ყველაფერი შეიცვლება. იოლი არ არის ბალახს ხედავდე

საგნებსა და სიტყვებში“. იხ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: Mille Plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972-1973), 34.

^x იქვე., 571.

^{xi} Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 116.

^{xii} იქვე., 116 .

^{xiii} იქვე., 116.

^{xiv} იქვე., 117.

^{xv} იქვე., 117.

^{xvi} Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 103.

^{xvii} დელიოზის ონტოლოგიაში სამყარო და მასში არსებული ფსიქიკური სისტემა დიფერენცია-ინდივიდუაცია-დრამატიზაცია-დიფერენსიაციის ოთხწევრა პროცესთან შესაბამისობაში ვითარდება. იდეისგან წარმოქმნის საწყის ეტაპზე წმინდა ინტენსივობა ვირტუალურად დიფერენცირდება. ამ მონაკვეთს ინდივიდუაციის ინტენსიური ველის ფორმირება მოსდევს, რომელიც დრამატიზაციის პროცესით გამოხატულ დრო-სივრცულ დინამიზმებში სხეულდება. იდეის დრამატიზაციის შედეგად განსხეულებული სახეობა, სპეციფიკური დიფერენსირების (ექსტენსიური აქტუალიზაციების) გზით აქტუალურად მოცემულის ნაწილად იქცევა. იხ. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 323.

^{xviii} იქვე., 105.

^{xix} იქვე., 107.

^{xx} იქვე., 108.

^{xxi} იქვე., 135.

^{xxii} დელიოზი კანტის მიერ დროის მოძრაობაზე დაქვემდებარებულობისგან გათავისუფლების ამსახველ პოეტურ ფორმულად *ჰამლეტის* პირველი მოქმედების ბოლოს დანიის პრინცის მიერ წარმოთქმულ სიტყვებს, *The Time is out of joint* (მაჩაბლისეულ თარგმანში, *დროთა კავშირი დაირღვა*) იყენებს. იხ. Gilles Deleuze, „Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie Kantienne“ in *Critique et Clinique* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1993), 40-42.

^{xxiii} Friedrich Nietzsche, “Der Wille zur Macht” in *Nachgelassene Werke von Friedrich Nietzsche* (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922), 180.

^{xxiv} Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), 85-86.

^{xxv} Gilles Deleuze, “L'Immanence: Une Vie...,” in *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003), 362.

^{xxvi} *ძალაუფლებისკენ ნების* პირველივე ნაწილი, რომლის სახელწოდებაცაა *ევროპული ნიჰილიზმი*, ნიჰილიზმის გენეალოგიის შესახებ კითხვით იწყება. “ნიჰილიზმი დგას კართან: საიდან მოდის სტუმრებიდან ეს ყველაზე შემზარავი?” იხ. Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” 140.

^{xxvii} იქვე., 182.

^{xxviii} სპინოზას ეთიკაში/ონტოლოგიაში გარესთან შეხვედრის გზით სხეულებს შორის კომპოზიციურ და დეკომპოზიციურ ურთიერთობათა ანალიზის კონტექსტში, დელიოზი აზრის დოგმატური გამოსახულების მიერ ტრანსცენდენტურ საწყისებად მოაზრებულ სიკეთისა და ბოროტების ინსტანციებს, შეხვედრით ინიცირებულ

ურთიერთობათა იმანენტურობაში ათავსებს. დელიოზის მიერ სპინოზას შესახებ დაწერილი პირველი მონოგრაფიის მე-15 თავის დასკვნით ნაწილში ვკითხულობთ: „რახან სიკეთე და ბოროტება არ არსებობს, ეს არ ნიშნავს, რომ გარჩევადობაც მათთან ერთად ქრება. ბუნებაში არც სიკეთეა და არც ბოროტება, მაგრამ ყოველი არსებული მოდუსისთვის, არსებობენ კარგი და ცუდი საგნები. სიკეთესა და ბოროტებას შორის მორალური ოპოზიცია ქრება, მაგრამ ასეთი ქრობა ყველა საგანს, ყველა არსებულს თანასწორად მაინც არ აქცევს.“ დელიოზისთვის ნიცშეს ცნობილი მოწოდება, (რომელიც ამ უკანასკნელმა თავისი 1886 წლის წიგნის სახელწოდებად გამოიტანა და რომელიც მან ერთი წლის შემდეგ გამოქვეყნებულ *მორალის გენეალოგიაში*, *სახიფათო ლოზუნგად* [gefährlichen Losung] მოიხსენია და იქვე ხაზი გაუსვა, რომ *სიკეთისა და ბოროტების მიღმა*, როგორც მინიმუმ, არ უნდა გავაიგივოთ კარგისა და ცუდის მიღმა ყოფნასთან) სწორედ საგანთა შორის ურთიერთობათა ონტოლოგიის სპინოზიანურ ტრადიციასთან შესაბამისობაში უნდა გავიგოთ. იხ. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990), 254. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (Leipzig: Verlag von C. G. Neumann, 1887), 17.

^{xxix} Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” 180.

^{xxx} Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), 198-200.

^{xxxi} იქვე., 200.

^{xxxii} Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 177.

^{xxxiii} იქვე., 177-178.

^{xxxiv} Deleuze, *Différence et Répétition*, 15-16.

^{xxxv} Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 319-320.

^{xxxvi} იქვე., 250.

^{xxxvii} იქვე., 238.

^{xxxviii} იქვე., 167.

^{xxxix} დელიოზის ონტოლოგიაში ექსპლიკაციისა (ამოთქმისა) და იმპლიკაციის (შინთქმის) ატრიბუტები მყოფის (ვირტუალურისა და აქტუალურის სფეროებისადმი) დისპოზიციას განსაზღვრავენ. ამოთქმის გამოცდილება თუ აქტუალურად რეალიზებულის ეკვივალენტია ცხოვრებაში, შინთქმა და მისი თანმდევი ინტენსივობა ვირტუალურის მგრძნობელობის რეალურ გამოცდილებას ინარჩუნებს. „ამოთქმის მკაცრი კანონის მიხედვით, ის, რაც ამოთქმება, ამოთქმება ერთხელ და სამუდამოდ. ინტენსიური რაოდენობრიობების ეთიკას მხოლოდ და მხოლოდ ორი პრინციპი აქვს: ყველაზე დაბალიც კი ჰოყავი, ბევრი არ ამოთქვა [ne pas (trop) s'expliquer].“ იმისათვის რომ ამოთქმულს ან ამ შემთხვევაში, უბრალოდ გამოხატულს ჰქონდეს შემადგენლობა, სიცოცხლის ძალა, იგი საკუთარ თავში შინთქმულის, ინდივიდუალის ინტენსიურ ველზე მოძრავი განმხოლოებულობების მარაგსაც თან უნდა ინახავდეს. „წესი, რომელიც აქამდე დავადგინეთ, არ ამოთქვა ბევრი, ყველაფერ სხვამდე ნიშნავდა, რომ ბევრი არ ამოთქვა სხვასთან ერთად, სიბევრით არ ამოთქვამდე სხვას, რომ ინარჩუნებდე მის შინთქმულ ღირებულებებს, რომ ამრავლებდე ჩვენს სამყაროს მასში ყველა იმ გამოხატულის განსახლებით, რომლებიც არ არსებობენ მათ მიერვე გამოხატულის გარეთ.“ იხ. Deleuze, *Différence et Répétition*, 314, 335.

^{xl} იქვე., 35.

^{xli} იქვე., 333.

^{xlii} Deleuze, *Logique du Sens*, 171.

^{xliii} იქვე., 182.

^{xliv} Gilles Deleuze, "L'Immanence: Une Vie...", in *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003), 360

^{xliv} Gilles Deleuze, "The Exhausted," in *Essays - Critical and Clinical*, trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 152.

^{xlvi} იქვე., 153.

^{xlvi} იქვე., 154.

^{xlviii} რობერტ მუზილის მიერ *უთვისებო კაცში* განვითარებული ფილოსოფიურად პრობლემური თემებიდან, შესაძლებლობის გრძნობისა და რეალობის გრძნობის (და არა უბრალოდ შესაძლებლობისა და რეალობის) ურთიერთდაკავშირებულობის საკითხი, აზრის თანამედროვე მდგომარეობის პოლიტიკურად აქტუალიზაციისთვის ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა. ამ საკითხის მუზილისეულად ფორმულირების სიმბოლოდ, რომანის მეოთხე თავის სახელწოდება შეგვიძლია მივიჩნიოთ: „თუ რეალობის გრძნობა არსებობს, მაშასადამე, შესაძლებლობის გრძნობაც უნდა არსებობდეს“ იხ. რობერტ მუზილი, *უთვისებო კაცი*, თარგმ. მათა ბადრიძე (გამომცემლობა დიოგენე, თბილისი, 2008), 20.

^{xlix} Deleuze, *Logique du Sens*, 122.

¹ დესუბიექტივაციის დელიოზიანური გამოცდილების, მუზილის *უთვისებო კაცის* შუქზე კონცეპტუალიზაცია, ქმნად მასალად მოჩანს მყოფის მიმდინარე რეალობის გაგებისთვის. მყოფის დაქვემდებარებულობიდან გამოხსნის დელიოზიანური ხედვა თუ აზრის ახალი გამოსახულების უკვე ჰოყოფილ გამოცდილებად გვიჩვენებდა დღეს, *უთვისებო კაცის* ფურცლებზე გაშლილი თემები, ხელახალი გადარჩევის ქმნად მასალად ინიშნება მყოფის მომავლიდან მომლოდინე გამოსახულებისთვის. ამ თვალსაზრისით, მორის ბლანშოს მიერ წაკითხული და სულ რაღაც ერთ, მცირე ზომის ესეიში კონცენტრირებული მუზილი, სტრატეგიული მნიშვნელობის ტექსტს წარმოადგენს ამ კავშირის შემადგენლობაში გარკვევისთვის. ამჯერად, ამ ესეიდან მხოლოდ ერთი ფრაგმენტის ციტირებას დავჯერდეთ; „უთვისებო კაცი „ჯერ არას“ ადამიანია, ის, ვინც არაფერს განიხილავს, როგორც მყარს, აკავებს ყოველგვარ სისტემას, პრევენციურებს ყოველგვარ ფიქსაციას, ის, ვინც სიცოცხლეს „არას“ კი არ ეუბნება, არამედ „ჯერ არას“, ის, ვინც საბოლოო ანგარიშით ისე მოქმედებს, თითქოს სამყარო - ჭეშმარიტების სამყარო - მხოლოდ შემდეგ დღეს იწყებოდეს. გულით იგი წმინდა მწერალია, მან არ იცის, თუ როგორ იყოს რაიმე სხვა. მცდელობის უტოპიაა ის, რასაც იგი ვნებიანი გულცივობით მისდევს.“ იხ. Maurice Blanchot, "Musil," in *The book to Come*, trans. Charlotte Mandell (Stanford: Stanford University Press, 2003), 148.

მესამე თავი. კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებული

„კაპიტალიზმში მხოლოდ და მხოლოდ ბაზარია უნივერსალური.“⁴¹ გლობალიზებული კაპიტალიზმის ეპოქაში, ამ აზრის შემადგენლობა საწყისშივე სცდება ოდესღაც მხოლოდ თეორიული წინსწრებებით ლოკალიზებული მოსაზრების ფარგლებს და ახლა უკვე მიმდინარედ მოცემულით მრავალგვარად დაექვებული მყოფისთვისაც კი, არსებულის საფუძველმდებარე პოსტულატად ხორციელდება. დღეს რაც გინდა [quelconque] ცხოვრების და რაც გინდა მცხოვრების ყველაზე უშუალო განმარტებულობაა კაპიტალიზმის შინაგანობიდან მომარაგებულ საბაზრო ნიშნებთან ურთიერთობის გარდაუვალობა, საგანთა მოცემის საბაზრო სუვერენიტეტით უზრუნველყოფილი ინტერესებით აღნიშნულობა, რომელიც აღარაფერს ტოვებს დაქვემდებარებისა და დამსგავსების ყოვლისმომცველი რეალობის გარეთ და ყველაფერს ირგვლივ ამ რეალობის ერთმანეთთან უწყვეტ ურთიერთმონაცვლეობაში გამომჟღავნებულ მიკრო და მაკრომანიფესტაციების სახესხვაობად აორგანიზებს. ამ კონტექსტში, კითხვა, რომელსაც აზროვნების კრიტიკული ტრადიცია (ასეთი ტრადიციის პოლიტიკურად გამოცდილი მნიშვნელობით) განსხვავებული ვარიაციებით, მაგრამ საწყისშივე (კაპიტალიზმის მსოფლიო-ისტორიული ტენდენციის წარმმართველ პროცესად დადგინებასთან ერთად) აზრის წინმხედველი ძალით ჭვრეტდა და რომლის გარშემოც ჩვენს თანამედროვეობაში იგი თვითონვე, მისსავე მთლიანობაში პრობლემატიზდება, კაპიტალიზმის გარეთ არსებულის რაიმენაირ შესაძლებლობას შეეხება. ჭეშმარიტად გლობალიზებული კაპიტალიზმის ეპოქაში რჩება თუ არა საერთოდ რაიმე ისეთნაირად არსებულისთვის, რომლის თუნდაც ყველაზე პირობითად ჰიპოთეზირებული მანძილიდან, თვითონ კაპიტალიზმის გარედან მოაზრება იქნებოდა შესაძლებელი? ამ შეკითხვის კონცეპტუალური შინაარსი, კაპიტალიზმის გარეს მოაზრების შესაძლებლობას ყველაფერ სხვამდე თვითონ კაპიტალიზმის, როგორც მსოფლიო-ისტორიული აქტუალობის არსებულთან დაკავშირებულობაში ხედავს.

კაპიტალიზმის ონტოლოგიურ პრობლემად იდენტიფიცირებას საფუძვლად კაპიტალიზმის მიერვე საკუთარი თავის არსებულის მთლიანობად კონსტიტუირებული ფაქტობრიობა უდევს. ასეთი საფუძველდების თავისებურება არა მხოლოდ კაპიტალიზმის ყოველთვის უკვე ანონიმიზებული „რაციონალობის“ პრეტენზიით აიხსნება, ტექნიკური პროგრესის კვალდაკვალ ტრანსცენდენტალიზდებოდეს ნებისმიერგვარად მოცემულის უპირველეს პირობად, არამედ იქვე კაპიტალიზმისავე ძირეულად თანდაყოლილი განზრახვითაც, მის ხელთ არსებული რეალობის აქსიომატიზაციის აპარატებით, მთლიანობაშივე ემთხვეოდეს და სრულად იგივდებოდეს არსებულის საზღვრებთან. კაპიტალიზმის ფუნდამენტური განსაკუთრებულობებიდან არსებულის გადაფარვის და გადაფარულის იერარქიზებულ შრეებად გადამრავლების პროცესი, კაპიტალიზმს არსებულის ყველაზე უშუალო საყოველთაობად აქცევს. ყოველ შემთხვევაში, ფილოსოფიის აქტუალურად მოცემული მდგომარეობისა და ისტორიის მიმდინარე შინაარსის გათვალისწინებით, სულ უფრო მეტად აშკარავდება, რომ რაიმეგვარ არსებულამდე მისასვლელი (პრაქტიკული) გზა, ყველგან კაპიტალიზმის გადაუდებელი განსაზღვრულობითაა აღნიშნული.

აქ თავიდანვე, ლამის უკვე უსაზრისო ბანალურობამდე დასული და მაინც, ყოველ ხელსაყრელ მომენტში განმეორება-შეხსენებისთვის გადადებული პრაგმატულობით გავუსვათ ხაზი, რომ ამ განსაზღვრულობის გაგების პირობები დღეს, ყველაფერ სხვამდე თვითონ კაპიტალიზმის მიერვეა დიდწილად ავტორიზებული. არსებულის პირველად განსაზღვრულობად თვითდადგინების ხანგრძლივობაში, კაპიტალიზმი არა მხოლოდ აზროვნების პასიურ ობიექტად მონიშვნას ჯერდება, არამედ იგი თვითონვე ქმნის საკუთარივე თავის განმარტებისა და მოაზრებისთვის აუცილებელი ელემენტების მრავლობითობას, რომლებიც ერთი შეხედვით, ცალკეულის ყოველდღიურობიდან განყენებულობის მიუხედავად, უწყვეტი დინამიზმებით აწარმოებენ ათასგვარი ილუზიების გაბუნებრივების საშუალებებს, რითიც არსებულს მისსავე მთლიანობაში იტაცებენ. *ათას პლატოში* გამოკვეთილი ხედვის კუთხეებიდან აზრის ამ ადგილისთვის ნიშანდობლივად თვალსაჩინოვდება, რომ ჟილ დელიოზი და ფელიქს გუატარი ამ ილუზიებით მოპყრობილი არსებულის კონცეპტუალიზებისას, ბოლომდე კრიტიკულები რჩებიან

იდეოლოგიის ცნების მიმართ. ისინი მარქსიზმის საუკეთესო ტრადიციებს ახანგრძლივებენ, როდესაც მიუთითებენ, რომ ფაშიზმის (როგორც კაპიტალიზმის სისრულეში რეალიზებული ნიჰილიზმის) ეკონომიკური და პოლიტიკური დეფინიციების უკმარისობა, უბრალო აუცილებლობით არ უნდა გულისხმობდეს გაურკვეველი და ბუნდოვანი იდეოლოგიური დეტერმინაციების მოშველიებას.ⁱⁱ არსებულის საყოველთაო მოხმარების კაპიტალისტური მანქანით დასაკუთრებული პოლიტიკურის მხედველობაში ქონა (აზრში წარმოქმნილი აზროვნებისა და კრიტიკულობაში მონიშნული გარეს ერთმანეთზე ზემოქმედების რადიკალური იშვიათობის გათვალისწინებით), ყველაფერ სხვამდე იმას ცხადყოფს, რომ იდეოლოგიის ცნების მიმართ დელიოზისა და გუატარის დაუინტერესებლობა, ერთდროულად კაპიტალისტურად მოპყრობილი არსებულის აუტანლობის გასაშინაარსებლად გამოსადეგ მასალადაც მივიჩნით და იქვე, პრაქტიკული მოქმედების განვითარების თვალსაზრისით, მხოლოდ სანახევროდ გვერდზე გადასადებ პოზიციადაც. სრულ დავიწყებად არასდროს ღირს ის ყოველთვის უკვე თითქმის მივიწყებული გარემოება, რომ იდეოლოგიურის სასარგებლოდ, თუნდაც ყველაზე ამოწურულ იმედიანობაში, (მ)ცხოვრების გზაზე მდგომი მყოფის ხედვისა და თქმის შეძლებების სრულყოფა შეიძლება რომ ლაპარაკობდეს. რამდენად ყოვლისმომცველიც არ უნდა იყოს არსებულის კაპიტალისტურად მოპყრობის მატერიალიზებული საშუალებები, პოლიტიკურად პრაგმატულია ვითვალისწინებდეთ დელიოზის მიერ მიშელ ფუკოს პრიზმაში გატარებულ აზრის გამოცდილებას, რომ მატერიალურ ტექნოლოგიას წინ ჯერ ადამიანური ტექნოლოგია უსწრებს.ⁱⁱⁱ რაც შეეხება იდეოლოგიისადმი დაეჭვებულობას, იგი ყველაზე ძირეულის მოხელთებისკენ მიდრეკილი შინაარსებით, კაპიტალიზმის იმ თავისებურების შესახებ კითხულობს, რომელიც იდეოლოგიით მხარდაჭერილ ნიშანთა რეჟიმებით, უკეთეს შემთხვევაში სოციალური მრავლობითობის უკვე არსებულ სტატუს კვოს შეიძლება რომ ახანგრძლივებდეს, უარეს შემთხვევაში კი, აზრის კრიტიკულად ჰომიოფი გამოცდილებისთვის კიდევ უფრო მეტად რთულად განსაზღვრებადს ხდიდეს მას. დელიოზისა და გუატარის მხრიდან იდეოლოგიის ცნებით დაუინტერესებლობა, ამ უკანასკნელი სკეპტიციზმის შემადგენლობით საზრდოობს - *il n'y a pas et il n'y a jamais eu d'idéologie* – „არ არის და არც არასდროს ყოფილა

იდეოლოგია.^{iv} *ათას პლატოში* იდეოლოგიური ოპერაციების სისტემა მხოლოდ და მხოლოდ აზრის შემცველობის იმ ინსტრუმენტალიზებულ ატრიბუტად ფორმდება, რომელიც კაპიტალიზმის (სემიო)აქსიომატიკით გარშემორტყმულ იდეოლოგიის კრიტიკოსს, ადრე თუ გვიან თვითონვე აიგივებს კრიტიკის პასიურ ობიექტთან.

„ამკარაა, რომ კაპიტალიზმის აქსიომები არა თეორიული პროპოზიციები და იდეოლოგიური ფორმულები, არამედ ოპერაციული განაცხადებია [énoncés opératoires], რომლებიც კაპიტალის სემიოლოგიურ ფორმას აკონსტიტუირებენ და რომლებიც წარმოების, ცირკულირებისა და მოხმარების მოწყობილობებში შემადგენელ ნაწილებად თავსდებიან.“^v

არსებულის აქსიომატიზაციის პროცესში, ძალაუფლების კაპიტალისტურად ორგანიზებული მიკრო და მაკროტექნოლოგიები ერთმანეთთან უწყვეტ კოორდინაციაში აფორმირებენ სიცოცხლის სფეროების ყოველდღიურობას და ამ სფეროების ერთმანეთთან ურთიერთქმედების ნორმალიზებულ ხანგრძლივობებს. დელიოზი და გუატარი გასათვალისწინებელი პრაქტიკულობით აღნიშნავენ, რომ მოლური სეგმენტების კონტროლისა და ადმინისტრირებისთვის, პოლიტიკას ყოველთვის და გადაუდებლად ესაჭიროება მოლეკულარიზაციის მიკროსტრატეგიებიც.^{vi} იდეოლოგია მართალია მონაწილეობს აქსიომატიზაციის მიკროდონეზე, მაგრამ უშუალოდ მონაწილეობის რეალური შემცველობა მხოლოდ და მხოლოდ იმეორებს არსებულის კაპიტალისტურად აქსიომატიზაციის პროცესში ჩართული ელემენტების მონაცემებს, მათ შორის უპირატესად ეკონომიკური და პოლიტიკური აგრეგატების მოქმედების თვისებრიობას. შემთხვევითი არაა, რომ სწორედ ამ აზრთან ერთად იძენს შინაარს დელიოზისა და გუატარის შენიშვნა მხოლოდ იმანენტური კანონების ძალით უზრუნველყოფილი კაპიტალიზმის აქსიომატურობის შესახებ.^{vii} საბაზრო უნივერსალიზმი, როგორც კაპიტალიზმით აქტუალიზებული არსებულის ტრანსცენდენტალური სტრუქტურა, ტექნიკის დამაჩარჩოებელ ძალაუფლებასთან სინთეზირებით, კაპიტალიზმის იმანენტურად მოძრავ აქსიომატიკას აყალიბებს. კაპიტალიზმი არა მხოლოდ მსოფლიო წარმოების/ანტიწარმოების ყოვლისმომცველ წესად ხორციელდება, არამედ იქვე საკუთარივე თავის „იგივეობაში“ გამრავლებისა და გადამრავლების ძლევა მოსილ

სისტემადაც, რომლის ძირეულობაში განსაზღვრულ ინტერესსაც, იმანენტური აქსიომების არსებულის ყველა შესაძლებელ სფეროში გავრცელება წარმოადგენს. გასათვალისწინებელია რომ დღეს, არსებულის უკმაყოფილებით ნასაზრდოები აზრის გამოცდილება, თვითგამოხატვის ყველა მეტ-ნაკლებად კრიტიკულ აქტში, აუცილებლობით ნაგულისხმევ სამიზნედ უნდა სახავდეს კაპიტალიზმის მიერ საკუთარივე თავის გაარსებითებაზე პასუხისმგებელი საშუალებების ორგანიზაციული, პოლიტეკონომიური, ისტორიული, ანთროპოლოგიური, ანთროპოტექნოლოგიური, კულტურული და სხვა შემადგენლობების პრობლემატიზებას. გაარსებითების კაპიტალისტური საშუალებების შინაარსში წვდომა აუცილებელ წინაპირობად ხორციელდება კაპიტალიზმშივე იმანენტურად კვლავწარმოქმნილი აქსიომების შემადგენლობაში გარკვევისათვის. კითხვა, რომელიც პრობლემურის მითითებულ კონტექსტში, აზრის არსებულთან ურთიერთობის გახანგრძლივების თვალსაზრისით, ყველა სხვა კითხვამდე მნიშვნელობს, კაპიტალიზმის შიგნით კონვენციური ჩარჩო-წარმოდგენის მიღმა ჩახედვის შესაძლებლობებს შეეხება.

ამ ჩარჩო-წარმოდგენის კონვენციურობა, ამ კონვენციურობის ნორმალიზებული სტატუსი ერთდროულადაა განპირობებული, როგორც კაპიტალიზმის მიერ მუდმივად ცვალებად რეჟიმში წახალისებული აქსიომატური ნაკადების სპონტანური (არაინსტიტუციონალიზებული) რეგენერაციებით, ასევე აღქმებისა და მგრძნობელობების ცენზირებაზე პასუხისმგებელი ძალაუფლების იმ შეუმჩნეველი ტექნოლოგიის სისტემატიზაციითაც, რომელსაც დელიოზმა უილიამ ბეროუზის კვალად კონტროლის საზოგადოება უწოდა. კონტროლის სისტემატიზებული ლოგიკით მოქმედი საზოგადოების პირობებში, შემეცნებით გამოწვევას არა იმდენად კაპიტალიზმის მიერ მართული ეკონომიკური ოპერაციების თავისებურებების გაგება წარმოადგენს, რამდენადაც ამ ოპერაციების შედეგად გამოწვეული ნელი მოქმედების კატასტროფების მოახლოებული და მიმდინარედ ცხოვრებადი ფაქტობრიობების არ და ველარდანახვის რეაქციული განმეორებადობა. (არსებულის ხედვის ამ კუთხიდან საუკუნენახევრის შემდეგადაც პასუხგაუცემელი რჩება მარქსის მიერ *კაპიტალის* პირველი ტომის გამოცემის პირველ წინასიტყვაობაში ფორმულირებული პარადოქსი ჩავგრის კაპიტალისტური ურჩხულების უარყოფის მიზნით, ჩავგრულთა მხრიდან

თვალეხსა და ყურებზე ნებაყოფლობით აფარებული უჩინმაჩინის ქუდის შესახებ).^{viii} აზრის ჰომოგენი გამოცდილებაც პრობლემურის ამ წერტილში გვეკარნახობს, რომ კაპიტალიზმის შიგნით ცალკეული პრობლემის აზროვნება აუცილებლობით წინსწრებული იყოს მისივე შემცველობის გარედან ხედვის შესაძლებლობით. კონტროლის საზოგადოების რეალობაში ხედვის ასეთი გამოცდილება პოლიტიკურად აზროვნების გახანგრძლივებისთვის ის მინიმალური პირობაა, რომელსაც საშუალოდ მოცემულ შემთხვევაში შეუძლია, რომ თავიდან აგვაცილოს სოციალურ მრავლობითობაში პრობლემის არამართებულობაში განმარტების ალბათობა, კარგ შემთხვევაში კი აზრში აზროვნების წარმოქმნის პროცესში, ხელი შეგვიწყოს პრობლემური და მართვის ნეოლიბერალური ეკონომიით დეპოლიტიზებული სიცოცხლის სფეროების პოლიტიკური წანამძღვრებით უზრუნველყოფაში.

„კონტროლის მექანიზმების სოციოტექნიკური შესწავლა მათივე მოხეტელების გარიჟრაჟზე უნდა იყოს კატეგორიული. იგი უნდა აღწერდეს იმას, რაც უკვე ანაცვლებს მოპყრობის დისციპლინარულ გარემოებებს, რომელთა კრიზისიც მთელს მსოფლიოს გამოუცხადებია. შესაძლებელია, რომ სუვერენიტეტის გარდასული საზოგადოებებიდან ნასესხები ძველი საშუალებები კვლავაც დაბრუნდებიან სცენაზე, ოღონდ დაბრუნდებიან საჭირო ადაპტაციებით. მთავარი ის არის, რომ ჩვენ რაღაც ახლის დასაწყისთან ვდგავართ.“^{ix}

ზემოთ ნაციტირები ფრაგმენტის დაწერიდან სამი ათწლეულის შემდეგ აშკარაა, რომ ჩვენი თანამედროვეობა უშუალოდ ამ დასაწყისის ხელშესახებობაში ხორციელდება. საბაზრო უნივერსალიზმის იდეა, რომელიც სამყაროს ლიბერალური სურათის გაბატონებასთან ერთად სახელმწიფოს პოლიტიკურობის წინააღმდეგ განსხეულებულ თავშესაფრად მოინიშნა, დღეს მთელი თავისი შემადგენლობითი სისრულით არსებულის სინონიმურ მთლიანობად რეგისტრირდება. კონტროლის საზოგადოების ეპისტემოლოგიური ფუნქციაც კაპიტალიზმის იმანენტურ აქსიომატიკასთან სრულ შესაბამისობაში, სწორედ რომ საბაზრო უნივერსალიზმის ყველა საჭირო წყარო-მასალით უზრუნველყოფაა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, აქსიომატური ნაკადების პერმანენტული კვლავწარმოებით კაპიტალიზმი გარდა

იმისა, რომ საზოგადოებას კონტროლის გარე და შიდა, ჰეტერორეფერენტული და ავტორორეფერენტული მოქმედების დიაპაზონს ბაზრის ტრანსცენდენტალურ პრინციპთან (მოგების ნორმის მუდმივ ზრდასთან) აბსოლუტურ თანხმობაში განუსაზღვრავს, იგი ამავდროულად მისივე რადიკალურად პლასტიური ბუნებიდან გამომდინარე, კონტროლის საზოგადოების წიაღიდან მომდინარე კმაყოფილებებისა და უკმაყოფილებების, მოლოდინებისა და აღქმების, შეფასებებისა და მოტივაციების შესწავლითა და ლიცენზირებით, დროის ფრაგმენტირებად მონაკვეთებში ყოველ ჯერზე თვითონვე აწარმოებს საკუთარივე თავის ხელახლა განსაზღვრების ხანგრძლივობებსაც

ამ ორმაგი განსაზღვრულობის საფუძვლიანობას კაპიტალის მიერ რეალობასთან ადაპტირებადი აქსიომატიკის პერმანენტულად ცვალებადი ნაკადები უზრუნველყოფენ. ცვალებადობის ინდექსები და სიხშირეები, ორგანიზების ტრაექტორიები და მოქმედების ალტერნატიული სცენარების წახალისების ინტენსივობები გლობალიზებულ კაპიტალიზმში არა უბრალოდ კაპიტალის ნებაყოფლობით ინტერესებთან პასიური შესაბამისობის გზებითაა ბიძგმიცემული, არამედ იქვე ბრძოლის იმ ხანგრძლივობითაც, რომელიც ყველაზე განზოგადებული სახელდებით, კაპიტალსა და შრომას შორის უწყვეტი მიმდინარეობით შეგვიძლია აღვნიშნოთ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კაპიტალიზმის ტრანსცენდენტალურ პრინციპად მონიშნული მოგების ნორმის უწყვეტობაში ზრდის ინტერესი და მის უზრუნველსაყოფად მომართული რეალობის კონტროლის აპარატები, არსებულის კაპიტალისტურად აქსიომატიზაციის ყოველ ცალკეულ მონაკვეთში, ერთ (ხშირ) შემთხვევაში, სისტემის შინაგან გარედ სტრუქტურირებულ „წინააღმდეგობას“ აწყდება, ხოლო მეორე (იშვიათ) შემთხვევაში, სისტემის გარეგან გარედ მიკროდეტერიტორიალიზებადი წინააღმდეგობების მრავლობითობას. დროის ცალკეულ მიმდინარეობაში მოქმედი კაპიტალისტური აქსიომების განახლების, გარდაქმნის, მათი დამატებითი რესურსებით მხარდაჭერის ან პირიქით, გაუქმების ალბათობები და ფაქტობრიობები ამ წინააღმდეგობებით აქტუალურად ამოთქმული და ვირტუალურად შინთქმული შემადგენლობებით განისაზღვრება. აზრის პოლიტიკურად ამეტყველებისთვის ჩვეული დაშვებადობის თვალსაზრისით, აქ იმის დაზუსტებაც კი შეიძლება, რომ სისტემის „შინაგან გარედ“ სტრუქტურირებული

წინააღმდეგობა თუ კომპრომისისა და თანდათანობითი „გაკეთილშობილების“ პოლიტიკური ლექსიკონით ყოველთვის უკვე აქტუალურის სცენაზე ისახება, როგორც თავისთავად უკვე ხელშესახები ფაქტი რეალობისა, სისტემის „გარეგან გარედ“ შინთქმული მიკროდეტერიტორიალიზაციის ინტენსივობები, იმანენტურობის სიბრტყეზე წყვეტის ხაზებად ივლებიან; ისინი გაშინაგანების კაპიტალისტური აპარატებისთვის შეუმჩნეველ სიცოცხლის ცხოვრების აღქმებს, სხვაგვარად აზროვნების შეძლებებს ინიცირებენ, რომლებიც დელიოზისა და გუატარის პოლიტიკურ ნოოლოგიაში ყოველთვის და პრინციპულად პრაქტიკულად ცხოვრების მნიშვნელობით იტვირთებიან. ოღონდ გასათვალისწინებელია, რომ ემპირიულად გადამოწმებადის სახით ეს ხაზები არსად ფიქსირდებიან. გლობალურის სცენაზე, პოლიტიკურ, სავაჭრო-ეკონომიკურ, საგანმანათლებლო თუ სახელოვნებო ურთიერთობებში ისინი არსად იკვეთებიან დათვლადობის თუნდაც ყველაზე მიახლოებით პარამეტრებშიც კი. „გარეგანის გარედ“ მონიშნული წყვეტის ხაზები მხოლოდ აქტუალურის გარეშე დარჩენილ ვირტუალურთან ურთიერთობის ახალ გამოცდილებებს ანიჭებენ მოძრაობის ძალას, ააქტურებენ ხდომილების იმგვარ სახესხვაობებს, რომლებიც უშუალოდ და უშუალოებაში მონაწილეობენ პოლიტიკურსა და პოლიტიკურის შესახებ გაქვავებულ მოსაზრებებს შორის მანძილის კრიტიკულ ამხედველებაში.

„პრაქტიკა ტერმინების განლაგებას და ამ ტერმინების ერთმანეთთან ურთიერთობებს კი არ მოსდევს, არამედ აქტიურად მონაწილეობს ხაზების გავლებაში, პირისპირ ხვდება იმავე საფრთხეებს და იმავე ვარიაციებს.“^x

ასეთი პრაქტიკების კონტექსტში პოლიტიკა თვითონვე იქცევა ყოფიერების პირობად. აქედან გამომდინარეა, რომ დელიოზისა და გუატარის ფუნდამენტურად პოლიტიკური თეზისი, რომ *ყოფიერებამდე პოლიტიკაა* [avant l'être, il y a la politique], კაპიტალიზმით აქსიომატიზებული არსებულის პირობებში ჯერ კიდევ აღმოსაჩენ მასალად რჩება მომავლის აზროვნებისთვის.^{xi} არსებობის ფაქტია, რომ კაპიტალიზმის პლანეტარიზმი არსებულის ხელოვნურად წარმოქმნილ მოდელებში ახვევს ყოფნის მთლიანობას. პოლიტიკურად დასაფიქრებელი ისაა თუ როგორ შეიძლება, რომ აზროვნების კრიტიკულად მხედველი ტრადიციის ნაწილი სწორედ ასეთი გახვევის

სტრატეგიული პროცედურების, ამ პროცედურებით ცენზირებული ელემენტების, ამ ელემენტებში ჩაწერილი ძალაუფლებრივი დინამიზმებისა და მათ მიერ ყოველ ჯერზე ინსცენირებული რეალობების პრობლემატიზებას ეთმობოდა. ჩვენ დღეს ვგრძნობთ და ვხვდებით, რომ ცალკეულ სცენებად მოპყრობილი და უწყვეტობაში რეპრეზენტირებული არსებული, მასზე იძულებით თავსმოხვეული ნებაყოფლობითობების მოჩვენებითობაში არსებობს. იმანენტურობის კაპიტალისტური ველის მიერ სანქცირებულ მიტაცების აპარატებზე დაქვემდებარებით იგი საბოლოოდ და უკანმოუხედავად შორდება მყოფს.

ფილოსოფიის ყოველ გამოცდილებაში აუცილებლობით ნაგულისხმევი სიტყვისმიერი რიგორიზმის გათვალისწინებით, ღირებულია გვახსოვდეს, რომ კაპიტალიზმის ყოფიერებითი პრობლემა დელიოზთან და გუატარისტთან კაპიტალიზმის იმანენტური აქსიომატიკის სახელითაა კონკრეტიზებული. პოლიტიკისა და ფილოსოფიის ურთიერთქმედების თვალსაზრისით, აქ განმხოლოებულ თავისებურებად ის ინიშნება, რომ არსებულის მთლიანობად ინსცენირებული კაპიტალისტური რეალობა, უშუალოდ დელიოზთან, მისსავე აბსოლუტურად იმანენტურ ონტოლოგიასთან ჰომოლოგიით მიიკვალავს გზას „ყოფიერებისკენ“. კაპიტალიზმის მიერ არსებულის ინსცენირების, (სპექტაკლირების?) ყოვლისმომცველი შეძლებაც არსად მჟღავნდება ისეთი სიაშკარავით და ძალმოსილებით, როგორც მის მიერ ამ, ჰომოლოგიებიდან ყველაზე უფრო რთულად მოსახელთებელის რაიმენაირად აქტუალიზების მომენტებში. ცოდნისმიერ მიმართებებამდე მყოფის ყველაზე შორეულ გამოცდილებაშიც კი, ყოფიერების მონახაზები ერთმანეთისგან სხვადასხვაობაში იკვალებიან, და მაინც, მიუხედავად ამისა, კაპიტალიზმის შეძლება მთლიანობაში იმიტირებდეს და საკუთარ თავში იტევდეს ყოველგვარი ონტოლოგიის კონცეპტუალურ შემადგენლობას, კაპიტალიზმს თვითონვე აქცევს პირველადი მოხმარების ყოფიერებით ფაქტად. ყოფიერებამდელი პოლიტიკის თეზისიც ამ კონტექსტშია მოსააზრებელი. კაპიტალიზმის მიერ გლობალურად ინსცენირებული არსებულის პირობებში, პოლიტიკა კაპიტალიზმის ინსტრუმენტალიზებულ სახესხვაობად ჩარჩოვდება, რის შედეგადაც მოპყრობილი პოლიტიკურობა ყოველგვარ არსებულამდე არსებულის, პირველადი არსებულის, „პირველადი მატერიის“

სტატუსს საბოლოოდ იკანონებს. ამ გზით, იმანენტურობის კაპიტალისტური ველი არსებულის ორგანიზების, მოწყობის, განვრცობა/შეკუმშვისა და მოდელირების ავტორიზებულ ხანგრძლივობად სისტემატიზდება, რომლის შიგნითაც კონტროლის აქსიომატიზებული და სტრატეგიფიცირებული მანქანებით „ინდივიდები „დივიდუალებად“ იქცევიან, მასები - ნიმუშებად, მონაცემებად, ბაზრებად ანდაც „ბანკებად.“^{xiii} მყოფის საშუალოდ ნაცხოვრების შემადგენლობაც ამ მანქანებზე დაქვემდებარებულ ხანგრძლივობებში რენტის, მოგებისა და გადასახადების ნაკადებით სისტემატიზებულ მიტაცების აპარატებში იკეტება, რომელთა დეკოდირებულ კორელატებსაც ფულის, შრომისა და საკუთრების ნაკადები წარმოადგენენ.^{xiii} ამგვარად, იმანენტურობის ველად კონკრეტიზებული ყოფიერება მიტაცების კაპიტალისტური აპარატის არქისამიზნედ კერძოვდება. იმანენტურობის ველის მონოპოლიზაცია კაპიტალიზმს გარდაუვლად უბიძგებს საკუთარი საზღვრების მუდმივი და უწყვეტი გაფართოება-განვრცობისკენ, რაც მას გარეგან საზღვრად შიზოფრენიას (ნაკადების აბსოლუტურ დეკოდირებას) მოუნიშნავს, შინაგან საზღვრად კი - უშუალოდ კაპიტალს, მთელი თავისი წარმოებისა და ცირკულირების ფუნქციებით.^{xiv} ამდენად, გასაკვირი არაა, რომ კაპიტალიზმის ფუნდამენტური სწრაფვა ყველაფრის ფასად ეუფლებოდეს და ისაკუთრებდეს იმანენტურობის ველს, მისივე იმანენტური აქსიომების უნივერსალიზების ინტერესიდან გამომდინარეობს. სინამდვილეშიც ერთადერთი იმპერატივი, რომელიც გლობალიზებული კაპიტალიზმის ეპოქაში, საკუთარივე თავის კანონმდებელი კატეგორიულობით არსებულის სუვერენულ ღირებულებად ცხადდება, თქმა არ უნდა, რომ კაპიტალისტური იმანენტურობით აბსოლუტიზებული იმპერატივია.

„კაპიტალიზმი იმანენტურობის ველს განმარტავს და ამავედროულად არ წყვეტს ამ ველის შევსებას. თუმცა ეს დეტერიტორიალიზებული ველი პრიმიტიული კოდებით განსაზღვრული ტერიტორიული ველისგან განსხვავებით საკუთარ თავს აქსიომატიკით განსაზღვრულობაში პოულობს. ნამატი ღირებულებით შევსებული დიფერენციალური ურთიერთობები, შინაგანი საზღვრების ზრდით „შევსებული“ გარეგანი საზღვრების არარსებობა, ნამატი ღირებულების შესრუტვით შევსებულ

წარმოებაში გადაღვრილი ანტიწარმოება, კაპიტალიზმის იმანენტური აქსიომატიკის სამ ასპექტს აკონსტიტუირებს.“^{xv}

ამ აქსიომატიკის ფუნდამენტური თავისებურებებიდან კაპიტალიზმის შეძლება ყოველწამიერად ინარჩუნებდეს და საჭიროების შემთხვევაში ინტენსიფიცირებდეს ცვალებადობების დინამიზმს, კაპიტალისთვის სტრუქტურული თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესია. დელიოზისა და გუატარისთვის სწორედ ორგანიზაციული ჰეტეროგენეზისის მაწარმოებელი ძალები განასხვავებენ კაპიტალიზმის აქსიომატიკას კაპიტალიზმისავე კოდებისგან. მაშინ როდესაც კოდის ფუნქციური როლი რეალობის სიმბოლური აღნიშვნით განისაზღვრება, აქსიომატიკა საკუთარივე იმანენტურობისკენ მსწრაფი ნაკადებით და ამ ნაკადებში ჩაშლილი ფორმებით და ნახევარფორმებით რეალობის კოდებისგან ალტერნატიულ ელემენტებს აყალიბებს. არსებითი აქ ისაა, რომ კაპიტალისტური აქსიომატიკა და ამ აქსიომატიკის ანონიმიზებული ცნობიერება ყოველი ცალკეული კოდის ვალიდურობას ცნობს მანამ, სანამ ეს კოდი რაიმენაირ შეხებას ინარჩუნებს იმანენტურობის კაპიტალისტურ ველთან. ასე მაგალითად, „პირფერობაა და სხვა არაფერი, როდესაც კაპიტალისტი მოთქვამს იმაზე, რომ დღეს არავის აღარაფრის სჯერა.“^{xvi} ასეთი მოთქმის ფენომენოლოგიური ნიშანი ცხოვრების ყოველ ცალკეულ სიტუაციაშია თუ კონტექსტუალურ მრავალგვარობაში, პირველ რიგში იმანენტურობის კაპიტალისტური ველის „გაადამიანურებას“ ხმარდება. კულტურულად კომერციალიზებული ლამენტაციების სისტემა, საკუთარ თავთან მარტოდ დარჩენილი საშუალოდ მყოფის აღმსარებლური მონოლოგებით დაწყებული, სოციალურ ქსელებში ელვისებური სისწრაფით გავრცელებადი ე.წ. მოტივაციის ამამაღლებელი ვიდეომიმართვებით დამთავრებული (რომელთა ზემოქმედების განგრძობადობაც, ადრესატის აღქმაში, როგორც წესი საექვოდ ემთხვევა ვიდეოს საშუალო ხანგრძლივობას), ყველაფერი კაპიტალისტური იმანენტურობით ორგანიზებულ „გაადამიანურების“ მანქანასთან სრულ შესაბამისობაში ფუნქციონირებს. „წრფელი გრძნობების“ რეპრეზენტირებით განცდილი თვითკმაყოფილება განტვირთვის კომერციალიზებულ ნიშნად სხეულდება ამ სისტემაში, რასაც ყოველთვის თან ახლავს კონტროლის საზოგადოების დამატებითი ყოველდღიური კოდებით მომარაგებაც.

უშუალოდ კოდირების კაპიტალისტურად ორგანიზებულ ტიპს რაც შეეხება, ის ყოველთვის კონკრეტული სოციალური მანქანის დრო-სივრცული მიკუთვნებულობის კვალდაკვალ ფუნქციონირებს. დელიოზისა და გუატარის მიერ სქემატიზებული ამ მანქანების ოპერირების პრაქტიკული მოდელები კოდების ტიპოლოგიურ სახესხვაობებში განირჩევა. ასე მაგალითად, ველური ტერიტორიული მანქანა უპირატესად თუ მოლური ნაკადების კოდირებით ხორციელდება, ტრანსცენდენტური იმპერიული მანქანა დეტერიტორიალიზაციის მოძრაობებით დესპოტის ან მისი ძალაუფლებრივი აპარატის სხეულზე წარმოებული ზეკოდირებებით ეწევა ნამატი შრომის აპროპრიაციას.^{xvii} არსებულის კაპიტალისტურად აქსიომატიზაციის ან უბრალოდ კაპიტალისტური იმანენტურობის შემადგენლობა მესამე ტიპის სოციალური მანქანით სხეულდება. ნიშანდობლივი ისაა, რომ ამ მანქანას, კოდირების განსხვავებული ტექნოლოგიების ათვისების, გაშინაგანებისა და ინსცენირების შეძლებიდან გამომდინარე, აწმყოს ყოველ ხელსაყრელ მონაკვეთში შეუძლია ნებისმიერი სხვა ტიპის აქტუალიზებაც.

„მესამე მოდერნული იმანენტური მანქანაა, რომელიც კაპიტალი-ფულის სახესხეულზე ნაკადების დეკოდირებისგან შედგება. მან იმანენტურობა განახორციელა; აბსტრაქტული, როგორც ასეთი კონკრეტულობით უზრუნველყო, ხელოვნური გააბუნებრივა, ტერიტორიული კოდები და დესპოტური ზეკოდირება დეკოდირებული ნაკადების აქსიომატიკით და ამ ნაკადების რეგულირებით ჩაანაცვლა.“^{xviii}

კაპიტალიზმის რეალიზების მოდელად [modèle de réalisation] მოწყობილი მოდერნული სახელმწიფო, თავისი ეკონომიკური ფუნქციებითა და იურიდიულ-პოლიტიკური შემადგენლობით, ამ პროცესში თითქოსდა შორდება სოციალურის ველურ და ბარბაროსულ მანქანებს, მაგრამ რეალობის პოლიტიკურად აღმქმელ გამოცდილებასთან ერთად გასაგები ხდება, რომ სინამდვილეში სახელმწიფოს სოციალური მანქანა, დესპოტურის სოციუსთან მუდმივ მაკრო და მიკროკომუნიკაციების სემიოტიკურ და ორგანიზაციულ ქსელებშია გახლართული. დელიოზი და გუატარი კონკრეტულობაში ხაზს უსვამენ კაპიტალისტური აქსიომატიკის ამ თავისებურებას, როდესაც კაპიტალიზმის მიერ თაურსახელმწიფოს

[Urstaat] ტრანსცენდენციის განმეორებად შეძლებას კაპიტალისტური იმანენტურობის მიერვე საკუთარ თავში გაშინაგანებულ საზღვრად მოიაზრებენ.^{xix} ემპირიულის მხარდაჭერაზე მინიშნებით ეს ყველაფერი იმას ნიშნავს, რომ საჭიროების ნებისმიერგვარად შესაძლებელ შემთხვევაში, კაპიტალისტური იმანენტურობა მზადაა, რომ არსებულის საამჟამოზე გამოიხმოს სახელმწიფოს თუნდაც ყველაზე არქაული ფორმები. კაპიტალის ინტერესების რეალიზების მოდელად მოწყობილი მოდერნული სახელმწიფო თავის „ავტონომიურობაშივე“ აწარმოებს სოციალური დაქვემდებარებისა და მანქანური დამონების ყველაზე მოუხეშავ ატრიბუტებს, რაც მას ხელს არ უშლის იმაში, რომ ამ პროცესების პარალელურად, პრობლემურის მარეგისტრირებელ ოპერატორადაც თვითონვე დგინდებოდეს. ამ კონტექსტში დელიოზი და გუატარი გასათვალისწინებელი შინაარსით ხაზს უსვამენ, რომ კაპიტალისტურ აქსიომატიკასთან მიმართებაში სახელმწიფოს რეალიზების მოდელების პოლიმორფულობა ან ჰეტერომორფულობა, სინამდვილეში მხოლოდ და მხოლოდ ამ მოდელებისავე იზომორფიის ფუნქციად ხორციელდება.^{xx}

არსებულის აქსიომატიზაციის პროცესში კაპიტალიზმის მიერ მოდერნული სახელმწიფოს ინსტრუმენტალიზაცია ამ უკანასკნელს პერმანენტულად ამყოფებს პოლიტიკური სუვერენიტეტის ალტერნატიულ, საბაზრო სუვერენიტეტის ტყვეობაში. დელიოზისა და გუატარის (ზოგადადაც აზროვნების პოლიტიკური ტრადიციისთვის) კანონიკური განსაზღვრება, რომ *სახელმწიფო სუვერენიტეტია* - [L'Etat, c'est la souveraineté], ჩვენს დროში სახეცვლილ კვაზიფაქტობრიობად გამომჟღავნებული შემდეგნაირად ფორმულირდება: სახელმწიფო საბაზრო სუვერენიტეტის ატრიბუტია.^{xxi} ჟორჟ დიუმეხილის კვალად, *ათას პლატოში* დიფერენცირებული პოლიტიკური სუვერენიტეტის ორი, სახელმწიფო აპარატის შინაგანობის მაფორმირებელი პოლუსი, შიშისმომგვრელი ჯადოქარი-იმპერატორისა და მარეგულირებელი, შეთანხმების ძალით მოქმედი იურისტი-მღვდლის კონცეპტუალური ფიგურებით, მათი ერთმანეთში დაწყვილების ტექნიკებითა და ინსცენირებული წინააღმდეგობების ტაქტიკებით, ერთიანად ზავდებიან ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, დაქვემდებარებულობის ორგანიზებული პროცედურებით ზავდებიან საბაზრო სუვერენიტეტის სისტემაში.^{xxii} დესუვერენიზაციის ამ პროცესში

მოდერნული სახელმწიფო მისთვის ჩვეული მიტაცების კაპიტალისტური აპარატებით, ძალაუფლების ვერტიკალურად ორგანიზებული ფორმების გამრავლებასთან, მათ კიდევ უფრო მეტად იერარქიზაციასთან და რადიკალურად ასიმეტრიულ მონოპოლიზაციასთან ერთად, ძალაუფლების სხვადასხვაგვარი სტრატეგიებით ინსტიტუციონალიზების მიკრო და მაკროტექნოლოგიების წარმოებისკენაა მიდრეკილი. კაპიტალისტური იმანენტურობით დასაკუთრებული მოდერნული სახელმწიფოს მიტაცების აპარატი პოლიტიკური დესუვერენიზაციის ამ პროცესში, პირდაპირი შედარებისა [comparaison directe] და მონოპოლისტური აპროპრიაციის [appropriation monopolistique] ოპერაციებით, კაპიტალის საბაზრო სუვერენიტეტით უზრუნველყოფის ტექნიკურ ოპერატორად ხორციელდება:

„მიტაცების აპარატს ორი ოპერაცია (პირდაპირი შედარება და მონოპოლისტური აპროპრიაცია) აფორმირებს, რომელთაც ჩვენ ყოველ ჯერზე ერთმანეთთან კონვერგენციულ მოდუსებში ვაწყდებით. შედარება ყოველთვის თავის თავშივე გულისხმობს აპროპრიაციას: შრომა გულისხმობს ნამატ შრომას, დიფერენციალური რენტა - აბსოლუტურ რენტას, სავაჭრო ფული - გადასახადს. მიტაცების აპარატი შედარების ზოგად სივრცეს და აპროპრიაციის მობილურ ცენტრს აკონსტიტუირებს.“^{xxiii}

ამ ორი ფუნდამენტური ოპერაციის ერთმანეთთან განსხვავებული ვარიაციებით მოქმედების შედეგია, რომ მოდერნული სახელმწიფო კაპიტალისტური იმანენტურობის რეალიზების მოდელად სისტემატიზდება. მაგრამ დღეს, გლობალურად მოცემულის გათვალისწინებით, *ათასი პლატოს* გამოქვეყნებიდან ოთხი ათწლეულის შემდეგ, კაპიტალიზმის მიერ საკუთარივე გარე საზღვრის განმეორებითი რეტერიტორიალიზაციების ეპოქაში, რამდენად შეგვიძლია სახელმწიფო ისევ მოდერნული მოდელის ჩარჩოში ვიაზროვნოთ? ამკარაა, რომ თვითონ სახელმწიფოც, მთელი თავისი ბიუროკრატიულ-კანცელარიული მანქანებით, საკანონმდებლო ბაზებით, ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულებითა და ლეგიტიმური იძულების მონოპოლიებით არსებულის დეაქტივაციის იმ ყოვლისმომცველ ნაკადს უერთდება, რომელიც ისტორიულის სხეულზე კაპიტალიზმის ტექნიკასთან სინთეზირებითაა აღნიშნული. პრობლემურის

ხედვის კუთხეების გამოკვეთა აქ ხანგრძლივად და მრავალგვარად შეიძლება (ამ შემთხვევაშიც, პრობლემური წრის ზედაპირი ყველა გარე წერტილიდან გავლებული მხებისთვის იპოვის შეხების ადგილს), ვინაიდან არსებულის განზოგადებულ გამოცდილებაში, საგანთა პოლიტიკურად მხედველი გონებისთვის ახლა უკვე სრულად გამომჟღავნებული ფაქტია, რომ საბაზრო სუვერენიტეტში გახვეული სახელმწიფო, არცერთი წამით არ აუქმებს პოლიტიკური სუვერენიტეტის ნაკლოვანებებს.

ათას პლატოში კონცეპტუალიზებული საომარი მანქანის [machine de guerre] ფიგურა აზრის ამ ადგილას აქტუალიზდება პოლიტიკურად. დელიოზი და გუატარი საომარი მანქანის ნომადურ მოძრაობებს სახელმწიფო აპარატის მჯდომარე სტატიკურობას უპირისპირებენ. „საომარი მანქანის სისწრაფე სახელმწიფო აპარატის მიზიდულობის წინააღმდეგ“.^{xxiv} საომარი მანქანის ერთი შეხედვით თეორეტიზებული აბსტრაქტულობა, მაგრამ რეალობაზე ზემოქმედების თვალსაზრისით, მისი ყოველთვის უკვე კონკრეტულზე უფრო კონკრეტული შეძლება ტრანსცენდირებდეს სახელმწიფოს მიზიდულობის წერტილებს, *ათასი პლატოს* პოლიტიკური ნოოლოგიის მიხედვით სახელმწიფოს კონტროლისა და დისციპლინირების აპარატებისგან თავის დაღწევის საშუალებად ინიშნება. კაპიტალისტური იმანენტურობა მისსავე მინიმალურ განმარტებულობაში, აზრის ამ ადგილას ააქტიურებს ყოველ ცალკეულ დროში სხვადასხვაგვარად გამოთქმულ, მაგრამ შინაარსობრივი შემადგენლობის თვალსაზრისით უმთავრესად ერთ მთლიანობად ფორმულირებულ გამოწვევას. აზრთან ექსპერიმენტირების გზით ცხოვრების პოლიტიკური სფეროს სასურველად მოწყობის თვალსაზრისით, ისტორიულად ნაცხოვრებისა და აზრის ფილოსოფიური გამოცდილების ურთიერთშეხვედრის განმეორებადობაში, რა განაპირობებს ფილოსოფიასა და მიმდინარედ არსებულს შორის აცდენის ფაქტობრიობას და რა ხდება მაშინ, როდესაც ფილოსოფია ასეთ აცდენაზე საკუთარივე ნებით ხუჭავს თვალებს? ნომადოლოგიის პირველ აქსიომად მონიშნული საომარი მანქანის სახელმწიფო აპარატის გარეგანობად მონიშნულობა, კაპიტალიზმის სტრუქტურულ დირექტივასთან სრულ შესაბამისობაში, ამ „აქსიომის“ საპირისპიროში ხომ არ ტრანსფორმირდება დღეს?^{xxv} კაპიტალისტური გაშინაგანების ყოვლისმომცველობისგან საომარ მანქანას ვერც ამ

აქსიომის მესამე, ეპისტემოლოგიური პროპოზიცია აზღვევს, რომელიც ნომადურის ინტენსივობების მოხმობით ცდილობს მის რეალიზებას.^{xxvi} დღეს უკვე არსებულის სრულუფლებიანი ფაქტია, რომ კაპიტალიზმი თვითონვე გვევლინება არა მხოლოდ და უბრალოდ ნომადურის საყოველთაო სუბსტრატად, არამედ ნომადური დეტერიტორიალიზაციების არქინიმუზადაც, კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებული თვითონვე სხეულდება ნომადურის განმკარგველ სასრულ მანქანად.

მყოფის მიმდინარე მდგომარეობა, რომელიც ყველაფერ სხვამდე ხედვის კუთხეების დივიდუალურ მიმოფანტვაში გამოიხატება, განა ფიქრიან დაეჭვებულობაში არ ცხადყოფს ასეთი განსხეულების უშუალო და ამავდროულად ყველაზე საშუალოდ გამრავლებულ ხელშესახებობას? დღეს ამ შეკითხვებზე პასუხები რა გზებითაც არ უნდა ხმინობდეს ჩვენთვის, დელიოზისა და გუატარის მიერ *რა არის ფილოსოფიაში?* პრაქტიკული დაღვინებულობით გამოთქმული ერთი კონკრეტული აზრი გზამკვლევ პრინციპად ინიშნება აზრის ნომადოლოგიურ გამოსახულებაში ნებისმიერგვარად ნაგულისხმევი ტრანსფორმაციის გასაგებად:

„პერსპექტივიზმი ან სამეცნიერო ფარდობითობა არასდროსაა სუბიექტისადმი ფარდობითი: იგი აკონსტიტუირებს არა ჭეშმარიტის ფარდობითობას, არამედ პირიქით, ფარდობითის ჭეშმარიტებას“.^{xxvii} კაპიტალიზმით ლიცენზირებული ნომადოლოგიის პირობებში, ჭეშმარიტის ფარდობითობის ყოვლისმომცველი რეაქციულობაა ის, რაც არსებობის ყველა შესაძლებელ სფეროში, აქტუალიზების ყოველ ცალკეულ მონაკვეთში იქვემდებარებს ფარდობითის ჭეშმარიტებაში განმხოლოებულ თავისუფლების პრაქტიკულ შეძლებებს.

აზრის ამ ადგილას პრობლემურის შინაარსი უპირატესად იმის შესახებ გვაფიქრებს თუ საერთოდ რამდენად შესაძლებელია ნომადოლოგიის, როგორც პარადიგმის, კაპიტალიზმის იმანენტური აქსიომატიკისგან აბსტრაჰირება? ასეთი აბსტრაჰირების თუნდაც ყველაზე კრიტიკულად გადასინჯული მონახაზი საგანთა უშუალოებაში ისევ და ისევ კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებულით მხარდაჭერილ წარმოსახვითს ხომ არ ასახავს სოციალური მრავლობითობის ზედაპირზე? განა თანამედროვეობის მიმდინარეობაში არ ვგებულობთ, რომ (ნომადოლოგიის მეორე აქსიომის თანახმად) საომარი მანქანის სამივე ძირითადი,

სივრცულ-გეოგრაფიული, არითმეტიკული და აფექტური ასპექტები დღეს სრულად კაპიტალისტური იმანენტურობის მიერაა ავტორიზებული.^{xxviii} კაპიტალის ტერიტორიალიზაციის, სეგმენტარიზაციისა და ნამატი ღირებულების (და იქვე რეალობების) წარმოების სიხშირეები არა უბრალოდ დროისა და სივრცის საშუალოდ წარმოდგენად საზღვრებს ემთხვევიან, არამედ ამ საზღვრებში მოცემულის თვისებრიობა/რაოდენობრიობას, აქსიომატიკასთან იერარქიზებული თავსებადობის გზით მთლიანობაშივე განსაზღვრავენ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, კაპიტალი-ფულის სავსე სხეული კაპიტალიზმის ნეოლიბერალიზებული მოდალობის გვიანდელ ფაზაში იმ სუბსტრატად უნივერსალიზდება, რომელიც სულ რაღაც ოთხი ათწლეულის წინ ნომადური ტრაექტორიებით მონიშნულ განუსაზღვრელ და არაკომუნიცირებად ღია სივრცეებში გასაქონლებული მყოფის ცხოვრების მიმდინარეობას საწყისიდან უკანასკნელ წერტილამდე აკონტროლებდა.^{xxix}

ნომადოლოგიის აზრობრივი პირველწყარო (ამ შემთხვევაშიც) ყველაფერ სხვამდე ნიცშეს დანატოვარია, უფრო ზუსტად, ამ დანატოვარის ყოველთვის უკვე მომავლიდან მომლოდინე სურვილი, რომ ახალი აზრი სიცოცხლის იმ ჯერ კიდევ აღუქმელი სივრცეებისკენ აგრძელებდეს მოძრაობას, სადაც შინაგანის გაგრძელებად სიმბოლიზებული გარე (მეტაფიზიკის ტრადიციულად ნორმალიზებული დისპოზიცია), აზრის თავისთავად და უშუალო გარესთან წინმსწრებ ურთიერთობას უთმობს ადგილს.^{xxx} პოლიტიკური(ს) ხედვის კუთხიდან საომარი მანქანის ნომადური განმხოლოებულობებით გარეს პირველადობა, სოციალურობის შეძლების ტრანსცენდენტურ ობიექტად მონიშნული რევოლუციის (დელიოზი სწორედ ასე განმარტავს რევოლუციას *განსხვავება და განმეორებაში*) მათქუალიზებული დინამიზმების უზრუნველყოფითაა მომზადებული.^{xxxi} *ათასი პლატოს გვირგვინოსან ანარქიზმში* გარეს ინსტანცია თუ საომარი მანქანით გამოთავისუფლებული ინტენსივობების ამოქმედებასთან იგივედება, მაშინ შიდას რეგისტრი სახელმწიფო აპარატის მთლიანობასთან შეგვიძლია დავაკავშიროთ. დიალექტიკურობის ყოველგვარი ვარიაციის გვერდის ავლით, საომარი მანქანა აქ სახელმწიფოს ანტითეზისად კონცეპტუალიზდება. მოლური <-> მოლექულური, დაღარული სივრცე <-> გლუვი სივრცე, მჯდომარე (sédentaire) <-> ნომადური, ხისებრი (arborescente) <-> რიზომატული და სხვა ურთიერთგანსაზღვრულობები, რომელთაც

კაპიტალიზმი და შიზოფრენიის კონცეპტუალურ მასალებში მრავლად ვხვდებით, საგანთა პოლიტიკურად განხორციელების დონეზე, სახელმწიფო აპარატისა და საომარი მანქანის ორმხრივი დისპოზიციის გაგრძელებად ან ასეთი გაგრძელების თანმდევ ატრიბუტებად არტიკულირდება. აზრის კრიტიკულამდე ხილვადობაშიც კი გარჩევადია, რომ სახელმწიფოს იმანენტური ტრანსცენდირება დელიოზისა და გუატარისთვის თეორიული ოპტიმიზმის შემეცნებით წყაროს წარმოადგენს. საკითხი იმის შესახებ, თუ რის გათვალისწინებას ახერხებს და რა რჩება გათვალისწინების გარეშე ასეთ ოპტიმიზმში (არა მარტო დელიოზისა და გუატარის თეორიულ ექსპოზიციაში, არამედ განზოგადებულად აზროვნების იმ ტრადიციაში, რომელიც მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრიდან უპირატესად ნიცშეს თეორიული მემკვიდრეობიდანაა ამოზრდილი) მიმდინარე დროის ერთ-ერთი ძირეული საფიქრალია, ვინაიდან თანამედროვეობა ცხოვრობს დროს, რომელშიც აზროვნების აღნიშნული ტრადიციის ფარგლებში წინსწრებით ფორმირებული ოპტიმიზმის აბსტრაქტირებული შედეგები, ჩვენ თვალწინ ყოველდღიურობისგან გაუშუალებელ ხელშესახებობაში ნახევარსხეულდება.

ამ საფიქრალის, როგორც აზროვნების საგნის აქტუალიზება, დროის მიმდინარეობაში ერთდროულად ჩვენ თვალწინ მოცემულის სისტემურ შეკითხვასაც მოიცავს თავის თავში (კაპიტალიზმის ონტოლოგიური სტატუსის იდენტიფიცირება) და აზროვნების პოსტსტრუქტურალისტური ტრადიციის ეპისტემოლოგიური ოპტიმიზმის დიაგნოსტირებასაც. ასეთი აქტუალიზების უმთავრესი ამოცანა მასში ყოველთვის უკვე ირიბად ნაგულისხმევი ავტომატური რეაქციულობის რეალობისგან არიდებაა. არიდების ამგვარი ოპერაცია მინიმალურ პირობად ისახება სხვადასხვაგვარი და უპირატესად კი, შეუმჩნეველობაში მომწიფებადი ფაშიზმების წარმოქმნისა და ცალკეულ შემთხვევებში, მათი რეგენერაციების წინააღმდეგ. თუ ყველაფერი არა, საგულისხმოდ დიდი ნაწილი იმისა, რაც დღეს გლობალურის სცენაზე ხდება, მეტწილად სწორედ არიდების ამ ფუნდამენტური ოპერაციის (იშვიათად) ვერ და (როგორც წესი) არ განხორციელებასთანაა დაკავშირებული. დროის თანამედროვე მიმდინარეობაში არავინ იცის ზუსტად, უძალობებიდან ამ ყველაზე უფრო რეაქციულის შემადგენლობას რა გზებით მიუახლოვდეს, დროის თუნდაც ყველაზე მცირედი მონაკვეთით როგორ მოიხელთოს მისი შემადგენელი

ელემენტების თავისებურებები და სოციალურ მრავლობითობაში მისი შეკრებისა და გადანაწილების სიხშირეები. პრობლემურის ამ ადგილას, მაგალითისთვის, ყოველგვარი ოპტიმიზმისთვის თანმდევი მოუთმენლობის, პრაქტიკულ ცხოვრებაში ამ ყველაზე უფრო ხშირად განმეორებადი უარყოფითი ეგზისტენციალის სიტუაციურობიდან, პოლიტიკურად ნიშნული თავისებურებით იკვეთება მორის ბლანშოს მიერ აქტუალიზებული მუზილიანური საფიქრალი დროის რეალობასა და დროის ცოდნას შორის არსებული ასიმეტრიის შესახებ.^{xxxiii} მართლაც, დღეს ლამის უკვე საყოველთაობის ძალით ვგრძნობთ და ვხვდებით, რომ ისტორიულ მუდმივად კანონიზებული განსაზღვრულობაა, რომ თვითგამარადიულების ილუზიაში გახვეული ყოველი თანამედროვეობა პრინციპულად ვერ იაზრებდეს დროის აქტუალობად განსხეულებული რეალობის მხრიდან საკუთარივე თავის შესახებ ცოდნასთან აცდენილობას. ამ აცდენილობის ცოდნის სასარგებლოდ წინმსწრებ განწყობილებას არაფერი აქვს საერთო შემძლეობათა შესახებ დოქტრინის მექანიკურ იგივეობაში განზოგადებასთან. პრაქტიკულად ღირებულია გვახსოვდეს, რომ „ადამიანურის“ ელემენტი (იგივეობაში) მხოლოდ და მხოლოდ ნაწილობრივ იმეორებს ისტორიულის განმეორებად ნიშანს. უფრო მეტიც, სინამდვილეში ძალაუფლებისკენ ნების უნივერსალიზებულ პირველადობაზე აპელირებაც მხოლოდ ნაწილობრივ ასაცნაურებს ამ ფუნდამენტური აცდენის გარდაუვალობას, საგანთა ბოლოს იგი მხოლოდ ძალაგამოლეულის სიაშკარავეში აღბეჭდავს ასეთი აცდენით გამოწვეული ფაქტობრიობის მონაცემებს.

შესაძლოა აცდენებიდან ამ ყველაზე უფრო ყოვლისშემხების შემადგენლობა თავის თავში ინახავს ცხოვრების პრაქტიკული სფეროს იმგვარად მოწყობის საიდუმლოს, რომელიც პლატონიდან მოყოლებული ყველა დროში ფილოსოფიის უსაკუთრივეს წყარო-იმედად რჩებოდა. ამჯერადაც კიდევ ერთხელ თვალსაჩინოვდება, რომ აზროვნების პასუხისმგებლობა ამ წყაროსთან მისაახლოებლად განმხოლოებულ შემძლებას წარმოადგენს. მიმდინარეს ხედვის კუთხიდან იმის თქმაც კი შეგვიძლია, რომ *კაპიტალიზმი* და *შიზოფრენიის* პოლიტიკურად შინაარსიანი შემადგენლობა სწორედ ასეთი მიახლოების თეორიულ მცდელობად ხორციელდება. ასე მაგალითად, ნოოლოგიისადმი, როგორც აზრის გამოსახულებების შემსწავლელი სფეროსადმი დელიოზისა და გუატარის ინტერესი

გარკვეულწილად სწორედ ასეთი მიახლოების ჩამოყალიბებულ პროცედურად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. (კიდევ ერთხელ) აქედანვე მათი დაუინტერესებლობა იდეოლოგიის ცნების მიმართ, რომელიც აზრში წარმოქმნილი აზროვნების პრაქტიკული ფუნქციებისა და მოდუსების შემსწავლელი ნოოლოგიური მოდელისგან განსხვავებით, აზრის მხოლოდ შემცველობებს [les contenus de pensée] შეისწავლის.^{xxxiii}

და მაინც, კონკრეტულად რას ვგულისხმობთ, როდესაც ავტომატური რეაქციულობის რეალობისგან არიდებაზე ვლაპარაკობთ? განზოგადებულის დონეზე ავტომატური რეაქციულობა მწიფდება იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც აწმყოს აუტანლობა ყოფნის საკუთარივე ზედაპირიდან იშორებს მომავლიდან მომლოდინე ჩრდილს. თანამედროვეობა, რომელსაც ჩვენ დღეს ვცხოვრობთ, საკუთარ თავში თან დაატარებს ასეთი მომწიფების სულ უფრო ხილვად გარდაუვალობას. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ თანამედროვეობა ამჯერადაც მისი წინმსწრები მომავლის ხელშესახებ იმედგაცრუებულობაში აღმოაჩენს ახალი რეაქციულობის მასალებს? ან უკვე ახლა, ირგვლივ მიმდინარედ არსებული ხომ არ გვკარნახობს მომავლიდან მომლოდინე ჩრდილების ხედვის ახალი კუთხეებიდან გამოკვეთის აუცილებლობას? რამდენად და როგორი გზებითაა შესაძლებელი თანამედროვეობაში სისრულით რეალიზებული უკმაყოფილების ავტომატური რეაქციულობისგან დაცვა? ამ შეკითხვებთან ერთად არსებულის პრაქტიკულად მოწყობის ხანგრძლივობაში ამკარავდება, რომ გარდასულით შეკრებილი გამოცდილებისა და მომავლიდან მომლოდინე მჭვრეტელობების ერთმანეთთან შემაკავშირებელი კითხვის მართებულობაში დასმის ხელოვნება პოლიტიკურთან ახლებური ურთიერთობის უპირატეს საშუალებად სხეულდება. კითხულობდე ხელახლა, ოღონდ ახლა უკვე არა მამხილებლის ბრმა თვალით, არა მომავლის სიშორიდან აზრის ნაყოფის ნაადრევად მოწევის ჟინით, არა უმადურობას გამოქცეული, მაგრამ გზად ახალი უმადურობით დაუძღურებული ინსტინქტის კარნახით, არამედ უკან მობრუნების მაღლით არსებულის ავტომატური რეაქციულობისგან დაცვის ღირებულებით. ფილოსოფიასთან ერთად მხოლოდ კითხვის დასმის ხელახლა მოპოვებულ გამოცდილებას შეუძლია რეალობა იხსნას ავტომატურ რეაქციულობაში დანთქმის სასრულობისგან, შეუძლია რომ რეალობას იმ ონტოლოგიური ჩიხის თავიდან აცილებაში დაეხმაროს, რომელიც ბინარიზმების

გაუფასურებით შთაგონებული, ერთი ხელით ახალი პარადიგმის შემეცნებით მასალებს „სრულყოფს“, მეორე ხელით კი თვითონვე ბინარიზმების აბსოლუტურ სუვერენულობაში გაბმული, თვითონვე უარყოფს ამ პარადიგმის რამენაირად ხელშესახებ ღირებულებას. ასე მაგალითად, *კაპიტალიზმი და შიზოფრენიის* ორივე ტომი საკუთარ თავში აერთიანებს, როგორც ამ ონტოლოგიური ჩიხიდან გამოსავლის, ასევე ამ ჩიხში კიდევ უფრო მეტად გახლართვის შესაძლებლობებს. და როგორია (იმ) მცხოვრების რეალობა, რომელსაც აზრის განგრძობითობასთან თავსებადი შეცდომებით შეუძლია იშვიათი გამოსავლებითა და ხშირი გამოუსავლობებით ნაგები ამ ლაბირინთის დაფიქრებულობაში გავლა? (გავლა იმგვარად, რომ იგი არც იმ ბრმა აპოლოგიის ხაფანგში იხლართებოდეს, რომელიც გამოცდილების ყველაზე შეუმჩნეველ მონაკვეთებში საკუთარი თავის უპირობო ჰოყოფას არსებულის რეაქციულ ძალად აქცევს და არც უარყოფის იმ ჩაკეტილ წრეში ყოფნით კმაყოფილდებოდეს, რომელიც საგანთა ბოლოს, მათ შორის ყველაზე კეთილშობილური განზრახვების კარნახითაც კი, მხოლოდ და მხოლოდ სიცოცხლის მოსაკლისებულ გამოსახულებას აკანონებს).

ახლა ისევ იმ ოპტიმიზმის მნიშვნელობითი წყაროს მონიშვნას მივუბრუნდეთ, რომელიც დელიოზთან და გუატარისთან საომარი მანქანის სახელით კონკრეტობდება. ფაქტია, რომ გამოხატვის სხვადასხვაგვარ ვარიაციებში, მაგრამ შინაარსის საერთოობაში, სახელმწიფოს საომარი მანქანით ტრანსცენდირების ფილოსოფემა *ათასი პლატოს* მიხედვით პრაქტიკულზე აზროვნების წარმმართველ ელემენტად ინიშნება. საომარი მანქანა, როგორც სახელმწიფოს, (ან უფრო საფუძველმდებარესთან შესაბამისობაში) სახელმწიფოებრიობის რადიკალური გარეგანობა, მისივე იმანენტური შეძლებით მუდმივად დეტერიტორიალიზებდეს გლუვი სივრცეების ჰეტეროგენულობებს, ამ სივრცეებში ინტენსიური გარდასახვებით ანაწილებდეს ნომადურ განმხოლოებულობებს, წინააღმდეგობას უწევდეს სახელმწიფოს სუვერენულ ინერციას სივრცეების დაღარვისკენ, ყველაფერ სხვამდე დელიოზისა და გუატარის მიერ შემუშავებული ახალი ნოოლოგიის პოლიტიკურ პირველწყაროდ ისახება.^{xxxiv} აქედან გამომდინარეა, რომ ემპირიულად რამენაირად გადამოწმებად განსაზღვრულობამდე, საომარი მანქანა სახელმწიფოს

მიტაცების აპარატის წინააღმდეგ მონიშნულ სააზროვნო ჰიპოთეზად ფორმდება. ათას პლატოში ვკითხულობთ:

„დღეს ჩვენ შეგვიძლია უზარმაზარი, ასე ვთქვათ, აპატრიდული მონეტარული მასის გამოხატვა, რომელიც გაცვლასა და საზღვრებს შორის ცირკულირებს, რომელიც ხელიდან უსხლტება სახელმწიფოების კონტროლს და მულტინაციონალური ეკუმენური ორგანიზაციის ფორმირებასთან ერთად სამთავრობო გადაწყვეტილებებისგან ხელშეუხებელ დეფაქტო ზენაციონალურ ძალაუფლებას აკონსტიტუირებს. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს აქტუალური განზომილებები და რაოდენობები, კაპიტალიზმმა თავიდანვე შეძლო დეტერიტორიალიზაციის იმ ძალის მობილიზება, რომელიც უსასრულოდ აღემატება სახელმწიფოსთვის ჩვეულ დეტერიტორიალიზაციას.“^{xxxv}

კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებულის პირობებში, ამ ფრაგმენტიდან სამი, ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული აზრი იკითხება: 1)გლობალიზებულ კაპიტალს შეუძლია საკუთარი თავის ანონიმიზაციაზე პასუხისმგებელი აპარატების სრულად გაშინაგანება; 2)სახელმწიფოს კონტროლისგან მოწყვეტის გზით კაპიტალი ძალაუფლების ზესახელმწიფოებრივ ინსტანციას აფორმირებს; 3)კაპიტალის ატრიბუტად ინვოლუციონირებული სახელმწიფო, დელიოზისა და გუატარის ტერმინებითვე რომ ვთქვათ, გამოთქმულის სუბიექტად ორგანიზდება, მაშინ როდესაც კაპიტალი, დეტერიტორიალიზაციის შეუდარებლად უფრო მაღალი სიჩქარეების გამო, გამოთქმის სუბიექტად ხორციელდება. ანონიმიზაციის, სახელმწიფოს კონტროლისგან მოწყვეტისა და დეტერიტორიალიზაციის შეძლებებით, საერთაშორისო კაპიტალი კონტროლის კაპიტალისტურ სისტემას ქმნის, ტექნოცენტრული ურთიერთობების კომპლექსურ მთლიანობას, რომლის მოქმედების ლოგიკაც სულ უფრო ნაკლებად ემორჩილება ადამიანური ფაქტორებით განმარტებულობას. ტექნიკური საშუალების მეთოდური აპროპრიაციის გზით, კაპიტალი თანადროულობაში აწარმოებს კონტროლის როგორც წინარეინდივიდუალურ, გნებავთ მოლეკულურ განზომილებებს, ასევე სოციალური მრავლობითობის ეკვივალენტურ მაკროპარამეტრებსაც. საგანთა პრობლემატიზების სწორედ ამ ადგილას, პრაქტიკულის პრაგმატიზაციის საჭიროებიდან გამომდინარე,

დამაფიქრებელია *კაპიტალიზმი და შიზოფრენიის* თეორიული საფუძვლებიდან ამოზრდილი მაურიციო ლაზარატოსა და ფრანკო ბერარდის სააზროვნო მასალები.

მაურიციო ლაზარატოს წიგნში, „ნიშნები და მანქანები: კაპიტალიზმი და სუბიექტურობის წარმოება“ ვკითხულობთ:

„მანქანური დაქვემდებარება ააქტიურებს, როგორც წინარეპერსონალურ, წინარეკოგნიტურ და წინარევერბალურ ძალებს, (აღქმას, საზრისს, აფექტებს, სურვილს) ასევე ზეპერსონალურ (მანქანურ, ლინგვისტურ, სოციალურ, მედია, ეკონომიკურ სისტემებს და სხვა) ძალებსაც, რომლებიც სუბიექტისა და ინდივიდუალიზებული ურთიერთობების (ინტერსუბიექტურობის) მიღმა „შესაძლებლობებს“ ამრავლებენ.“^{xxxvi}

კაპიტალისტურად აქსიომატიზებულ არსებულში, „ადამიანურის“ ფაქტორი ერთდროულად წარმოებული ცხოვრების უმთავრეს სამიზნედაც ცხადდება და ავტომატიზებული ინტერაქციების ერთ-ერთ მაინიცირებელ რგოლადაც. ოღონდ ამჯერად ინიცირების და გარკვეულწილად, რიტუალიზების (რაზან რელიგიურის სტრუქტურა საფუძველშივე მძლავრად განსაზღვრავს კაპიტალისტურ იმანენტურობას) აქტები თავიდან ბოლომდე კაპიტალის ტექნიკასთან სინთეზირების გზით ფორმირებული ანონიმურობითაა იმპერსონალიზებული.^{xxxvii} ამ კონტექსტში დეტალიზებას საჭიროებს ის მოცემულობა, რომ დელიოზისა და გუატარის მიერ დიფერენცირებული მანქანური დამონებისა [l'asservissement machinique] და სოციალური დაქვემდებარების [l'assujettissement social] ძალაუფლებრივი ტექნოლოგიები, ნეოლიბერალიზებული კაპიტალიზმის მოდალობაში, განზოგადებადი ერთგვაროვნების საწინააღმდეგოდ, სივრცულ-გეოგრაფიულ ნიშნებთან შესაბამისობაში დიფერენცირდება. ასე მაგალითად, განვითარებულ დასავლეთად მეტონომიზებული ერთეული თუ მანქანური დაქვემდებარებით ინსტიტუირებულ ანტიწარმოებაშია ინტეგრირებული, მესამე, მეოთხე და კიდევ სხვა, უკვე სახელშივე იერარქიზებულ რიგითობებად სეგრეგირებული სამყაროები მანქანური დამონების რეჟიმში აგრძელებენ არსებობას. აქედან გამომდინარეა, რომ დელიოზისა და გუატარის აზრი, რომ კაპიტალიზმის მიერ დაქვემდებარების მანქანის უნივერსალიზებასთან ერთად, ადამიანი წყვეტს ამ მანქანის დამონებულ

ნაწილად ყოფნას და სანაცვლოდ მის დაქვემდებარებულ მომხმარებლად იქცევა, ჭეშმარიტის სახით მსოფლიო გეოგრაფიის მხოლოდ და მხოლოდ ცალკეულ არეალებს შეგვიძლია მივაკუთვნოთ. ისევ და ისევ აზრში აზროვნების წარმოქმნის თანმდევი და დროის წინმსწრები მოუთმენლობის მხედველობაში მიღებით ღირს ვაკონკრეტებდეთ, რომ დეკოდირებული ნაკადების აქსიომატიზაციით, დაქვემდებარების მსოფლიო საწარმოოდ კაპიტალიზმი პლანეტის მხოლოდ ცალკეულ გეოგრაფიულ არეალებში ორგანიზდება და რომ ამავე პლანეტის უვრცელესი ნაწილისთვის იგი ჯერ კიდევ დამონების სისტემად რჩება.^{xxxviii} ასეთი გათვალისწინების ფუნდამენტურ აუცილებლობაზე ათასგვარ ემპირიულად გადამოწმებად მაკრო თუ მიკროპარამეტრებთან ერთად, კაპიტალიზმის სტრუქტურულ ბირთვად ინსტიტუირებული „თავისუფალი“ საერთაშორისო ვაჭრობის დოქტრინაც მიგვითითებს, მისსავე შემეცნებით გენეზისში კულტივირებული შეფარდებითი უპირატესობისა [comparative advantage] და ე.წ. საწარმოო ფაქტორებზე ფასების გათანაბრების [factor-price equalization] ნაკლოვანი პრინციპებით, რომლებიც საგანთა ისტორიულ მსვლელობაში და არა ხელოვნურად იდეალიზებული და იდეოლოგიზებული თეორიული წარმოდგენების მატრიცაში, მხოლოდ უთანასწორობას, სიღარიბეს, ჩაგვრასა და უკმარისობას აკანონებს.^{xxxix} საწარმოო საშუალებებისა და წარმოების პროცესის მზარდ ტექნიზაციასთან ერთად, საერთაშორისო ვაჭრობაში წესების მსაზღვრელებად ჩაბმული სუბიექტები, ერთმანეთთან სულ უფრო მეტი სისტემურობით აკავშირებენ სოციალურ დაქვემდებარებასა და მანქანურ დამონებას შორის არსებულ ურთიერთობებს. ბუნებრივია, რომ შრომის სოციალური შემადგენლობა, შრომის ფსიქოფიზიოლოგიური და კოგნიტური კომპოზიციებიც საკუთარ თავში ირეკლავენ ამ პროცესების შედეგებს.

ფრანკო ბერარდის წიგნში, „არასაიმედო რაფსოდია. სემიოკაპიტალიზმი და პოსტალფა თაობის პათოლოგიები“ ვკითხულობთ:

„უკანასკნელი ათწლეულების განმავლობაში მანქანური სისტემების ინფორმატიზაციამ გადამწყვეტი როლი ითამაშა შრომის *გამოქნილებაში*, წარმოების არამატერიალურობის ხელშეწყობაში.

წარმოების ციკლში ახალი ელექტრონული ტექნოლოგიების შეტანამ გზა გაუხსნა დეტერიტორიალიზებული, დელოკალიზებული, დეპერსონალიზებული ინფორმაციის გლობალური ქსელის ფორმირებას.^{“xi}

კონტროლის კაპიტალისტური საზოგადოების უახლესი და ყველაზე ქმედებაუნარიანი მონაპოვარი ინფოსივრცის პლანეტარული საწარმოს ფორმირებაა. არსებულის კაპიტალისტურად აქსიომატიზაციის პროცესში, ინფოსივრცე კაპიტალისტის არა მხოლოდ ინსტრუმენტული ფუნქციებითაა დატვირთული (ქცევების, რწმენების, მოლოდინებისა და პრეფერენციების ნორმალიზების მოდალობებით), არამედ კაპიტალიზმი მასშივე ამონტაჟებს საკუთარი იმანენტურობის რეალობაზე თავსმოხვევის სუვერენულ უნივერსალიზმსაც. სხვანაირად, რომ ვთქვათ, ინფოსივრცის რეგისტრი, ერთდროულად კაპიტალიზმის შემეცნებითი ინსტრუმენტიცაა და მისივე არსებობის გადაუდებლობისა და ჩაუნაცვლებადობის უზრუნველმყოფი აპარატიც. კონტროლის კაპიტალისტური ინდუსტრია მის შიგნით ჩაშენებული და გარედან ინსტიტუირებული მიტაცების სახელმწიფო აპარატიცაა და დაქვემდებარების სოციალური მექანიზმებით, უწყვეტ და სისტემურ კავშირშია ინფოსივრცით წარმოებული რეალობების ყოველდღიურობასთან. კაპიტალისტური იმანენტურობის მასალებით კვლავწარმოებული ამ რეალობების ურთიერთმონაცვლეობის, გადაადგილების, წინ წამოწევისა და უკან დახევის ბაზისური იმპერატივები თვითონვე არსებულის კაპიტალისტურად აქსიომატიზაციის ხანგრძლივობითაა სანქცირებული.

„ჩვენ გვიხსნიან, რომ ბიზნესებს აქვთ სული, რაც უეჭველია, რომ ყველაზე შემადრწუნებელი ახალი ამბავია სამყაროში.“^{“xi}

მოგება/წაგების ბინარული კოდის აბსოლუტიზაციით და აბსოლუტიზაციის ამ პროცესში მონაწილე ელემენტების რადიკალური გასაქონლებით, კაპიტალისტური ინფოსივრცე ხელოვნურად მოდელირებული სუვერენული მნიშვნელობების იერარქიულ სისტემას ქმნის, რომელთან ადაპტირებისა და მორგების ინდივიდუალურად გაზომილი ინდექსები სიცოცხლის სასურველად ცხოვრების ნორმატიულ და ამავედროულად ყოველდღიურად მისაღებ ფორმულებად კულტივირდება. სემიოტიკურ ნაკადებთან კაპიტალის სინთეზირების შედეგად,

სემიოკაპიტალის ახალი, ყოვლისმომცველი დაქვემდებარების მანქანა სისტემატიზდება, რომელიც ინფოსივრცის კაპიტალისტურ აქსიომატიკასთან სრულ შესაბამისობაში, არსებულის კონტროლისა და ცენზირების მოლურ აგრეგატებთან ერთად მოლეკულურ ტექნოლოგიებსაც თვითონვე ასტრუქტურებს.

„სემიოკაპიტალი ჭარბი წარმოების კრიზისშია, მაგრამ ამ კრიზისის ფორმა არა მხოლოდ ეკონომიკურია, არამედ ფსიქოპათიურიც. სინამდვილეში სემიოკაპიტალი არა მატერიალური საქონლის, არამედ ფსიქიკური სტიმულების წარმოებაა. მენტალური გარემო გაჯერებულია ნიშნებით, რომლებიც ერთგვარი განგრძობადი აღზუნებადობის, უწყვეტი ელექტრონული შოკის გარემოს ქმნიან, რომელსაც როგორც ინდივიდუალური, ასევე კოლექტიური გონება კოლაფსირების მდგომარეობამდე მიჰყავს.“^{xlii}

კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებულის პირობებში პერმანენტული ზრდისა და ჭარბი წარმოების ნორმები ეკონომიკური განსაზღვრულობებიდან პირდაპირ ცხოვრების ყველაზე პირად, მყოფისთვის რთულად აღსაქმელ სფეროებში იჭრებიან. ნეოლიბერალიზმად პროგრამირებული მართვის კაპიტალისტური ტექნოლოგია სემიოკაპიტალთან სინთეზირებით, ზრდის სემანტემას საყოველთაო და უალტერნატივო მნიშვნელობებით უზრუნველყოფს. ასე მაგალითად, ეკონომიკური ზრდა, როგორც ეკონომიკური პოლიტიკის ნორმალიზებული საფუძველი, ყველა შესაძლებელი სახის განუსაზღვრელობიდან თავის დაღწევის უნივერსალურ რეცეპტად ინიშნება. საბაზრო სუვერენიტეტი თავის მხრივ, მისსავე დაქვემდებარებაში არსებული შეხედულებათა ინტელექტუალიზების მძლავრი მანქანებით (ანალიტიკური და პოლიტიკური ინსტიტუტები, პრესტიჟული საერთაშორისო ჯილდოები, მსხვილი კორპორაციების მიერ დაფინანსებული „სამეცნიერო-კვლევითი“ პროექტები, მასობრივი კომუნიკაციის ინფორმაციულად აპროპრირებული საშუალებები და სხვა), დამონებისა და დაქვემდებარების სტრატეგიების სრულყოფითა და მათი დრო-სივრცულ ცალკეულობებში გადანაწილებით, სახელმწიფოს მთლიანობის სტრუქტურული ატრიბუტიზაციით, ზედმეტი დაბრკოლებების გარეშე უზრუნველყოფს ზრდის ეკონომიკური კულტის აბსოლუტიზაციას. პრობლემურის ამ ადგილას აზრისთვის სამოქმედო თეზისივით

იკითხება ჟან ბოდრიარის კრიტიკული შენიშვნა, რომ ზრდის ეგალიტარულ თუ არაეგალიტარულ ბუნებაზე დავის ყალბი პრობლემის ნაცვლად, ჩვენ გადაჭრით უნდა განვაცხადოთ, რომ თვითონ ზრდაა უთანასწორობის ფუნქცია.^{xliii} მხოლოდ ასეთი განცხადების სოციალურად რეფლექსირებულ გამოცდილებასთან ერთად შეიძლება გამოაშკარავდეს, რომ ზრდის სემანტიკის ნეოლიბერალური აქსიომა ყველგან და ყოველ ჯერზე გვერდს უვლის ისეთ მადეტალიზებულ შეკითხვებზე პასუხების გაცემას, როგორცაა მაგალითად: ზრდა ვის სასარგებლოდ? ზრდა ვის ხარჯზე? პირველადი შინაარსი, რომელიც ასეთ შეკითხვებთან ერთად სოციალურ მრავლობითობაში ისახება ისაა, რომ ნეოლიბერალიზმის შემეცნებით ლეგიტიმაციად იდენტიფიცირებული ეკონომიკის ნეოკლასიკური დოქტრინა, მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმისა და რაციონალური არჩევანის მათემატიზებული ტოლობებით, ათვლის წერტილად იმ იდეალიზებულ დაშვებას იღებს, რომლის *ოქროს ვაშლებიც* დამიწებულ რეალობაში, ყოველგვარი ემპირიზმის საწინააღმდეგოდ, ყოველთვის უკვე კრიტიკულად მცირე ნაწილის ნადავლად გადაქცევისთვისაა გადადებული.

ემპირიულის მონოპოლიზების ან ემპირიულამდე მისასვლელი საშუალებების მეთოდოლოგიზაციის, ცენზირებისა და მისაკუთრების სრულყოფა, ნეოლიბერალური კაპიტალიზმის საფუძველმდებარე ინტერესია. ასეთი საშუალებების ერთად შეკრებისა და მუდმივი რეორგანიზების გზებით, ნეოლიბერალიზმი მთელი თავისი აქსიომატიკით სულ უფრო ღრმად იჭრება არსებულის ყოველდღიურობაში. კაპიტალიზმის ტრანსცენდენტალური ინტერესისთვისაც იგი ამდენადაა სანდო და ფუნქციური. დელიოზისა და გუატარის მიერ ნიშანთა რეჟიმად სახელდებული და მათსავე თეორიულ მემკვიდრეობაში სემიოკაპიტლად, აღმნიშვნელ სემიოლოგიებად ტრანსფორმირებული ინსტანციის როლი არსებითია ასეთი ყოველდღიურობის კრიტიკულობაში გასაგებად.

„აღმნიშვნელი სემიოლოგიები არ დაიყვანებიან „იდეოლოგიამდე“. ნარატივებსა და დისკურსებს, რომლებიც *homo economicus* შესახებ, მეწარმის თავისუფლებაზე, ბაზრის თვითრეგულირებად ძალაუფლებასა და სხვა ამდაგვარზე ლაპარაკობენ, არ გააჩნიათ ზედნაშენური სტრუქტურა, ვინაიდან ინდივიდუალიზებული სუბიექტის

სახით სწორედ ნიშანი-მანქანები აწარმოებენ სპეციფიკურ და ფუნდამენტურ საქონელს. აღმნიშვნელი სემიოლოგიების „იდეოლოგიური ძალა“ იმ ფაქტით კი არაა განპირობებული, რომ ის ჩვენ აზროვნებაში გვიშლის ხელს ან თუნდაც მისი მანიპულაციური ხასიათით (თუმცა შეუძლია რომ ორივეს წარმატებით გაართვას თავი), არამედ მისი უნარით ზემოქმედებდეს სუბიექტურობის მუტაციაზე. ნეოლიბერალიზმის რეფრენები (იყავი ღირებული აქტივი, იყავი ინიციატორი, გახდი მდიდარი და სხვა) სწორედ ასეთი მუტაციების უზრუნველყოფას ემსახურებიან. ეს უკანასკნელი ჩვენგან რეალობას კი არ მალავს, არამედ პირიქით, გვაჯილდოებს დროსთან, სივრცესთან და სხვებთან ურთიერთობით, გვაცხოვრებს სადღაც სამყაროში, რომელიც კაპიტალისტური დეტერიტორიალიზაციის მიერ წარმოებულ ყოველ სუბიექტურობას ანტერპრენერის, ინდივიდუალური წარმატების, კონკურენციის, სოციალური დარვინიზმისა და სხვა მსგავსი საწყისებისკენ მიმართავს.^{“xlv}

ყველაფერ სხვამდე ზემოთ მოყვანილი ფრაგმენტის მნიშვნელობაზე მეტყველებს მისი კონცეპტუალური განსაზღვრულობა საკუთარ თავში იტევდეს არსებულის კაპიტალისტურად აქსიომატიზაციის პროცესში ჩართული საშუალებების ნაირსახეობებს. უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, ამ ფრაგმენტის კონტექსტში აუცილებელ წანამდღვრად ისახება ნიშანთა რეჟიმების თავისებურება თვითონ კი არ იყვნენ პასიურად დამოკიდებული ენაზე, არამედ პირიქით, ენას იქვემდებარებდნენ, როგორც აბსტრაქტული მანქანებით წარმოებული სემიოტიკური ნაკადების წყაროს, თვითონ კი ყოველთვის ენისა და არსებობის სტრატეგიცირებულ კოორდინატებს ამოფარებულ შეუმჩნეველობაში რჩებოდნენ.^{xlv} აზრის კრიტიკულად ამხედველების თვალსაზრისით, აქ ახალი შინაარსის მატარებელია არა იმდენად აღმნიშვნელი სემიოლოგიების მანქანური ხასიათი, არც ამ მანქანებისთვის ნიშნული არსებულის გამსაქონლებელი ბუნება და არც მათ ხელთ არსებული სუბიექტურობის შემადგენლობაზე ზემოქმედების თვისებრიობა, არამედ სუბიექტურობის ნეოლიბერალური მუტაციების თავისებურება ანონიმიზებულ დაუფარაობაში ურთიერთობდეს რეალობასთან. კაპიტალიზმის ნეოლიბერალური აქსიომატიკა, როგორც მნიშვნელობების ინსტიტუირების, ასევე ამ მნიშვნელობების ცხოვრების ყოველდღიურობაში გადანაწილებისა და ნორმალიზების ხანგრძლივობებში,

სოციალური და ინდივიდუალური დისპოზიციების იმგვარ ფორმებს და ნახევარფორმებს აყალიბებს, რომლებიც მყოფისთვის რეალობის „გამოაშკარავებას“, ერთდროულად მომლოდინე თვითდადგინებისა და იქვე, ყოველთვის უკვე თვითუარყოფის წყაროდაც აქცევს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, არსებულის აქსიომატიზაციის პარადოქსული მანქანით რეალობის სიჭარბე კაპიტალისტურ იმენტურობაში, რეალობისავე უკმარისობის აბსოლუტურ უზრუნველყოფად ხორციელდება. რაც უფრო მეტად ურთიერთობს მყოფი რეალობასთან, მით უფრო მეტად უსხლტება ეს უკანასკნელი მას ხელიდან.

დელიოზი და გუატარი კაპიტალისტური თანადროულობებიდან ამ ყველაზე უფრო პრობლემურად წინააღმდეგობრივ მოცემულობას კაპიტალისტურ იმანენტურობაში წარმოებისა და ანტიწარმოების აპარატების სინქრონული არსებობით ხსნიან. კაპიტალიზმში წარმოებითი დინამიზმის პარალელურადვე ჩაწერილი ანტიწარმოების სტიქიურობაც. წარმოება თუ მოხმარების მატერიალური სუბსტრატის უნივერსალიზებას მიემართება, ანტიწარმოება უკმარისობის ინსტიტუირებით ჭარბი წარმოების კაპიტალისტურ რეჟიმთან ორგანულად სინთეზირებად სურვილისა და მოქმედების ურთიერთგამომრიცხველ დისპოზიციებს აყალიბებს. შედეგად, უკმარისობა/ნაკლი, როგორც საბაზრო ეკონომიკის შიშველი პრაქტიკა, კაპიტალისტურ იმანენტურობაში დომინანტური კლასის ხელოვნებად იქცევა.^{xlvi} კითხვა იმის შესახებ თუ რა ტიპის მიზანბოლო ამყარებს კაპიტალისტური ანტიწარმოების რეალობას, შიზოფრენიულის საყოველთაო ნორმალიზების გარდა (რომელიც დელიოზისა და გუატარის მიხედვით იმანენტურობის კაპიტალისტური ველის სამი ძირითადი ელემენტის: ნამატი ღირებულების წარმოების, შინაგანი საზღვრის მუდმივი მოძრაობისა და ანტიწარმოების ერთმანეთთან კომბინირებით მიიღწევა) აქვს კიდევ ერთი დეტერმინაცია, კერძოდ, კაპიტალიზმშივე წარმოებასა და ანტიწარმოებას შორის გარჩევადობის გაუქმება, ამ ორის ერთმანეთის ორგანულ ატრიბუტებად, ერთმანეთის სტრუქტურულ დანამატებად ქცევა და ამ უწყვეტად „განახლებადი“ ოპერაციებით, არა მხოლოდ სიჭარბეში ნაკლის აგრეგატების ყოველ ჯერზე ხელახალი ფაბრიკაცია, არამედ ამ აგრეგატების საგანთა არსებობის აბსოლუტურ კანონზომიერებად ქცევის უზრუნველყოფაც.

„ანტიწარმოების აპარატი აღარ წარმოადგენს ტრანსცენდენტურ ინსტანციას, რომელიც წინააღმდეგობაშია წარმოებასთან, რომელიც საზღვრავს ან ამუხრუჭებს მას; ამის საპირისპიროდ, იგი ყველგან მწარმოებელ მანქანაში იჭრება და მჭიდროდ ეტმასნება მას, იმისთვის რომ მართოს მისი მწარმოებლურობა და ახორციელოს ნამატი ღირებულება (სწორედ აქედან, მაგალითისთვის განსხვავება დესპოტურ ბიუროკრატიასა და კაპიტალისტურ ბიუროკრატიას შორის).“^{xlvii}

ანტიწარმოების გაშინაგანებით კაპიტალისტური იმანენტურობა არსებულის აქსიომატიზაციის პროცესში საკუთარი თავისთვის ერთდროულად ორ, ფუნქციური თვალსაზრისით სტრატეგიული მნიშვნელობის განზომილებას აორგანიზებს. მას ერთი მხრივ, ბოლომდე მიჰყავს სახელმწიფოს საბოლოოდ ინსტრუმენტალიზების მრავალმხრივად წინააღმდეგობრივი პროცესი, რითიც წარმოებისა და ანტიწარმოების სტრუქტურული მთელის შედეგებს სიტუაციური ინტერესების შესაბამისად ჰყოფს და ანაწილებს (ასე მაგალითად, მაშინ, როდესაც საბაზრო სუვერენიტეტი, როგორც კაპიტალიზმის მიერ კონსტიტუირებული იდეა, მწარმოებლურობის, ინოვაციურობის, პროგრესული კონკურენციისა და შემოქმედებითი ურთიერთობების გარანტად ისახება, სახელმწიფო იმ ინსტანციად ფორმულირდება, რომლის არსებობაც თავისთავად უკვე ანტიწარმოებით გენერირებულ უკმარისობას სძენს არსებულის სტატუსს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ყოველი ცალკეული საჭიროების შემთხვევაში, და ასეთი შემთხვევები ყველაზე ხშირად კრიზისების დროს დგება, სწორედ სახელმწიფო აღმოჩნდება ხოლმე ის ინსტანცია, რომელსაც საკუთარივე ლეგალური და ლეგიტიმაციური წანამძღვრებიდან გამომდინარე, სხვა გზა არ რჩება, თუ არა მთელი სისრულით საკუთარ თავზე იტვირთოს ანტიწარმოების შედეგებზე პასუხისმგებლობა), მეორე მხრივ კი, მყოფის ცხოვრების მთლიანობას, მის სოციალურად იდენტიფიცირებად სამყაროს კონტროლირებული აღქმების მრავლობითობაში ამყოფებს. შეხედულებების მასობრივი კონტროლისა და დისციპლინირების კაპიტალისტურ ტექნოლოგიებთან ერთად, მყოფის აღქმების პირველად და სასრულ სამიზნედ სახელმწიფო ინიშნება. საშუალოდ ანონიმიზებულ აღქმაში, სახელმწიფოს ისტორიით დამძიმებულ ცოდვებს ახლა უკვე კაპიტალისტური იმანენტურობით პროგრამირებული ბრალეულობის სტრუქტურებიც ემატება. მყოფის საშუალოდ

აღებულ აღქმაში სახელმწიფო, ამ უკანასკნელის სახელდებულ კონკრეტულობასა თუ აბსტრაქტიზმულ ფორმაში, სულ უფრო მეტად იგივედება აბსოლუტურ უარყოფითობასთან.

პრაქტიკული შეცდომა თუ არა ყოველთვის უკვე იდეოლოგიურად წინასწარ სანქცირებული აკვიატება იქნებოდა აზრის ზემოთ განვითარებულ მონახაზში სახელმწიფოს ცოდვების მარტივად გამოსყიდვის მცდელობის ამოკითხვა. დავიდ ლაპუჟადის ხედვის წერტილი ამ თვალსაზრისით პოლიტიკურად გასათვალისწინებელია. იგი ერთი მხრივ, კრიტიკის ორთოდოქსულ ხაზს მიუყვება, როდესაც კაპიტალიზმში წარმოებული ნამატი ღირებულების ბიუროკრატიული, საპოლიციო და სამხედრო (ანტიწარმოებითი) აპარატების მიერ აპროპრიაციას სახელმწიფოზე დაქვემდებარებულ პროცესად განიხილავს, მაგრამ იქვე, პოლიტიკური აზრის გაბატონებული რეჟიმისადმი ჰეტეროდოქსულად კრიტიკული ხდება, როდესაც ზედმეტი ორაზროვნების გარეშე მიუთითებს, რომ თვითონ სახელმწიფოც თავის მხრივ, მის ხელთ არსებული მიტაცების აპარატებით თავიდან ბოლომდე კაპიტალისტური აქსიომატიკითაა გაკონტროლებული და რეგულირებული.^{xlviii} ცხოვრების პოლიტიკური სფერო მიმდინარეს გადაუდებლობაში ყველა მხრიდან იმაზე მიგვანიშნებს, რომ დღეს, სახელმწიფოს თანამედროვედ აზროვნების საკითხი ყველა დანარჩენს უსწრებს წინ.

„სახელმწიფო აპარატმა უეჭველია, რომ დაკარგა ის ძალაუფლება, რომელიც მას ბარბაროსულ იმპერიულ ფორმაციებში ჰქონდა; იგი აღარ წარმოადგენს იმ დიდ ტრანსცენდენტურ აბსტრაქციას, რომელიც სოციალურ ველზე ზემოდან დომინირებდა. თუმცა ამის სანაცვლოდ, იმდენად, რამდენადაც მისი სამხედრო, უსაფრთხოების, იურიდიული და ბიუროკრატიული ამოცანები სამუდამოდ განვრცობილი და განმტკიცებულია, იგი თავის ამბიციებს იმ იმანენტურობაში აღადგენს, რომელშიც თვითონვე რეალიზდება, თითქოს ამ გზით თანამედროვე საზოგადოებები ძველი აბსტრაქტული თაურსახელმწიფოს გამოცოცხლებას ცდილობდნენ.“^{xlix}

კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებულის პირობებში, მყოფის პრაქტიკულად მოაზრების მიზნით სახელმწიფოს შესახებ საკითხი გადამწყვეტ

მნიშვნელობას იძენს. შესაძლებელია თუ არა სახელმწიფოს გამომხსნა ეკონომი(კ)ის ნეოლიბერალური გამოსახულების ტყვეობიდან, დასაწყისისთვის მისი ჰიპოთეტური გამიჯვნა მაინც მიტაცების კაპიტალისტურად დასაკუთრებული აპარატებისგან? ფაქტია რომ რეტერიტორიალიზაციების ნეოლიბერალურ აქსიომატიკას დაქვემდებარებულმა სახელმწიფომ, უკანასკნელი სამი ათწლეულის განმავლობაში რადიკალურად შეიცვალა თვითგანხორციელების შემადგენლობითი იდეალები და მატერიალიზებული ნორმები. საშუალოდ აღქმულის გამოცდილებაში იგი ერთიანად მოსწყდა თვითგანსაზღვრულობის სოციალურად უზრუნველყოფილ წანამძღვრებს და ამის სანაცვლოდ, მთელი თავისი შემადგენლობით საბაზრო სუვერენიტეტის იმპერატივს დაექვემდებარა. საკითხი, რომელიც პირველი მიახლოების სახით ამ გარდაქმნების პროცესში გათვალისწინებას საჭიროებს, ცვალებადობების წინასწარ განსჯილ კარგ ან ცუდ თავისებურებებს კი არ შეეხება (ჩვენივე ყველაზე ხელმოცარულ განსაზღვრულობებთან პასიურ შესაბამისობაში), არამედ იმის შემდგომადგვარად ზუსტ მიახლოებულობაში განმარტებას, რასაც პლანეტარული მასშტაბით მყოფის ცხოვრების უშუალოებაზე გარდაუვალი ზეგავლენა ექნება. დელიოზი და გუატარი სახელმწიფოს კაპიტალისტური აქსიომატიკის რეალიზების მოდელად ქცეულ მიტაცებისა და ანტიწარმოების აპარატების განმკარგველ ინსტანციასთან აიგივებენ. ამ გაიგივების საფუძვლების დიაგნოსტიკა პირველ ნაბიჯად ისახება სახელმწიფოს სამომავლო სტატუსის განსაზღვრის საქმეში. მაგრამ აზრის ამ სამუშაოს პარალელურად თანაბარზომიერად მნიშვნელოვანი ამოცანაა იმის განმარტებაც, თუ პოლიტიკურად რამდენად ქმედებაუნარიან მომავლად შეიძლება ინიშნებოდეს განზოგადებულად საომარი მანქანით ჰიპოთეზირებული ნომადური საზოგადოებები. ჩვენ უკვე ახლა ხომ არ ვცხოვრობთ იმ საზოგადოებებში, რომლებშიც „თავისუფალ“ და „ღია“ სივრცეებში ნომადური ტრაექტორიებით მონიშნული ინდივიდუალური თუ ჯგუფური დეტერიტორიალიზაციის პრაქტიკები, ასეთი პრაქტიკების განხორციელებული „შემდეგები“, თავიდან ბოლომდე კაპიტალისტური იმანენტურობითაა დასაკუთრებული? ამ შემთხვევაშიც კიდევ ერთხელ ხომ არ აშკარავდება აზროვნების ყველაზე უფრო პრობლემური და ამავდროულად მისივე უსასრულო შემოქმედებითობის ამსახველი ნიშანი, უკანმოუხედავად და უპირობოდ, ყველგან და ყოველთვის წინ უსწრებდეს

რეალობას, ხშირად თვითონ ამ რეალობის კარგვის ფასადაც კი? ვინ იცის, იქნებ სწორედ აზრის ახალ გამოსახულებაში მონიშნული სახელმწიფოა ის ერთადერთი ინსტანცია, რომელიც შეძლებს სიცოცხლის ჰომეოფი კავშირის უზრუნველყოფას აზროვნების მიმდინარე მდგომარეობასა და არსებობის მომავლიდან მომლოდინე მდგომარეობას შორის? ახლა მხოლოდ იმას ვგრძნობთ და იქნებ ვხვდებით კიდევაც, რომ ცხოვრების მიმდინარეობაში (რომლის დელიოზიანურ გამოცდილებასაც შემდეგ თავში განვიხილავთ) ასეთი შესაძლებლობა სულ უფრო მეტ მხარდაჭერას იძენს იმ საწყისიდან, რომლის სიმბოლური სახელიც, ისტორიული გამოცდილებისთვის ერთდროულად ბრალეული ცნობიერების ტვირთსაც ატარებს საკუთარ თავში და მისგან თავის დახსნის ერთ დღესაც მომწიფებულ იმედსაც.

ⁱ Gilles Deleuze, “Contrôle et Devenir” in *Pourparlers*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 233.

ⁱⁱ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980), 282.

ⁱⁱⁱ მიშელ ფუკოს თეორიაში ძალაუფლების ოპერაციულობის/ძალაუფლების ურთიერთობითი ლოგიკის თემატიზაციისას, დელიოზი განსაკუთრებული აქცენტით უსვამს ხაზს ფუკოს მიერ აღმოჩენილი ცოდნისა და ძალაუფლების ერთმანეთთან გარდაუვალი დაკავშირებულობის, ამ ორის ურთიერთგანსაზღვრულობის მოცემულობას. ცოდნა, როგორც ხილვადისა [visible] და გამოთქმადის [énonçable] მოწყობილობა, ყოველთვის ძალაუფლების იმანენტური მიზეზობრიობითაა წინსწრებული, ისევე როგორც ეს უკანასკნელი თავისი (აბსტრაქტული და კონკრეტული მანქანებით) მხოლოდ და მხოლოდ ამავე ცოდნის დიფერენცირებით ახერხებს თვისობრივი სუბსტანციებისა [substances qualifiées] და ფინალიზებული ფუნქციების [fonctions finalisées] ინტეგრირებას. „არ არსებობს ჭეშმარიტების მოდელი, რომელიც რაღაც ტიპის ძალაუფლებას არ უკუმდებოდა, ისევე როგორც არ არსებობს ცოდნა, თუგინდ მეცნიერებაც კი, რომელიც არ გამოხატავდეს ან შინთქმული არ იყოს ძალაუფლების მიმდინარე მოქმედ აქტში.“ იხ. Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1986), 45-46-47.

^{iv} იდეოლოგიისადმი, როგორც ცნებითი ერთეულისადმი დელიოზისა და გუატარის დაუინტერესებლობას ორი ფუნდამენტური განზომილება აქვს. მათგან პირველი ნიშანთა რეჟიმებით „რეგულირებული“ გამოხატვისა და შემცველობის თავისებურებებს შეეხება. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ორი მუდმივად ზემოქმედებს ერთმანეთზე, ისინი არ ექცევიან მსაზღვრელისა და საზღვრულის, აღმნიშვნელისა და აღნიშნულის, ბაზისურისა და ზედნაშენურის დისპოზიციისაში, ვინაიდან ძალაუფლების აბსტრაქტული მანქანა, (რომლიდანაც ისინი გამომდინარეობენ) ნიშანთა რეჟიმებს შემცველობების გამოხატვის ნაცვლად (იდეოლოგია თავისი

მნიშვნელობით) ძალაუფლების ორგანიზების გამოხატვის სოციალურ მანქანად სახავს. რაც შეეხება მეორე განზომილებას, აქ ათვლის წერტილს საკუთრივ აზრის პოლიტიკური ბუნება წარმოადგენს. დელიოზისა და გუატარისთვის იდეოლოგიასთან შედარებით ნოოლოგიის უპირატესობა ისაა, რომ პირველი თუ მხოლოდ აზრის აბსტრაქტიზებულ შემცველობას უტრიალებს, რის გამოც მას ყოველ ჯერზე ხელიდან უსხლტება აზრის აქტუალურად მიმდინარე რეალობა, ნოოლოგია (როგორც აზრის გამოსახულებების შესწავლა) აზრში აზროვნების წარმოქმნის, აზრის ფორმის, ისტორიულობისა და მისი ფუნქციური დატვირთულობის სფეროებს სწვდება, რითიც აზროვნებას პოლიტიკურ და სოციალურ აქტუალობას უნარჩუნებს. იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 10, 88, 624.

^v სიტყვა-კონცეპტი მოწყობილობა, რომელიც ამ ეტაპზე ფრანგული სახელწმინის, *agencement* ყველაზე ახლო ქართულენოვან ეკვივალენტად იკითხება, (ფრანგული აკადემიის ოფიციალური ლექსიკონში, აღნიშნული სიტყვა განმარტებულია, როგორც ანსამბლის შემადგენელი ელემენტების მოწყობის აღმნიშვნელი მოქმედება, ან ასეთი მოქმედების შედეგი - *Action de disposer les éléments d'un ensemble; résultat de cette action*) ათასი პლატოს კონცეპტუალურ რუკაზე ერთ-ერთ სტრატეგიულ ცნებას წარმოადგენს. ათას პლატოში ცნების მრავალ სხვადასხვა კონტექსტში გამოყენების ფაქტიდან გამომდინარე, გამართლებული იქნება თუკი მოწყობილობის განზოგადებული მნიშვნელობის მოსახელთებლად, ამავე წიგნის დასკვნით ნაწილში მითითებულ განმარტებას დავიხმარებთ. ყოველი მოწყობილობის არსებობის პრინციპი ან როგორც დელიოზი და გუატარი მიუთითებენ, ოპერირების კონკრეტული წესი ორი ძირითადი ღერძის ირგვლივ აიგება. მათგან პირველი მოწყობილობის ტერიტორიული ღერძია, რომელიც შემცველობებს, მანქანურ და კოლექტიურ მოწყობილობებს, სხეულებრივ და არასხეულებრივ ტრანსფორმაციებს/გარდაქმნებს აერთიანებს, მეორე კი, დეტერიტორიალიზაციის ღერძია, რომელიც ამ ტრანსფორმაციებს სხვადასხვა გზებით გამოხატულებას ანიჭებს. მოწყობილობის პრაქტიკულად, გნებავთ პოლიტიკურად არსებითი თავისებურება ისაა, რომ იგი ორგანიზაციული თვალსაზრისით მოწყობის ყველაზე ცუდ შემთხვევაშიც კი, ყოველი დეტერიტორიალიზაციის ტერიტორიისგან განცალკევების შეუძლებლობას გვახსენებს. იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 577, 629-630.

^{vi} სოციალური მოწყობილობა საკუთარ თავში აერთიანებს მოლურ და მოლეკულურ, სტრატეგიციურებულ და დესტრატეგიციურებულ, სეგმენტირებულ და დესეგმენტირებულ პოლუსებს. (ძალაუფლების) აბსტრაქტული მანქანა მიდრეკილია იქითკენ, რომ ხისტ სეგმენტარულობებს, მოლურ აგრეგატებს, სტრატეგიციურებულ კომბინაციებს ტერიტორიის დაქვემდებარებული მთლიანობისთვის აწვრცობდეს. პოლიტიკაც, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა სოციალური მოწყობილობა, საკუთარ თავში აერთიანებს ამ პოლუსების ასიმეტრიულ გადანაწილებას. „ყველაფერი პოლიტიკურია, მაგრამ ყოველი პოლიტიკა ერთდროულად მაკროპოლიტიკაცაა და მიკროპოლიტიკაც.“ ორგანიზების ველზე ძალაუფლების ტოტალური სეგმენტარიზაციის თანმდევი და კიდევ უფრო მნიშვნელოვნად, ასეთი სეგმენტარიზაციის შემამზადებელი მიკროგარდაქმნების ანალიზის გარეშე, პოლიტიკურის გამოცდილება პასუხგაუცემელი იდეოლოგიემების ტყვეობაში რჩება. „მხოლოდ მიკროფაშიზმს შეუძლია პასუხი გასცეს გლობალურ შეკითხვას: რატომ

სურს სურვილს საკუთარი თავის ჩახშობა, როგორ შეიძლება მას სურდეს საკუთარი თავის ჩახშობა?“ იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 249, 260, 262.

vii არსებულის აქსიომატიზაციის პროცესში, კაპიტალიზმი საკუთარი საზღვრების მუდმივი დეტერიტორიალიზაციის (და მაინც, წარმოების რომელიმე ფაზაში მოგების ნორმის გარდაუვალი დაცემით გამოწვეული რეტერიტორიალიზაციის) მიზნით იმანენტური აქსიომების უწყვეტი ფორმირების, რეფორმირების, დამატებისა და უკან გამოხმობის რეჟიმებით არსებობს. „ზოგად წესთან შესაბამისობაში, საზღვრები უფრო მეტად მოძრავია, თუკი აქსიომები ერთ ადგილას აკლდებიან, მაგრამ სხვაგან ემატებიან.“ ტრანსცენდენტალური ინტერესი, რომელიც ყოველი, პირობითად სახელდებული „ეროვნული“ ბაზრის შემთხვევაში, საფუძვლად უდევს კაპიტალიზმის მიერ წარმოებული მოქნილი აქსიომების სისრულეში გაშინაგანებას, მათი მხრიდან უნივერსალური ბაზრის მოთხოვნილებებთან სრული თავსებადობის მიღწევას. უნივერსალურ ბაზართან ჰომოლოგიზაციის პროცესი კი ყოველთვის კაპიტალსა და შრომას შორის ბრძოლის ფონზე მიმდინარეობს. „ფუნდამენტური განსხვავებაა მცხოვრებ ნაკადებსა და იმ აქსიომებს შორის, რომლებიც ამ ნაკადებს კონტროლის ცენტრებსა და გადაწყვეტილებას უქვემდებარებენ, რის შედეგადაც ისინი ამა თუ იმ რაოდენობრივად გაზომვად სეგმენტებს მიემართებიან.“ იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 579.

viii „პერსექსი უჩინმაჩინის ქუდს საჭიროებდა ურჩხულთა სადევნელად. ჩვენ კი უჩინმაჩინის ქუდს თვალებსა და ყურებზე ვიფარებთ, რათა ურჩხულთა არსებობის უარყოფა შევძლოთ.“ აშკარაა, რომ მარქსის მიერ მხოლოდ გაკვრით ნახსენები ეს პარადოქსი აზრის უმოკლესი მანძილით გადამახილშია წინამდებარე ნაშრომის მეორე თავში უკვე ნახსენებ სპინოზას პოლიტიკურ პარადოქსთან. იხ. კარლ მარქსი, *კაპიტალი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკა*, ტომი პირველი (საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1954), 8.

ix დელიოზთან კონტროლის საზოგადოებები მიშელ ფუკოს მიერ თემატიზებულ დისციპლინურ საზოგადოებებთან კონტრასტით თემატიზდება. ამ კონტრასტის ფუნდამენტურ განსაზღვრულობას, მის კონცეპტუალურ ბირთვს კაპიტალიზმის მიერ არსებულის ტოტალური აქსიომატიზაციის, არსებულის ტოტალური გასაქონლების, აბსოლუტიზებულ ბაზარზე არსებულის მთლიანობაში ყიდვისა და გაყიდვის იმპერატიული ფაქტობრიობა წარმოადგენს. „კონტროლი მოკლევადიანი და სწრაფად ბრუნვადია, მაგრამ ამავდროულად განგრძობადი და ზღვარდაუდებელი, მაშინ, როდესაც დისციპლინა გრძელვადიანი, უსასრულო და წყვეტილი იყო. ადამიანი დღეს აღარ არის ბორკილდადებული, იგი დავალიანებულია. მართალია, რომ კაპიტალიზმი ერთგვარ მუდმივად, კაცობრიობის სამ მეოთხედს კვლავაც უკიდურეს სიღარიბეში ამყოფებს, ზედმეტად ღარიბებად ვალისთვის, ზედმეტად მრავალრიცხოვნად დაპატიმრებისთვის: კონტროლს არა მხოლოდ საზღვრების ქრობასთან მოუწევს გამკლავება, არამედ ჯურღმულებისა და გეტოების გამრავლებასთანაც.“ იხ. Gilles Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” in *Pourparlers*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 246.

x Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 249.

xi იქვე., 249.

xii Gilles Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” in *Pourparlers* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 244.

^{xiii} დელიოზი და გუატარი განმეორებით ხაზს უსვამენ, რომ მართალია მიტაცების აპარატები სახელმწიფოს დაქვემდებარების ატრიბუტებს წარმოადგენენ, მაგრამ თვითონ სახელმწიფო საერთაშორისო კაპიტალისტური აქსიომატიკის პირობებში, მხოლოდ და მხოლოდ კაპიტალიზმის მიერ სანქცირებული იმანენტური ნაკადების რეალიზების მოდელად არსებობს. „როდესაც ნაკადები დეკოდირებისა და დეტერიტორიალიზაციის კაპიტალისტურ ზღურბლს აღწევენ (შიშველი შრომა, დამოუკიდებელი კაპიტალი), ჩანს რომ სახელმწიფოს საჭიროება, იმ იურიდიული და პოლიტიკური ბატონობის საჭიროება, რომელიც აპროპრიაციას უზრუნველყოფს და რომელიც ამ პირობებში პირდაპირ ეკონომიკურ ინსტანციადაც ქცეულა, უბრალოდ ქრება.“ აქ არსებითი დეტალი ისაა, რომ კაპიტალიზმში ქრობის ასეთი „ფაქტობრიობა“ მხოლოდ მოჩვენებითი შთაბეჭდილების სახით ორგანიზდება. სინამდვილეში კაპიტალიზმს სჭირდება სახელმწიფო, როგორც მისივე იმანენტური აქსიომატიკის რეალიზების და ამ აქსიომატიკით წარმოქმნილი კრიზისების დამზღვევი მოდელი. იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 561, 566.

^{xiv} კაპიტალიზმის მიერ შინაგანი და გარეგანი საზღვრების მუდმივი გაფართოება-განვრცობის რეჟიმი ამ საზღვრების ერთდროულად გაუქმება-კონსტრუირების, აბსტრაქტული კოდებიდან მათი კონკრეტულობებად გარდაქმნის შეძლებითაა განპირობებული. ამ პროცესშიც კაპიტალისტური აქსიომატიკის მოძრავი და დინამიკური ბუნება, კაპიტალისტის გადამწყვეტ როლს თამაშობს. „კაპიტალიზმის შეძლება ისაა, რომ მისი აქსიომატიკა არასდროსაა ჩაკეტილად გაჯერებული, რომ მას ყოველთვის შეუძლია წინარე აქსიომებისთვის ახლის დამატება.“ იხ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: L'anti-Oedipe* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972-1973), 297-298.

^{xv} იქვე., 298.

^{xvi} იქვე., 298.

^{xvii} იქვე., 311.

^{xviii} იქვე., 311.

^{xix} იქვე., 311.

^{xx} ისტორიულად ნაცხოვრებისგან შორს წაუსვლელად სოციალური დაქვემდებარებისა და მანქანური დამონების ერთად შემკრები, კაპიტალიზმის რეალიზების მოდელად ქცეული სახელმწიფოს კონტექსტში შეგვიძლია გავიხსენოთ 2008 წლის გლობალური ფინანსური კრიზისის ეპიზოდი, როდესაც ნეოლიბერალური პროგრამით მკაცრად რეგლამენტირებული მცირე სახელმწიფო აღმოჩნდა ის უკანასკნელი ინსტანცია, რომელმაც ე.წ. „ბეილაუთების“ ნაკადებით სრული ჩამოშლისგან იხსნა მსოფლიოს ფინანსური სისტემა. ამ შემთხვევაშიც კიდევ ერთხელ მთელი სისრულით გამოიყვანდა კაპიტალის უსაკუთრივესი ბუნება, დროისა და სივრცის ყველა შესაძლებელ მონაკვეთში, ყველაფრის ფასად ისაკუთრებდეს მოგებას და სახალხოობის ლამის დემოკრატიულ იდეალთან მიახლოებულობაში ანაწილებდეს წაგებას. იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 574.

^{xxi} Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 445

^{xxii} იქვე., 434-435.

^{xxiii} *კაპიტალის* მესამე ტომიდან მარქსის *სამწევრა ფორმულის* (კაპიტალი-მოგება, მიწა-მიწის რენტა, შრომა-გამომუშავებული ანაზღაურება) ანალოგიით, რომელიც

მარქსისავე მითითებით საკუთარ თავში სოციალური წარმოების ყველა საიდუმლოს შეიცავს, დელიოზი და გუატარი მიტაცების აპარატს მიწის, შრომისა და ფულის განზომილებებით განსაზღვრავენ. სამივე მათგანის ბაზისურ ელემენტს პირდაპირი შედარებისა და მონოპოლისტური აპროპრიაციის ოპერაციები წარმოადგენენ. ასე მაგალითად, მიწის შემთხვევაში ერთმანეთს დიფერენციალური რენტის სახით მიწების პირდაპირი შედარება და აბსოლუტური რენტის სახით მიწის მონოპოლისტური აპროპრიაცია ავსებს. შრომის შემთხვევაში ერთმანეთს მოქმედებათა პირდაპირი შედარების (შრომა) და შრომის მონოპოლისტური აპროპრიაციის (ნამატი შრომა) ოპერაციები ავსებს. რაც შეეხება ფულს, აქ ერთმანეთს გაცვლილი ობიექტების პირდაპირი შედარებისა (საქონელი) და შედარების საშუალებების მონოპოლისტური აპროპრიაციის (ფულის ემისია) ოპერაციები ავსებს.“ იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 555, 554.

^{xxiv} Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 354.

^{xxv} საომარი მანქანის განმხოლოებულ თავისებურებას ორგანიზაციულ ველზე გავლებული სეგმენტირებული ხაზების გარე, იმანენტურობის სოციალური ველის კონსტრუირება წარმოადგენს. *ათასი პლატოს შესახებ* ინტერვიუში დელიოზი ამბობს: „ჩვენ საომარ მანქანას განვსაზღვრავთ, როგორც ხაზობრივ მოწყობილობას, რომელიც გასხლტომის ხაზების გასწვრივ კონსტიტუირდება. ამ აზრით ომი სრულებითაც არაა საომარი მანქანის მიზანი; მისი მიზანია ძალზე სპეციფიკური სივრცე, *გლუვი სივრცე*, რომელსაც იგი ადგენს, იკავებს და ანვრცობს. ნომადიზმი სწორედ რომ საომარი მანქანისა და გლუვი სივრცის ეს კომბინაციაა. ჩვენ ვცდილობთ ვაჩვენოთ, თუ როგორ და რა შემთხვევაში იღებს საომარი მანქანა ომს სამიზნედ (როდესაც სახელმწიფო აპარატები აპროპრიირებენ საომარ მანქანას, რომელიც დასაწყისში მათ არ ეკუთვნის). საომარ მანქანას გაცილებით მეტად შეუძლია იყოს რევოლუციური ან არტისტული, ვიდრე საომარი.“ ვინაიდან *ათასი პლატოს* მიხედვით მოდერნული სახელმწიფო კაპიტალისტური აქსიომატიკის რეალიზების მოდელია, ხოლო საომარი მანქანა პირველი აქსიომის თანახმად სახელმწიფოს გარეგანობადაა მონიშნული, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საომარი მანქანა ამავდროულად კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებულის გარეგანობაცაა. მაგრამ *ათასი პლატოს* გამოქვეყნებიდან ოთხი ათწლეულის შემდეგ, დღეს პოლიტიკურად რამდენად მართებულ აქსიომად ინიშნება საომარი მანქანის სახელმწიფოს გარეგანობად დასახვის პოზიტიურობა? ან სხვანაირად რომ ვიკითხოთ, სახელმწიფოს მიტაცების აპარატებისგან საომარი მანქანის დახსნილობა, ამ უკანასკნელს სახელმწიფოს წინააღმდეგ ისევ და ისევ კაპიტალისტური აქსიომატიკით ავტორიზებულ შესაბამისობაში ხომ არ ამწყვედევს? იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 434; Gilles Deleuze, “Entretien sur Mille Plateaux” in *Pourparlers* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 50-51.

^{xxvi} საომარი მანქანის, როგორც სახელმწიფოს (შინაგანობის ფორმის) წმინდა გარეგანობად მოაზრება *ათასი პლატოს* გვირგვინოსანი ანარქიის [l'Anarchie couronnée] პათოსთან სრულ პარალელიზმში, დელიოზისა და გუატარისთვის ნოოლოგიურ პრობლემად გარდაიქმნება. კონკრეტულის სახით იგი პირველი აქსიომის მეორე პრობლემის სახითაა ფორმულირებული: „არსებობს თუ არა აზრის სახელმწიფოს მოდელისგან ამომლის საშუალება?“ ნოოლოგის სიბრტყეზე ეს შეკითხვა აზრის ყოველგვარი გამოსახულების გარეშე არსებობის შესაძლებლობას

მიემართება, რომელთან დაკავშირებული (ანარქიზებული) ოპტიმიზმიც *ათას პლატოში*, დელიოზისა და გუატარის უკანასკნელ ერთობლივ ნაშრომში, *რა არის ფილოსოფია?*, პრაქტიკულად გასათვალისწინებელ დამიწებულობას იძენს. იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 446, 464.

^{xxvii} Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 123.

^{xxviii} Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 471.

^{xxix} იქვე., 472.

^{xxx} გარესთან ურთიერთობის გამოცდილება ნომადური აზრის უპირატეს შინაგანობას წარმოადგენს. დელიოზისთვის აზრის დოგმატური გამოსახულების ნიცშეს გზით გადალახვის მცდელობა, წერისა და აზროვნების, სტილისა და ექსპერიმენტირების, ენის ზღვრულ მდგომარეობამდე (აბორდიკებამდე) მიყვანის ხელოვნება, გარესთან უშუალო (შინაგანობით გაუშუალებელი) ურთიერთობის გამოცდილებითაა აღნიშნული. ნიცშეს ნაწერში აფორისტულის ღირებულების ხაზგასმის კონტექსტში, დელიოზის 1972 წლის საკონფერენციო მოხსენების ტექსტში ვკითხულობთ: „არის ჩარჩო. აფორიზმსაც აქვს თავისი ჩარჩო. მაგრამ რაც არ უნდა იყოს ამ ჩარჩოს შიგნით, მაინც რომელ წერტილში იქცევა იგი მშვენიერებად? იმ მომენტში, როდესაც მავანი ხვდება და გრძნობს, რომ მოძრაობა, ხაზი, რომელიც დაჩარჩოებულია, სადღაც სხვა ადგილიდან მოდის, რომ იგი არ იწყება ჩარჩოს საზღვრებს შიგნით. იგი ჩარჩოს ზემოდან ან გვერდიდან იწყება - ხაზი, რომელიც კვეთს ამ ჩარჩოს.“ Gilles Deleuze, “Nomadic Thought,” in *Desert Islands and Other Texts 1953-1974* (New York: Semiotext(e), 2004), 285.

^{xxxi} Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 269.

^{xxxii} დროის რეალობისა და ცოდნის რეალობის ურთიერთაცდენა და ამ აცდენით ბიძგმიცემულ ადამიანურ მდგომარეობასთან დაკავშირებული მასალების მომავლის პოლიტიკური პროექტისთვის ინსტრუმენტალიზაცია, პოლიტიკურად აზროვნებისთვის ყოველ ცალკეულ დროში ხელახლა შეხსენებული გამოწვევაა. რობერტ მუზილის *უთვისებო კაცი* ამ ფუნდამენტური აცდენის შემადგენელი ელემენტების აღწერისა და ანალიზის თვალსაზრისით, ჯერ კიდევ აღმოსაჩენ მარაგად იკითხება. მორის ბლანშო აბსოლუტურად მართალია, როდესაც მუზილის შესახებ აღნიშნავს, რომ „ცოდნის იმპერსონალურობა, კვლევის იმპერსონალურობა მას იმ მოთხოვნას უმჟღავნებს, რომელთანაც იგი სახიფათო თანხმობაში გრძნობს თავს და რომლის შესახებაც იგი შეეცდება აღმოაჩინოს თუ რა ტრანსფორმაციების მოტანას შეძლებდა იგი რეალობისთვის, დროის რეალობა საუკუნით რომ არ ყოფილიყო ჩამორჩენილი დროის ცოდნისაგან.“ იხ. Maurice Blanchot, “Musil,” in *The book to Come*, trans. Charlotte Mandell (Stanford: Stanford University Press, 2003), 137.

^{xxxiii} *ათას პლატოში* ნოოლოგიასა და იდეოლოგიას შორის განსხვავება ფორმალური თვალსაზრისით იმეორებს ალთუსერის განსხვავებას იდეოლოგიას, როგორც პრაქტიკულ-სოციალური ფუნქციის მატარებელ რეპრეზენტაციულ სისტემას და მეცნიერებას, როგორც ცოდნის ფუნქციის მატარებელ სისტემას შორის. ოღონდ ალთუსერისგან განსხვავებით, დელიოზისა და გუატარის იდეოლოგიის რეპრეზენტაციული სისტემის ნაცვლად აზრის გამოსახულებების შემსწავლელი ნოოლოგია აინტერესებთ, რომელიც აზრის (თუნდაც მისი ყველაზე რთულად

შენიღბული შემცველობების ნაცვლად) საკუთრივ აზროვნების სოციალურ ფუნქციას, მის ისტორიულობას სწავლობს. იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 624, 466. Louis Althusser, "Marxism and Humanism," in *For Marx*, trans. Ben Brewster (The Penguin Press, 1969), 231.

^{xxxiv} ნომადურისა და საომარი მანქანის ურთიერთკავშირის თემატიზაციისთვის იხილეთ Paul Patton, *Deleuze & the political* (London and New York: Routledge, 2000), 117-123.

^{xxxv} Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 566-567.

^{xxxvi} Maurizio Lazzarato, *Signs and Machines: Capitalism and the production of subjectivity*, trans. Joshua David Jordan (Los Angeles: Semiotext(e), 2014), 31.

^{xxxvii} კაპიტალიზმზე, როგორც არსებითად რელიგიურ ფენომენზე [einer essenziell religiösen Erscheinung] და არა რელიგიის მიერ განპირობებულ ისტორიულ ფორმაციაზე (ვებერიანიზმი) ყურადღება პირველმა ვალტერ ბენიამინმა გაამახვილა. თავის 1921 წლით დათარიღებულ ფრაგმენტში, *კაპიტალიზმი, როგორც რელიგია*, ბენიამინი კაპიტალიზმის რელიგიური სტრუქტურის სამ ძირითად შტრიხს გამოჰყოფს. პირველი მათგანი კაპიტალიზმს, როგორც წმინდა კულტის რელიგიას შეეხება, რომელშიც ყველაფერი მხოლოდ და მხოლოდ კულტთან ურთიერთობაში მნიშვნელოვნდება. კაპიტალიზმის რელიგიური სტრუქტურის მეორე შტრიხი, ამ კულტის მუდმივ ხანგრძლივობას [die permanente Dauer], მის უწყვეტ თვითსაკრალიზებულობას შეეხება, რაც თავის მხრივ, ამ კულტის აღმსარებლის საზარლად ბრალეული/დავალიანებული (NB გერმანული Schuld ერთდროულად მოიცავს ვალისა და ბრალეულობის მნიშვნელობებს) ცნობიერების [Ein ungeheures Schuldbewußtsein] სახით, კაპიტალიზმის რელიგიური სტრუქტურის მესამე შტრიხს აყალიბებს. კაპიტალისტური ბრალეულობის საყოველთაოობიდან გამომდინარე, ფრაგმენტის შუა ნაწილში ბენიამინი კიდევ ერთ, ოღონდ ამჯერად ყოფიერების სიტუაციურობით განპირობებულ (ნიცმესეული ზეკაცის მიერ კაპიტალისტური რელიგიის ცნობით სიმბოლიზებულ) შტრიხს გამოჰყოფს, რომლის მიხედვითაც ღმერთი დაფარული რჩება მანამ, სანამ ზეკაცის ბრალეულობა თავის უმაღლეს წერტილს არ აღწევს, რითიც ნიჰილიზმი ყოველთვის უკვე მოუმწიფებელი ღვთაებრიობის [ungereiften Gottheit] ხელით ჩვენ თვალწინ მარადიულდება. იხ. Walter Benjamin, "Kapitalismus als Religion," in *Gesammelte Schriften Bd. VI* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 100-102.

^{xxxviii} Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 571.

^{xxxix} ამ თემასთან დაკავშირებით იხილეთ ერიკ რეინერტის წიგნი, *როგორ გამდიდრდნენ მდიდარი ქვეყნები... და რატომ რჩებიან ღარიბი ქვეყნები ღარიბებად*, თარგმ. ტატო ხუნდაძე და ივანე აბრამაშვილი (თბილისი: საზოგადოების კვლევის ცენტრი, 2019).

^{xl} Franco "Bifo" Berardi, *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*, trans. Arianna Bove, Erik Empson, Michael Goddard, Giusppina Mecchia, Antonella Schintu, and Steve Wright (London: Minor Compositions, 2009), 79.

^{xli} Gilles Deleuze, "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle" in *Pourparlers*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 245.

^{xlii} Berardi, *Precarious Rhapsody*, 46.

-
- ^{xliii} Jean Baudrillard, *La société de consommation: ses mythes, ses structures* (Éditions Denoël, 1970), 67.
- ^{xliv} Lazzarato, *Signs and Machines*, 100-101.
- ^{xlv} Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 184.
- ^{xlvi} Deleuze and Guattari, *L'Anti-Oedipe*, 35-36.
- ^{xlvii} ၀၃၃၅., 280.
- ^{xlviii} David Lapoujade, *Aberrant Movements; The philosophy of Gilles Deleuze*, trans. Joshua David Jordan (South Pasadena: Semiotext(e), 2017), 182.
- ^{xlix} ၀၃၃၅., 182/183.

მეოთხე თავი. სიცოცხლის შესახებ საკითხი

ფრანსუა ზურაბიშვილი (ფილოსოფოსებიდან პათოსით უდავოდ ყველაზე დელიოზიანელი), თავის *დელიოზის ლექსიკონში*, წიგნში, რომელიც ზოგადად ლექსიკონებისთვის დამახასიათებელი სქემატურობისა და განმარტებებისთვის თანმდევი სტატიკურობის ნაცვლად, დელიოზის კონცეპტუალური ელემენტების ხელახალი აღმოჩენისა და მათი აზრისმიერი გაგრძელების ხანგრძლივობად იკითხება, არაორგანული სიცოცხლის შესახებ თავში წერს:

„ფორმირებული ცხოვრების [vivant formé] შიგნით სიცოცხლის დასაზღვრაზე და ამდენად, სიცოცხლის ორგანიზაციულობით განმარტებაზე უარის თქმითაა, რომ ცხოვრების მკვეთი ევოლუციური ან ქმნადი ტენდენცია, მექანიზმისა და ფინალიზმის არადამაკმაყოფილებელი ალტერნატივის მიღმა შეიძლება იქნას მოაზრებული.“ⁱ

სიცოცხლის აზროვნება დელიოზისა და ზურაბიშვილის ფილოსოფიების ურთიერთკვეთის ყველაზე ინტენსიური წერტილია. ამ ორის ერთმანეთთან ასეთნაირი დაკავშირებულობა, სიცოცხლის კონცეპტუალიზებულ ერთეულთან ერთად, უშუალოდ სიცოცხლის ცხოვრების ვირტუალური შემადგენლობის მიახლოებითი საერთოობითაცაა განპირობებული. სიკვდილის ორსახოვნება და ამ ორი სახის ერთმანეთთან აუცილებელი შეუსაბამობის [inadéquation nécessaire] გარდაუვალობა, (თითქმის ყოველთვის) ასეთ დაკავშირებულობაში აქტუალიზდება გამოცდილების რეალურად მასალად. სიკვდილი, ერთი მხრივ, როგორც ემპირიულად საკუთრივი ხდომილება, ის, რაც *მესა* და *თვითობაში* იმთავითვე ექსტენსიური განსხვავებების გაუქმებადაა [dédifférenciation] ჩაწერილი, და მეორე მხრივ, როგორც ტრანსცენდენტალური ინსტანცია, როგორც შინაგანი ინსტინქტი, ის, რაც *მესა* და *თვითობაში* გამომწვევდელ ინდივიდუაციურ ელემენტებს ინტენსივობის ძალით ათავისუფლებს.ⁱⁱ დელიოზისთვის სიკვდილის ასეთი ორსახოვნება, ამ სახეების ერთმანეთზე დამთხვევის შეუძლებლობა, სიკვდილის

ყოველთვის უკვე უნივერსალური გარეგანობა და ამ გარეგანობის (მხოლოდ) თანმდევი შინაგანობა, განმხოლოებულობათა ის მრავლობითობა, რომელიც მათ შორის იკრიბება, ვირტუალობებისგან შემდგარი სიცოცხლის წმინდა გრძნობადობას აყალიბებს. ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში, ყველაფერ სხვამდე თვითონ კონცეპტებს შორის ინტერვალიდან გამოთქმული მიგვანიშნებს, რომ ამოთქმის (ექსპლიცირების) და შინთქმის (იმპლიცირების), დიფერენცირებისა და დიფერენცირების, ვირტუალურისა და აქტუალურის, ინდივიდუალურამდელისა და ცნობიერებითის, ცხოვრებისა და სიცოცხლის გადანაწილებული ელემენტები, ფსიქიკური სისტემის შიგნით ყოველთვის უკვე სიკვდილის ორსახოვნებასთან შესაბამისობაში ნაწილდებიან. ცხოვრების ექსტენსიურ-ამოთქმული ფორმები (სიკვდილით, როგორც ემპირიული ხდომილებით) თუ აქტუალიზებული საზღვრებს ემთხვევიან, ინტენსიურ-შინთქმული განმხოლოებულობები (სიკვდილით, როგორც ტრანსცენდენტალური ინსტანციით) სიცოცხლის იმანენტურ უსასრულობას, მისსავე ნაწილობრივ ხელშესახებობაში ამხედველებენ. ზურაბიშვილის მიერ ამეტყველებულ დელიოზთან, აზროვნების შეძლებაში გახვეული ინტენსივობა, ცხოვრების ფორმირებულობას, ცხოვრების ყოველთვის უკვე ზღვარდადებულ განპირობებულობას, უშუალოდ სიცოცხლის აზროვნების შეძლებით აჯილდოებს. ინტენსივობის ძალით აზროვნება არა მარტო სიცოცხლის იგივეობრივ საწყისად ნამდვილდება, არამედ ამავდროულად თვითონვე დგინდება სიცოცხლის იმანენტურ კრიტერიუმდაც, სიცოცხლეში გაბნეული ძალების ერთმანეთისგან განსხვავების შემძლეობად.

„მოდით ვიკითხოთ, საგანთა ბოლოს რატომ არის, რომ აზროვნება ცალსახად უმჯობესია არააზროვნებაზე? დელიოზის პასუხი ისაა, რომ *აზროვნება უფრო ინტენსიურია*“.ⁱⁱⁱ

სიცოცხლისა და აზროვნების იმანენტური ჰომოლოგია, მყოფის მცხოვრებად გარდაქმნის განგრძობითობა, ყოველთვის ინტენსიური რაოდენობრიობების ეთიკასთან შესაბამისობით მიმდინარეობს. ჭარბი ამოთქმისგან თავის შეკავებაა ის პრინციპი, რომელიც გარეს ნიშანთან შეხვედრის გამოცდილებაში (ზურაბიშვილის დელიოზთან შეხვედრა?), პირველ რიგში ინტენსივობის ფილოსოფიურ ბუნებაზე და

იქვე მის ბიოგრაფიულად, თუნდაც წამიერებაში გაკვრით აღბეჭდილ ელემენტზე გვაფიქრებს.^{iv} შეხვედრის ამ ორსახოვნებიდან გამომდინარეა, რომ ბიოგრაფიულის ნამდვილი შინაარსი, თავის პირვანდელ მნიშვნელობაში, უკვე ნაცხოვრების ნაცვლად, აზრის მიერ ყოველთვის ჯერ კიდევ საცხოვრებლის აღწერის მოლოდინია. აქედანვე ბიოგრაფიის, როგორც ასეთის განმეორებადი შეუძლებლობა. ფილოსოფოსის დელიოზიანური გამოსახულება ამ მოლოდინის დავიწყებულობაში სხეულდება. მხოლოდ ასეთ ქმნად დავიწყებულობასთან ერთად შეიძლება, რომ ფილოსოფიის გამოცდილების წყაროდ მოძიებული ინტენსივობა, ამ ჯერ კიდევ საცხოვრებლის ათასობით პასიურ სინთეზს, ფილოსოფოსის ფილოსოფიისგან განურჩევლობის ნულოვან წერტილში კუმშავდეს, იქ, სადაც ინტენსივობებად განმხოლოებული მრავლობითობები, სულის მჭკრეტელობით შეძლებებს ნაცხოვრებამდელი სიცოცხლის ვირტუალობაში ასახლებენ (ხელახლა მოპოვებული დროის შეგრძნება). ინდივიდუაციის ინტენსიური ველი აქ დრო-სივრცული დინამიზმების შემადგენლობას იმდენად განსაზღვრავს, რამდენადაც თავისი საწყისისეული მიკუთვნებულობით ყოველთვის იმანენტურობის სიბრტყიდან მომდინარეობს; ფორმისა და ორგანიზების შეზღუდვებისაგან თავისუფალი, სიჩქარეებისა და სინელებების ცხოველმოქმედი სიცოცხლიდან, რომელიც საგანთა შორის ნაწილობრივი თვითგანხორციელებისას, უსასრულოდ წინ უსწრებს სუბიექტ/ობიექტს შორის გამომწყვდეული და დასაზღვრული ცხოვრების მთლიანობას და თან განვითარებულობის მრავალგვარობით უწყვეტობაშივე მოსდევს მას თან. და მიუხედავად ამისა, სიცოცხლე დელიოზთან არსებითად არ იგივდება ქაოსის უსასრულობასთან ან არადიფერენცირებულ სიღრმესთან. ზურაბიშვილი ხაზს უსვამს, რომ ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში, სიცოცხლე არასდროს გაიგება მის ზოგად და ნებისმიერგვარ მნიშვნელობაში, რომ „სიცოცხლე არსებობის ჰეტეროგენული სიბრტყეების მრავლობითობაა და არა არადიფერენცირებული აბსოლუტი.“^v ჩვენთვის ამ განსხვავების არსებითობა ისაა, რომ სიცოცხლის არადიფერენცირებული აბსოლუტიდან გარჩევა პირველ ნაბიჯად ისახება სიცოცხლის დელიოზიანურ მნიშვნელობასთან მისახლოებლად. თვითონ დელიოზიც თავის ტექსტებში, დაჟინებული განმეორებადობით არაერთხელ უბრუნდება ამ განსხვავებას. ქვემოთ სამი კონკრეტული ფრაგმენტი განვიხილოთ:

1. „ნიცშე კარგად ამბობს: იგივეობა რომ არსებულიყო, სამყაროსთვის არადიფერენცირებულ თვისობრივ მდგომარეობას ან ვარსკვლავებისთვის წონასწორობის წერტილს რომ ეარსება, ეს წრებრუნვაში შებიჯების საფუძველი კი არ იქნებოდა, არამედ საფუძველი იმისა, რომ იგი არასდროს დაგვეტოვებინა.“^{vi}

2. „ჩვენ ვცდილობთ განვსაზღვროთ იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური ტრანსცენდენტალური ველი, რომელიც არ ჰგავს შესაბამის ემპირიულ ველებს და რომელიც მიუხედავად ამისა, არც არადიფერენცირებულ სიღრმეში უნდა აგვერიოს.“^{vii}

3. „შემადგენლობის სიბრტყე ან პლანომენი არავითარ შემთხვევაში არაა უფორმო საგნების არადიფერენცირებული კრებითობა, იგი არც ნებისმიერგვარად ფორმირებულ საგანთა ქაოსია. მართალია, რომ შემადგენლობის სიბრტყეზე აღარც ფორმებია და არც სუბსტანციები, აღარც შემცველობა და არც გამოხატვა, აღარც ფარდობითი და შესაბამისი დეტერიტორიალიზაციები. სტრატის ფორმებისა და სუბსტანციების ქვეშ, შემადგენლობის სიბრტყე (ან აბსტრაქტული მანქანა) *ინტენსივობის განგრძობითობებს აკონსტრუირებს*: იგი განგრძობითობას იმ ინტენსივობებისთვის ქმნის, რომელთაც გარჩევადი ფორმებისა და სუბსტანციებისგან იღებს.“^{viii}

ციტირებული ფრაგმენტების შინაარსი სიცოცხლის არადიფერენცირებულობისგან განსხვავების დელიოზიანურ მნიშვნელობაზე აზრთან ურთიერთობის უშუალოში გვაფიქრებს. პირველი ფრაგმენტის მიხედვით არადიფერენცირებული თვისობრივი მდგომარეობა [un état qualitatif indifférencié], მარად იგივეს განსხვავებულობაში დაბრუნების ნიცშეანურ დოქტრინას უპირისპირებდა. დაპირისპირების სწორედ ამ მდგომარეობის უკიდურეს წერტილებს შორის მანძილიდანაა ამოზრდილი სასრულობად იდენტიფიცირებული რეპრეზენტაციისთვის უსასრულობის მინიჭების დიონისური შესაძლებლობა (განსხვავება ორგანულ და ორგინასტულ რეპრეზენტაციებს შორის).^{ix} მეორე ფრაგმენტის მიხედვით, არადიფერენცირებული სიღრმის ტრანსცენდენტალური ველისგან გარჩევადობა, იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური

განმხოლოებულობების წარმოქმნის „ადგილმდებარეობას“ აკონკრეტებს. ტრანსცენდენტალური ემპირიზმის პარადოქსული ფორმულით დელიოზი ერთდროულობაში იხელთებს, როგორც უსასრულო რეპრეზენტაციის ყველაზე კრიტიკულ შემლესას, დასაბამს აძლევდეს განსხვავებას, როგორც განსაზღვრულობის ორგინასტულ რეპრეზენტაციას, ასევე ამ შემლესებით ბიძგმიცემული ტრანსცენდენტალურის ემპირიულთან შეხების მიკრომექანიკასაც, შესაძლესელი გამოცდილესით გაორკეცებული კანტიანური ტრანსცენდენტალიზმის ნაცვლად, რეალური გამოცდილესით განმხოლოებული იმანენტურობის სახით რომ სისტემატიზდეს. იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური განმხოლოებულობები ვირტუალობესად მომდინარე ინტენსივობებია, რომლესიცი ტრანსცენდენტალურ ველს ტრანსცენდენტურით გაორებული ზოგადობების ნაცვლად, იმანენტურობის მასალესით ნაშენი სიცოცხლის რეალური ნიშნესით ასახლესენ.

და მაინც, რა განასხვავებს სიცოცხლის ამ ველს არადიფერენცირებული სიღრმისგან? დასაწყისისთვის იმას გავუსვათ ხაზი, რომ სიცოცხლის იმანენტური ველი ცნობიერების გავლით ცნობიერებისავე გადალახულობაა, შესაბამისად, მას ვერ მივაკუთვნებთ სუბიექტ/ობიექტის სამყაროს, მისი მოძრაობის უსასრულობას ვერც ემპირიულად იდენტიფიცირებადი ველის საზღვრებს დავამთხვევთ (ამდენად, იგი ვერც გრძნობისმიერი ცხოვრების უშუალო მოცემულობით შემოიფარგლესა). რით გავარჩიოთ სიცოცხლე, მისი თანმდესი იმანენტური და ტრანსცენდენტალური სიბრტყესით, არადიფერენცირებული უფსკრულისგან? მესამე ფრაგმენტში ვკითხულობთ, რომ პლანომენად სახელდესული შემადგენლობის/იმანენტურობის დესტრატიფიცირებული სიბრტყე, გარჩევად სუბსტანციესთან შეხებაში ინტენსივობების განგრძობითობას ქმნის. შედესად „ყველაფერი შეუმჩნესადი ხდესა, შემადგენლობის სიბრტყესე ყველაფერი შეუმჩნესადად-გახდომასა [devenir-imperceptible], რის გამოცაა, რომ შეუმჩნესადი სწორედ რომ აქ დაინახესა და გაიგონესა“.^x განმხოლოებული ინტენსივობების ჯერ შინთქმის და შემდესე უკვე მათი გამოთავისუფლესის, თვითობის განზავების, სიკვდილის, როგორც ტრანსცენდენტალური ინსტაციის გაშინარსების გზით,

შემადგენლობის/იმანენტურობის სიბრტყე მცხოვრებისთვის ვირტუალობებით აგებული სიცოცხლის პრაქტიკულობად ნახევარსხეულდება.

სიცოცხლეზე აზროვნების დელიოზიანური გამოცდილების განმხოლოებულობას ის მოცემულობა ქმნის, რომ ღია ჰეტეროგენიზისად აგებულ ფილოსოფიურ სისტემაში, რომელშიც ყოველი ცალკეული ელემენტი ყველა დანარჩენთან უწყვეტობაში ურთიერთქმედებს, სიცოცხლის კონცეპტუალური გამოსახულება ერთდროულად აზრის მოძრაობის უმთავრესი გარეგანი წყაროცაა და იქვე, აზრში აზროვნების წარმოქმნის უძირითადესი მასალაც. ასეთ ორმხრივ განმარტებულობაში, სიცოცხლის მოძრაობა თვითონ აზრის მოძრაობის პარალელურ ხაზად სხეულდება ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ნახევარსხეულდება, ვინაიდან დელიოზისთვის „სიცოცხლე, როგორც *მოძრაობა*, საკუთარ თავს იუცხოვებს იმ მატერიალურ ფორმაში, რომელსაც იგი აძლევს დასაბამს;“^{xi} ვირტუალურის რეგისტრი და მისი რეალობა დელიოზი-ბერგსონის ურთიერთდაკავშირებულობაში, ყოველთვის ამ დიფერენციაციის ხაზებით მიიკვალავს გზას აქტუალურისკენ. აქედან გამომდინარეა, რომ ყოველი აქტუალური, ვირტუალური გამოსახულებების *ღრუბლითაა* გარშემორტყმული, რომლის „ხილვადობის“ წილიც განგრძობითობის ვირტუალურ და აქტუალურ სფეროებში, არასდროსაა ერთმანეთის იგივეობრივი.^{xii} სოციალური მრავლობითობისთვის ეს განსხვავებები არსად ჩანს ისეთი კონკრეტულობით, როგორც მცხოვრების მხრიდან ამ განგრძობითობებთან უშუალო ურთიერთობაში.

„შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანში და მხოლოდ ადამიანში იქცევა აქტუალური ვირტუალურის შესაბამისობად. შეიძლება ითქვას, რომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია ხელახლა აღმოაჩინოს ყველა ის დონე, ყველა იმ გაფართოებისა და შეკუმშვის ხარისხი, რომელიც ვირტუალურ მთელში თანაარსებობს.“^{xiii}

დელიოზი-ბერგსონის ყოფიერებისეული „მისტერიებიდან“ ამ ყველაზე უფრო იშვიათის და ამდენად, ყველაზე უფრო მშვენიერის დრამატიზაცია (ძალზე შემოკლებული სახით) შემდეგნაირად მიმდინარეობს: სოციალურობის შეძლებასა და გონისმიერი ცხოვრების შემძლეობას შორის სიცოცხლის სუბსტანციად ქცეული მესხიერების ინტერვალი ჩნდება. თუმცა, წინ ამ ინტერვალს კიდევ ერთი, წმინდა

წარსულში შებიჯებით სხეულსა და გონებას შორის მიღწეულ პარალელიზმში ნახევრად განსხეულებული ინტერვალი და ამ ინტერვალში მომწიფებული სამგზის ქმნადობად დახასიათებული ემოციის შემოქმედებითი ელემენტი უსწრებს (1.ემოცია გამოხატავს ქმნადობის მთლიანობას; 2.ემოცია ქმნის ნამუშევარს, საკუთარივე თავის აქტუალიზებულ ეკვივალენტს, რომლის გავლითაც იგი გამოიხატება; 3.ემოცია ამავდროულად ქმნადობის ნაწილს ხალხისთვის ხელშესახებად აქცევს). შედეგად სიცოცხლისეული ნაკადი [élan vital] მყოფის მიერ აქტუალიზებული კოსმოსური მეხსიერების [Mémoire cosmique], მისტიკური ინტუიციის ძალით, თვითცნობიერებას იძენს. მყოფის ცხოვრება აქ სიცოცხლის წმინდა მოძრაობის, სიცოცხლის ვირტუალური ხაზების შესაბამისობაში იწყებს დენას. ხანგრძლივობა, მეხსიერება და სიცოცხლისეული ნაკადი, დელიოზიანური ბერგსონიზმის სამი უმთავრესი ელემენტი, ერთმანეთთან ქმნად ურთიერთობაში მოდიან. არსებითად დელიოზის ბერგსონისეული ფორმულა, რომ მხოლოდ ადამიანში იქცევა აქტუალური ვირტუალურის შესაბამისობად, სხვანაირად ნიშნავს იმას, რომ მხოლოდ ადამიანში შეიძლება, რომ ვირტუალური მრავლობითობების განგრძობითობაში მიმდინარე ბუნებითი განსხვავებები [différences de nature] მიახლოებით შესაბამისობაში მაინც გრძელდებოდეს ამავე მრავლობითობის მეხსიერებაში თანაარსებად ხარისხობრივ განსხვავებებთან [différences de degré]. მცხოვრების შეძლება, შემოქმედებითი ემოციის ინტუიციით დიფერენცირებდეს სიცოცხლისეულ ნაკადს, ასეთი შესაბამისობის უმაღლეს ფაქტობრიობას ამჟღავნებს.^{xiv} და მაინც, რა ხდება ამ ინტერვალის ნახევრად განსხეულების შედეგად? რას და როგორ ცხოვრობს მცხოვრები მის შუაგულში? *საზრისის ლოგიკიდან* ქვემოთ ციტირებულ ფრაგმენტში, დელიოზი ასეთნაირად მცხოვრებს შემდეგნაირად ახასიათებს:

„მრავალმხრივი სიმდარეა თქმა იმისა, რომ ომი ყველას ადელვებს. ომი არ ადელვებს მას, ვინც მისგან სარგებელს ნახულობს ან ომის მსახურებს, რესენტიმენტის ამ არსებებს. ამდენადვე სიმდარეა თქმა იმისა, რომ თითოეული საკუთარი ომის, საკუთარი ცალკეული ჭრილობის მატარებელია. არც ესაა სიმართლე მათთან მიმართებაში, ვინც ნაიარევს იკაწრავს [qui grattent la plaie], სიმწარისა და რესენტიმენტის ამ არსებებისთვის. იგი ჭკმმარიტია მხოლოდ თავისუფალი ადამიანისთვის, ვინაიდან მას ხდომილება მოუხელთებია; იგი ამ ხდომილებას

საშუალებას არ აძლევს რომ განხორციელდეს როგორც ასეთი, მასზე ოპერირების, მსახიობის, კონტრზემოქმედების გარეშე. მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს შეუძლია ყველა ძალადობის განმხილველ ძალადობაში შეცნობა, ყოველი მომაკვდავი ხდომილების განმხილველ ხდომილებაში გაგება, რომელშიც ადგილი აღარ რჩება შემთხვევისთვის და რომელიც ასევე კიცხავს და უკუაგდებს რესენტის ძალაუფლებას ინდივიდში, ისევე როგორც ჩაგვრას საზოგადოებაში. რესენტის გავრცელებითაა, რომ ტირანს მოკავშირეების, კერძოდ, მონებისა და მსახურების ფორმირება გამოსდის. მხოლოდ რევოლუციურია თავისუფალი (იმ) რესენტისგან, რომლის მეშვეობითაც მავანი მონაწილეობს და ყოველთვის სარგებელს ნახულობს მჩაგვრელ წესრიგში.^{xv}

საზრისის ლოგიკის 21-ე სერიიდან ნაციტირები ეს მონაკვეთი პირველივე მიახლოებაში გვახვედრებს, რომ სიცოცხლის დელიოზიანური ვირტუალობა (ასეთი ვირტუალობის რეალობა), ყოველთვის ხდომილების გვერდიგვერდ ვითარდება. ორგანულ და არაორგანულ მანიფესტაციებამდე, დრო-სივრცულად აქტუალიზებულ დინამიზმებამდე, ნაცხოვრებისა და იდეების დიფერენტირებულ აქტუალობამდე, სიცოცხლე ჯერ ყოველთვის ვირტუალურის ონტოლოგიურ სფეროში შინთქმული წინარეინდივიდუალური და იმპერსონალური განმხილველობების ძალით არის. ჯონ პროტევი მართებულად შენიშნავს, რომ ონტოგენეზის ბიოლოგიურ მოდელში, დელიოზი ინდივიდუაციას დიფერენტიაციის წინ აყენებს, რაც პროტევისავე განმარტებას რომ მივყვით, ნიშნავს იმას, რომ ინდივიდუალური სახეობების გენეზისში, განმხილველ განსხვავებები წინ უნდა უსწრებდნენ და პროვოცირებდნენ მათ მიერვე აქტუალიზებულ/კლასიფიცირებულ კატეგორიებს.^{xvi} ონტოგენეზის ამგვარ გამოსახულებასთან შესაბამისობაში, სიცოცხლე ინდივიდუაციის მეტასტაბილური/ინტენსიური ველის იგივეობრივ საწყისად ინიშნება, მაშინ როდესაც დრამატიზაცია ან უბრალოდ ნაცხოვრების თეატრი, ცხოვრებაში აქტუალიზებულის საზღვრებს ემთხვევა. სიცოცხლის ვირტუალობასა და ნაცხოვრების აქტუალობას შორის ასიმეტრიული დისპოზიციის გამოა, რომ ცხოვრების იდეის დრამატიზაციის პროცესი მხოლოდ და მხოლოდ ნაწილობრივს იმეორებს სიცოცხლის ინდივიდუალურ ველში უსასრულოდ მიმდინარესაგან. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დელიოზისთვის ინდივიდუაციის ველის აშკარა

უპირატესობა აქტუალიზაციის ან ამ შემთხვევაში, ორგანიზაციის ველთან შედარებით, ლარვულისთვის, ემბრიონულისთვის, ჯერ კიდევ სტრუქტურამდელისთვის, განვითარების ყოველ ჯერზე ხელახალი გახდომებისა და გარდაქმნების ინტენსიური მოძრაობების შემდგომდაგვარ მინიჭებაში მდგომარეობს.

სიცოცხლის ბიოლოგიურ განსაზღვრულობებთან შედარებით, ეს დისპოზიცია ფსიქიკურ სისტემებში კიდევ უფრო მეტი კონკრეტულობით მჟღავნდება. დელიოზისთვის *მე* და *თვითობაც*, ორივე დიფერენსიაციის ინსტანციაა; *მე* თუ სახეობის ფსიქიკურ განსაზღვრულობას აფორმირებს, *თვითობა* იმავე სახეობის ფსიქიკურ ორგანიზებას უწყობს ხელს. „მე ადამიანის, როგორც სახეობის თვისებაა“ [Le Je est la qualité de l'homme en tant qu'espèce].^{xvii} ფსიქიკური სისტემების ასეთნაირი თავისებურების უმთავრესი პრობლემა ისაა, რომ კოგიტოს კონვენციური სტრუქტურის შიგნით, ერთი მხრივ, ფსიქიკური სიცოცხლის უნივერსალურ ფორმად კულტივირებული *მე* და მეორე მხრივ, *თვითობა*, როგორც ამ ფორმის უნივერსალური მატერია, სადი და საზოგადო აზრების ყოვლისმომცველად მაცნობირებელი მექანიზმების ზეგავლენით, საკუთარ თავში ვერ პოულობენ და ამდენად, არც ფლობენ ინდივიდუალური წანამდღვრებს.

„მაინდივიდუალიზებულ ფაქტორებს, შესაბამისად ინდივიდუაციაში შინთქმულ ფაქტორებს, არც *მეს* [Je] ფორმა აქვთ და არც *თვითობის* [Moi] მატერიის. ეს ასეა იმიტომ, რომ *მე* განუცალკევებელია იგივეობის ფორმიდან [forme d'identité], ხოლო *თვითობა*, მისი მატერია კონსტიტუირებულია მსგავსებათა განგრძობითობისგან [continuité de ressemblances]. ეჭვგარეშეა, რომ ინდივიდი თან დაატარებს იმ განსხვავებებს, რომელთაც *მე* და *თვითობა* შეიცავენ, და მაინც, ეს განსხვავებები არ არიან ინდივიდუალური ან მაინდივიდუალიზებელი, იმდენად, რამდენადაც გაიგებიან *მეში* იგივეობასთან და *თვითობაში* მსგავსებასთან ურთიერთობაში.“^{xviii}

მეში მიმდინარე ათასობით პასიური სინთეზი და *თვითობაში* შეკუმშული მჭვრეტელობები დროის მესამე, მომავლის სინთეზში (გაბზარული *მეს* და განზავებული *თვითობის* შემადგენლობაში), ინდივიდუაციების მოძრაობებს

ათავისუფლებენ. და რა ხდება ამ დროს მყოფის ცხოვრებაში? დელიოზის პასუხი ამჯერადაც აზროვნების ნიცშეანურ ხაზს მიუყვება; ჩვენ თვალწინ გარჩევად-ბუნდოვანი [distincte-obscure] იდეების მატარებელი დიონისური მოაზროვნე იბადება. სიცოცხლის ჰომეოფი წმინდა ინტენსივობა, ის, ვინც სუბიექტური ცნობიერებით გაცხადებული და გამოაშკარავებული ილუზიებიდან, არადიფერენცირებული უფსკრულის მხედველ სიახლოვეში აღმოჩენილი წინარეინდივიდუალური და იმპერსონალური განმხოლოებულობების ამეტყველების შეძლებად იქცევა. ოღონდ სიცოცხლის ჰოყოფა (ინტენსიური რაოდენობრიობების ეთიკის პირველი კანონის, თუნდაც უმდაბლესის ჰოყოფის მოთხოვნის კვალად) არავითარ შემთხვევაში და არცერთი წამით არ ნიშნავს ყველაფრის ყველანაირად ჰოყოფას. არარასკენ ნების ნიჰილისტურ საყოველთაობას დაქვემდებარებული ჰოყოფა ყველაფერს ჰოს ეუბნება, მათ შორის იმასაც, რაც თვითონ სიცოცხლის უშუალოებას მისსავე მთლიანობაში უარყოფას; მაშინ როდესაც „დიონისურმა ჰომ, ამის საწინააღმდეგოდ იცის თუ როგორ თქვას არა. იგი წმინდა ჰოყოფაა, მას დაუპყრია ნიჰილიზმი და უარყოფისთვის მთელი თავისი ავტონომიური ძალაუფლება ჩამოურთმევია“.^{xix} კიდევ ერთხელ, ნების საყოველთაო ქრობით მოპყრობილ დროში, დიონისური მოაზროვნე ნიჰილიზმიდან, როგორც ძალაუფლებისკენ ნების (უარყოფით სავსე) შემეცნების პრინციპიდან [ratio cognoscendi], ცდილობს სიცოცხლესთან ურთიერთობის ჰომეოფი არსებობის პრინციპი [ratio essendi] გამოძერწოს. ასეთ ქმნალობაში, მის პრაქტიკულ განხორციელებულობაში, ყოფიერება არარას ზღურბლთან შეიმეცნება, სიცოცხლე იმპერსონალიზებული სიკვდილის მხრიდან აქტუალიზდება, საზრისი უსაზრისობაში გარდამავლობით სხეულდება, სიმულაკრუმი ასლის ჩამნაცვლებელ ინსტანციად სტრუქტურდება, კალაპოტში მოქცეული დროის მდინარება ხდომილებისეულის უსასრულოდ სერიალიზებულ ნაკადებს უერთდება. „საზრისის მაწარმოებელ დიონისურ მანქანაში უსაზრისობა და საზრისი აღარ არიან ერთმანეთთან უბრალო დაპირისპირებულობაში. ახალ დისკურსში ისინი ერთიმეორის თანადამსწრეებად იქცევიან.“^{xx} და მაინც თვითონ ცხოვრების უშუალოებაში როგორ შეიძლება, რომ ამგვარად მყოფი გამოიყურებოდეს?

დელიოზის ფილოსოფიაში მცხოვრების დიონისური გამოსახულების საშუალოობაში აღბეჭდილ ვარიაციად, ჰერმან მელვილის გადამწერი ბართლბის პერსონაჟი იკითხება. ერთი შეხედვით ჩანს, რომ ლიტერატურული პერსონაჟებიდან ამ უიაშვიათესად უცნაურს, არაფერი აქვს საერთო ნიცშეანური დიონისიზმის სიცოცხლის სისავსიდან მომდინარე ცვალებად და გარდამქმნელ ენერგიასთან, *სიცოცხლის ზესიჭარბესთან* [Überfülle des Lebens], როგორც ნიცშე ახასიათებს მას.^{xxi} ამ კონცეპტუალური პერსონაჟის განმხოლოებულობა ისაა, რომ ბართლბის უცნაური დიონისიზმის დრამა ცხოვრების ხილვად ფორმებში გამოხატული დინამიზმების ნაცვლად, შეუმჩნეველად გახდომის განგრძობითობაში თამაშდება. ასეთი განგრძობითობის თავისებურება მყოფის ყოფნის იმ ჩრდილზე მიგვანიშნებს, რომელიც ყველაფერ სხვამდე თვითონ არყოფნის ნიშნითაა ბეჭედდასმული.

„არსებობს ბართლბის მდუმარება, თითქოს მას ყველაფერი ეთქვას და ენაც უეცრად ამოეწუროს.“^{xxii} დელიოზის ტექსტი, *ბართლბი, ან ფორმულა* აზრის უმოკლესი მანძილით გადამახილშია დელიოზისავე უკვე ნახსენებ *ამოწურულობა*. ორივე უბრალოდ მყოფის შემადგენლობას თემატიზირებს; ერთი დადლილობასა და ამოწურულობას შორის სხვაობის ამოთქმით, მეორე - ერთი კონკრეტული, ენობრივად აგრამატიკული ფორმულის, *I would prefer not to* გაპოლიტიკურებით.

„ბართლბი მითითებების, მფლობელობების, საკუთრივობების, თვისებების, ცალკეულობების გარეშე ადამიანია: იგი ზედმეტად გლუვია იმისთვის, რომ ვინმემ მისთვის რაც გინდა [quelconque] ცალკეულობის მინიჭება შეძლოს. წარსულისა და მომავლის გარეშე მყოფი, იგი წამიერია. *I would prefer not to* ბართლბის ქიმიური ან ალქიმიური ფორმულაა; თუმცა შესაძებელია ამ ფორმულის საპირისპიროდ წაკითხვაც, როგორც *I am not particular*, მე არ ვარ ცალკეული, როგორც უცილობელი კომპლიმენტი.“^{xxiii}

ბართლბის მიერ არჩევანის, როგორც ცხოვრების საკუთრივობის ყოველწამიერი ტრანსცენდირება, მუზილის ულრიხის მიერ სიცოცხლისთვის ნათქვამი ჯერ-არას მუდმივობა, საკუთარივე თავის დაუსრულებლობაში ნაცხოვრები თეორიულობა, ბეკეტის პერსონაჟების ხანგრძლივი და მდუმარე ამოწურულობა, ყველაფერი სიმულაკრუმის ახალი სიჩქარეებით ამოძრავების გარდაუვალობას გვაუწყებს.

ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაზე მიყოლებით, უპირატესად რამეტყველებს ამ უწყების შინაარსიდან? უმთავრესად ის ხომ არა, რომ არსებულის გარდაქმნებიდან ამ ყველაზე არსისეულთან ერთად, დროის შეუმჩნეველობაში მდებარე ინტერვალით, სიცოცხლის ცხოვრების ადამიანურად მოპყრობილი გზები ან უბრალოდ სიცოცხლის ცხოვრების რაობა იცვლება. არსებობის ამ ადგილას „იგივეს [le même] და მსგავსს [le semblable] საკუთარ არსად სხვა აღარაფერი რჩებათ, თუ არა ის, რომ იყვნენ სიმულირებული, რაც სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სიმულაკრუმისავე ოპერაციის გამოხატულებაა.“^{xxiv} ვირტუალური სიცოცხლე, მისი თანმდევი წინარეინდივიდუალური და იმპერსონალური განმხოლოებულობები, ცხოვრების ხანგრძლივობად სიმულირებულ განსხვავებებში ნაწილდებიან, დიონისური მანქანა ისტორიულისგან ამოფუძნების ყოვლისმომცველი ენერგიით ისწრაფვის, რომ არსებული მისსავე მთლიანობაში დაიქვემდებაროს, რომ პლატონიზმის ვერტიკალურად გარჩევადი მსგავსების იერარქიზმი, სიმულაკრუმის მოძრავი განსხვავებებით, ცრუ პრეტენდენტებით, ფანტაზმებით, ყალბის შემძლეობით [puissance du faux] ზემოქმედებული ჰორიზონტალიზმით ჩაანაცვლოს. სასურველად გამოხატულის რეჟიმში, ამ პროცესის პოლიტიკური პრაგმატიკა ხედვის იმ კუთხესთან პირისპირ გვტოვებს, რომლიდანაც შეფასების შემადგენლობა, როგორც მინიმუმ აზრის განმარტებითი სამუშაოს პოლიტიკურ პასუხისმგებლობასთანაა თანაზიარი. მაგრამ თანამედროვეობის მიმდინარეობით შეხსენებულ გამოცდილებაში, ყველაფერი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ფილოსოფიით მონიშნული სიცოცხლის „ღია“ ადგილი, ამჯერადაც პოლიტიკურად მიტაცებულის ფაქტობრიობითაა შევსებული (აქვე დამაზუსტებელი კომენტარის სახით ხაზი გავუსვათ, რომ პოლიტიკის მიმდინარე მდგომარეობაში, ყოველთვის უკვე ნაგულისხმევია მისივე შემადგენლობის კაპიტალისტური აქსიომატიკით მოპყრობილობა). პოლიტიკის არააპოდიქტურობა, მისივე საწყისისეული განსაზღვრულობა, მუდმივად თან მიიქცეოდეს შეხედულებათა მრავლობითობისკენ, კაპიტალისტური იმანენტურობისთვის გარეგანი დახმარება აღმოჩნდა პოლიტიკის საბაზრო ურთიერთობების ნაირგვარობად ინსტიტუირებისთვის.^{xxv} ამ თვალსაზრისით კაპიტალიზმი არა უბრალოდ წარმოების (და იქვე ანტიწარმოების) ისტორიულ გაბატონებულობაში იდენტიფიცირებადი სისტემაა, სპეციფიკურად

მისთვის დამახასიათებელი ორგანიზების წესით და აქსიომატიზაციის აპარატებით, არამედ სიმულაკრუმის მხრიდან არსებულის სრულუფლებიან წევრობაზე გაცხადებული პრეტენზიის კანონმდებელი ინსტანციაც, რომელიც თავის ძირეულ განსაზღვრულობაში, ამ პრეტენზიის შინაარს პირველად აქცევს საშუალოდ ხილვადის გაუშუალებელ ნაწილად.

კაპიტალიზმი სწორედ სიმულაკრუმის ბატონობის სისტემაა. იგი უბრალოდ დრო-სივრცულ დინამიზმებს კი არ აწარმოებს სიმულაკრუმის ეფექტების განვრცობა-შეკუმშვისთვის, არამედ თვითკონსტიტუირებულ იმანენტურობაში, თვითონვე ხორციელდება, როგორც სიცოცხლის სიმულაციურის მთლიანობაში გახვევის შემძლეობა. შეგვიძლია თუ არა, რომ ხედვის ამ კუთხიდან, კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებული სიმულაკრუმის სუვერენიზაციის ორგანიზებულობად განვმარტოთ? პოლიტიკურად ფუნდამენტური პრობლემა, რომელიც ამ კითხვასთან ერთად ჩნდება, თვითონ სიმულაკრუმის შემადგენლობას, მის პრაქტიკულ რაობას შეეხება. რა სდევს თან სიმულაკრუმის არსებულში გაბატონებას? როგორ ურთიერთობს იგი არსებულთან და საიდან შეიძლება რომ დასაბამს იღებდეს მისდამი განწყობის მართებულობა?

ამ კითხვებთან ერთად სიმულაკრუმის აზროვნება მეოთხე, მათ შორის პოლიტიკურის მიმდინარე ცხოვრებისთვისაც ფუნდამენტურ კითხვას ბადებს: როგორ ვიაზროვნოთ სიმულაკრუმი მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელი, საკუთრივ ნიჰილიზმით მოპყრობილი არყოფნის ნაყოფია? როგორ ვიაზროვნოთ ის, რაც თავის პირვანდელ „ბუნებრივობაში“, ყოფნისა და ჰოს ნაცვლად, არარას და არას უწყებად გვიმყდვენდება. პოლიტიკურად როგორ მოვიაზროთ ის (არ)არსებული, რომლის ონტოლოგიაც ყველაფერ სხვამდე თვითონ ონტოლოგიის შეუძლებლობაზე ან მის ამობრუნება-გაუქმებაზე მიგვითითებს? *კაპიტალიზმი და შიზოფრენიის* ორივე ტომი და განსაკუთრებით *ათასი პლატო*, თავის უძირითადეს განმარტებულობაში, სწორედ ონტოლოგიის „გაუქმების“ იდეური მოტივაციით დაწერილი წიგნებია. რიზომეტიკის სახელგანთქმული მოწოდება - „დაამკვიდრე დას ლოგიკა [logique du ET], ამოაბრუნე ონტოლოგია, უკუაგდე საფუძველი, გააუქმე დასასრული და დასაწყისი“, ამ იდეის ეპიგრამატულ სიმბოლოდ იკითხება.^{xxvi}

და რას უნდა ითვალისწინებდეს ასეთი მოწოდების მკითხველი-ადრესატი დღეს? პოლიტიკურად ყველაზე საზიანო შეცდომა, რომელსაც პოლიტიკურისავე უარყოფელი პოზიცია ამ მოწოდებასთან ურთიერთობაში უშვებს ისაა, რომ იგი მასში ოდენ ფილოსოფოსის ახირებას კითხულობს რამენაირად ლახავდეს აზროვნების იმ ტრადიციას, რომელიც არსებულის მთლიანობაში მეტაფიზიკის სახით დავანებულია. ამის საპირისპიროდ პრაქტიკულად ღირებულია ვითვალისწინებდეთ, რომ თვითქმნადობის სტიქიურობაში, არათანადროული ფილოსოფია მხოლოდ და მხოლოდ მომავლიდან მომლოდინეს პირველ მონახაზს ქმნის, წინსწრებაში დანახულის შთაბეჭდილებით ესკიზს, რომელიც ვინ იცის, იქნებ მომავლიდან მყოფისთვის იმაზე უსასრულოდ უფრო ძვირფასი და გამოსადეგი აზრის (გამაფრთხილებელი?) მარაგი აღმოჩნდეს, ვიდრე ჩვენ დღეს ამის რამენაირად ფართოდ მოაზრება შეგვიძლია. ასეთ დაშვებასთან ერთად ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება, პოლიტიკურად მცხოვრებისთვის კონკრეტულ ღირებულებას იძენს; და ეს ყველა იმ განუსაზღვრელი განსაზღვრულობის მიუხედავად, რომელიც დელიოზიანიზმის პრობლემურად მოცემულთან სრული გაიგივების გავლენით, თანამედროვეობაში პოლიტიკურ შეუძლებლობად სახავს მასში ქმნადი პრაქტიკულობის ამოკითხვას. ასეთი დასახვის უკან, ამ შემთხვევაშიც რეაქციულობის ფორმებიდან ის ყველაზე უფრო მეტად საზიანო აფარებს თავს, რომელიც ისტორიულად ხელშესახები მდგომარეობების სცენაზე, ყველგან და ყოველთვის სიცოცხლიდან მომდინარის ცალსახა უარყოფის განმეორებადობაში და განმეორებადობით ხორციელდება. ნიჰილიზმის წარმმართველ ფორმად გაბატონებული ასკეტური იდეალი, რომელიც საგანთა მიმდინარეობაში ნიჰილიზმისავე გამოხატავს, როგორც არაადეკვატური ძალების მუდმივმოქმედ ძრავს, აზრის ამ ადგილას თვითონვე იტვირთება პოლიტიკური მნიშვნელობით.^{xxvii} პოლიტიკურად ცხოვრების დელიოზიანური გზა განმეორებით მიგვანიშნებს, რომ ასკეტურ იდეალში იმთავითვე ნაგულისხმევი აქტუალურად მოცემულისგან განდგომის ნებაყოფლობითობა, არასდროსაა გამოსავალი არსებულის მიმდინარე, ნიჰილიზმით მოცული მდგომარეობის პოლიტიკურად ამოსათქმელად, რომ ასკეტური იდეალი და მისი თანმდევი რესენტემენტი და *ბრალეული სინდისი*, როგორც ნიჰილიზმის სამი მაცნე-ფორმა, რაც გინდა წარმოსახულ

დაპირისპირებულობაში, საგანთა ბოლოს ისევ და ისევ მათი ბატონის (ნიჰილიზმის) არსებულზე ზემოქმედების გამარადიულებას ემსახურება.

პოლიტიკურად მცხოვრებს ამ შემთხვევაშიც მხოლოდ აზროვნების მარად შემოქმედებითი გზა რჩება, ამჯერადაც სახიფათო ხელშესახეობით აღნიშნული, რომელზე მყოფიც ათასგვარი ილუზიებით ნაშენ თავშესაფრში გახიზნულობის მაგივრად, თვალს უსწორებს ნიჰილიზმს, როგორც ძალაუფლებისკენ ნების შემეცნების პრინციპს [ratio cognoscendi] და ამავდროულად მხედველობის შეძლებისდაგვარ სისრულეში იღებს ნიჰილიზმით მოცულ არსებულში, არსებობის უმაღლეს პრინციპად [ratio essendi] ძალაუფლებისკენ ნების განხორციელებულობას. ასკეტურ იდეალში გარდაუვლად ნაგულისხმევი უკან დახევისა და ქვემზიდველ ბრაზზე დაქვემდებარების ნაცვლად, პოლიტიკურად ცხოვრების დელიოზიანური გზა ნიჰილიზმის არყოფნისეულობას, მასთან უშუალო ურთიერთობის გადაუდებლობაში აჩვევს სიცოცხლის ჰოყოფას, რეალური გამოცდილებით ბიპემიცემულ ურთიერთობებს და ამ გზით, ძალისხმევის შეუმჩნეველ მანძილში ინარჩუნებს ჯერ კიდევ სიცოცხლის ღირებულებას. პოლიტიკურად ცხოვრების დელიოზიანურ ღირებულებას ყველაფერ სხვამდე სწორედ სიმულაკრუმის ყოვლისმომცველობასთან უშუალო ურთიერთობის ხელოვნება შეადგენს, სიმულაკრუმისგან ცალსახა დამორიშორებისთვის თანმდევი უთქმელობისა და განწირულობის ნაცვლად, ყველაზე საზარლად მოაზრებადის ახლო სიშორეში ჭერა, უსაზრისობისგან განურჩევადი საზრისისთვის დროებითი ალაგის მოძიება. არსებულისა და არსებობის ნიჰილიზმით მოპყრობილობა, საზრისისავე გადარჩენის დაფიქრებული შინაარსით, ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებას უშუალოებაში კარნახობს უსაზრისობისთვის „კუთვნილი“ მნიშვნელობის მინიჭებას, გარდასულზე ჩაჭიდების მრავალგვარად ამაო მცდელობების საპირისპიროდ, ნიჰილიზმის მხედველობის სისრულეში მიღებას, იმ მდგომარეობის პრობლემატიზებას და გახანგრძლივებას, რომელშიც აზროვნება ყოველთვის უკვე წარსულით დასაკუთრებულ აბსტრაქციებსა და არასდროს-უკვე-მომავლის პასიურ იმედებზე დამოკიდებულების საპირისპიროდ, მიმდინარეს აქტუალობაში თვითონვე იქცევა სახიფათო შემძლეობად.

მაგრამ რას ვგულისხმობთ, როდესაც აზროვნების სახიფათოობაზე ვლაპარაკობთ? აზროვნების ფილოსოფიური გამოცდილების ისტორიულად აღბეჭდილი ყოველი ცალკეული მონაკვეთი, თავისებურს ინახავს ამ შეკითხვაზე პასუხად. ასე მაგალითად, აზროვნების სოკრატული გამოცდილების ხიფათი, ყველაფერ სხვამდე მყოფის მხრიდან უპასუხოდ დარჩენილი კითხვების ვერ ატანაში ვლინდება. სოკრატესთან ერთად ფილოსოფია პირველად გებულობს, რომ არსებითად პასუხგაუცემელი კითხვების უარყოფითად განსაზღვრა, მყოფისთვის ყოველთვის უკვე ახლოს მდებარე ცდუნებაა. რამ შეიძლება ყოველ ჯერზე შეგვახსენოს, რომ სამართლიანობის განსაზღვრის შეუძლებლობა არასდროს უდრის უბრალოდ უსამართლობას?^{xxviii} მოაზრებულის ფასად საკუთარი სოციალური გარემოდან განდევნისა და ამოუწურავი მარტოობის გამოცდილება სპინოზასთან, ნიცშეს შემლილობა და ჰაიდეგერის ნაციონალ-სოციალიზმთან დაკავშირებულობა, ყველაფერი აზროვნების სახიფათოობის გამომჟღავნებული შემთხვევებია.

მაგრამ როგორია აზროვნების მუდამ თანმდევი ამ სახიფათოობის ბუნება ფილოსოფიის უშუალოდ დელიოზიანურ გამოცდილებაში? თავის საპროგრამო ესეში, *პლატონი და სიმულაკრა*, დელიოზი მოდერნულობას სიმულაკრუმის ძალაუფლებად განმარტავს.^{xxix} სიმულაკრუმის ძალაუფლება ცხოვრების ყველა, სოციალური მრავლობითობის ნაწილად მონიშნულ თუ ინდივიდუალურის სფეროდ ავტორიზებულ განზომილებას ერთიანად იქვემდებარებს. აზროვნების შემძლეობა, მისივე თეორიულად მაიდენტიფიცირებელი ნოოლოგიური ინსტანციით, სიმულაკრუმის ძალაუფლების საყოველთაოობას საკუთარ თავში ირეკლავს. აქედან გამომდინარეა, რომ სიმულაკრუმით მოცულ არსებულში, აზროვნება, როგორც ასეთი, ყოველგვარ ბიოგრაფიულ განპირობებულობამდე, თვითონვე იქცევა სახიფათო შემძლეობად. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სიმულაკრუმის ძალაუფლებით მოპყრობილ არსებულში, აზროვნება უშუალოდ სიცოცხლის ცხოვრების, როგორც თვითგახანგრძლივების შესახებ საკითხის დაყენებას გვთხოვს განახლებული მნიშვნელობით. ამიტომაც პოლიტიკურისთვის ჩვეული შეხსენებულობით კიდევ ერთხელ ვიკითხოთ, თუ ფილოსოფიურად აქტუალურის თვალსაზრისით რას აუწყებს სიმულაკრუმის ძალაუფლება თვითონ აზროვნების მიმდინარე

გამოსახულებას? როგორია ამ ძალაუფლების ბუნება და ჯერ კიდევ ხილვად არსებობაში, მოცემულის სახით რა რჩება მის შემადგენლობაში?

„იგივესა და მსგავსის ზედაპირზე ამოტანით, სიმულაკრუმი მოდელსა და ასლს ყალბის (ფანტაზმის) ძალაუფლებას უქვემდებარებს. იგი მონაწილეობის წესრიგს, გადანაწილების დაფიქსირებულობასა და იერარქიის განსაზღვრულობას შეუძლებლობად აქცევს. სიმულაკრუმი ნომადური გადანაწილებებისა და გვირგვინოსანი ანარქიების სამყაროს ამკვიდრებს. ახალ საფუძვლად [nouveau fondement] ყოფნისგან მოშორებული, იგი ყველა საფუძველს ნთქავს, იგი უნივერსალურ ჩამოშლას [universel effondrement], როგორც მხიარული და პოზიტიური ხდომილება, როგორც *ამოფუძნება* [effondement], ისე უზრუნველყოფს.“^{xxx}

სიმულაკრუმის ძალაუფლება უნივერსალური ამოფუძნების [l'effondement universel] ოპერაციით ხორციელდება. უსაფუძვლოსა [sans-fond] და დაუფუძნებადის [non-fondé] ურთიერთობა ერთმანეთის გვერდიგვერდ ამრავლებს მარადიული დაბრუნების ყოველ ჯერზე მაუწყებელ უფორმოსა და უმაღლესი ფორმის ურთიერთკავშირს.^{xxxi} დელიოზისთვის ყოფიერების გარდაქმნებიდან ამ ყველაზე უფრო ძირეულის პირველადობაში გამოხატულ ნიშანს, სოფისტის ფილოსოფოსისგან (მიღწეული) განურჩევლობა წარმოადგენს. პლატონიზმის ამობრუნების ნიცშეანური პროგრამა და ჩვენ შემთხვევაში, ამ პროგრამის კონკრეტულად დელიოზიანური ვარიაცია, ყოფიერების ამ ორ პერსონაჟს შორის ურთიერთობის ონტოისტორიული დისპოზიციითაა ნაწილობრივ სიმბოლიზებული. დელიოზისთვის ამ ურთიერთობის პირველწყარო პლატონის *სოფისტშივეა* მოცემული, კერძოდ, დიალოგის *დიდებულ ფინალში* [la fin grandiose], იქ, სადაც ელისელი უცხო თავის დასკვნით სიტყვაში, სოფისტს ფილოსოფიის სოკრატული გამოცდილებისგან განურჩევლობაში განმარტავს. *განსხვავება და განმეორებაში* ვკითხულობთ:

„უცხო [იგულისხმება ელისელი სტუმარი] სოფისტის იმგვარ განმარტებას იძლევა, რომ იგი თვითონ სოკრატესგანაც კი ვეღარ განირჩევა: ირონიული

იმიტატორი, რომელიც სხარტი არგუმენტებით (შეკითხვებითა და პრობლემებით) მიიკვალავს გზას.^{xxxii}

დელიოზი ფილოსოფოსისა და სოფისტის (მეტაფიზიკისთვის ამ ორი ფუნდამენტური პერსონაჟის) ერთმანეთისგან გარჩევის პირობითობას პლატონთანვე კითხულობს.

„განა გარდაუვალი არ იყო, რომ სწორედ პლატონი იქნებოდა პირველი, ვინც პლატონიზმს ამობრუნებდა; როგორც მინიმუმ ის, ვინც ასეთი ამობრუნების მიმართულებას აჩვენებდა?“^{xxxiii}

მაგრამ ერთია ასეთი პირობითობის გარჩევადი ვირტუალობა და სულ სხვა, მისი აქტუალიზებით უნივერსალიზებული განურჩევლობა. რა ხდება მაშინ, როდესაც აზრში წარმოქმნილი აზროვნების პირველასლისკენ, მოდელისკენ სწრაფვის სოკრატული პათოსი, სოფისტის მხრიდან ყალბის, აჩრდილისებურის, მოჩვენებითის ქმნით მომწიფებულ ირონიასთან საბოლოო განურჩევლობაში იხლართება?^{xxxiv} ამ განურჩევლობით წარმოქმნილი ბზარიდან ცრუ ასლების გამოსახულება ილანდება, არსებულის ზედაპირზე სიმულაკრუმის ყოვლისმომცველი პრეტენზია ჩნდება, რომელიც ყველაფერ სხვამდე საკუთარივე თავის ხელახლა დაბრუნების მარადიულ განმეორებადობაში ხორციელდება. პლატონიზმიც შესაბამისად:

„აგებულია ნებაზე, რომ როგორმე მოინადიროს ფანტაზმები ან სიმულაკრა, რომლებიც თვითონ სოფისტთან იგივეებიან, ამ ეშმაკთან, ცილისმწამებელთან, სიმულიანტთან, ამ დღენიადაგ შენიღბულ და გადაადგილებად ყალბ პრეტენდენტთან.“^{xxxv}

პლატონიზმი (რომლის შემადგენლობაც მეტაფიზიკის კანონიკურ სხეულს აფორმირებს), მონადირების სწორედ ამგვარ ხანგრძლივობაში უზრუნველყოფს განსხვავების იგივეობისა და მსგავსის ძალაუფლებლაზე დაქვემდებარებას. ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაშიც აზროვნება აზრის ამ ადგილას იქცევა სახიფათო შემძლეობად, და ამდენად, პოლიტიკურად დამაფიქრებელ შესაძლებლობადაც. განსხვავების ძალაუფლება არსებულის ზედაპირზე სიმულაკრუმის ნომადური ზემოქმედებებით, აზრში აზროვნების წარმოქმნის

პროცესს, სიცოცხლის ცხოვრების შინაარსებს, საგანთა ხედვისა და ლაპარაკის გამოცდილებას, სოციალურის ორგანიზების ადამიანურად მოპყრობილ საშუალებებს და განზოგადებულად ყველაფერ იმას, რაც არსებულის მრავლობითობაში მყოფის მდგომარეობასთან რაიმენაირად კავშირდება, არსებობის ახალ, ამობრუნებულ შემადგენლობაში ანაწილებს. ამ ამობრუნების შედეგად ცრუ ასლის პრეტენზია, სისრულით სხეულდებოდეს არსებულის მთლიანობაში, განურჩევლობის პრაქტიკულ შეძლებას იძენს.

მყოფის პოლიტიკურობაც უმთავრესად იმის შესახებ გვაფიქრებს, თუ როგორ განვეწყოთ არსებულის მთლიანობის ამ გარდამქმნელი მდგომარეობისადმი? სიმულაკრუმის ძალაუფლებით მოცული და სოფისტის ხელით მოპყრობილი (არ)არსებულის პირობებში, აზრის განვითარების რა გზები ხანგრძლივდება ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში? ამ პრობლემის ყველაზე ძირეულ განსაზღვრულობაში, (რაც არ უნდა გასაკვირი იყოს) ამ გზების თვისობრივი სხვადასხვაობა შესამჩნევად დასაზღვრულია. ისევე, როგორც ცალკეულად მყოფის შემთხვევაში, აზრში აზროვნების წარმოქმნის გამოცდილებაა არანებაყოფლობითობით აღბეჭდილი (გარედან მოსული ნიშნის მაიმულებელი ბუნება), აქაც, ყოფიერების ონტოლოგიური მონახაზის სფეროში, სიმულაკრუმის იგივეობის ბორკილებისგან გათავისუფლება, ადამიანურად მოპყრობილი ნებისგან დამოუკიდებლად, უკვე ყოფიერების ისტორიის პირველსაწყისთან სიახლოვეშია ჩაწერილი. აზროვნების ფილოსოფიურად დაფიქრებული პოლიტიკურობა არა იმდენად ასეთი ჩაწერილობისადმი განწყობის მართებულობის განმარტებას შეეხება, რამდენადაც აზრის პრაქტიკულ ხელშესახეობაში იმის გაგება-გამორკვევას, თუ რამდენად შეგვიძლია, რომ პლატონიზმის ამობრუნების დელიოზიანური ვარიაცია, ფილოსოფიურის პოლიტიკურთან დაკავშირებულობის ათვლის ახალ წერტილად ავიღოთ. სიმულაკრუმით მოცულ არსებულში ან ნიჰილიზმით განარსებიტებულ სამყაროში, პოლიტიკურად დაფიქრებულს რჩება თუ არა სხვა გზა, გარდა იმისა, რომ ონტოლოგიის ეთიკის საფარში გახვევის ფილოსოფიური ოპერაციით, პოლიტიკურის ყველაზე რთულად მოსახელთებელი და ამავედროულად ცხოვრების პრაქტიკული სფეროსთვის უწყვეტობაში განმხოლოებული გამოცდილება რამენაირად გამოკვეთოს? აზრის იმ ორი წარმმართველი მემკვიდრეობისგან

განსხვავებით, რომელთაგან ერთი ფუკო/ბადიუს ზეგავლენით ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებას ახალ მეტაფიზიკად სახავს, ხოლო მეორე, ფრანსუა ზურაბიშვილის კვალად აცხადებს, რომ დელიოზი მხოლოდ და მხოლოდ ხდომილების ფილოსოფოსია (თავისუფალი, როგორც ვულგარული აზრით გაგებული მეტაფიზიკური დისკურსისგან, ასევე ყოფიერების ცოდნაზე უპირატესობის ჰაიდეგერიანული დანატოვარისგანაც), ღირებულია ვიფიქროთ, რომ *კაპიტალიზმი და შიზოფრენიის* ფაზაში დელიოზი/გუატარის მიერ ონტოლოგიის ამობრუნება-გაუქმების ექსპერიმენტული პროცედურა, ყველაფერ სხვამდე აზრის იმ კონცეპტუალიზებულ ხანგრძლივობად მივიჩნიოთ, რომლის თეორიულ პრაქტიკასაც სიმულაკრუმით ავტორიზებულ არსებულში, სიცოცხლის ღირებულების რამენაირად შენარჩუნებას მოვახმაროთ.^{xxxvi}

ბუნებრივია, რომ არარასკენ ნებით მოცულ არსებულში, სიცოცხლის მართვა, განკარგვა, შემოსაზღვრა და დაჩარჩოება ძალაუფლების ფუნდამენტურ ინტერესად სისტემატიზდება. ამ ინტერესის გენეზისში არა იმდენად პოლიტიკურის ნებელობა აფარებს თავს, მისთვის ჩვეული არააპოდიქტურობით, პრეტენზიას აცხადებდეს სიცოცხლის დაქვემდებარების ისტორიულ ფაქტობრიობაზე, რამდენადაც ძალაუფლებისკენ ნებით განმხოლოებული არსებობის კატეგორიული დაინტერესებულობა, რომ არსებული მისსავე მთლიანობაში სწორედ სიცოცხლესთან იგივედებოდა. კონკრეტული და პოლიტიკურად გასათვალისწინებელი აზრით, სიმულაკრუმის ძალაუფლებით ამობრუნებულ სამყაროში, სიცოცხლე თვითონვე იქცევა არსებულის ჩამნაცვლებელ ინსტანციად. მიმდინარედ არსებულის ასეთნაირი მოწყობის კონტექსტში, დელიოზის ტექსტი, *იმანენტურობა: სიცოცხლე...*, აზრის პოლიტიკურად გაგრძელებისთვის ჩაუნაცვლებელ მასალად იკითხება. ფილოსოფიის სიცოცხლისეული შეძლებებით დატვირთული ამ მცირე ტექსტის განმხოლოებულობა ისაა, რომ მასში სიცოცხლის, როგორც ცნების დელიოზიანურ გამოცდილებასთან ურთიერთობა, სათქმელის კონცეპტუალურად მატერიალიზებულ ფორმამდე, ჯერ თვითონ წმინდა ვირტუალობებით ნაშენ სიცოცხლესთან შეხვედრის მგრძნობელობას უთმობს ადგილს.

„რა არის იმანენტურობა? სიცოცხლე... თუკი ტრანსცენდენტალურის ინდექსად განუსაზღვრელ არტიკლს [l'article indéfini] ავიღებთ, მაშინ დიკენსზე უკეთ არავის უთქვამს, თუ რა არის სიცოცხლე. ნადირალას, სახელგატეხილ, ყველასგან შეჯავრებულ კაცს მომაკვდავს ნახულობენ; და აი, უეცრად ისინი, რომლებიც მასზე ზრუნავენ, სულთმოზრმავისგან წამოსული სიცოცხლის უმცირესი ნიშნისადმიც კი ერთგვარ მგზნებარებას, პატივისცემას, სიყვარულს გამოხატავენ. ყველა რაღაცას აკეთებს მის გადასარჩენად, იმ მომენტამდე, როდესაც თავის უღრმეს კომაში, ბოროტმოქმედი თვითონვე გრძნობს რაღაც ნაზს, სათუთს, რაც მასთან სიახლოვეში ხდება. მაგრამ როგორც კი იგი უბრუნდება სიცოცხლეს, მისი გადამრჩენლები ცივდებიან მისდამი და ისიც კვლავ უხეში და ბოროტი ხდება. მის სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის ერთი მომენტია, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სიცოცხლის სიკვდილთან თამაშის მომენტი. ინდივიდის სიცოცხლე გზას უთმობს იმპერსონალურ და მაინც განმხოლოებულ სიცოცხლეს, რომელიც სიცოცხლის შინაგანი და გარეგანი შემთვევითობებისგან თავისუფალ წმინდა ხდომილებას ამჟღავნებს, სხვანაირად რომ ვთქვათ იმას, რაც მომხდარის სუბიექტურობისა და ობიექტურობისგანაა დაცლილი. “Homo Tantum”, რომელსაც ყველა თანაუგრძნობს და რომელიც რაღაც ნეტარების მსგავსსაც კი განიცდის. ეს ესაობაა [heccéité], რომელიც განმხოლოებაა [singularisation] და არა ინდივიდუაცია. წმინდა იმანენტურობის სიცოცხლე, ნეიტრალური, სიკეთისა და ბოროტების მიღმა, ვინაიდან მხოლოდ სუბიექტმა, რომელმაც იგი საგანთა შუაგულში განასხეულა, აქცია იგი სიკარგედ ან სიცუდედ. ასეთი ინდივიდუალობის სიცოცხლე იმ ადამიანის იმანენტურად განმხოლოებული სიცოცხლის სასარგებლოდ ქრება, რომელსაც აღარ აქვს სახელი, თუმცა იგი არც რომელიმე სხვაში აგერევა. განმხოლოებული არსი, სიცოცხლე....“^{xxxvii}

არარასკენ ნებით განმხოლოებულ სამყაროში, სიცოცხლის შესახებ საკითხი ერთდროულად აქტიური ძალების რეაქტუალიზების ნამდვილ შემძლეადაც ხორციელდება და იქვე, რეაქტიური ძალების მხრიდან მოპყრობის უმთავრეს სამიზნედაც. საგანთა ამ მდგომარეობიდან გამომდინარეა, რომ პოლიტიკურად აზროვნების კუთხიდან, სიცოცხლის იმპერსონალიზაციის დელიოზიანური გამოცდილება, არა მხოლოდ იმ დამაქვემდებარებელ და შეუმჩნეველობაში

დამამონებელ აღქმებს უვლის გვერდს, რომლებიც თანამედროვეობის ნეოლიბერალიზმით მოპყრობილ გამოსახულებაში, სიცოცხლეს ჯერ კვაზინდივიდუალური მიკუთვნებულობისა და შემდეგ უკვე, მასიფიცირების ბიოპოლიტიკურ აპარატებში ამწყვდევენ, არამედ გვერდის ავლის ასეთ ხანგრძლივობაში, ამ გამოცდილებას შეუძლია, რომ თვითონვე სიცოცხლის პოლიტიკური მნიშვნელობის განახლებულ მასალადაც დგინდებოდეს.^{xxxviii}

იმანენტურობა: სიცოცხლე... ამ მასალის პოლიტიკურად ასამოქმედებლად სტრატეგიული მნიშვნელობის ტექსტია. გასათვალისწინებელია, რომ თანამედროვე იტალიელი პოლიტიკური თეორეტიკოსი, რობერტო ესპოზიტო, დელიოზის სწორედ ამ ტექსტს იღებს, როგორც ერთგვარ გზამკვლევ ნიშანს, სუბიექტ-ობიექტის დაქვემდებარებულობებისგან თავისუფალი ჰომეოფი (აფირმაციული) ბიოპოლიტიკის კონცეპტუალიზებისთვის.^{xxxix} არსებობის პრინციპად [ratio essendi] სუვერენიზებული ძალაუფლებისკენ ნება, როგორც უნივერსალიზებული ნიჰილიზმიდან თავის დაღწევის უმაღლესი საშუალება, პოლიტიკურად ცხოვრების შინაარს გარდაუვლად აყენებს სიცოცხლის ხელახალი პრობლემატიზების აუცილებლობის წინაშე. როგორ დავიცვათ სიცოცხლე ძალაუფლებისკენ ნებაში ჭარბად კონცენტრირებული რეაქტიური ძალების ზემოქმედებისგან? ასეთ სამყაროში ხომ სიცოცხლე ერთდროულად თვისობრივად განსხვავებული ძალების უმთავრესი სამიზნეცაა და შემეცნებითი ლეგიტიმაციის ის საყოველთაო წყაროც, რომლიდანაც ძალაუფლებისკენ ნების წარმმართველი ფორმები, გაჩვეულებრივების კაპიტალისტური ტექნოლოგიებით, ნორმის გაბატონებულ ინსტიტუტებს ქმნიან და აწარმოებენ.

სიცოცხლის იმპერსონალიზაციის თეორემა გამათავისუფლებელი პოლიტიკური გამოცდილების ინტერესის საგნად მწიფდება ჩვენს თანამედროვეობაში. ასეთი დაინტერესების კონცეპტუალური წანამძღვრები გასაკვირი არაა, რომ უშუალოდ ისტორიულად ნაცხოვრების მასალებითაა შედგენილი. გარდასულის სისავსეში გამოხატული და მეხსიერების ბზარებს შორის აღრიცხული სუბიექტივაციის ვერგამართლებული ფაქტობრიობა, დესუბიექტივაციის (ჯერ მხოლოდ ფურცლებზე თემატიზებულ) ვარიაციებს

უთმობს ადგილს. ამ ვარიაციებიდან იმპერსონალურის დელიოზიანური მემკვიდრეობა, არსებულის პოლიტიკურად მოწყობის კონტექსტში, აზრის ღირებულ მარაგს ინახავს საკუთარ თავში. რობერტო ესპოზიტოს მიერ სიცოცხლის დელიოზიანურ მნიშვნელობაზე მიყოლებით იმპერსონალურის პოლიტიკურ კატეგორიად კონცეპტუალიზება, სწორედ ამ მარაგის თეორიულად აქტუალიზების მცდელობაა. სიმონა ვაილთან სამართლიანობის ჰორიზონტზე მოაზრებული და მორის ბლანშოსთან ნაწერთან მიმართებაში გამოხატული იმპერსონალურის შემდეგ, ესპოზიტო იმპერსონალურის, როგორც პარადიგმის, მესამე *სემანტიკურ არეალად*, სწორედ სიცოცხლის დელიოზიანურ მნიშვნელობას იღებს.^{xi}

იმპერსონალიზებული, იმანენტურობის სიბრტყით გამომჟღავნებული სიცოცხლე, რომელიც ცხოვრების უშუალოებაში თვითონვე ნახევარსხეულდება ხდომილების აქტუალიზებულ განმხოლოებულობად, ქაოსში განხორციელებული ნახტომის ფასად ქაოსისავე ყოვლისმომცველობის დამთრგუნველად.^{xii} ესპოზიტოსთანაც დელიოზის ფილოსოფიის პოლიტიკურობა ურთიერთობების შემადგენლობიდან მეტყველებს. სოფისტის კონცეპტუალური პერსონაჟით მოპყრობილი არსებულის პირობებში, სიცოცხლის ამოთქმის შესაძლებლობები სოფისტისავე ყოველწამიერი გაშინაგანების შეძლებაზე გადის; აზრში წარმოქმნილი იმ აზროვნების მსგავსად, რომელიც ცხოვრების უშუალოებაში, არაზროვნებით განცდილი უძალობის გარდამქმნელი შეძლებიდან იღებს დასაბამს.

- - - - -

წინარეინდივიდუალური და იმპერსონალური სიცოცხლის კაპიტალისტურად გარდამქმნელი და მაცენზირებელი აპარატები არაფერს ტოვებენ სისტემურად ნორმირებულის ფარგლებს მიღმა. აქედან გამომდინარეა, რომ აქსიომატიზაციის კაპიტალისტური სიბრტყისთვის და შესაბამისად, პოლიტიკურად ცხოვრებისთვისაც, სიცოცხლისეული ნორმის შესახებ საკითხი არსებულის წარმმართველ ინტერესად დგინდება. დროის მიმდინარე მდგომარეობა პირდაპირობაში ცხადყოფს, რომ ლიბერალიზმზე დაკისრებულმა განმანათლებლურმა იმედებმა, რომელთაც სხვა ყველაფერთან ერთად სიცოცხლე პოლიტიკური ნორმის უარყოფითი მოპყრობილობისგან უნდა გაეთავისუფლებინა,

სინამდვილეში თვითონ სიცოცხლესთან პოლიტიკურად ურთიერთობის გამოცდილება შეიყვანა ჩიხურ მდგომარეობაში. პოლიტიკურის საცვლელ ღირებულებად გაერთმნიშვნელოვნებული არსებული, თავისი ყოველდღიურობით ადასტურებს, რომ კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული და ნორმის ბიოპოლიტიზაციით მოქმედების ახალ რეჟიმზე გადასული პოლიტიკური ძალაუფლებისთვის, პირველი და უწყვეტად ფუნდამენტური ამოცანა კაპიტალისტურ ნორმასთან თავსებადი სასიცოცხლო სფეროების ქარხნული წესით კვლავწარმოებაა. შემთხვევითი არაა, რომ ძალაუფლების ბიოტექნოლოგიურად ორგანიზების პროცესში, ამ სფეროებიდან განსაკუთრებული ყურადღება ადამიანური ბუნების შესახებ წარმოდგენების ნორმირებას ეთმობა, რომელშიც ადამიანური ბუნება განსხვავებული ანთროპოლოგიური, ანთროპოტექნოლოგიური, ბიურო და ბიოკრატული აპარატების გამოყენებით, ყოველ ჯერზე მათემატიკური ფორმულის სიზუსტით უნდა გამოანგარიშდეს. ბიოტექნოლოგიური ძალაუფლება მიღებულ პირობით ფორმულაზე პერმანენტული მითითების ძალით არსებობს. ოღონდ მისი სპეციფიკურობა იმაში მდგომარეობს, და ამ მახასიათებლით განსხვავდება იგი პოლიტიკის ორგანიზების ტოტალიტარული ინდექსისგანაც, რომ ამ უკანასკნელისთვის ფორმულაში ტოლობის ორივე მხარეს მოცემული ელემენტების დისციპლინირება და მუდმივი სანქცირება თუ სტრუქტურულად მნიშვნელოვანია, ბიოძალაუფლების შემთხვევაში ფორმულა ვალიდურია მანამ, სანამ ტოლობა მის მიერვე წარმოებულ „ავტონომიურობაში“ უზრუნველყოფს ნორმის შეუმჩნეველ, მაგრამ ქმედებაუნარიან განგრძობითობას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მანამ, სანამ ტოლობის ერთ მხარეს მოცემული ნიშნებისა და სიმბოლოების (პროცედურებისა და პრაქტიკების) ნებისმიერი შესაძლო კომბინაცია, ტოლობის მეორე მხარესთან აბსოლუტურ იგივეობას ინარჩუნებს. აქედან გამომდინარეა, რომ სიცოცხლის ბიოლოგიზაციის ისტორიული სცენა, განსხვავებული საშუალებების გამოყენებით, შეიძლება რომ ეკუთვნოდეს არა მხოლოდ სიცოცხლის ტოტალური პოლიტიზაციის პროცედურას, რომლის ყველაზე დამანგრეველად მასშტაბური ისტორიული ეკვივალენტიც ნაციზმია, არამედ დეპოლიტიზაციის პროცედურებით იმუნიზებულ და ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების ლექსიკონით მოლაპარაკე ლიბერალიზმსაც, რომლის ფორმალური ანტიბიოპოლიტიკური

რიტორიკა, სინამდვილეში მის მიერვე ნორმალიზებული აფექტების, ღირებულებების, იდეალებისა და აღქმების შემადგენლობაში რწმენას მხოლოდ იქამდე ინარჩუნებს, სანამ პოლიტიკის ყოველდღიურობა მზად და თანახმაა, რომ მოსახლეობის ამორფულ ანონიმურობას, ყოველი ცალკეული ინდივიდის თვითდისციპლინირებისა და თვითკონტროლის უფლებას უპირისპირებდეს. ლიბერალიზმის დანაპირები იმის შესახებ, რომ ყოველი ცალკეული ინდივიდის თავისუფლება, უმთავრესად თავისუფლების საერთო იდეის გაცნობიერებასა და გაპოლიტიკურებას მოხმარდებოდა, მატერია-იდეის ისტორიულად ურთიერთპარალელურ მსვლელობაში თავის საწინააღმდეგოშივე გარდაიქმნა, როდესაც გამოიჩინა, რომ ყოველი ცალკეულის თვითდისციპლინირება, ლიბერალური აქსიომატიკის მიხედვით ჯერ ყოველთვის საერთო მონობის უზრუნველყოფი ტექნოლოგიების უნივერსალიზებას უნდა მოხმარდებოდა. ერთი შეხედვით ლიბერალიზმი თითქოსდა ხელიდან უსხლტება ბიოძალაუფლების მოსახლეობის ამორფულობაზე გათვლილ საშუალებებს, სინამდვილეში კი იგი თვითონვე ქმნის ბევრად უფრო რთული მოწყობის მქონე ბიოპოლიტიკურ აპარატს, რომლის მოქმედების ველიც საზოგადოების მაკროპარამეტრებიდან, ინდივიდის მიკროპარამეტრებისკენ ინაცვლებს. დღეს სულ უფრო მეტად აშკარა ხდება, რომ ლიბერალურ მიკრობიოპოლიტიკას ინდივიდი აინტერესებს იმდენად, რამდენადაც ცალკეული ინდივიდის კონტროლი და ნორმირება (მიუხედავად ამ პროცესთან დაკავშირებული მაღალი კოგნიტური და მატერიალური დანახარჯებისა), შედეგების ინსტიტუირების თვალსაზრისით, არასისტემური გაუთვალისწინებლობებისგან აზღვევს კაპიტალიზმს. ნეოლიბერალიზმი ბიოძალაუფლების მიმდინარე რეჟიმის ოფიციალური აქსიომატიკაა, ინდივიდი კი ამ აქსიომატიკის ლაბორატორიული ერთეული, კონტროლისა და დაყოლების პერმანენტული ობიექტი, რომელმაც სხეულის გარედან ტოტალურად მოპყრობილი გამოცდილება, ისეთნაირად ორგანიზებული „ავტონომიურობით“ ჩაანაცვლა, რომლის ერთი შეხედვით შინაგანად უზრუნველყოფილი ფსიქო-სოციო-ეთიკური განზომილებები, თითქოსდა საფუძველს აცლის სიცოცხლის პოლიტიკურად მოპყრობის ტოტალიტარულ მდგომარეობას, რეალურად კი ინდივიდის მიკროსტრუქტურულ დონეზე, შეუიარაღებელი თვალისთვის შეუმჩნეველ ელემენტარულ ნაწილაკებად შლის მის

ნარჩენებს, მათი ხელახალი შეერთებისა და განახლების ყოველწამიერი ალბათობით. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ბიოძალაუფლების ლიბერალიზმთან სინთეზირების შედეგად, ტოტალიტარიზმის ერთიანი, ჰომოგენური სხეული-მონოლითის მატერია და ენერჯია არსად ქრება, იგი მხოლოდ ყოველი ცალკე აღებული სხეულის, როგორც სიცოცხლის მატერიალური ეკვივალენტის დივიდუალურ დანაწევრებულობაში ილექება, რომელიც დისკურსულ დონეზე მართალია თავს რადიკალურად განისხვავებს ტოტალიტარიზმის ყოველგვარი მემკვიდრეობისგან, მაგრამ ფლობის სემანტიკის გავლით მაინც საფრთხიან მიახლოებულობაში იმეორებს ბიოძალაუფლების მოდელს.

„ნაციზმისთვის თუ ადამიანი მისი სხეულია და სხვა არაფერი, ლიბერალიზმისთვის ლოკიდან მოყოლებული, ადამიანს აქვს ან იგი ფლობს საკუთარ სხეულს და ამდენად, მას შეუძლია გამოიყენოს, გარდაქმნას და გაყიდოს იგი, როგორც შინაგანმა მონამ. ამ აზრით, ლიბერალიზმი (გასაგებია, რომ მე კონცეპტუალურ კატეგორიებზე ვლაპარაკობ) ერთიანად ატრიალებს ნაცისტურ პერსპექტივას, როდესაც სხეულის ფლობას, სახელმწიფოდან ინდივიდისკენ ამისამართებს, მაგრამ ამას იმავე ბიოპოლიტიკური ლექსიკონის ფარგლებში აკეთებს.“^{xiii}

სუვერენული ძალაუფლების მხოლოდ თეორიულად დეკლარირებული გადალახვის, სინამდვილეში კი ამ ძალაუფლების მხოლოდ საბაზრო უნივერსალიზმისკენ გადამისამართების მიზნით მოხმობილი პოლიტიკურის გაუქმების საშუალებებით, ნეოლიბერალიზმის ხელით ლიბერალიზმი თვითონვე აწარმოებს ჩახშობისა და კონტროლის უწყვეტ ნაკადებს, რომლებშიც ლიბერალიზმის მხრიდან აქამდე კაპიტალისტური აქსიომატიკის დაშვებით ინსცენირებული იდეალები ერთიანად უარს ამბობენ საკუთარი სემანტიკური შემცველობების გამართლებაზე და ახლა უკვე არსებულის კაპიტალისტურად მოპყრობილ ნორმებად შიშველი მნიშვნელობებით დგინდებიან. კაპიტალიზმის იმანენტურ აქსიომებთან აბსოლუტურ თანხმობაში, იდეალების გარეშე დარჩენილი ლიბერალიზმი (რომელთა ტარების „ვალდებულებასაც“ სამყაროს ახალი სურათის შექმნის კონტექსტში, ლიბერალიზმი ოდესღაც ხედავდა), ნეოლიბერალიზმის სახით, სიცოცხლის

ცხოვრების სისავსეს, ყოფნის საბაზრო სფეროს საზღვრებთან აიგივებს. ასეთი გაიგივების შემადგენლობაში ორი მთავარი, სიცოცხლის ცხოვრებისა და ნორმის ღერძების ურთიერთმიმართება, ყოველდღიურობის ბიოპოლიტიზაციის დინამიკას მისსავე მთლიანობაში განსაზღვრავს. ამ ღერძების ურთიერთკვეთით მიღებული კოორდინატები სიცოცხლის ნორმალიზაციისა და პოლიტიკის ბიოლოგიზაციის ინსტიტუციურად და ნორმატიულად მხარდაჭერილ პრაქტიკებს ქმნიან, რომლებიც თავის მხრივ, პოლიტიკისა და სიცოცხლის ერთმანეთთან თავისუფალი და ქმნადი ურთიერთობის შესაძლებლობას, ყოველთვის სიცოცხლის პოლიტიკაზე დაქვემდებარებულ ურთიერთობად თარგმნიან. შემთხვევითი არაა, რომ სიცოცხლისა და პოლიტიკის უარყოფითი ასიმეტრიის კონტექსტში, ჩვენ სწორედსიტყვა თარგმანს ვიყენებთ, ვინაიდან ბიოპოლიტიკის ესპოზიტოსეულ პარადიგმაში, პოლიტიკის მიერ ლიცენზირებულ და შემდგომ უკვე მოთხოვნილი სიცოცხლის ფაქტობრიობას, წინ ამ ჯერ კიდევ განსახორციელებელი ფაქტობრიობის დაწერილ საბუთში, ბრძანებულებასა თუ დადგენილებაში დაჩარჩოება უსწრებს. დაჩარჩოებულისთვის იურიდიული სტატუსის მინიჭებით, განსახორციელებელი ბიოპოლიტიკური პროცედურა არა მხოლოდ გადაწყვეტილების მიღების ლეგალურად უზრუნველყოფილი უფლებით სარგებლობს, არამედ და რაც შედეგების აღქმებისა და შეფასებების ძალისმიერი განვრცობისთვის ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, იგი მოქმედების იმ ერთადერთ და გადაუდებელ პროცედურადაც ცხადდება, რომელიც ყოველი ბიოპოლიტიკური აპარატის გამართულად მუშაობისთვისაა აუცილებელი. ესპოზიტო გასათვალისწინებლად ხაზს უსვამს, რომ სამართლის ბიოლოგიზაცია ყოველთვის სიცოცხლის იურიდიზაციის შედეგია.^{xliii} სხვანაირად რომ ვთქვათ, ესპოზიტოს კვალად პრაქტიკულად ღირებულია გვახსოვდეს, რომ სიცოცხლის ჯერ კონტროლის აპარატებით სანქცირებულ სამეტყველო მიმოქცევაში და შემდეგ უკვე ლეგალიზებულ დოკუმენტებში გამოხატული ნორმალიზაციაა ის, რაც წინ უსწრებს და ამავდროულად მწვანე შუქს უნთებს ყველაზე პრობლემური ბიოპოლიტიკური მექანიზმების წარმოშობას.

„თუკი ნორმა წინასწარვე გულისხმობს სიცოცხლის ფაქტობრიობას, როგორც მის პრივილეგირებულ შემცველობას, სიცოცხლე თავის მხრივ, ნორმის ცეზურას მოიაზრებს, როგორც მის პრევენციულ დეფინიციას. მხოლოდ სიცოცხლეს, რომელიც

განსაზღვრული იურიდიული წესრიგის მიხედვით უკვე „გადაწყვეტილია“, კანონის გამოყენებისას შეუძლია ბუნებრივი კრიტერიუმის კონსტიტუირება. ამ პერსპექტივიდან ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნაციზმმა თავისებურად შექმნა „სიცოცხლის ნორმა“, ოღონდ შექმნა არა იმ აზრით, რომ საკუთარი ნორმები მოარგო სიცოცხლის მოთხოვნილებებს, არამედ იმ აზრით, რომ სიცოცხლის განვრცობა ნორმის იმ საზღვრებში გამოკეტა, რომელშიც სიცოცხლე განწირული იყო თავის საპირისპიროში გადაქცევისთვის. საკუთარი თავის პირდაპირ სიცოცხლისკენ მიმართვით, ნაცისტურმა სამართალმა სიცოცხლე სიკვდილის ნორმას დაუქვემდებარა, რომელმაც ამ გადაადგილებაში ეს ნორმა აბსოლუტადაც აქცია.“^{xliv}

მიკრო და მაკროფაშიზმების სხვადასხვაგვარად მანიფესტირებადი ფორმებისა და საშუალებების საწინააღმდეგოდ, სიცოცხლის კონცეპტის დელიოზიანური მემკვიდრეობის პოლიტიკურად ამეტყველების პროცესში, ესპოზიტოს თეორიული სისტემა (რომლის ამოსავალი წერტილიც ნაციზმის მიერ ერთ ფორმად შედუღებული სიცოცხლისა და ნორმის ცნებების დეკონსტრუქციაა) აზრის ქმნად მარაგად იკითხება. ესპოზიტოს თეორია არა მარტო პოლიტიკურისადმი განწყობის ახალ შინაარსს ამოთქვამს, არამედ ასეთი ამოთქმის უშუალო ხანგრძლივობაში, იგი პოლიტიკურადვე ზემოქმედებს მკითხველზე, პოლიტიკურის ელემენტებითა და სვლებით აჯერებს აზრთან ურთიერთობის გამოცდილებას, გარკვეული აზრით, იგი თვითონვე იქცევა პოლიტიკური გამოცდილების შეკრების პირობად ან უშუალოდ ასეთ გამოცდილებად. ამ თავისებურებების გამოა, რომ ესპოზიტოს თეორია სიცოცხლის პოლიტიკურობაზე აზროვნებისთვის ჯერ კიდევ განსავითარებელ მასალად ინიშნება, იგი პოლიტიკისა და სიცოცხლის ერთმანეთთან ურთიერთობის სცენაზე, სიფრთხილის იმ ნიშნულის უზრუნველმყოფ მარაგად იკითხება, რომელიც პოლიტიკურის აზროვნებისთვის თანმდევი ყველაზე ხშირი და ძირეულად გამჯდარი საფრთხისთვის, კეთილი განზრახვების ცალმხრივობისთვის აღარ ტოვებს ადგილს.

რამდენად და როგორ შეიძლება ბიოპოლიტიკის თანატოპოლიტიკური სემანტიკის დეკოდირება? კაპიტალისტურად აქსიომატიზებულ ნორმაში გამომწვევადეული სიცოცხლის თავსმოხვეული ტყვეობიდან გამოხსნა და მისთვის

პოლიტიკურთან ურთიერთობის ახალი შინაარსისა და შემადგენლობის მონიშვნა? ესპოზიტოსთვის ამ კითხვებზე პასუხების მიცემის პროცესში, ფიქრისა და მოქმედების ამოსავალი პრინციპი ისაა, რომ *სიცოცხლის ნაცისტურ ნორმატივიზაციას, ჩვენ ნორმის ვიტალიზაციის მცდელობას ვუპირისპირებდეთ*,^{xlv} რომ კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული პოლიტიკის ფუნდამენტურ ვნებას, ძალაუფლების ორგანიზების ყველა შესაძლო ვარიაციის ინსტრუმენტალიზაციით, განკარგავდეს, ეუფლებოდეს და იქვემდებარებდეს სიცოცხლეს, პოლიტიკურად ცხოვრების სახით, სიცოცხლისა და პოლიტიკურის ერთმანეთთან და ერთმანეთისთვის ურთიერთობა დავუპირისპიროთ, პოლიტიკისა და სიცოცხლის განმაპირობებელი ძალების ერთმანეთთან *დიზიუნქციურად სინთეზირების* შემღება; რეზონანსების, ალტერნატივების, განშტოებებისა და ინტენსივობების „ერთმანეთისგან ერთმანეთისკენ“ სვლის ჰომეოფ მოწყობილობაში გადანაწილების რეალობა.

დელიოზთან *დიზიუნქციური სინთეზის*, როგორც პრაქტიკულად მოქმედი პრინციპის პარადოქსულობა ისაა, რომ განშტოებათა უწყვეტი სერიალიზაციების მიუხედავად, იგი თან ინარჩუნებს ობიექტებს შორის ურთიერთობას, მათი ერთმანეთთან დაკავშირებისა და შეკავშირების რეალურობას. *დიზიუნქციური სინთეზის* მოწყობილობა ასეთი შეკავშირებულობის რეალურობას, მის შემადგენელ ელემენტებს შორის მანძილებისა და სიშორეების წარმოებით სრულყოფს. რეალობის მაკონსტიტუირებელ ამ მოწყობილობაში, ადარაფერი რჩება სიახლოვისა და ერთგვაროვნების ნიშნით აღბეჭდილი, მასში მხოლოდ სიმრავლეებში მოქცეული პროცესები მნიშვნელობს; მიმდინარეობების, აქტუალიზაციების, გახდომებისა და მოძრაობების სიჩქარეები და სინელები, სადაც ყველაფერი ერთმანეთისკენ ერთმანეთის საპირისპირო მიმართულებებიდან ისწრაფვის. ადამიანური მდგომარეობის სფეროში, რჩება შთაბეჭდილება, რომ *დიზიუნქციური სინთეზის* ყველაზე მძლავრი აფექტი მონატრებაა, ოღონდ ამჯერად სრულიად ახლებური ლოგიკით მცხოვრები მონატრება, ის, რაც სიშორით განცდილი სიახლოვის მარტივ სურვილს, სიშორის კიდევ უფრო მეტად განვრცობის სამუშაოს უპირისპირებს, ის, რაც აღმატებული მიზნისკენ სვლის სასრულობის მიღმა, უსასრულობის მიზნობრიობის შეგრძნებით აბიჯებს. აქ ყველაფერი ღირებული დადგენილ ფორმებს შორის-სივრცეში ექცევა, პოლიტიკისა და სიცოცხლის ერთმანეთთან ურთიერთობაც

ამ ფორმებს შორის გაბნეული წერტილების გასხლტომის ხაზებად გადაქცევის ხანგრძლივობად სხეულდება, მათ შორის სიცოცხლე და პოლიტიკაც, რომლებიც ერთმანეთთან მხოლოდ *დიზიუნქციური სინთეზის* გავლით ურთიერთობენ და მხოლოდ ამ ურთიერთობის შედეგად აძლევენ ფორმას იმას, რასაც სახელად პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლება შეგვიძლია ვუწოდოთ.

პოლიტიკური და პოლიტიკურად ცხოვრების პრობლემატიზებისთვის ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება პოლიტიკურად შინაარსიანია იმდენად, რამდენადაც იგი სიცოცხლის ახლებური, ბიოპოლიტიკის ნეგატიური პარადიგმის ალტერნატიული მნიშვნელობის წარმოქმნაში გვეხმარება. ტექნოკაპიტალიზმის სისტემურ უნივერსალიზებასთან ერთად, სიცოცხლის ნეგატიური ბიოპოლიტიზაციის რეალობა, სულ უფრო ხილვად ყოველდღიურობად ნამდვილდება სამყაროში. ფილოსოფიის პოლიტიკურად გამინაარსებული პასუხისმგებლობაც ჩვენს თანამედროვეობაში, ყველაფერ სხვამდე სიცოცხლეზე და სიცოცხლის აზროვნების შეძლებით განიმარტება. დელიოზის თეორიული მემკვიდრეობა ამ თვალსაზრისით, აზრში პოლიტიკური აზროვნების წარმოქმნისთვის და გახანგრძლივებისთვის სტრატეგიული მნიშვნელობისაა, ვინაიდან ყოველი მართებულად მოწყობილი პოლიტიკურად ცხოვრების შინაგანი აუცილებლობაა, რომ ცალკეულის სასრული ინტერესების მიღმა გრძელდებოდეს უსასრულოდ, რომ თავისუფლდებოდეს *მეს* სტრუქტურებში გამომწყვდეული, მრავალმხრივად დამამონებელი შეზღუდულობებისგან, რომ თანასწორობაში გზას უკვალავდეს სიცოცხლეში დიფერენცირებულ აქტიურ ძალებს და რომ მუდმივობაში ისწრაფოდეს იქითკენ, სადაც არსებულთან ურთიერთობის რეალურ გამოცდილებაში მეტ-ნაკლებად ხელშესახები ხდება ცოდნა, რომ საბოლოო ანგარიშით მხოლოდ „ორგანიზმები კვდებიან და არა სიცოცხლე.“^{xlvi}

ⁱ ბერგსონიზმში დელიოზი ხაზს უსვამს, რომ ერთადერთი და რეალური მთელი [Tout], რომელიც არის, ვირტუალურია. არაფერი სხვა წინასწარ დაანგარიშებულობასა თუ განსაზღვრულობაში მოცემული არ არის. ამ ბერგსონისეული ჰიპოთეზის მოხმობით, ჯერ დელიოზი და შემდეგ უკვე ფრანსუა ზურაბიშვილი დელიოზზე დაყრდნობით, სიცოცხლის მატერიალური ფორმისკენ აქტუალიზაციის/დიფერენციაციის მოძრაობას, ან უბრალოდ, სიცოცხლის ცხოვრებად გარდაქმნის მოძრაობას, სიცოცხლისავე თვითგაუცხოების თავისებურებით ხსნიან. ზურაბიშვილისთვის სწორედ ამ ორი ალტერნატივის (მექანიციზმისა და ფინალიზმის) მიღმა გასვლითაა, რომ დელიოზი არაორგანული სიცოცხლის, როგორც „მატერიის ანონიმური ქმნადი ქმედითობის“ [l'activité créatrice anonyme de la matière] პარადოქსულ კონცეფციამდე მიდის. იხ. François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris: Ellipses Édition, 2003), 88; Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Édition Quadrige, 2004), 108-109.

ⁱⁱ სიკვდილის ამ ორი სახის ერთმანეთზე პრინციპული დაუმთხვევლობის მიუხედავად, დელიოზი ფსიქიკურ სისტემებში ადგილს ტოვებს შეხვედრის იმგვარი ცენტრებისთვის, რომლებიც შინთქმის ღირებულებებით [valeurs d'implication], აპრიორიულ სხვაში [Autrui a priori], როგორც *მეს* სხვა *თვითობად* და *თვითობის* სხვა *მედ* გამოხატულ და გამომხატველ ინსტანციებში აქტუალიზდებიან. სხვანაირად რომ ვთქვათ, *მე* და *თვითობა* თუ სამყაროს ამოთქმის, განვითარების ოპერატორებად დგინდებიან, მაშინ მხოლოდ სხვა, სხვასთან (იმანენტური) შეხვედრის გამოცდილებაა ის ხდომილებისეული ცენტრი, რომელიც ერთი მხრივ, ყოველი ინდივიდუაციის შინთქმულ ინტენსივობებს ცხოვრების მიმდინარეობაში ააქტიურებს და მეორე მხრივ ის, რაც ამოთქმულის საგანს, თუნდაც სიკვდილის სახით გამოხატულს, შესაძლებელი სამყაროს შემადგენლობას სძენს. იხ. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 333-334.

ⁱⁱⁱ François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris: Ellipses Édition, 2003), 86.

^{iv} Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 314.

^v Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, 85.

^{vi} Deleuze, *Différence et Répétition*, 312.

^{vii} Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 124.

^{viii} Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980), 90.

^{ix} განსხვავება ორგანულ და ორგინასტულ რეპრეზენტაციებს შორის, თვითონ რეპრეზენტაციის მოდალობებს შორის მოქმედი პრინციპისა და მისი შემადგენელი ელემენტის განსხვავებულობითაა განსაზღვრული. მაშინ, როდესაც ორგანული რეპრეზენტაცია საკუთარ პრინციპად ფორმის პირველადობას, ხოლო ელემენტად სასრულობას იდგენს, ორგინასტული რეპრეზენტაცია საკუთარ პრინციპად საფუძველს [fondement], ელემენტად კი უსასრულობას მონიშნავს. სასრული (ორგანული) რეპრეზენტაციისგან განსხვავებით, რომელიც ყოველთვის კონკრეტული გვარის ან სახეობის შემცველობასთან შესაბამისობაში განსაზღვრავს მასში შემავალი ერთეულების დასაზღვრულობებს, (ორგინასტული) რეპრეზენტაცია უსასრულობის ელემენტის მოხმობით, გვარისა და სახეობის დეტერმინაციას

განსხვავების სტიქიურობაში აქცევს, რითიც თვითონ განსხვავება ყოველი განსაზღვრულობის ორგინასტულ რეპრეზენტაციად, დაფუძნებულის ამოფუძნების უსასრულობაში ვარირებულ ანალიტიკად სისტემატიზდება. „საგანთა შესახებ მსჯელობების გამოცოცხლების ნაცვლად, ორგინასტული რეპრეზენტაცია თვითონ საგნებს აქცევს სხვადასხვანაირ გამოხატულებებად, პროპოზიციებად: უსასრულო ანალიტიკურ ან სინთეზურ პროპოზიციებად.“ იხ. Deleuze, *Différence et Répétition*, 62-63.

^x *ათას პლატოში* შეუმჩნევადი/ალუქმელი [imperceptible], განურჩევადი [indiscernable] და იმპერსონალური [impersonnel], თოთოეულ მათგანთან თავსებადი გახდომის ინტენსივობები, იმანენტურობის სიბრტყეზე სამყაროდ გახდომისკენ მცხოვრების სამ სათნოებით ელემენტს კრავს. „მოდრაობა არსებით ურთიერთობაშია ალუქმელთან, იგი თავისი ბუნებით ალუქმელია [imperceptible]. აღქმას მოძრაობის მოხელთება შეუძლია მხოლოდ, როგორც მობილურ გადაადგილებას ან როგორც ფორმის განვითარებას. მოძრაობები და გახდომები, სხვანაირად რომ ვთქვათ, სიჩქარეებისა და სინელეების წმინდა ურთიერთობები, წმინდა აფექტები, აღქმის ზღურბლის ქვეშ ან მის ზემოთ არიან.“ იხ. Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, 308, 344.

^{xi} Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Édition Quadrige, 2004), 108.

^{xii} ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში, სიცოცხლის ვირტუალობიდან ცხოვრების აქტუალობისკენ თვითგაუცხოების ამ გზას გადის ყველაფერი, რაც კი დროის მიმდინარეობაში არსებულის სახით ნამდვილდება, მათ შორის კონცეპტიც, როგორც ფილოსოფიის უსაკუთრივესი მონაპოვარი. ვირტუალურის სფერო ალუქმული მისსავე მთლიანობაში, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სიცოცხლე, ყოველთვის საკუთარივე თავისა და მისგანვე აქტუალიზებულ მრავლობითობებს შორის ურთიერთობების ხანგძლივობაში მიმდინარეობს. მათ შორის ფილოსოფიაც „იმ მრავლობითობების თეორიაა, რომელთაგანაც თითოეული აქტუალური და ვირტუალური ელემენტებისგან შედგება.“ იხ. Gilles Deleuze, “The Actual and the Virtual,” in *Dialogues II*, trans. Eliot Ross Albert (New York: Columbia University Press, 2007), 148.

^{xiii} Deleuze, *Le bergsonisme*, 111.

^{xiv} Deleuze, *Le bergsonisme*, 107-119.

^{xv} Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 178-179.

^{xvi} ბიოლოგიურ სისტემებში ინდივიდუაციის პროცესის მიერ დიფერენტიაციის პროცესის განსხვავებულობაში წინსწრება, გამორიცხავს ამ ორი პროცესის ერთმანეთის მექანიკურ ურთიერთგაგრძელებულობად მოაზრებას. უფრო მეტიც, სწორედ რომ ინდივიდუაციისა და დიფერენტიაციის პროცესების ურთიერთგანსხვავებულობის ან უბრალოდ, ცხოვრებად აქტუალიზების განგრძობითობაში, სიცოცხლის საკუთარივე თავიდან გაუცხოების [s'aliéner] ტენდენციის ძალითაა, რომ ფორმალური თვალსაზრისით ერთმანეთზე იგივეობაში დამთხვეულ შესაძლებლისა და რეალურის კატეგორიებს, დელიოზთან ერთმანეთისადმი დივერგენციულად განწყობილი ვირტუალურისა და აქტუალურის სფეროები ანაცვლებს. მაშინ, როდესაც შესაძლებლისა და რეალურის ურთიერთკავშირი მსგავსებისა და დასაზღვრულობის წესებთან შესაბამისობაში

ხორციელდება (1.არსებობა მსგავსებაში რეალიზირებს შესაძლებელს; 2.რეალიზაციის პროცესი ყოველთვის საზღვრავს შესაძლებლის მარაგს, სხვანაირად რომ ვთქვათ, რეალობა არ რეალიზირებს ყველა შესაძლებელს), ვირტუალურის აქტუალიზაცია განსხვავებისა და დივერგენციის წესებთან თანხმობაში მიმდინარეობს. იხ. John Protevi, "Deleuze and life," in *The Cambridge Companion to Deleuze*, edited by Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 244. Deleuze, *Le bergsonisme*, 99-100.

^{xvii} Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 330.

^{xviii} იქვე., 331.

^{xix} დელიოზისთვის ჰოყოფის ნიცშეანური პრინციპი ნიჰილიზმის დამანგრეველი გავლენების წინააღმდეგ მხოლოდ შემდეგი სამი პრინციპის გათვალისწინებით იძენს სიცოცხლის გარდამქმნელ ძალას: 1)თუკი ჭეშმარიტის იმპერატივს შეფასების პირველადობა ანაცვლებს; 2)თუკი ჰოყოფა გაგებულია, როგორც ქმნადობა და არა როგორც მიმღებლობა; 3)თუკი სიცოცხლის ახალ ფორმად მოიაზრება ზეადამიანი (ის, ვისაც საკუთარი თავი გადაულახავს) და არა ადამიანი. იხ. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), 212-213.

^{xx} Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 130.

^{xxi} ბართლბის, როგორც კონცეპტუალური პერსონაჟის ეგზისტენციალური იდენტობა, ცალკეულობაში ნიცშეს მიერ დახასიათებულ არც რომანტიკული პესიმიზმის ფორმას ეკუთვნის, იმას, ვისაც ნებაავს, რომ *პიროვნული ტანჯვის საკუთრივი იდიოსინკრაზია* [die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens] სამყაროს საყოველთაოდ შემბოჭველ კანონად აქციოს და არც დიონისური პესიმიზმის მომავლიდან მომლოდინე, მაგრამ მხოლოდ გარდასულით გახსენებულ მგრძნობელობას, ის, ვინც სიცოცხლის სისავსეში სიკეთისა და ბოროტების ტრანსცენდენტურ კატეგორიებს კარგისა და ცუდის იმანენტური განსხვავებულობით ანაცვლებს, ვისაც შეუძლია, რომ *ჰომეროსული სინათლე და სიდიადე ყველა საგანზე გაავრცელოს* [einen homerischen Licht - und Glorienschein über alle Dinge breitend]. ბართლბის უჩვეულო მდუმარება პესიმიზმის ამ ორი ფორმის გადალახვით, მათ შორის შეუმჩნეველობაში მოქცევის დრამად თამაშდება. იხ. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1887), Aphorismus # 370, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW>.

^{xxii} Gilles Deleuze, "Bartleby, ou la formule," in *Critique et Clinique* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1993), 91.

^{xxiii} იქვე., 96.

^{xxiv} დელიოზი პლატონიზმის ამობრუნების ნიცშეანური ამოცანის მისეულ ვარიაციას სისტემურად ყველაზე კონკრეტული სახით ტექსტში, *პლატონი და სიმულაკრა* ამუშავებს. ამ საპროგრამო ესეის კონცეფცია იმ აზრის ირგვლივ ორგანიზდება, რომ ნიცშეს მიერ პლატონიზმის ამობრუნებისკენ მოწოდება გაგებულ უნდა იქნას აზროვნების არა იმ აბსტრაქტული ტრადიციის კვალად, რომელიც არსთა სამყაროსა [monde des essences] და (მო)ვლენათა სამყაროს [monde des apparences] შორის განსხვავების გაუქმებისკენ ისწრაფვის, არამედ იდეების თეორიის იმ ბაზისურ

მოტივთან შესაბამისობაში, რომელიც გადარჩევისა [sélectionner] და შერჩევის [trier] ნებაში ხორციელდება. პლატონიზმის ამობრუნების ასეთნაირი განსაზღვრება დელიოზისავე მითითებით, ყველაფერ სხვამდე „განსხვავების კეთებას [faire la différence] შეეხება. ერთმანეთისგან გაარჩიო თავისთავად „საგანი“ და მისი გამოსახულებები, ორიგინალი და ასლი, მოდელი და სიმულაკრა.“ პლატონი გადარჩევისა და შერჩევის ამ ოპერაციისთვის დაყოფის მეთოდს იყენებს; დელიოზისთვის ამ მეთოდის არსებითი თავისებურება ისაა, რომ პლატონთან მისი მიზანი გვარის სახეობებად დანაწევრება, ამ სახეობების ფორმალური დეტერმინაცია კი არაა, არამედ ამ გვარში შემავალი ჭეშმარიტი პრეტენდენტების ყალბი პრეტენდენტებისგან გამორჩევა. გასაგებია, რომ ამ პრეტენდენტების ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიები მათი იდეასთან მსგავსებით, შესაბამისობით განისჯება. ამგვარად გადასარჩევის სცენაზე პრეტენდენტების ორი ჯგუფი ორგანიზდება, მართებულად დაფუძნებული და მსგავსებით უზრუნველყოფილი პრეტენდენტები, იგივე ასლები; და სიმულაკრას სახით არსებული (არარსებული?) ცრუ პრეტენდენტები. დელიოზისთვის პლატონური მოტივაციის ამოსავალი წერტილი სწორედ რომ მსგავსებით, სწორებით უზრუნველყოფილი ასლის, ცრუ, უმსგავსო, ყოველთვის ერთდროულად მეტ და ნაკლებ [toujours plus et moins à la fois] სიმულაკრაზე უპირატესობის გარანტირებაა, ამ უკანასკნელის ზედაპირიდან შეძლებისდაგვარად შორეულ სიღრმეში ჩახშობაა. „პლატონური მოდელი იგივეობაა [le Même], იმ აზრით, რომლითაც პლატონი ამბობდა, რომ სამართლიანობა სხვა არაფერია, თუ არა სამართლიანი, რომ სიმამაცე სხვა არაფერია, თუ არა მამაცი და ა.შ. - დაფუძნების აბსტრაქტული დეტერმინაცია, როგორც რაღაცა, რაც პირველადობაში იხელთებს. პლატონური ასლი [la copie] მსგავსებაა. პრეტენდენტი, რომელიც მეორადობაში იხელთებს. მოდელის ან ორიგინალის წმინდა იგივეობას შეესაბამება სამაგალითო მსგავსება, ასლის წმინდა მსგავსებას კი შეესაბამება მსგავსება, რომელსაც იმიტაციური შეგვიძლია ვუწოდოთ.“ შესაბამისად, მოკლედ შეჯამებულის სახით, პლატონიზმის ამობრუნება ორიგინალისთვის თანმდევი იგივეობითა და ასლისთვის თანმდევი მსგავსებით მიღწეული ცენტრირებული იერარქიულობის, სიმულაკრათი დასახლებული ჰეტეროგენული სერიების ერთმანეთთან დივერგენციული ურთიერთქმედებით მიღწეული ქაოსის, განსხვავებად გაშინაგანებული მსგავსების, ყალბის შეძლებით [faux comme puissance] სიმულირებული თანადროულობებისა და თანაარსებობების, მარადიული დაბრუნების ფანტაზმის ძალით ამოფუძნებული სამყაროთი ჩანაცვლებას ნიშნავს. იხ. Gilles Deleuze, “Platon et le Simulacre,” in *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 303, 292-307.

^{xxv} პოლიტიკის ბუნებითი არააპოდიქტურობა, მისი არსებითი დოქსალურობა პირველად მთელი სისრულით პლატონის პროტაგორაში იკითხება. კერძოდ დიალოგის იმ ნაწილში, სადაც სოკრატე პოლისის მართვის ხელოვნების (ცოდნის ფორმით) გადაცემის შეუძლებლობის კონტექსტში ამბობს, რომ ყოველთვის, როდესაც სახალხო საბჭოზე ათენელები მშენებლობის ან გემთმშენებლობის საკითხებზე დაფიქრდებიან, ისინი მშენებლებს და გემთმშენებლებს მოუხმობენ რჩევის საკითხავად. და ასე ყველა სხვა სწავლადი და დასწავლადი ხელოვნების/ხელობის სფეროში, სადაც ისინი კონკრეტულად ამა თუ იმ საქმეში გაწაფულ, უშუალოდ ამ

საქმის მცოდნეს მოუსმენენ. მაგრამ როდესაც გადასაწყვეტი საკითხი პოლისის მართვის ხელოვნებას შეეხება, აქ ყველა: დურგალი, მეთუნუქე, მეწაღე, ვაჭარი, გემის მფლობელი, მდიდარი თუ ღარიბი, წარჩინებული თუ მდაბიო თავისუფალია გამოთქვას საკუთარი აზრი, რის გამოც მათ არავინ უსაყვედურებს, ვინაიდან ათენელებს სწამთ, რომ ცოდნა ქალაქის მართვის შესახებ არც დასწავლადია და არც სწავლადი და ამდენად, ცხოვრების ამ სფეროში, სოკრატეს თქმით ყველა თავისუფალია საკუთარი შეხედულების გამოთქმაში. იხ. Plato, *Protagoras*, trans. Benjamin Jowett, extensively revised by Martin Ostwald (Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company, 1956), 319a-320c.

^{xxvi} Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980), 37.

^{xxvii} Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), 167.

^{xxviii} მნიშვნელობების საყოველთაო კარგვის ეპოქაში, აზროვნების თანმდევი ამ ხიფათის პოლიტიკურად პრობლემური შემადგენლობა ხელახალ განსაზღვრებას საჭიროებს. ამ თვალსაზრისით ალკიბიადეს სოკრატესთან ურთიერთობის მაგალითზე, ჰანნა არენდტის დაკვირვება აზრის ჯერ კიდევ განსავითარებელ მასალებს შეიცავს საკუთარ თავში. „არ იყვნენ რა კმაყოფილი იმით, რომ დოქტრინის შესწავლის გარეშე ესწავლათ თუ როგორ ეაზროვნათ, მათ სოკრატული აზროვნების ვარჯიშის უშედეგობები [non-results], ნეგატიურ შედეგებში გადაცვალეს. თუკი არ შეგვიძლია განვმარტოთ რა არის კეთილშობილება [piety], დაე ვიყოთ უკეთურები - რაც აშკარაა, რომ იმის საწინააღმდეგოა, რის მიღწევასაც სოკრატე იმედოვნებდა კეთილშობილებაზე ლაპარაკის დროს.“ იხ. Hanna Arendt, *The Life of the Mind* (San Diego, New York, London: A Harvest Book . Harcourt, Inc., 1978), 175-176.

^{xxix} Deleuze, “Platon et le Simulacre,” 306.

^{xxx} იქვე., 303.

^{xxxi} სიმულაკრიზებულ არსებულში (=არარსებულში?) ერთადერთი, რაც უნივერსალურის სტატუსით სარგებლობს, უნივერსალური ამოფუძნების [l'effondement universel] განგრძობითობაა. საკუთარი თავის დივერგენციული სერიალიზაციებით, სიმულაკრუმი განსხვავებას უნივერსალური ამოფუძნების მანქანად აქცევს. ასეთ სამყაროში „ყველაფერი სიმულაკრად ქცეულა. ჩვენ სიმულაკრა უნდა გავიგოთ, არა როგორც უბრალო იმიტაცია, არამედ როგორც აქტი, რომლითაც თვითონ მოდელის იდეა ან პრივილეგირებული პოზიცია გასაჩივრებული და ამოზრუნებულია. სიმულაკრუმი ინსტანციაა, რომელიც თავისთავად განსხვავებას შეიცავს, როგორც (როგორც მინიმუმ) ორ დივერგენციულ სერიას, რომელზეც იგი თამაშობს. აქ ყველა მსგავსება იმგვარადაა გაუქმებული, რომ შეუძლებელი ხდება ორიგინალურისა და ასლის არსებობაზე მითითება.“ იხ. Deleuze, *Différence et Répétition*, 92, 95.

^{xxxii} Deleuze, *Différence et Répétition*, 93.

^{xxxiii} იქვე., 93.

^{xxxiv} მცხოვრების დელიოზიანური პერსონაჟი ირონიის ყოველგვარ ვარიაციას იუმორის ღირებულებას უპირისპირებს. ირონიის უმთავრესი პრობლემა ისაა, რომ

იგი განმხოლოებულს ინდივიდუალურისა და პიროვნულის საზღვრებში ამწყვდევს, რის შედეგადაც (დელიოზისავე მითითებით) ირონია მხოლოდ მოჩვენებითობაში ირგებს მოხეტიალის როლს, რის გამოც მას არადიფერენცირებული საფუძვლის [fond indifférencié], უსაფუძვლოს, ქაოსის სახით არსებული შინაგანი მტერი პიროვნულის ჩამოშლით ემუქრება; *დიონისე სოკრატეს ქვეშ* [Dionysos sous Socrate]. მაგრამ მცხოვრების დელიოზიანური გამოსახულება ერთდროულად უსხლტება ხელიდან, როგორც *მესა* და რეპრეზენტაციის თანაგანვრცობილობას, ასევე არადიფერენცირებულ ქაოსში დანთქმულობას. განმხოლოებული წერტილების გამოთავისუფლებით, იუმორის იმპერსონალური ძალით მცხოვრები ზედაპირზე გადაადგილებას აოსტატებს. „იუმორი ზედაპირებისა და დუბლიორების, ნომადური განმხოლოებულობებისა და მუდამ გადაადგილებადი ალეატორული წერტილების ხელოვნებაა, სტატიკური გენეზისის ხელოვნებაა, წმინდა ხდომილების ნოუჰაუ [savoir-faire] და “მხოლობითის მეოთხე პირია“ - შეჩერებული მნიშვნელოვნებით [signification], დენოტაციითა [désignation] და მანიფესტირებით [manifestation], გაუქმებული სიღრმითა და სიმაღლით.“ იხ. Gilles Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 165-166.

^{xxxv} Deleuze, *Différence et Répétition*, 166.

^{xxxvi} ფრანსუა ზურაბიშვილის მიერ დელიოზის ფილოსოფიურ სისტემაში ონტოლოგიის უადგილობის არგუმენტირების შესახებ იხილეთ მისი 2004 წლის შესავალი (*ახალი შესავალი: ონტოლოგიური და ტრანსცენდენტალური*) წიგნისთვის *დელიოზი: ხდომილების ფილოსოფია*. იხ. François Zourabichvili, "Deleuze: A Philosophy of the Event," in *Deleuze: A Philosophy of the Event: Together with The Vocabulary of Deleuze*, trans. Kieran Aarons (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 35-41.

^{xxxvii} Gilles Deleuze, „*L'Immanence: Une Vie...*“, in *Deux régimes de fous: Textes et entretiens, 1975-1995* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003), 361-362.

^{xxxviii} მიშელ ფუკოს მიერ ბიოპოლიტიკის ანალიტიკური რეგისტრის აღმოჩენამ, სიცოცხლისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების პრობლემატიზაცია პოლიტიკური(ს) აზროვნების სტრატეგიულ ობიექტად აქცია. 1975-76 წლებში *კოლექტ დე ფრანსში* წაკითხული ლექციების დასკვნით, მე-11 ლექციაში ვკითხულობთ:

„ამგვარად, ძალაუფლების მიერ ინდივიდუალიზებულ მოდუსში არსებული სხეულის ხელში ჩაგდების მერე, ჩვენ ვხედავთ ძალაუფლებას, რომელიც ახლა უკვე არაინდივიდუალიზებული, არამედ მასიფიცირებულია. იგი მიმართულია არა ადამიანი-სხეულისკენ, არამედ ადამიანი-სახეობისკენ. მე-18 საუკუნის განმავლობაში დამკვიდრებული ადამიანის სხეულის ანატომო-პოლიტიკის შემდეგ, იმავე საუკუნის მიწურულს ჩნდება რაღაცა, რაც უკვე აღარაა ადამიანის სხეულის ანატომო-პოლიტიკა, არამედ ის, რასაც მე ადამიანური რასის „ბიოპოლიტიკას“ ვუწოდებდი.“ ამ ლექცია-დოკუმენტში ფუკოს ამოცანა ძალაუფლების ახალი, ბიოპოლიტიკური ტექნოლოგიის ძირითადი მახასიათებლების თემატიზაციაა. ირკვევა რომ სუვერენიზებული ძალაუფლების მიერ და ამ ძალაუფლების ირგვლივ მკაცრად დისციპლინირებულ სიცოცხლისა და სიკვდილის ტრადიციულ უფლებას, რომელიც თავისი ფსიქოპოლიტიკური და ლეგალური შემადგენლობით მკაცრად

ასიმეტრიულია, იმდენად, რამდენადაც სიცოცხლისა და სიკვდილის უფლებები ძალაუფლების ამ პარადიგმის პრაქტიკული მოქმედების პირობებში, ყოველთვის მოკვდინების უფლებამდე დაიყვანება, ძალაუფლების ახალი ტექნოლოგია ანაცვლებს. რეგულირებისა და კონტროლის მექანიზმებით აღჭურვილი ბიოძალაუფლება, რომელიც ინდივიდუალიზებული და ერთმანეთისგან გათიშული ცალკეული სხეულების ინსტრუმენტალიზაციიდან, სხეულების ანონიმური, ამორფული, თუ გნებავთ, უსახო სიმრავლის ტოტალური რეგულირებისკენ ინაცვლებს, რომელსაც მედიკალიზაციის, ინსტიტუციური ნორმალიზაციის, მონაცემების სტატისტიკური დაანგარიშებისა და სხვა ბიოძალაუფლებრივი პრაქტიკების გამოყენებით, ცხოვრებისა და კვდომის კოორდინატებს მთლიანობაში განუსაზღვრავს. ამ კოორდინატების უნივერსალიზაციისა და მათი უწყვეტობაში კვლავწარმოების აპარატებით, ძალაუფლების ბიოპოლიტიკური ტექნოლოგია სულ უფრო მეტად იჭრება ცხოვრების პოლიტიკურად, ეკონომიკურად, სოციალურად, სამართლებრივად, კულტურულად ორგანიზების პროცესებში, ამ პროცესების ყოველდღიურობაში, მათ ყველაზე რთულად შესამჩნევ მიკროსტრუქტურებში. მიუხედავად იმისა, რომ ფუკო ამ ლექციაში არსად ახსენებს ენის ბიოპოლიტიკური პრობლემას, არსებულის მიმდინარე შემადგენლობა გვკარნახობს დავამატოთ, რომ თანამედროვეობაში თვითრეპრეზენტაციის მოდელირებისა და მნიშვნელობების დაქვემდებარებული ბლოკების დასამზადებლად, სემიოკაპიტალთან შეზრდილ ბიოძალაუფლებას არცერთი წამით არ ავიწყდება ენის საკითხი. ცალკეული სიტყვების ცენზირებისა და კულტივირების პრაქტიკებით, სემანტიკური ველის განუწყვეტელი მონიტორინგითა და პოლიციირებით, გრამატიკულად სწორის, გამართულისა და ნებადართულის ნორმირებით, ბიოძალაუფლება ენის ყველა იმ ძირითადი პარამეტრის დესტაბილიზებას ახდენს, რომლებზე პროექციაც სათქმელს ენის ბიოპოლიტიკური აქსიომატიკიდან თავის დასაღწევად არსებითად ესაჭიროება. ამ აქსიომატიკის ლექსიკონში ყველაზე ავტორიტეტული, გავლენიანი, ლამის ტრანსცენდენტურის პიეტეტით უზრუნველყოფილი სიტყვა-აღმნიშვნელი ნორმაა, რომლიდანაც ყველა სხვა დანარჩენი გამომდინარეობს და რომელთან მიმართებაშიც ყველა სხვა სიტყვა ყოველ წამს მზადაა იგივეობის ტრიბუნიდან, საკუთარი თავის დაზოგვის გარეშე იმართლოს თავი. ფუკოს ლექციის კონტექსტშიც ნორმის უმთავრესი ფუნქცია ცალკეული მოვლენების, ფაქტებისა და პროცესების ნორმითვე სანქცირებული თავსებადობებით უზრუნველყოფაა, რომლის მოქმედების არეალიც ერთდროულად მიემართება, როგორც დისციპლინირებულ სხეულს, ასევე რეგულირებულ მოსახლეობასაც. იხ. Michel Foucault, *Society must be defended - Lectures at the Collège De France 1975-1976*, trans. David Macey (New York: Picador, 2003), 239-263.

^{xxxix} Roberto Esposito, *Bios / Biopolitics and Philosophy* trans. Timothy Campbell (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008), 191.

^{xl} Roberto Esposito, *Terms of the Political - Community, Immunity, Biopolitics*, trans. Rhiannon Noel Welch (New York: Fordham University Press, 2013), 118-121.

^{xli} “ფილოსოფიას, მეცნიერებას და ხელოვნებას სურთ, რომ ჩვენ ცის თაღი გავარდვიოთ და ქაოსში ჩავიძიროთ. ჩვენ მხოლოდ ამის ფასად შეგვიძლია ქაოსის

დამარცხება.“ ობ. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 190.

^{xlii} Esposito, *Terms of the Political - Community, Immunity, Biopolitics*, 108.

^{xliii} Esposito, *Bios | Biopolitics and Philosophy*, 183.

^{xliv} ოქვე., 183-184.

^{xlv} ოქვე., 184.

^{xlvi} Gilles Deleuze, “Sur la philosophie” in *Pourparlers*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 196.

დასკვნა

დასკვნის, როგორც დროში განფენილი რაიმე ძალისხმევის საბოლოოობა, ფიქრიან მართებულობაში ყოველთვის ახალი დასაწყისის ენაზე მეტყველებს. არც წარმოდგენილი კვლევაა ამ თვალსაზრისით გამონაკლისი, ვინაიდან მხოლოდ ახლა, ამ სიტყვების წერის პროცესში, მთელი სისრულით თუ არა, აზრის ცხად მიახლოებულობაში მაინც ვიაზრებ იმას, თუ როგორ, რა თეორიული გზების გამოყენებით, მოძიებული შემადგენლობებითა და ფორმებით აჯობებდა კვლევის განვითარება. მეორე მხრივ, ბოლოში გასვლის თანმდევი ამ მწუხარე მზერის დადებითობაა, რომ მხოლოდ მისი დახმარებით გვიმჟღავნდება ჯერ კიდევ მოსააზრებელის ნამდვილობა, ამ მოსააზრებელთან მიახლოების ჩვენშივე ახლად აღმოჩენილი შეძლებები.

წარმოდგენილი კვლევის ამოსავალი წერტილი პოლიტიკურად ცხოვრების დელიოზიანური შინაარსების ამოთქმა იყო. კვლევის კომპოზიციაში ეს შინაარსები ოთხ პრობლემურ სფეროდ კონცეპტუალიზდა, რომელთაგანაც თითოეულს ნაშრომის თითო თავი დაეთმო.

პირველ თავში (*აზროვნების პოლიტიკა*), პოლიტიკურთან დაკავშირებულობაში აზრის ახალი გამოსახულების მნიშვნელობებია კონცეპტუალიზებული. ამ თავის მაგალითზე უმთავრესად ის გამოირკვა, რომ აზრის ახალი გამოსახულება არც პოლიტიკურად პრობლემურის უნივერსალიზებულ აღმნიშვნელად უნდა გამოცხადდეს და არც უპირობო გამოსავლის სრულქმნილ იგივეობად. *მშვენიერი სულის* [une belle-âme] დელიოზიანური ფიგურა, რომელიც დღეს უკვე არსებულის სრულად რეალიზებულ პერსონაჟადაა დასახული, განსხვავების ფილოსოფიის მისეული აპროპრიაციით, აზრის ახალ გამოსახულებას ერთიანად აუცხოებს და ნეგატიურ თანხმობაში ამყოფებს პრობლემურის იმ სფეროსთან, რომელშიც პოლიტიკურად ცხოვრება არსებულის ყველა მხრიდან წმინდა შეუძლებლობადაა გამოცხადებული. ამ თავში, აზრის ახალი (ნიცშე-დელიოზიანური) გამოსახულების ის ძირითადი ასპექტებია პრობლემატიზებული, რომელთა თვალწინ ჭერა (პასიური რეაქციულობისა და ბრმა მიმღებლობისთვის ჩვეული ავტომატიზმის

საპირისპიროდ) არსებითად მნიშვნელოვანია პოლიტიკურის მიმდინარე მდგომარეობის განსასაზღვრად.

ნაშრომის მეორე თავში (*სუბიექტურობის პრობლემა*), სუბიექტურად მყოფის, სიცოცხლის მცხოვრებად გარდაქმნის დელიოზიანური თეორიაა განხილული. იმთავითვე ცხადია, რომ პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლებაზე აზროვნება, ყველაფერ სხვამდე უშუალოდ ამ შეძლების მატარებლის შესახებ უნდა კითხულობდეს. აქედან გამომდინარეა, რომ სუბიექტის და მის პროცესუალურ მთელად ინსტიტუირებული ეკვივალენტის, სუბიექტურობის „კანონიკური“ სტრუქტურების პრობლემატიზება, პრობლემურის ამ ადგილას სტრატეგიულ მნიშვნელობას იძენს. ამ თავში, ფილოსოფიის დელიოზიანურ გამოცდილებაში დროის სამი სინთეზის თეორიისა და არარასკენ ნებად (ნიჰილიზმი) განსხეულებული სამყაროს გაანალიზების საფუძველზე, დესუბიექტივაციის/განქვემდებარების დელიოზიანური შესაძლებლობებია ამოთქმული. ნიჰილიზმით სრულად მოპყრობილი არსებულის/(არ)არსებულის პირობებში, განქვემდებარების გზაზე მყოფს მხოლოდ სიცოცხლის შინაგან ინტენსიურობაში ცხოვრება, მყოფიდან მცხოვრებად გარდაქმნის წმინდა აქტუალობადა რჩება იმ შეძლებად, რომლითაც სხვა ყველაფერთან ერთად პოლიტიკურად ცხოვრების უძალობაც უნდა გადაილახოს.

რაც შეეხება ნაშრომის მესამე თავს (*კაპიტალისტურად აქსიომატიზებული არსებულო*), მასში, მეტწილად *ათასი პლატოს* კონცეპტუალური მარაგის საფუძველზე, კაპიტალისტურად მოპყრობილი არსებულის პრობლემურობაა კონცეპტუალიზებული. ყოველი ძალაუფლების ფუნდამენტური განსაზღვრულობა თუ თვითკონსტიტუირებულ ინტერესთან მიღწეული შესაბამისობის საყოველთაო წესად განვრცობაა, მაშინ კაპიტალისტური აქსიომატიკის უწყვეტი დაინტერესებულობა, ცხოვრების ყველა სფეროს ერთიანად ცლიდეს პოლიტიკურის შემადგენლობისგან, პოლიტიკურად მცხოვრებს ფიქრიანი მოქმედებისთვის აუცილებელი ახალი გზების განვითარებას აიძულებს. პლანეტარული კაპიტალიზმის ეპოქაში, არა მხოლოდ პოლიტიკურად ცხოვრების შეძლებაა უარყოფილი, არამედ მასში ძირეულად იშლება ყველა ის წინარე პირობაც, რომელიც

პოლიტიკურის მნიშვნელობას „ოდესღაც“ შემეცნებითი ღირებულებით ამარაგებდა. დღეის პერსპექტივიდან, ნაშრომის ამ თავში განხილული პრობლემებიდან, პოლიტიკურად ცხოვრების სამომავლო შინაარსებისთვის ყველაზე მნიშვნელოვნად სახელმწიფოს შესახებ საკითხი იკვეთება.

ნაშრომის დასკვნით, მეოთხე თავში (*სიცოცხლის შესახებ საკითხი*), სიცოცხლის დელიოზიანური მნიშვნელობაა განვითარებული. სხვა ყველაფერთან ერთად თვითონ ენასთან ურთიერთობის ფაქტობრიობაც მიგვითითებს, რომ ცხოვრება ყოველთვის და იმთავითვე სიცოცხლის ცხოვრებაა; ამდენად, არც ისაა გასაკვირი, რომ პოლიტიკურად ცხოვრებაც უმთავრესად სიცოცხლესთან ურთიერთობის თავისებურებად განვმარტოთ. ვირტუალურად ინტენსიური სიცოცხლის, აქტუალურად ექსტენსიური ცხოვრებისგან განსხვავებით (დელიოზის ბერგსონიზმი), და შემდეგ უკვე სიცოცხლისა და ცხოვრების იმანენტურობის უსასრულობაში განთავსებით, დელიოზმა პოლიტიკურის სიცოცხლესთან ურთიერთქმედანი დაკავშირებულობის მოსააზრებლად, ნაყოფიერი ნიადაგი დაგვიტოვა. მეოთხე თავში ამ დანატოვარის ყველაზე არსებითი ელემენტებია ამოთქმული; მათ შორის რობერტო ესპოზიტოს ნააზრევის მაგალითზეც, რომლის მიერ შემუშავებული სიცოცხლისა და პოლიტიკის ურთიერთკვეთის (ბიოპოლიტიკის) თეორიული პროექტიც, განსაკუთრებით მის გვიანდელ ტექსტებში, სიცოცხლის სწორედ დელიოზიანურ მნიშვნელობას მიუყვება.

სიცოცხლის დელიოზიანური მნიშვნელობის განვითარების კონტექსტითაა, რომ დანართის სახით ნაშრომს თან ახლავს დელიოზის მიერ სიცოცხლეში გამოქვეყნებული უკანასკნელი ესეის, *იმანენტურობა; სიცოცხლე...* ჩემეული თარგმანი. მცირე ტექსტი, რომელიც აზრის ჯერ კიდევ აღმოსაჩენ ღირებულებად რჩება ფილოსოფიისთვის.

გამოყენებული ლიტერატურა

- მარქსი, კარლ. *კაპიტალი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკა*, ტომი პირველი. საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1954.
- მუზილი, რობერტ. *უთვისებო კაცი*. თარგმნა მათა ბადრიძემ. გამომცემლობა დიოგენე, თბილისი, 2008.
- პლატონი. *მეშვიდე წერილი*. თარგმნა ლელა ალექსიძემ. თბილისი: საგამომცემლო პროგრამა „ლოგოსი“, 2011.
- რეინერტი ერიკ. *როგორ გამდიდრდნენ მდიდარი ქვეყნები... და რატომ რჩებიან ღარიბი ქვეყნები ღარიბებად*. თარგმნა ტატო ხუნდაძემ და ივანე აბრამაშვილმა. თბილისი: საზოგადოების კვლევის ცენტრი, 2019.
- Badiou, Alain. *Deleuze: La clameur de l'Être*. Pluriel, 2010.
- Baudrillard, Jean. *La société de consommation: ses mythes, ses structures*. Éditions Denoël, 1970.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma 2: L'image-temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- Deleuze, Gilles. *Critique et Clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Empirisme et Subjectivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: Quadrige, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Logique du Sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- Deleuze, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- Deleuze, Gilles. *Proust et les signes*. Paris: Quadrige, 1998.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: L'anti-Oedipe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972-1973.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits II, 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994.

Zourabichvili, François. *Deleuze: Une Philosophie de L'événement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Zourabichvili, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses Édition, 2003.

Althusser, Louis. *For Marx*. Translated by Ben Brewster. The Penguin Press, 1969.

Arendt, Hanna. *The Life of the Mind*. San Diego, New York, London: A Harvest Book . Harcourt, Inc., 1978.

Aristotle. *Politics*. Translated by Benjamin Jowett. Kitchener: Batoche Books, 1999.

Berardi, Franco. *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*. Translated by Arianna Bove, Erik Empson, Michael Goddard, Giusppina Mecchia, Antonella Schintu, and Steve Wright. London: Minor Compositions, 2009.

Blanchot, Maurice. *The book to Come*. Translated by Charlotte Mandell. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Culp, Andrew. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

Gilles Deleuze, *Critical and Clinical*. Translated by Daniel W. Smith and Michael A. Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Deleuze, Gilles. *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*. Translated by Christopher Bush, Charles Stivale and Melissa McMahon, Alexander Hickox, Teal Eich. Los Angeles, Semiotext(e), 2002.

Deleuze, Gilles. *Dialogues II*. Translated by Eliot Ross Albert. New York: Columbia University Press, 2007.

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.

Deleuze, Gilles. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Translated by Martin Joughin. New York: Zone Books, 1990.

Deleuze, Gilles. *Two regimes of madness - Texts and Interviews 1975-1995*. Translated by Ames Hodges and Mike Taormina. (Semiotex(e) 2006.

Deleuze: A critical reader. Ed. Paul Patton. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996.

Esposito, Roberto. *Bios / Biopolitics and Philosophy*. Translated by Timothy Campbell. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.

Esposito, Roberto. *Terms of the Political - Community, Immunity, Biopolitics*. Translated by Rhiannon Noel Welch. New York: Fordham University Press, 2013.

Foucault, Michel. *Society must be defended - Lectures at the Collège De France 1975-1976*. Translated by David Macey. New York: Picador, 2003.

- Laruelle, François. *Principles of Non-Philosophy*. Translated by Nicola Rubczak and Anthony Paul Smith. London: Bloomsbury, 2013.
- Lapoujade, David. *Aberrant Movements; The philosophy of Gilles Deleuze*. Translated by Joshua David Jordan. South Pasadena: Semiotext(e), 2017.
- Lazzarato, Maurizio. *Signs and Machines: Capitalism and the production of subjectivity*. Translated by Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext(e), 2014.
- Patton, Paul. *Deleuze & the political*. London and New York: Routledge, 2000.
- Plato. *Protagoras*. Translated by Benjamin Jowett, extensively revised by Martin Ostwald. Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company, 1956.
- Spinoza, Baruch. *Spinoza – Complete Works*. Translated by Samuel Shirley. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- Stiegler, Bernard. *For a New Critique of Political Economy*. Translated by Daniel Ross. Cambridge: Polity Press, 2010.
- The Cambridge Companion to Deleuze*. Edited by Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Zourabichvili, François. *Deleuze: A Philosophy of the Event: Together with The Vocabulary of Deleuze*. Translated by Kieran Aarons. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften Bd. VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Heidegger, Martin. “Gelassenheit”. In *Gesamtausgabe, Band 16*, Frankfurt Am Mein: Vittorio Klostermann, 2000.
- Heidegger, Martin. *Was heisst Denken? Gesamtausgabe, Band 8*, Frankfurt Am Mein: Vittorio Klostermann, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1887. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW>
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Werke von Friedrich Nietzsche*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922.
- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Leipzig: Verlag von C. G. Neumann, 1887.

დანართი 1.1

ჟილ დელიოზი - იმანენტურობა: სიცოცხლე...

რა არის ტრანსცენდენტალური ველი? გამოცდილებისგან მას ის განასხვავებს, რომ იგი არც ობიექტს მიემართება და არც სუბიექტს ეკუთვნის (ემპირიულ რეპრეზენტაციას). ამიტომაც წარმოჩინდება იგი, როგორც ასუბიექტური ცნობიერების წმინდა ნაკადი, წინარერეფლექსიური იმპერსონალური ცნობიერება, როგორც თვითობის [moi] გარეშე ცნობიერების თვისობრივი ხანგრძლივობა. შესაძლოა უცნაურადაც ჩანდეს, რომ ტრანსცენდენტალური ასეთი უშუალო მონაცემებითაა [données immédiates] განმარტებული. ჩვენ ტრანსცენდენტალურ ემპირიზმზე ყოველივე იმის საპირისპიროდ ვილაპარაკებთ, რაც სუბიექტისა და ობიექტის სამყაროს ქმნის. რაღაც მოუთვინიერებელი [sauvage] და შემძლეა [puissant] ასეთ ემპირიზმში. უეჭველია, რომ იგი არაა შეგრძნების ელემენტი (უბრალო ემპირიზმი), ვინაიდან შეგრძნება ოდენ განასერია [une coupe] აბსოლუტური ცნობიერების ნაკადში. იგი უფრო მეტად ორი ერთმანეთთან შეძლებისდაგვარ სიახლოვეში მოცემული შეგრძნების ერთიმეორისკენ გზაა, როგორც გახდომა [devenir], როგორც შეძლების [puissance] ზრდა ან შემცირება (ვირტუალური რაოდენობრიობა). აქედან მოყოლებული, ტრანსცენდენტალური ველი უნდა განიმარტოს თუ არა, როგორც ობიექტისა და თვითობის გარეშე წმინდა უშუალო ცნობიერება, როგორც მოძრაობა, რომელიც არც იწყება და არც სრულდება? (ამ გზის ან შეძლების რაოდენობრიობის სპინოზიანური კონცეფცია კვლავაც ეხმიანება ცნობიერებას).

მაგრამ ტრანსცენდენტალური ველის ცნობიერებასთან ურთიერთობა მხოლოდ და მხოლოდ უფლებრივია [de droit]. ცნობიერება ფაქტად მხოლოდ მაშინ იქცევა, როდესაც სუბიექტი იმავდროულად წარმოებულა, როგორც მისივე ობიექტი, ერთიანად ველს გარეთ მყოფი და “ტრანსცენდენტებად” ჩენილი. ამის საპირისპიროდ, მანამ, სანამ ცნობიერება ყველგან მიმოზნეული უსასრულო სიჩქარით კვეთს ტრანსცენდენტალურ ველს, არაფერს შეუძლია მისი გამომჟღავნება.

სინამდვილეში იგი მხოლოდ მაშინ გამოიხატება, როდესაც რეფლექსირებულია სუბიექტზე, რომელიც მას ობიექტებისკენ მიმართავს. ამიტომაცაა, რომ ტრანსცენდენტალური ველი არ შეიძლება განიმარტოს მასთან ყოველმხრივ თანაარსებადი ცნობიერებით, რადგან იგი ყოველგვარი გამოვლენილობისგან ამოშლილობაა.

ტრანსცენდენტური არ არის ტრანსცენდენტალური. ცნობიერება რომ არა, ტრანსცენდენტალური ველი წმინდა იმანენტურობის სიბრტყედ განიმარტებოდა, იმდენად, რამდენადაც იგი როგორც სუბიექტის, ასევე ობიექტის ყველა ტრანსცენდენციას უსხლტება. აბსოლუტური იმანენტურობა თავისთავადაა [en elle-même]. იგი არ არის რაღაცაში, რაღაცასთან, იგი არ არის დამოკიდებული ობიექტზე და არ ეკუთვნის სუბიექტს. სპინოზასთან იმანენტურობა არ არის იმანენტურობა სუბსტანციასთან, არამედ სუბსტანცია და მოდუსებია იმანენტურობაში. როდესაც იმანენტურობის სიბრტყიდან გარეთ დაცემული სუბიექტი ან ობიექტი მიჩნეულია უნივერსალურ სუბიექტად ან რაც გინდა ობიექტად [objet quelconque], რომელსაც იმანენტურობა თავისთავად ატრიბუტად მიეწერება, ტრანსცენდენტალური მთლიანად გახელოვნებულია, რომელიც მეტს აღარაფერს აკეთებს თუ არა აორკეცებს ემპირიულს (როგორც ეს ხდება კანტთან), და იმანენტურობაც დეფორმირებულია, რადგან ეს უკანასკნელი ტრანსცენდენტურის შემცველობად პოულობს თავს. იმანენტურობა არ ურთიერთობს რაღაც საგანთან, რომელიც ყველა სხვა საგანზე აღმატებული მთლიანობაა და არც სუბიექტთან, როგორც აქტთან, რომელიც საგანთა სინთეზირებით ოპერირებს. ჩვენ მაშინ და მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ იმანენტურობის სიბრტყეზე, როდესაც იმანენტურობა მხოლოდ საკუთარ თავთან და არაფერ სხვასთან იმანენტურობაა. რამდენადაც ტრანსცენდენტალური ველი არ განიმარტება ცნობიერებით, ამდენადვე იმანენტურობის სიბრტყე არ განიმარტება სუბიექტით ან ობიექტით, რომელსაც მისი მოცვა შეუძლია.

ჩვენ ვიტყვით, რომ წმინდა იმანენტურობა სიცოცხლეა [Une Vie] და სხვა არაფერი. იგი არ არის იმანენტურობა სიცოცხლესთან, არამედ იმანენტურობა, რომელიც სხვა არაფერია თუ არა თავისთავად სიცოცხლე. სიცოცხლე იმანენტურობის იმანენტურობაა, აბსოლუტური იმანენტურობაა. იგი შეძლებაა

[puissance], სრული ნეტარებაა [béatitude complètes]. სცდება რა სუბიექტისა და ობიექტის აპორიებს, ფიხტე თავის უკანასკნელ ფილოსოფიაში, ტრანსცენდენტალურ ველს *სიცოცხლედ* წარმოადგენს, რომელიც აღარაა დამოკიდებული ყოფიერებაზე [ne dépend pas d'un Etre] და არაა დაქვემდებარებული აქტზე. იგი აბსოლუტურად უშუალო ცნობიერებაა, რომლის მოქმედებაც ყოფიერებას კი აღარ მიემართება, არამედ უწყვეტად სიცოცხლეშივეა დავანებული. აქ ტრანსცენდენტალური ველი იმანენტურობის ჭეშმარიტ სიბრტყედ იქცევა, რომელიც სპინოზიანიზმს ხელახლა წარადგენს ფილოსოფიური ოპერაციის სიღრმეთა სიღრმეში. განა მენ დე ბირანთან რაღაცა მსგავსი არ მოხდა, როდესაც მან თავის *უკანასკნელ ფილოსოფიაში*, (რომლის დასრულებისთვისაც ის ზედმეტად დაღლილი იყო) ძალისხმევის ტრანსცენდენციის ქვეშ [sous la transcendance de l'effort] აბსოლუტურად იმანენტური სიცოცხლე აღმოაჩინა? ტრანსცენდენტალური ველი იმანენტურობის სიბრტყით განიმარტება, ხოლო იმანენტურობის სიბრტყე - სიცოცხლით.

რა არის იმანენტურობა? სიცოცხლე... თუკი ტრანსცენდენტალურის ინდექსად განუსაზღვრელ არტიკლს [l'article indéfini] ავიღებთ, მაშინ დიკენსზე უკეთ არავის უთქვამს, თუ რა არის სიცოცხლე. ნაძირალას, სახელგატეხილ, ყველასგან შეჯავრებულ კაცს მომაკვდავს ნახულობენ და აი, უეცრად ისინი, რომლებიც მასზე ზრუნავენ, სულთმოზრმავისგან წამოსული სიცოცხლის უმცირესი ნიშნისადმიც კი ერთგვარ მგზნებარებას, პატივისცემას, სიყვარულს გამოხატავენ. ყველა რაღაცას აკეთებს მის გადასარჩენად, იმ მომენტამდე, როდესაც თავის უღრმეს კომაში, ბოროტმოქმედი თვითონვე გრძნობს რაღაც ნაზს, სათუთს, რაც მასთან სიახლოვეში ხდება. მაგრამ როგორც კი იგი უბრუნდება სიცოცხლეს, მისი გადამრჩენლები ცივდებიან მისდამი და ისიც კვლავ უხეში და ბოროტი ხდება. მის სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის ერთი მომენტია, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სიცოცხლის სიკვდილთან თამაშის მომენტი. ინდივიდის სიცოცხლე გზას უთმობს იმპერსონალურ და მაინც განმხოლოებულ სიცოცხლეს, რომელიც სიცოცხლის შინაგანი და გარეგანი შემთვევითობებისგან თავისუფალ წმინდა ხდომილებას ამჟღავნებს, სხვანაირად რომ ვთქვათ იმას, რაც მომხდარის სუბიექტურობისა და ობიექტურობისგანაა დაცლილი. "*Homo Tantum*", რომელსაც ყველა თანაუგრძნობს და რომელიც რაღაც ნეტარების მსგავსსაც კი განიცდის. ეს ესაობაა [heccéité],

რომელიც განმხოლოებაა [singularisation] და არა ინდივიდუაცია. წმინდა იმანენტურობის სიცოცხლე, ნეიტრალური, სიკეთისა და ბოროტების მიღმა, ვინაიდან მხოლოდ სუბიექტმა, რომელმაც იგი საგანთა შუაგულში განასხეულა, აქცია იგი სიკარგედ ან სიცუდედ. ასეთი ინდივიდუალობის სიცოცხლე იმ ადამიანის იმანენტურად განმხოლოებული სიცოცხლის სასარგებლოდ ქრება, რომელსაც აღარ აქვს სახელი, თუმცა იგი არც რომელიმე სხვაში აგერევა. განმხოლოებული არსი, სიცოცხლე....

მავანმა სიცოცხლე არ უნდა შემოფარგლოს იმ უბრალო მომენტით, როდესაც ინდივიდუალური სიცოცხლე უნივერსალურ სიკვდილს აწყდება. სიცოცხლე ყველგანაა [Une vie est partout], ყველა იმ მომენტშია, რომელსაც ასეთი თუ ისეთი მცხოვრები სუბიექტი გაივლის და რომელიც ნაცხოვრები ობიექტებით გაიზომება - იმანენტური სიცოცხლე, რომელიც თან დაატარებს ხდომილებებს თუ განმხოლოებულობებს, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტებსა და ობიექტებში აქტუალიზდებიან. ამ განუმარტავ სიცოცხლეს თვითონ არა აქვს მომენტები, რაოდენ ახლოსაც არ უნდა იყვნენ ისინი ერთიმეორესთან, მაინც ოდენ დროთა-შორის [entre-temps], მომენტებს-შორის [entre-moments] რჩებიან. იგი არც უეცრად ჩნდება და არც მომდევნოობს, არამედ ცარიელი დროის განუზომლობას წარმოადგენს, სადაც მავანი ჯერ კიდევ მოსავალ [encore à venir] და უკვე გარდასულ [déjà arrivé] ხდომილებას უშუალო ცნობიერების აბსოლუტში ხედავს. ლერნეტ-ჰოლენიას მხატვრულ ნამუშევრებში ხდომილება შორის-დროშია მოთავსებული, რომელსაც მთელი არმიების შთანთქმა შეუძლია. განმხოლოებულობები ან სიცოცხლის [une vie] მაკონსტიტუირებელი ხდომილებები, მათი თანმდევი ცხოვრების [la vie] შემთხვევითობებთან იმგვარად თანაარსებობენ, რომ ისინი არ ჯგუფდებიან და არ ნაწილდებიან იმავე სახით. ისინი ერთმანეთთან ინდივიდებისგან სრულიად განსხვავებული წესით კავშირდებიან [communiquent]. ისეც კი ჩანს, რომ განმხოლოებულ სიცოცხლეს ყოველგვარი ინდივიდუალობის ან ნებისმიერი სხვა მაინდივიდუალიზებული თანმხლების გარეშე შეუძლია ყოფნა. ასე მაგალითად, ჩვილი ბავშვები ყველა ერთმანეთს ჰგავს და მათ ძნელად თუ უპოვის ვინმე ინდივიდუალობას, მაგრამ მათ ხომ გააჩნიათ განმხოლოებულობები: ღიმილი, ჟესტი, გრიმასა, ხდომილებები, რომლებიც არ არიან სუბიექტური მახასიათებლები.

ჩვილი ბავშვები იმანენტური სიცოცხლით არიან მოცულები, რომელიც წმინდა შეძლებაა [pure puissance] და ნეტარება კი, რომელიც თან ახლავს მათ ტკივილებსა და სისუსტეებს. სიცოცხლის განუმარტაობები [Les indéfinis d'une vie] მთელ თავიანთ განუსაზღვრელობას კარგავენ, იმდენად, რამდენადაც ისინი იმანენტურობის სიბრტყეს ავსებენ ან, და რაც მკაცრად რომ ვთქვათ იგივეა, ტრანსცენდენტალური ველის ელემენტებს აკონსტიტუირებენ (ინდივიდუალური ცხოვრება კი ამის საპირისპიროდ ყოველთვის განუცალკევებელი რჩება ემპირიული განსაზღვრულობებისგან). განუმარტავი [L'indéfini], როგორც ასეთი, ემპირიულ განუსაზღვრელობას კი არ მარკირებს, არამედ იმანენტურობის განსაზღვრულობას ან ტრანსცენდენტალურ განსაზღვრებადობას. განუსაზღვრელი არტიკლი განმხოლოებული განსაზღვრულობად ყოფნის გარეშე ვერასდროს იქცევა პიროვნების განუსაზღვრელობად. ერთი არ არის ტრანსცენდენტურობა, რომელსაც შეუძლია, რომ იმანენტურობაც მოიცვას, არამედ იმანენტურობაა, რომელიც ტრანსცენდენტალურ ველშია მოცული. ერთი ყოველთვის მრავლობითობის [multiplicité] ინდექსია: ხდომილების, განმხოლოებულობის, სიცოცხლის... ყოველთვის შეიძლება ტრანსცენდენტურის მოხმობა, რომელიც იმანენტურობის სიბრტყიდან გარეთ ეცემა ან რომელიც იმანენტურობას საკუთარ ატრიბუტად მიიწერს, და მაინც, ყოველი ტრანსცენდენცია მხოლოდ ამ სიბრტყის საკუთრივ იმანენტური ცნობიერების ნაკადში კონსტიტუირდება. ტრანსცენდენცია ყოველთვის იმანენციის შედეგია.

სიცოცხლე მხოლოდ ვირტუალობებს შეიცავს. ის ნაშენია ვირტუალობებების, ხდომილებების, განმხოლოებულობებისგან. ის, რასაც ჩვენ ვირტუალურს ვეძახით არ არის რაღაცა, რასაც რეალობა აკლია, არამედ ის, რაც ჩართულია სიბრტყის მომყოლი აქტუალიზაციის პროცესში, რომელიც მას საკუთრივ რეალობას [réalité propre] ანიჭებს. იმანენტური ხდომილება საგანთა მდგომარეობაში და იმ ნაცხოვრებ მდგომარეობაში [état vécu] აქტუალიზდება, რომლის გავლითაც იგი სხეულდება. თვითონ იმანენტურობის სიბრტყე იმ ობიექტსა და სუბიექტში აქტუალიზდება, რომელთაც იგი ატრიბუტად მიეწერება. თუმცა რაოდენ მცირედად განცალკევებადიც არ უნდა იყვნენ ისინი მათივე აქტუალიზაციისგან, თვითონ იმანენტურობის სიბრტყე ვირტუალურია, იმდენად, რამდენადაც ხდომილებები, რომლებიც მას

ასახლებენ ვირტუალობებია. ხდომილებები თუ განმხოლოებულობები სიბრტყეს მთელ თავის ვირტუალობას ანიჭებენ, ისევე როგორც იმანენტურობის სიბრტყე ანიჭებს სავსე რეალობას ვირტუალურ ხდომილებებს. არააქტუალიზებულად (განუმარტავად) ჩათვლილ ხდომილებას არაფერი აკლია. იგი თანმხლებთან ურთიერთობასაც კმარობს. ტრანსცენდენტალური ველი, იმანენტურობის სიბრტყე, სიცოცხლე, განმხოლოებულობები. ჭრილობა საგანთა მდგომარეობაში და ნაცხოვრებში ხორციელდება ან აქტუალიზდება; მაგრამ თავისთავად იგი წმინდა ვირტუალობაა იმანენტურობის სიბრტყეზე, რომელიც სიცოცხლეში ჩვენ წინ მიგვიძღვის. ჩემი ჭრილობა ჩემამდე არსებობდა... ჭრილობის ტრანსცენდენტურობა კი არა, როგორც უმაღლესი აქტუალობა, არამედ მისი იმანენტურობა, როგორც ვირტუალობა მუდამ გარემოს შიგნით (სიბრტყე ან ველი). დიდი განსხვავებაა იმ ვირტუალობებს შორის, რომლებიც ტრანსცენდენტალური ველის იმანენტურობას განმარტავენ და იმ შესაძლებელ ფორმებს შორის, რომლებიც მათ ააქტუალიზებენ და რაღაცმაგვარ ტრანსცენდენტად გარდაქმნიან.

თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous: Textes et entretiens, 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003), 359-363